DİJİTAL KÜTÜPHANE KANALI

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

https://rantey.org

Yedek ve Duyuru Kanallarımız
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

• Telegram: https://t.me/birkitapbir

• WhatsApp Kanalımız : https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4IvMoc0Y

Hegel'den Nietzsche'ye

Karl Löwith

çev. Reyhan Ay

otonom felsefe

HEGEL'DEN NIETZSCHE'YE

19. yüzyıl düşüncesinde devrimsel kopuş

Karl Löwith

Karl Löwith (1897-1973) Freiburg'da Edmund Husserl'in öğrencisi oldu. 1923'te Münih'te doktorasını tamamladıktan sonra, Martin Heidegger'i izleyerek Marburg'a gitti, fenomenolojik bir inceleme olan "Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen" başlıklı tezini onun yanında tamamladı (1928). Hitler rejimi yüzünden ülkesinden ayrıldıktan sonra, 1934'ten 1951'e kadar (İtalya, Japonya ve Amerika'da) mülteci olarak yaşadı. *Hegel'den Nietzsche'ye* ilk kez 1941 yılında ABD'de yayımlandı. 1952 yılında geri döndüğü Almanya'da, emekliliğine kadar Heidelberg'de felsefe dersleri verdi. Nietzsche uzmanı ve önemli bir tarih felsefesi düşünürü olan Löwith'in en önemli diğer eseri *Tarihte Anlam*'dır (çev. Caner Turan, Say Yayınları, 2012).

Otonom 123

Felsefe Dizisi 41

Hegel'den Nietzsche'ye
19. yüzyıl düşüncesinde devrimsel kopuş
Karl Löwith

ISBN 978-605-7872-27-2
1. Basım Aralık 2021, İstanbul

Kitabın Özgün Adı
Von Hegel zu Nietzsche
Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts
© Felix Meiner Verlag Gmbh, 1995
© Otonom Yayıncılık, 2021

Almancadan çeviren
Reyhan Ay

Yayıma Hazırlayan
Sinem Özer

Kapak ve İç Tasarım
H. Mert İnan

Baskı ve Cilt
Ceylan Matbaa
Maltepe Mah. D. Paşa Cad. Güven İş Merkezi
No:83/317-318- 319 Zeytinburnu/İstanbul
Sertifika No: 40933 Tel: 0212 613 10 79

Yayınevi Sertifika no: 31383

Otonom Yayıncılık
Firuzağa Mah. Çukurcuma Cad. Yazıcı Çıkmazı No:2
Beyoğlu - İSTANBUL
Tel 0 212 244 87 09
iletisim@otonomyayincilik.com
www.otonomyayincilik.com

HEGEL'DEN NIETZSCHE'YE

19. yüzyıl düşüncesinde devrimsel kopuş

Karl Löwith

otonom felsefe

İÇİNDEKİLER

11 Birinci Baskıya Önsöz
15 İkinci Baskıya Önsöz

17 **I. Kısım**
19. YÜZYILDA ALMAN TİNİNİN TARİHİ ÜZERİNE İNCELEMELER

19 **Giriş: Goethe ve Hegel**
22 1. Goethe'nin İlksel Fenomenlere Bakışı ve Hegel'in Mutlağı Kavrayışı
22 a) *İlkenin Birliği*
25 b) *Açıklama Farkı*
31 2. Gül ve Haç
31 a) *Goethe'nin Hegel'in Aklı Haçla İlintilendirmesine Karşı Çıkışı*
34 b) *Goethe'nin İnsanlığı Haçla İlintilendirmesi*
35 c) *Gül ve Haçın Luther Açısından Anlamı*
36 d) *Hegel ve Goethe'nin "Protestanlığı"*
37 e) *Goethe'nin Hıristiyanca Paganizmi ve Hegel'in Felsefi Hıristiyanlığı*
43 f) *Goethe ve Hegel'in Dünyasının Sonu*

47 **HEGEL'İN TİN TARİHİ FELSEFESİNE GÖRE DÖNEMİN TİNSEL GELİŞMELERİNİN KÖKENİ**

47 **I. Hegel'in Dünya ve Tin Tarihini Tamamlamasının Eskatolojik Anlamı**
47 1. Dünya Tarihinin Eskatolojik İnşası
52 2. Tinin Mutlak Biçimlerinin Eskatolojik İnşası
52 a) *Sanatta ve Dinde*
55 b) *Felsefede*
62 3. Hegel'in Felsefeyi Devlet ve Hıristiyan Diniyle Uzlaştırması

69 **II. Eski Hegelciler, Genç Hegelciler, Yeni Hegelciler**
69 1. Hegel Felsefesinin Eski Hegelciler Tarafından Muhafaza Edilmesi
82 2. Hegel Felsefesinin Genç Hegelciler Tarafından Yıkılması
88 a) *L. Feuerbach (1804-1872)*
100 b) *A. Ruge (1802-1880)*
110 c) *Karl Marx (1818-1883)*
122 d) *M. Stirner (1806-1856)*
125 e) *B. Bauer (1809-1882)*
129 f) *S. Kierkegaard (1813-1855)*
134 g) *Schelling'in Genç Hegelcilerle Bağlantısı*
141 3. Hegel Felsefesinin Yeni Hegelciler Tarafından Yenilenmesi

159 **III. Hegelci Dolayımların Marx ve Kierkegaard'ın Seçimleriyle Dağılması**
159 1. Hegel'in Gerçeklik Kavramının Genel Eleştirisi
167 2. Marx ve Kierkegaard'ın Eleştirel Ayrımları
167 a) *Marx*
169 b) *Kierkegaard*
174 3. Kapitalist Dünyanın ve Sekülerleşmiş Hıristiyanlığın Eleştirisi
174 a) *Marx*
181 b) *Kierkegaard*
185 4. Hegel'de Uzlaşmanın Kaynağı Olarak Yabancılaşma

199 **TARİH FELSEFESİ EBEDİLİK ARZUSUNA DÖNÜŞÜYOR**

199 **IV. Çağımızın ve Ebediliğin Filozofu Olarak Nietzsche**
200 1. Nietzsche'nin Goethe ve Hegel'e Dair Değerlendirmesi
205 2. Nietzsche'nin Kırkların Hegelciliğiyle İlişkisi
214 3. Nietzsche'nin Nihilizmi Aşma Girişimi

229 **V. Zamanın Ruhu ve Ebedilik Sorunu**
229 1. Çağların Ruhundan Zamanın Ruhuna Geçiş
236 2. Hegel ve Goethe'de Zaman ve Tarih
236 a) *Ebediyet Olarak Şimdiki Zaman*

241 b) *Hegel'in Tarih Felsefesi ve Goethe'nin Dünyada Olayların Seyrine Bakışı*

265 **II. Kısım**
BURJUVA-HIRİSTİYAN DÜNYASININ TARİHİ ÜZERİNE İNCELEMELER

267 **I. Burjuva Toplumu Sorunu**
268 1. Rousseau: Burjuva ve Yurttaş
272 2. Hegel: Burjuva Toplumu ve Mutlak Devlet
278 3. Marx: Burjuvazi ve Proletarya
280 4. Stirner: Burjuva ile Proleterin Ortak Zemini Olarak Bireysel "Ben"
281 5. Kierkegaard: Burjuva-Hıristiyan Benlik
284 6. Donoso Cortes ve Proudhon: Yukarıdan Hıristiyan Diktatörlüğü ve Toplumun Aşağıdan Ateist Yeniden Düzenlenişi
286 7. A. de Tocqueville: Burjuva Demokrasisinin Demokratik Despotizme Dönüşmesi
291 8. G. Sorel: İşçi Sınıfının Burjuva Olmayan Demokrasisi
293 9. Nietzsche: İnsan Sürüsü ve Sürünün Lideri

297 **II. Emek Sorunu**
299 1. Hegel: Dünyayı Biçimlendirirken Kendinden Yabancılaşma Olarak Çalışma
305 2. C. Rössler ve A. Ruge: Dünyanın Temellükü ve İnsanın Özgürleşmesi Olarak Emek
308 3. Marx: Kendisine Ait Olmayan Bir Dünyada İnsanın Kendisine Yabancılaşması Olarak Emek
308 a) *Klasik Soyut Emek Kavramının Eleştirisi*
312 b) *Hegel'in Felsefesinde Soyut Emek Kavramının Eleştirisi*
318 4. Kierkegaard: Benlik İçin Emeğin Anlamı
322 5. Nietzsche: Adanmışlığın ve Tefekkürün Çözülüşü Olarak Emek

327 **III. Eğitim Sorunu**
327 1. Hegel'in Siyasi Hümanizmi
333 2. Genç Hegelciler

333 a) *Ruge'nin Estetik Eğitimini Siyasallaştırması*
336 b) *Stirner'in İnsancıl ve Bilimsel Eğitimi Bireyin Kendini Açığa Vurmasına İndirgemesi*
337 c) *Bauer'in "Evrensel" Klişesini Eleştirisi*
339 3. J. Burckhardt'ın Eğitim Yüzyılı, G. Flaubert'in Bilginin Çelişkileri Üzerine Düşünceleri
341 4. Nietzsche'nin Dünün ve Bugünün Eğitimini Eleştirisi

345 **IV. İnsan Sorunu**
345 1. Hegel: İnsanın Evrensel Özü Olarak Mutlak Tin
348 2. Feuerbach: İnsanın Nihai Özü Olarak Bedensel İnsan
351 3. Marx: Kolektif İnsanın İmkânı Olarak Proletarya
355 4. Stirner: İnsanın Sahibi Olarak Bireysel "Ben"
356 5. Kierkegaard: Mutlak İnsanlık Olarak Yalnız Benlik
359 6. Nietzsche: İnsanın Aşılması Olarak Üstinsan

365 **V. Hıristiyanlık Sorunu**
366 1. Hegel'in Felsefe Yoluyla Dini Aşması
372 2. Strauss'un Hıristiyanlığı Mite İndirgemesi
374 3. Feuerbach'ın Hıristiyanlık Dinini İnsanın Doğasına İndirgemesi
381 4. Ruge'nin Hıristiyanlığın Yerine İnsanlığı Koyması
382 5. Bauer'in Teoloji ve Hıristiyanlığı Yok Etmesi
390 6. Marx'ın Hıristiyanlığı Sapkın Bir Dünya Olarak Açıklaması
395 7. Stirner'in Tanrısalı ve İnsani Olanı Sistematik Yıkımı
399 8. Kierkegaard'ın Paradoksal İnanç Kavramı ve Mevcut Hıristiyanlığa Saldırısı
409 9. Nietzsche'nin Hıristiyan Ahlakını ve Uygarlığını Eleştirisi
415 10. Lagarde'nin Kilise Hıristiyanlığını Politik Eleştirisi
419 11. Overbeck'in İlkel ve Ölmekte Olan Hıristiyanlık Üzerine Tarihsel Analizi

433 Sonnotlar
497 Bibliyografya
501 Kronoloji

Edmund Husserl'in anısına

Birinci Baskıya Önsöz

Hegel ve Nietzsche 19. yüzyılda Alman tininin tarihinde yaşanan temel olayların ve hareketlerin iki ucudur. Ancak Hegel'in eseri idealist sistemlerin görkemli zirvesi olarak görüldüğü ve Nietzsche'nin yazılarından rastgele alınmış parçalar dönemin gereklerine uydurularak kullanıldığı için, ikisini de dikkatle ele almak gerekir. Hegel sadece eserine baktığımızda bize çok uzak, Nietzsche ise sadece etkisine baktığımızda çok yakın görünüyor. Aslında Hegel'in eseri öğrencileri aracılığıyla entelektüel ve siyasi yaşam üzerinde hiç abartılamayacak kadar etkili olmuştu; Nietzsche'nin 1890'dan beri alabildiğine yaygınlaşan etkisi ise ancak günümüzde bir Alman ideolojisi halini almıştır. Hegel etkisi 1840'ların bir olgusudur, Nietzsche'ninki ise henüz düne aittir.

Hegel'in sistemi uzmanların elinde akademik bir fosilleşmeye kurban edilmiş, Nietzsche'nin yazıları da hayranlarınca eğilip bükülerek popülerleştirilmiştir. Bu kitaptaki incelemeler ise Hegel'den Nietzsche'ye kadarki dönemi günümüze gereğince taşıyarak 19. yüzyıl felsefe tarihini bugünün ufkuyla "yeniden yazma" amacını taşıyor. Ama tarihi yeniden yazmak, bir kez gerçekleşmiş olanın geri alınamaz gücünü,

gerçeği elden çıkarmak pahasına ve hayata yararı olsun diye çarpıtmak demek değildir; böyle bir çaba ağacı meyvelerine, babayı oğula bakarak tanımayı sağlayacak şekilde tarihsel gerçeğin hakkını vermeyi gerektirir. 19. yüzyılda olup bitenler, ancak 20. yüzyılda seçilir ve anlaşılır hale geldi. Felsefenin Hegel'den sonraki gelişiminin aman dinlemez tutarlılığı, böyle sarsıcı bir sona doğru giden yolda atılan adımların tek tek izlenmesine izin verir.

Ne var ki, tinin tarihine ilişkin bu incelemeler, alışıldık anlamıyla zihin tarihine bir katkı olarak görülemez. Çünkü zihin tarihinin Hegel'in tin metafiziğinden kaynaklanan temelleri o zamandan beri sulandırılarak önemsizleştirilmiştir. Tarihin öznesi ve tözü olarak tin bir temel değil, olsa olsa bir problemdir artık. Hegel'in tarihsel göreliliğinde başta ve sonda "mutlak bilgi" bulunur ve buna bağlı olarak tinin gelişiminde her adım, özgürlük bilincinde bir ilerleme demektir. Tarihsel "tin" bilimlerindeki bilgiye ise göreli bile denemez, zira zamansal olayları değerlendirmeye yarayacak bir ölçüye sahip değildir. Tinden geriye kalan, "dönemin ruhu"dur [*Zeitgeist*] sadece. Ne olursa olsun, sırf dönemi dönem olarak anlayabilmek için, o dönemde öylesine olup bitmiş olanları aşan bir bakış açısına yerleşmek gerekir. Ama felsefeyi "dönemin ruhu"yla bir tutmak Hegel'in öğrencileri tarafından devrimci bir güce çevrilmiş olduğundan dolayı, Hegel'den Nietzsche'ye uzanan dönemi ele alan bir inceleme sonunda şu soruyu sormak zorunda kalacaktır: Tarih kendi özünü ve "anlamını" doğruca kendi mi belirler, bu böyle değilse onun özünü ve anlamını belirleyen nedir?

Bu kitapta yer alan, 19. yüzyıl Alman tini üzerine incelemeler, 19. yüzyıl felsefe tarihini eksiksizce kapsama iddiasında değildir. Tarihsel bir kavrayış için gerekli olan malzeme asla tam olarak bir araya getirilemeyeceği gibi, böyle bir girişim nedensel tarihsel ilişkinin anlamına da zaten ters düşer. Dünyanın ve tinin reel tarihinde, göze çarpmayan olaylar hızlıca büyük önem kazanabilir veya tersine, büyük bir olay gibi görünen şeyler çok geçmeden önemini kaybedebilir. Dolayısıyla, bir dönemi her yönüyle ve bütünsel niteliğiyle baştan ya da sonradan saptamaya kalkışmak anlamsızdır. Anlam kayması süre-

cinin sonu hiç gelmez, çünkü tarihsel gidişin nereye varacağı asla önceden belli değildir. İşte bu yüzden bu incelemeler de, Hegel'deki tamamlanma ile Nietzsche'deki yeni başlangıç arasındaki tayin edici dönüm noktasını göstermeye çalışmakla yetinecektir. Böylece bugünün ışığında bakarak, unutulmaya yüz tutmuş bir dönemin çığır açıcı önemini aydınlatmak istiyoruz.

Gerçi 19. yüzyıl kendini ondan üstün sayan bir zamanın penceresinden bakınca, sanki bir tek sözle kavranabilir, hatta "aşılmış" görünüyordu. Ama Nietzsche daha o zaman, *hem* bir fatih *hem de* bir varis olduğunun farkındaydı. Zamanın bütünü karşısında herhangi bir dönem ne övgüyü ne de yerilmeyi hak eder, çünkü o borçlu olduğu kadar alacaklıdır da. Geçen yüzyılın saflarında da öncüler ve takipçiler, öne çıkanlar ve sıradan olanlar, açık ve bulanık zihinler bulunmuştur. 19. yüzyıl Hegel ve Goethe'dir, Schelling ve Romantizmdir, Schopenhauer ve Nietzsche, Marx ve Kierkegaard'dır; ama aynı zamanda Feuerbach ve Ruge, B. Bauer ve Stirner, E. Von Hartmann ve Dühring'dir de. Heine ve Börne, Hebbel ve Büchner, Immermann ve Keller, Stifter ve Strindberg, Dostoyevski ve Tolstoy'dur; Stendhal ve Balzac, Dickens ve Thackeray, Flaubert ve Baudelaire, Melville ve Hardy, Byron ve Rimbaud, Leopardi ve d'Annunzio, George ve Rilke'dir; Beethoven ve Wagner, Renoir ve Delacroix, Munch ve Marées, van Gogh ve Cézanne'dır. Ranke ve Mommsen'in, Droysen ve Treitschke'nin, Taine ve Burckhardt'ın büyük tarih çalışmalarını ve doğa bilimlerindeki fantastik gelişmeleri barındırır. Tüm bunların yanında, Napolyon ve Metternich, Mazzini ve Cavour, Lasalle ve Bismarck, Ludendorff ve Clémenceau'nun da çağıdır. Büyük Fransız Devrimi'yle başlayıp 1830'a ve oradan da Birinci Dünya Savaşı'na kadar uzanır. İnsanlara hem yararı hem zararı dokunan peş peşe patlamalarla tastamam bir teknik uygarlık koymuştur ortaya ve onlar olmadan şimdiki günlük hayatımızı tasavvur bile edemeyeceğimiz buluşları tüm dünyaya yaymıştır.

Hayatımızı hâlâ o yüzyıla dayanarak sürdürdüğümüzü hangimiz inkâr edebilir? Dolayısıyla Renan'ın sorusunu (ki aslında Burckhardt, Nietzsche ve Tolstoy'un da sorusudur) çok iyi anlıyoruz: "*de quoi vivra-t-on après nous*?"[1] Buna eğer sadece *dönemin* ruhundan hareketle verilecek bir cevap olsaydı, 1900'den önce doğmuş ve Birinci Dünya Savaşı sırasında yetişkinliğe erişmiş bizim kuşağımızın dürüstçe söyleyeceği son

sözü, kesin teslimiyet olurdu; üstelik kazançsız ve yararsız bir teslimiyet, çünkü ne kadar çok cayılıyorsa, vazgeçmek o kadar kolaylaşır.

Sendai, Japonya
İlkbahar, 1939

İkinci Baskıya Önsöz

Bu çalışmanın üzerinden geçen ama hâlâ tamamen gündemde olan, çok olaylı ve alabildiğine yoksul on yıl, yazarı kitabın yeni baskısı için bazı değişiklikler yapmaya yöneltti. Esas itibarıyla sadece çıkarılan ve kısaltılan kısımlar söz konusu. Kimi değişiklikler olduğu için, yer yer şimdiki zaman yerine geçmiş zaman kipi kullanıldı.

Bununla birlikte asıl konumuz, yani Hegel'in mutlak tin felsefesinin Marx ve Kierkegaard tarafından ters çevrilip Marksizm ve Varoluşçuluğa dönüştürülmesi, bu süre zarfında olup bitenlerden etkilenmemiş bir konudur ve günümüz okurunu herhalde on yıl önce olduğundan daha da çok ilgilendirmektedir.

New York, 1949

I. Kısım

19. YÜZYILDA ALMAN TİNİNİN TARİHİ ÜZERİNE İNCELEMELER

Giriş: Goethe ve Hegel[1]

Goethe Alman edebiyatını dünya edebiyatı, Hegel de Alman felsefesini dünya felsefesi haline getirmiştir. İkisinin de üretme gücü son derece olağandır, çünkü ikisinin de istedikleri yapabildikleriyle örtüşür. Goethe ve Hegel'den sonra üretilmiş olanlar ise, ne bakış açısının genişliği ne de kavrama enerjisi olarak onlarla boy ölçüşebilir; bunlar ya fazla atılgandır ya da dermansız, ya aşırıdır ya da orta karardır ve gerçekleştirebileceğinden fazlasını vaat etmiştir.

Napolyon'un Jena ve Weimar'a ulaştığı 1806 yılında Hegel *Tinin Fenomenolojisi*'ni, Goethe de *Faust*'un birinci bölümünü tamamlamıştı. Alman dilinin en geniş kapsamına ve en derin yoğunluğuna eriştiği iki eserdi bunlar. Ne var ki Hegel'in Goethe'yle ilişkisi diğer Alman düşünür ve yazarlara kıyasla çok daha az dikkat çekmiştir; sanki aynı dönemde yan yana yaşayıp birbirlerini hiç etkilememiş görünürler. Schiller'in Kant'tan, Romantik edebiyatçıların ise Fichte ve Schelling'den etkilendiği bilinir; oysa Goethe'nin doğa ve insan anlayışını belirlemiş olan hiçbir klasik filozof yoktur. Goethe yazmak için felsefi bir desteğe ihtiyaç duymuyordu, çünkü yazdıkları zaten düşünce yüklüydü ve doğa bilimlerindeki araştırmaları da edebiyatına yön veren aynı hayal gücünden beslenmekteydi.

Yani "Hegel *ve* Goethe" başlığı, onların eserlerinin birbirine bağlı ya da doğrudan iç içe geçmiş olduğunu demeye gelmez. Bu başlık, Goethe'nin *sezgisi* [*Anschauung*] ile Hegel'in *kavrayışı* [*Begreifen*] arasında içsel bir ilişki bulunduğuna işaret etmektedir. Hem yakınlık hem de mesafe içeren bir ilişkiydi bu. Eserlerinin ve yarattıkları etkinin onlarda karşılıklı olarak uyandırdığı saygı ve takdir, aralarında hep korunmuş olan mesafeden güç alıyordu. Diğer yandan, her biri kendi işine bakıyor olsa da, bunu yaparken can alıcı konularda aynı zihniyetten hareket etmekteydiler. Onları hem ayıran hem de birleştiren farkı daha

net görebilmek için şuna dikkat etmek gerekir: Goethe'nin "*ilksel fenomenleri*" ile Hegel'in "*mutlağı*"nın ele alınan bir konuda karşı karşıya gelmesi, tıpkı bu iki insanın özel hayatta buluşması gibi, saygılı bir karşılaşmadır.[2]

Aralarındaki ilişki otuz yıldan uzun sürmüştür. Goethe'nin günlüğündeki birkaç not ve bazı sözlü ifadeleri ile karşılıklı yazılmış az sayıda mektup, bu ilişkinin başlıca belgeleridir. Hegel eserlerinde Goethe'ye birkaç kez değinmiş, özellikle *Ansiklopedi*'nin her iki baskısında renk bilgisi bağlamında daha geniş yer vermiştir.[3] Diğer taraftan Goethe de Hegel'in bir mektubundan aynı konuyla ilgili bir kısma *Doğa Bilimi Üzerine 4. Kitap*'ta yer vermişti. Ama ilişkileri aslında bu tür şeylerin bir hayli ötesindeydi.

Hegel 24 Nisan 1825'te Goethe'ye yazdığı mektupta "ona duyduğu bağlılığın, neredeyse dindarca saygının" sebeplerini açıklamıştı: "çünkü manevi gelişim sürecime dönüp baktığımda, her yerde sizinle yakın bir bağ görüyorum ve kendimi sizin bir evladınız addetmek istiyorum; iç dünyam soyutlamaya karşı sizden aldığı besinle dirençli bir güç kazandı ve eserleriniz yürüdüğüm yolda bana hep meşale olup yönümü bulmamı sağladı."[4] Goethe'nin Varnhagen'e Hegel'in ölümü üzerine söyledikleri de aynı şekilde övgü doludur; böyle "üstün yetenekli ve önemli bir öncünün", böyle "sağlam ve çok yönlü çalışmaları olan bir adamın ve dostun" kaybından duyduğu derin acıyı ifade etmiştir. "Öğretisinin temeli benim görüş alanıma girmiyordu, ama yaptıkları ne zaman bana ulaşsa, dahası kendi çabalarımla karışsa, bundan daima gerçek bir manevi kazancım oldu."[5] Hegel'in takipçilerinin sonraki inşaları, Goethe'ye Hegel'in kendi öğretisinin dogmatik temelinden daha da uzaktı, ama Goethe'nin bu takipçilerin de iyi bulduğu çalışmalarından övgüyle söz ettiği oluyordu. Örneğin 78 yaşında olduğu halde Hinrichs'in Antik trajedi üzerine bir kitabını dikkatle incelemiş ve önemli bir görüşmenin hareket noktası yapmıştı.[6] Yine Hegel'in öğrencisi olan ve Berlin Üniversitesi'nde kendisinin renk kuramı üzerine konferanslar veren L. von Henning'e gerekli malzemeleri göndererek yardımcı olmuştu. Hegel'in o zamanki öğrencileri arasında en bağımsız konumda bulunan hukuk filozofu E. Gans, Goethe'nin şu görüşleri dile getirdiğini

söylemiştir: "Felsefenin üzerinde çalıştığı durum ve nesneleri dikkate almayı da görev edinerek daha etkili olabileceğini düşünüyordu, yani ampiristlerle de ilişkiye geçerek; ama her zaman bir soru çıkacaktı karşımıza: aynı zamanda hem büyük bir araştırmacı ve gözlemci, hem de önemli bir genellemeci ve toparlayıcı olunabilir mi sorusu (...) Hegel'in doğa ve tarih hakkında çok bilgili olduğundan emindi, ama felsefi düşüncelerinin daima yenileri gelecek olan buluşlarla birlikte her defasında değiştirilmek zorunda olacağı ve böylece kategorik niteliğini yitireceğinden kuşkulanmaktan da kendini alamıyordu (...) Sonra *Jahrbücher*'e [Yıllıklar] geçti. Bazı makalelerin hantallığından ve aşırı ayrıntıya kaçmasından hoşlanmıyordu; Savigny'nin *Ortaçağda Roma Hukuku* adlı eseri üzerine yazdığım değerlendirme nedeniyle bana da çıkıştı, yazara hiç de niyeti olmadığı şeyleri yaptırmaya kalktığımı söyledi (...)"[7]

Yabancı bir düşünüş tarzının dayatılmasını reddeden Goethe, Hegel'e yazdığı bir mektupta da, doğa bilimi üzerine incelemeler yaparken "kendini kabul ettirecek bir görüş" peşinde olmadığını, bu bağlamda herkesin kendine göre faydalanabileceği bir "yöntem sunmayı amaçladığını" vurgulamıştır.[8] Ama bu çekincesini belirttikten hemen sonra Hegel'in bu konudaki çabalarını övmeye geçer, Goethe'nin de başıbozuk keyfilikten hoşlanmadığı bellidir. "Kimi çevrelerden genç insanları yetiştirme çabanızın en güzel meyveleri verdiğini duydukça çok mutlu oluyorum; bu şaşırtıcı dönemde herhangi bir odaktan hayatı teorik ve pratik olarak desteklemeye yarayacak bir öğretinin çıkıp yayılması elbette gereklidir. Tabii, içi boş kafaları anlamsız tasavvurlar ve kulağa hoş gelen laf kalabalığıyla oyalanmaktan ne yapsak alıkoyamayız; ne var ki sağlam kafaların da durumu iyi değil, çünkü gençliklerinden beri hep karşılarına çıkarılan yanlış yöntemlere bağlanıp kendi içlerine kapanıyorlar, akılları karışıyor veya aşkınlıklarla uğraşıyorlar."[9] Aktarılması mümkün bir temel oluşturma isteği Goethe'yi Hegel'in "öğretisi" değilse de tinsel "çalışmasıyla" ilgilenmeye yöneltmişti. Goethe ile Hegel arasındaki ilişkinin belirgin bir özelliği olan bu ayrım, Şansölye Müller'le bir görüşmede bütün keskinliğiyle belli olmaktadır: "Hegel'e onca yakınlık duymama rağmen, felsefesi hakkında daha fazla bir şey bilmek

istemiyorum."[10] Bir süre sonra Goethe daha yumuşak bir tonla Hegel'e şöyle yazmıştır: "Zihnimi filozoftan gelen armağanlara olabildiğince açık tutuyorum ve doğanın bana bahşetmek istemediği bir yeteneğin keşfettiği bir şeyi özümseyebilmek beni her defasında sevindiriyor."[11] Velhasıl, Goethe ömrü boyunca Hegel'in felsefesini hem çekici hem de itici bulmuştu,[12] ama esas itibarıyla aralarında manevi bir yakınlık bulunduğundan emindi. Zelter'e son mektubunda bunu fevkalade bir şekilde dile getirir: "Ne mutlu sana ki yeteneğin notalarla ilişkili, yani ana bağlı. Art arda gelen bir anlar dizisi ise daima bir tür sonsuzluk olduğundan, akışın ortasında sağlam durmayı hep başardın ve hem beni hem de Hegel'in ruhunu -onu anladığım kadarıyla- alabildiğine şad ettin."[13]

1. Goethe'nin İlksel Fenomenlere Bakışı ve Hegel'in Mutlağı Kavrayışı

a) *İlkenin Birliği*

Goethe'nin Hegel'de takdir ettiği, hafife alınamayacak bir şeydi, düşünürün tinsel çalışma *ilkesiydi*: kendi olmak [*Selbstsein*] ile başka olmak [*Anderssein*] arasında dolayım [*Vermittlung*]; ya da Goethe'nin deyişiyle: Schelling doğanın enginliğini, Fichte ise öznelliğin yüceliğini öne çıkarırken, Hegel'in kendini özne ile nesnenin ortasına yerleştirmiş olması.[14] "Nesne ile öznenin buluştuğu yerde hayat vardır; Hegel özdeşlik [*Identität*] felsefesiyle nesne ile öznenin tam ortasına yerleşip bu konumu savunuyorsa, bize düşen onu övmektir."[15] Diğer yandan, Hegel de Goethe'nin temellendirilmiş öznelliğini, onun kendi-olmaklığının evrensel içeriğini fark etmişti. Romantiklerin boş öznelliğine yönelttiği sert eleştiri, Goethe'nin "günümüzün genel hastalığı" teşhisine tamı tamına tekabül etmektedir: öznelliğini üretkence dışavurmayı başaramama ve kendini somut nesneler dünyasına açamama.[16] Özne ile nesnenin, kendi için olma ile kendinde olmanın, içsellik ile dışsallığın ortasını bulmak ve bunu gerekçelendirmek, daha ilk sistematik fragmanından *Mantık* ve *Ansiklopedi*'ye kadar Hegel'in bütün bir dolayım felsefesinin asıl itici gücü olmuştur; tözün özneye, öznenin de töze dönüşmesini hedefleyen bir felsefedir bu. Aynı şekilde, Goethe'nin naif felsefesi de kendilik ile dünyanın

örtüşmesi meselesine odaklanmıştır.[17] Yazarın, buradaki çelişkiyi ve bunun giderilmesini -öznel "fikir" [*Idee*] ile nesnel "deneyim", duyusal olarak "idrak edilmiş olan" ile "düşünülmüş olan" arasındaki çelişki- konu aldığı Schiller'le mektuplaşmasındaki ünlü açıklamalarının yanı sıra,[18] özel olarak bu soruna ayırdığı dört makalesi daha vardır: "Nesne ile Özne Arasındaki Dolayım Olarak Deneyim", "Yeni Felsefenin Etkileri", "Sezgisel Yargı Yetisi" ve "Düşünüm ve Teslimiyet."

Goethe'ye göre, insan evreni gözlerken, Tanrı'nın veya doğanın özünü kavramaya çabalarken cesaretle fikirler bulmak ve kavramlar oluşturmaktan geri duramaz. "Asıl zorluk burada karşımıza çıkar, (...) fikir ile deneyim arasında kesin bir uçurum olması kaçınılmaz görünmektedir, bütün gücümüzle boşuna aşmaya çalışırız onu. Yine de akıl, anlama yetisi, imgelem, inanç, duygu, çılgınlık sayesinde ya da -eğer başka bir imkânımız yoksa- saçmalayarak bu yarığın üstesinden gelme uğraşını durmadan sürdürürüz. Onca gayret sonunda görürüz ki, hiçbir fikrin deneyime tamamıyla tekabül edemeyeceğini söyleyen, ama fikir ile deneyimin benzer olabileceğini, hatta olması gerektiğini de kabul eden filozof, herhalde haklı olmalıdır."[19] Burada kastedilen filozof Kant, kavram oluşturan anlama yetisi ile duyu algısının birliğini ortaya koyan eseri ise *Yargılama Yetisinin Eleştirisi*'dir. Buna karşılık, Goethe *Saf Aklın Eleştirisi*'nin kendi ilgi alanının tümüyle dışında kaldığını söylemiştir. Dikkate değer bulduğu tek şey, kitabın "kadim temel soru"yu yenilemesidir: "Zihinsel varoluşumuza kendiliğimizin ve dış dünyanın katkısı ne kadardır?" Oysa Goethe bu ikisini hiçbir zaman birbirinden ayırmamıştır; kendi tarzında felsefe yaparken, bunu bilinçdışı bir naiflikle yapmış ve savunduğu görüşlerin gerçekten de "gözünün önünde" apaçık durduğuna inanmıştır.[20] Gerek edebiyatçı gerekse araştırmacı olarak -tıpkı doğa gibi- daima hem analitik hem de sentetik bir yoldan ilerlemiştir. "İnsan zihninin kasılmaları ve gevşemeleri benim için ikinci bir soluk alıp vermeden, birbirinden hiç ayrılmadan süren bir nabız atışından farksızdı." Ama bütün bunlara uygun ifadeleri, hatta sözcükleri bile bulamamıştı. Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki labirentlere dalmaktan kâh şairlik yeteneği kâh sağduyusu

alıkoymuştu Goethe'yi. Yine de, birkaç bölümü anladığını ve bunlardan kendince yararlandığını sanıyordu.

Yargılama Yetisinin Eleştirisi'nin yayımlanışı (1790), Goethe'nin Kant'la ilişkisini epey değiştirmiştir. Bu eser sayesinde "alabildiğine yaşam dolu bir dönem" başladı Goethe için, çünkü tam da kendi yaptıkları ve yazdıklarına uygun şekilde, bu eser doğanın ve insan ruhunun -yani sanatın- ürünlerini bütünsel olarak kavramayı öğretiyordu. Estetik ile teolojik yargılama yetisinin birbirini karşılıklı aydınlatması mümkündü böylece. "Edebiyat sanatı ile karşılaştırmalı doğa biliminin birbiriyle bu derece yakın akraba oluşu ve aynı yargılama yetisine bağlı bulunması sevindirmişti beni."[21] Ama Goethe eleştirel bakışını yine de koruyordu, Kant'ın araştırmasından yararlanma biçiminin Kant'ın koyduğu sınırları aştığının farkındaydı. Salt gidimli bir yargılama yetisiyle sınırlı kalmak niyetinde değildi; Kant'ın bir *intellectus archetypus*, yani insan doğasına ait olmayan bir fikir saydığı *sezgisel* anlama yetisini de kullanmak istiyordu. "Gerçi yazar sanki tanrısal bir anlama yetisini kastediyor, ama Tanrı, erdem ve ölümsüzlük inancıyla ahlaken yükselebildiğimiz ve ilk varlığa yaklaşabildiğimiz oranda. Aynı şey zihinsel alanda da mümkündür: Yaratmayı daima sürdüren bir doğayı algıladığımız oranda, onun üretimlerine tinsel anlamda katılmaya layık olabiliriz. Önceleri her ne kadar bilinçsizce ve sırf içimden gelen dürtüye uyarak da olsa, o ilk örneğe, tipik olana doğru dur durak bilmeden atılmış, hatta doğaya uygun bir temsil oluşturabilmiştim; ama artık hiçbir şey, Königsbergli bilgenin deyişiyle *aklın macerasına* cesaretle atılmama engel olamazdı."[22] Hegel de inanç ve bilgi üzerine çalışmasında (1802) tam bu noktadan hareketle, Kant'ın yargılama yetisini eleştirisinden öznel idealizmi geçersiz kılan ve "anlama yetisini" "akla" dönüştüren sonuçlara varacaktır. İkisi de yargılama yetisini, doğa kavramı ile özgürlük kavramı arasında dolayım işlevi görerek bir "özdeşlik alanı"nı görünür kılan üretken bir orta nokta olarak yorumlar. Goethe ve Hegel'e göre, Kant gözünün önünde nesnel olarak duran güzellik (sanatta) ve düzenlilik (doğada) olarak, "gerçekliği içinde akıl" üzerine düşünürken, aslında aklın hakiki kavramını biçimsel olarak zaten dile getirmiştir, ama sezgisel anlama yetisi fikriyle spekülasyonun

zeminine adım attığının bilincinde değildir. İlksel bir anlama yetisi fikri sayesinde, *doğa* ile özgürlük arasındaki ilişkinin bilmecesini çözmenin anahtarını şimdiden elinde tutmaktadır.

Kant'ın bu düşüncesi hem Hegel hem de Goethe -ve bir de Schelling- tarafından çıkış noktası olarak alınacaktır. İkisi de "aklın macerası"na atılmaya cesaret etmiş, gidimli anlama yetisinin ötesine geçerek, kendinin varlığı [*Selbstsein*] ile dünyanın varlığının [*Weltsein*] tam ortasında konum almıştır. Dolayım biçimleri arasındaki farklılık, birliği Goethe'nin gözlemlenen *doğa* açısından, Hegel'in ise *tarihsel tin* açısından kavramasında yatar. Nitekim Hegel "aklın kurnazlığı"ndan bahsederken, Goethe için doğanın bir kurnazlığı söz konusudur. İki durumda da kurnazlık, insanların yaptıkları ve yapmadıklarının onlara fark ettirilmeden bir bütünün hizmetine sokuluyor olmasıdır.

b) *Açıklama Farkı*

Mutlağa bakışlarındaki fark ("doğa" veya "tin") Hegel ile Goethe'nin ilişkisinde ne kadar önemli olsa da, bu ilkece bir karşıtlık değil, sadece açıklama tarzına ilişkin bir farktır. Çünkü Goethe *doğa* hakkında konuşurken (doğanın da kendisi aracılığıyla konuştuğuna inanarak yapar bunu), doğayı aynı zamanda tüm canlıların *aklı* olarak anlamaktadır; aynı şekilde ilksel fenomenler de zaten tüm yaratıklara az veya çok nüfuz etmiş bir tür akıldır ona göre.[23] Diğer yandan Hegel de *tinden* bahsederken (o da tinin kendisi aracılığıyla konuştuğuna inanmaktadır), *doğayı* ideanın başkalığı [*Anderssein*] olarak kavrar ve tini bir "ikinci doğa" sayar. Bu farklılık ve benzerlikler sayesinde Goethe, iyi niyetli bir ironiyle, kendi "ilksel fenomenleri"ni hediye eder gibi "mutlağın" kullanımına sunabilmişti. Ne var ki, "teorik anlamda" mutlaktan söz etmeyi, özellikle onu hep gözünün önünde saydığı ve tezahürlerinden saptadığı için, uygun bulmuyordu.[24]

Hegel'in bir ziyaretinden sonra Goethe Knebel'a görüşmenin kendisinde Hegel'le daha uzun birlikte olma isteği uyandırdığını yazar: "çünkü böyle bir adamın basılı metinleri, onları dolaysızca kendi ihtiyaçlarımıza uyarlayamadığımız için, bulanık ve karışık görünse de, yüz yüze bir görüşmede hemen bize ait oluveriyorlar, çünkü temel düşünce ve yaklaşımlarda anlaştığımızı fark ediyoruz. Karşılıklı fikir geliştirme ve açık-

lamalarla daha da yakınlaşıp uzlaşmak mümkün olabilir." Aynı zamanda Goethe kendini Hegel tarafından onaylanmış hissetmektedir: "Muhterem zatınızın düşünüş tarzımı genel yönelişi itibarıyla uygun bulması, beni bu açıdan daha da doğrulamış oluyor ve bütün açısından olmasa da, kendim ve ruhum için çok önemli şeyler kazanmış olduğuma inanıyorum. Bundan sonra yapacağım her şeyin daima sizin temelini atıp inşa ettikleriniz üzerinde yükselmesini dilerim."[25] Aynı cümleyi Hegel de Goethe'ye yazmış olabilirdi, çünkü birinin çalışması ile diğerininki birbirine bağlanabiliyordu. Gerçi kişilik ve tarz bakımından çok farklılardı, Goethe'nin yaşamı Hegel'in sade varoluşuna kıyasla epeyce zengin ve hareketliydi, ama ikisi de daima temel ve asıl olana yönelmişti, "var-olanı" [*was ist*] kabul ediyor, onaylıyorlardı. Bu yüzden, yapıcı değil yıkıcı olan bir bireyselliğin atıp tutmalarını, sadece olumsuz bir özgürlük kavramına sahip olduğu için reddediyorlardı.[26]

Goethe'nin serbestçe hareket edişi Hegel'in amacının yolundan hiç sapmamasıyla bir tezat oluştursa da, engin ruh güçleri sayesinde ikisi de dünyanın gündelik kavranışının üzerine aynı oranda çıkabiliyordu. Şeylerin bizim için ne olduğunu değil, kendinde ve kendi için ne olduğunu bilmek ve tanımak istiyorlardı. Goethe'nin deney üzerine makalesinde, tarafsız ve tanrısal bir varlıkmışçasına, neyin "hoşa gideceğini" değil neyin "(var) olduğunu" aramak ve araştırmak gerektiğini söylemesi, Hegel'in *Mantık* ve *Ansiklopedi*'nin önsözünde saf düşünce üzerine söyledikleriyle tam bir uyum içindedir. İkisi de, kökenindeki "saf bakış" anlamıyla *theoria*'yı en yüce faaliyet olarak görmüştür.

Nesneye bakış, onlara bir yandan da kendi varlıklarının kapısını açmaktaydı, bu nedenle salt düşünüme dayanan kendini tanıma girişimini yanlış ve verimsiz buluyor ve reddediyorlardı. "Bu noktada şunu da belirteyim: O çok büyük ve çok önemli görünen '*kendini tanı*' buyruğunu hep şüpheli bulmuşumdur; insanlara ulaşılmaz hedefler göstererek onları dış dünyaya yönelik faaliyetten uzaklaştırmak ve içe dönük yanlış bir temaşaya sürüklemek isteyen, gizli ilişkiler içindeki rahiplerin bir hilesine benzetirim bunu. İnsan kendini ancak dünyayı tanıdığı kadar tanır, dünyayı kendi içinde, kendini de

dünyanın içinde görüp bilir. Dikkatle gözlenerek incelenmiş her yeni nesne, bizdeki yeni bir organı açığa çıkarır."[27] Aynı nedenlerle Hegel de "bireyin kibirli bir tavırla o çok beğendiği kendi tuhaflıkları etrafında dönüp durmasını" reddetmektedir; burada bireyin tuhaflıkları ile kastedilen, onu tikel bir bireysel varlık olarak, tinin ve dünyanın evrensel varlığından ayıran şeydir.[28] Gelişme ve varoluş kavramları, kendi dışına çıkan, kendini nesnelleştiren dünyevi bir varoluşu hedefler. Makinelerin işe karışmasıyla bozulmuş olmayan nesnel bir dünyanın fenomenleriyle haşır neşir olma, *Farbenlehre* [Renk Bilgisi] ile ilgili meselelerde de Goethe ile Hegel arasındaki bağın ayırt edici bir yönüdür. Baştan itibaren, renk konusu -her ne kadar doğa felsefesinin bu alanında kabul görmemiş ve kendilerine izleyici bulamamış olsalar da- iki yazarın asıl somut buluşma noktasıdır. Işık ve renkler konusunda birbirlerini nasıl anlayıp uzlaştıkları, izledikleri yöntem ve kendini anlama tarzlarındaki farkı da belli etmektedir.[29]

Goethe ile Hegel arasındaki mektuplaşmalarda karşılıklı teşvik, onay ve doğrulama eğilimleri öne çıkar. Bilhassa, Hegel'i "olağanüstü keskin ve ince düşünebilen" biri olarak niteleyen, onun renkler kuramına ilişkin sözlerini -herkesin kolayca anlayamayacağı kadar zor olmakla birlikte- berrak ve etkileyici bulan Goethe için geçerlidir bu. Hegel, Goethe'nin optik fenomenler üzerine çalışmasını öyle derinlemesine ele almıştır ki, bu çalışma Goethe için bile ancak bundan sonra yeterince anlaşılır hale gelmiştir.[30]

İki yazarın düşünüş tarzları arasındaki arka planda yatan farklılık, ancak zarif bir ironi şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bu sayede her biri kendine özgü yöntemini diğerininkine karşı öne sürmüş, savunmuş olur. 7 Ekim 1820 tarihli mektubunda Goethe bu ironik ayrımı dile getirirken, özenle seçilmiş ifadelere başvurur. Kendi "fikrinin" *apaçık* olduğunda ısrar ederken, düşüncesini aktarma yöntemini bir görüşü kabul ettirme çabasından dikkatle ayırmaktadır. Böylece, "mutlak" ile "ilksel fenomen" arasındaki mesafe daha önce değinilen içki kadehi meselesinde olduğu gibi yumuşak bir dille korunmuş olur. Eckermann'ın aktardığı, aralarında geçen diyalektik üzerine bir konuşmada ise çekincesini daha doğrudan belirttiğini gö-

rürüz: Goethe diyalektiğin yanlışı doğru gibi göstermek için kötüye kullanılabileceğinden kuşkulanmaktadır. Buna karşılık, "diyalektik yüzünden hasta düşenler", doğanın dürüstçe incelenmesiyle iyileştirilebilirler, çünkü doğa her zaman doğrudur ve doğru kalacaktır, böyle bir hastalığın galip gelmesine izin vermeyecektir.[31]

Hegel'in ironisiyse, Goethe'nin gözleme dayanan ilksel fenomen kavramını ısrarla bir felsefi "*soyutlama*" olarak nitelemesinde yatar; bu kavram ampirik karışıklık içeren bir şeyden saf ve basit bir şeyi çekip almaya çalışmaktadır Hegel'e göre. "Sayın Ekselansları doğa fenomenlerinin peşinden gitme tarzınızı *naif* olarak nitelemek istiyor. Sanırım kendi alanıma başvurarak burada '*soyutlama*' gördüğümü söylemem uygunsuz kaçmayacaktır. Bu yolla temel ve basit doğruyu sağlamca kavramış, koşullarını (...) araştırmaya girişerek kısa sürede keşfetmiş ve sade bir şekilde ortaya koymuş olmanızı hayranlıkla karşılıyorum."[32] Hegel'in yorumuna göre, Goethe başlangıçta sadece görünür olanı, duyuların geçici bir kesinliğini, "gözlemlenmiş basit bir ilişkiyi" kendi açısından dönüştürerek "düşünceye yükseltmiş" ve "daimi" kılmıştır. Kendisine gönderilen kadehe ayrıntılı bir mektupla teşekkür eden Hegel şunları yazmıştır: Nasıl şarap eskiden beri doğa felsefesinin önemli bir desteği olmuş, içene ilham vererek "tinin doğada bulunduğunu" kanıtlamışsa, bu kadeh de *tin dolu*[33] ışık olgusunu ortaya koymaktadır. Hegel bu sayede "düşüncenin fenomene, fenomenin ise düşünceye" dönüşümü[34] inancının doğrulanışını görme arzusundadır. 24 Şubat 1821 tarihli mektubunda da diğer renk kuramcılarının türlü laf dolandırmalarından "*hiçbir şey anlamadığını*", oysa kendisi için anlamanın her şeyden daha önemli olduğunu ve "kuru kuruya fenomen"in kendisinde olsa olsa onu anlamaya, yani tinsel olarak kavramaya yönelik bir arzu uyandırabileceğini yazar. Goethe "tinsel doğa anlayışı"yla doğaya –aslında kendisi bile bunun yeterince farkında değildir- bir "zihinsel soluk" üfleyerek işte bunu sağlamıştır ve üzerinde konuşmaya değecek tek şey de budur.[35] "Tam isabetle, ilksel fenomen diye adlandırdığınız basit ve soyut olanı en tepeye yerleştiriyor, sonra da bunun somut tezahürlerinin diğer etki tarzlarının ve koşulların eklenişiyle nasıl ortaya çıktığını

gösteriyorsunuz. Bütün süreci öyle düzenliyorsunuz ki, basit koşullardan daha karmaşık olana doğru ilerleyen bir sıra meydana geliyor ve bu diziliş sayesinde karmaşık olan, çözülüp ayrıştırılmış olarak bütün berraklığıyla beliriyor. İlksel fenomenin izini sürmek, onu diğer rastlantısal koşullardan ayırmak, yani kısacası soyut olarak kavramak – işte bence bu, büyük bir tinsel doğa anlayışıdır ve bu alandaki gerçek bilimsel bilgi ancak böyle işleyebilir."[36] Hegel Goethe'nin ilksel fenomenlerini "öz" [*Wesen*] açısından yorumlamaktadır. Bunlara duyabileceği ilginin kaynağı, böylesi "preparatların", yani tinin öne çıkardığı şeylerin felsefe için kullanışlı olmasıdır. "Başlangıçta sımsıkı kapalı, gri, kapkara (veya her ne diyeceksek) olan mutlağı sonunda açığa ve ışığa yönlendirip bunları arzular hale getirdiysek, onu tam anlamıyla gün ışığına kavuşturmak için pencerelere ihtiyacımız olacak; şemalarımızı dayanıklı dünyanın rengârenk ve çapraşık ortamına aktarmaya kalktığımız anda, bunlar toz olup dağılır. İşte burada Ekselanslarının ilksel fenomenleri çok işimize yarayacaktır; basitliğiyle tinsel ve kavranabilir, duyusallığıyla görünür veya elle tutulur olan bu alacakaranlıkta iki dünya, bizim akıl karıştırıcı dünyamız ile görünen varoluş birbiriyle selamlaşmaktadır."[37] Demek ki Goethe'nin ilksel fenomenleri Hegel için bir idea değil, tinsel-duyusal bir ara-varlık anlamına geliyordu, özün saf kavramları ile duyusal dünyanın rastlantısal görünüşleri arasında aracılık ediyorlardı. İzleyen cümlelerde Hegel, Goethe'yle farkını örtmek yerine açıkça belirtir: "Her ne kadar Ekselanslarının araştırılamaz ve kavranamaz bir alanı bizim yaşadığımız yere, (...) görüşlerinizi ve ilksel fenomenlerinizi gerekçelendirmek veya kavramak (deyim yerindeyse kanıtlamak, çıkarsamak, kurmak vb.) istediğimiz yere kaydırdığını düşünsem de, şunu da biliyorum ki, bize bunun için teşekkür edecek olmasınız, hatta görüşleriniz doğa felsefesinin altına sokulacak olsa bile, en azından kendimizi ifade etmemizi hoşgörüyle karşılayacaksınız. Karşılaştığınız en kötü şey bu olmasa gerek. Biri kıymetli bir şey yaptığında başkalarının da hemen gelip kendi çabalarını ortaya koymak istemesine yol açan insan doğasını Ekselanslarının anlayışla karşılayacağına güvenim tamdır. Ne olursa olsun, biz filozofların Ekselanslarıyla ortak tek bir düşmanımız var: metafizik."

Böylece iki yazarın ortak yanı, ortak bir düşmana karşı birlikteliğe indirgenmiş görünüyor: yani somut bir kavrama doğru ilerlemek yerine soyut kuralları ampirik olgulara tabi kılmaya kalkan fizikçilerin (Newton) "berbat metafiziğini" reddetme eğilimine. Hegel gibi "mühim bir şahsiyet" tarafından "doğrulanmak" paha biçilmez olsa da, Goethe yapmak istedikleri ve yaptıklarına yönelik bu onaydaki çekinceleri elbette gözden kaçırmış değildir. Yine de, cevabi mektubunda Hegel'in ilksel fenomenler konusundaki "dostane tavrı"na atıfta bulunmakla yetinmiştir.

Öte yandan, daha eski iki mektupta aralarındaki yöntemsel fark aşılmaz bir uçurum gibi görünür. 1807'de Hegel Goethe'nin renk kuramı hakkında Schelling'e şöyle yazar: "Bunun bir kısmını gördüm. Başkalarının konuyu berbat ettiği düşüncesinden kaynaklanan bir nefretle sıkı sıkıya ampirik şeylere bağlı kalıyor; oysa bunu aşıp öbür tarafa, kavrama geçmeliydi. Kavram anca sızar gibi oluyor."[38] Hegel'in kavram anca sızar gibi oluyor diye tarif ettiği şey, Goethe için fenomenlerin kendilerini olduğu gibi açığa vurması demekti ve o da Hegel'in Tanrı kanıtlarını "artık zamanı geçmiş"[39] sayıyor, diyalektik kurgulamalarını da pek anlamlı bulmuyordu. Goethe, 1812'de *Fenomenoloji*'nin önsözündeki bir ifade üzerinde durmuştu. Söz konusu pasajda Hegel bitkinin gelişim aşamalarını (tomurcuktan çiçeğe ve meyveye) bir tür diyalektik aşma [*Aufhebung*] süreci olarak nitelemektedir. Goethe bunun hakkında şunları yazmıştır: "Bundan daha acayip bir şey söylenemezdi herhalde. Doğanın ebedi gerçekliğini kötü bir sofistçe şakaya kurban etmek, bence rasyonel düşünen bir insana hiç yakışmıyor. İlgisi dünyaya dönük bir ampirist fikirler karşısında kör kalıyorsa, bundan esef duyarız, bildiği gibi yapsın der geçeriz. Hatta onun çabalarından bazı faydalı sonuçlar bile çıkarılabilir. Ama bir fikrin derinlerine dalmış, onun kendinde ve kendi için değerini iyi bilen, müthiş bir doğa sürecini anlatırken bu değerin daha da büyük olduğunu kavrayan olağanüstü bir düşünür o fikri şakaya çevirip sofistçe darmadağın ediyor, birbirini yapay şekilde geçersizleştiren sözcükler ve ifadelerle yadsıyor ve yok ediyorsa, insan ne diyeceğini bilemez oluyor."[40]

Goethe'nin kendi açısından Hegel'e bakışında, tam da bu bakıştan kaynaklanan bir yanılsama söz konusudur: Hegel'in

anladığı şekliyle "idea", herhangi bir "doğa sürecini" değil, tinin bir sürecini dile getirmelidir. Hegel bununla *doğanın* aklını kastetmez (doğa Hegel için tamamen güçsüzdür, Goethe içinse, tersine, bütün güç doğaya aittir), sözünü ettiği *tarihin* aklıdır ve tinin tarihinin mutlağı olarak da *Hıristiyanlık* tinini görmektedir. Öyleyse Goethe ile Hegel arasındaki asıl görüş ayrılığı, ancak Hıristiyanlık ve tarih karşısındaki tutumlarına bakılarak anlaşılabilir.[41]

2. Gül ve Haç

a) *Goethe'nin Hegel'in Aklı Haçla İlintilendirmesine Karşı Çıkışı*

1830'da 60. doğum gününü kutlayan Hegel'e öğrencileri bir madalya vermişti. Ön yüzde kendi portresi bulunuyordu, arkada ise alegorik bir tasvir: Sol tarafta oturmuş kitap okuyan bir adam vardı, adamın arkasındaki sütuna bir baykuş tünemişti; sağda ise bir kadın kendinden daha büyük bir haç tutmaktaydı; ikisinin arasındaki çıplak deha figürü yüzünü oturan adama dönmüştü, ama kaldırdığı kolu diğer yanı, haçı gösteriyordu. *Baykuş* ve *haç* resmin ne anlatmak istediği hususunda şüpheye yer bırakmayan sembollerdir; ortadaki deha figürü ise *felsefe* ile *teoloji* arasında bir dolayımı temsil eder. Halen Goethe koleksiyonunda yer alan bu madalyon, Hegel'in isteği üzerine Zelter tarafından Goethe'ye iletilmişti.[42] Zelter bu konuda şöyle demiştir: "Portre iyi, benzemiş de; ama arka yüz hoşuma gitmiyor. Kendiminkini zaten üstümde taşıyorken kim bu haçı sevmemi buyurabilir ki!" Hegel'in ölümünden sonra kendisine ayrılan armağanı alan Goethe, 1 Haziran 1831'de Zelter'e şunları yazar: "Madalyondaki övgüye layık portre her bakımdan iyi olmuş (...) Arka yüz hakkında ise ne diyeceğimi bilemiyorum. Ebedi hayata ilerlerken hep uzak durduğum bir uçurumu açmış gibi görünüyor bana." Zelter'in cevabı şöyledir: "Hegel madalyasının seni rahatsız etmesini anlıyorum, uzun zamandır bende duruyordu. Ama asıl yeni müzemizin içindekileri görünce, gözlerin fal taşı gibi açılacak. Nice ustanın elinden çıkmış ne zevksiz tasvirler - hepsinin günahı boynuna!" Altı ay kadar sonra Goethe hoşnutsuzluğunu tekrar hatırlayacaktır: "Bu ne demek böyle? İnsan ve şair olarak haçı sayıp sevdiğim sekizlik-

lerimde ("Die Gehimnisse" [Sırlar] kastediliyor) yeterince açıktır; ama bir filozofun, varlığın ve yokluğun nihai temelleri ve uçurumlarından geçen dolambaçlı bir yolla öğrencilerini böyle kısır bir ilintiye [*Kontignation*][43] sevk etmesi hiç hoşuma gitmiyor. Daha kolay yapılabilir, daha iyi ifade edilebilirdi." Yani Goethe'yi öfkelendiren ne alegorik anlatım ne de Hıristiyanlık alegorisidir. Zaten aynı dönemde kendisi de Zelter için alegorik bir arma tasarlamış ve hem "Geheimnisse"de hem de *Wilhelm Meister* ve *Faust*'ta "insan ve şair olarak" Hıristiyan sembolizminden yararlanmıştı. Karşı çıktığı şey, Hegel'in madalyasında teoloji ile felsefe arasında gerekli mesafenin bırakılmaması, Hıristiyanlığın sembolü olan haçın, kendi felsefi anlamı açısından, *akıl* üzerinden bir dolambaçla çarpıtılarak kullanılmasıydı. Mektubu şu sözlerle devam ediyordu: "Bende 17. yüzyıldan kalma, üzerinde Romalı yüksek bir din adamının portresinin yer aldığı bir madalya var. Arka yüzünde *Theologia* ve *Philosophia* iki soylu kadın olarak tasvir edilmiş, aralarındaki ilişki gayet güzel ve saf bir biçimde tasvir edilmiş; tam olması gerektiği gibi ve çok hoş bir tasvir bu, o kadar ki, resmi ona layık birine vermek için saklıyorum." Ayrıca, Goethe'ye haçın diğer her şeyden büyük olması da ters geliyordu, ikisi de vazgeçilmez olan "insanilik" ve "aklilik" ile keskin ve bariz bir karşıtlık içinde sunulmuştu.[44] Hegel madalyasını almasından bir hafta sonra Goethe, Zelter için kendi geliştirdiği taslakla da bağlantı kurarak şöyle yazmıştır: "Küçük bir onur hacı sevimli bir süstür elbette; ama acı yüklü bir işkence tahtasıdır bu, güneşin altındaki en değersiz şeydir. Aklı başında hiç kimse bulup çıkarmaya, yeniden dikmeye kalkışmamalıdır onu." Ama 82 yaşına gelmiş biri, "binlerce yıldır Tanrı adına çılgınca bir yaşamın sürdürüldüğü bu sevgili ve acı dolu dünyaya" ayak uydurmalıdır.[45] Goethe'nin bu sözleri, Hegel madalyasından rahatsızlık duymasına yakın bir zamanda sarf ettiği düşünülürse, Zelter armasının da, Hegel madalyasında aklın karşısına yerleştirilmiş ve bir dehanın aracılığıyla felsefeye bağlanmış olan bu haçla bir şekilde ilişkili olması muhtemeldir. Goethe Hıristiyanlığın bu şekilde felsefe içine çekilmesine karşıydı. 4 Şubat 1829'da Eckermann'la görüşmesinde filozof Schubarth hakkında şöyle konuşmuştur: "Hegel gibi o da Hıristiyan dinini felsefeye karıştırıyor, oysa

dinin orada yeri yok. Hıristiyanlık kendi başına zaten büyük bir teşekküldür, çökmüş ve acı çeken insanlık zaman zaman onun sayesinde hep yeniden yükseltmiş kendini. Eğer Hıristiyanlığın böyle bir etkisi olduğunu kabul ediyorsak, zaten her türlü felsefenin üstünde demektir, felsefenin desteğine ihtiyacı yoktur. Filozofa gelince onun da belli öğretileri -örneğin ebedi varlık gibi- kanıtlamak için dinin otoritesine ihtiyacı yoktur." Aynı tavrı, "düşünerek inanan" birinin inancını açıklaması vesilesiyle Şansölye Müller'le yapılmış bir görüşmede de görürüz.[46] Ne var ki, her şeyi kendi ikiliklerine dahil edebilen Hegel felsefesi, özünde Hıristiyan *logos*'unun bakış açısına dayanan bir tin felsefesidir, bir *felsefi teolojidir.* Felsefi aklın haç teolojisiyle birleştirilmesinin örneklerinden biri, *Hukuk Felsefesi*'nin önsözündeki şu ünlü cümledir: Hegel, aklı "şimdinin haçındaki bir gül" olarak adlandırır.[47] Gerçi bu benzetme, gülün olmayıp sadece haçın olduğu Hegel madalyasıyla doğrudan ilgili değildir. Yine de bu metafor Hegel'deki felsefi akıl ile Hıristiyan haçının birliği anlayışına işaret etmektedir.

Hegel'in cümlesinin kapsamlı bir yorumunu sunan Lasson, haçın teolojik anlamını aklın uzlaştırdığı genel bir "ikilik" içinde ortadan kaldıracak kadar indirger. Bir yandan da Hegel'in metaforunu hem Gül ve Haç tarikatı[48] ve Luther armasıyla hem de Hegel'in Lutherciliği ve Reform'un üç yüzüncü yıl kutlamalarıyla (1817) ilişkilendirir. Eğer haç -Lasson'un sandığı gibi- *sadece* özbilince sahip tinin mevcut gerçeklikle çatışması anlamına geliyorsa, şunu sormak gerekecektir: Hegel tam da böyle dikkat çekici bir yerde söz konusu yabancılaşmaya neden Hıristiyanlığın temel sembolü olan haç yoluyla işaret etmiş olsun? Belli ki gerek yabancılaşmayı gerekse uzlaşmayı başından itibaren tin *tarihi açısından* ve İsa'nın çarmıhtaki ölümü düşüncesiyle kavradığı için (her ne kadar Hıristiyanlık "tinini" başından itibaren felsefi olarak anlamış olsa da). Şimdinin haçındaki bir güldür akıl: Yabancılaşma doğası gereği birleşmeye yönelmiş olduğu için değil ama, bunun asıl nedeni, yabancılaşma ve uzlaşmanın acısının dünya tarihinde Tanrı'nın çilesinde çoktan gerçekleşmiş olmasıdır.[49] Öte taraftan, Goethe'nin Hegel madalyasından hoşlanmayışını dikkat çekici kılan başka bir şey daha vardır; Goethe de, "saf-insanca-olma" fikrini gör-

selleştirmek adına "Geheimnisse"de gülle çevrili bir haç meseline başvurmuştur.

b) *Goethe'nin İnsanlığı Haçla İlintilendirmesi*

Şiirin içeriği kısaca şöyledir: Genç bir tarikat üyesi dağlarda yolunu kaybeder ve sonunda bir manastıra varır. Giriş kapısının üstünde güllerle çevrili haç şeklinde bir sembol bulunmaktadır. Manastırda yaşayan on iki saygıdeğer rahip, evvelce düzgün denemeyecek dünyevi bir hayat sürmüş kişilerdir. Başrahip ise kimliği belirsiz, esrarengiz biridir ve "Humanus" adıyla anılır; saf ve genel insanlığın temsilcisi gibidir. Buna karşılık, on iki rahibin her biri farklı ulus ve dinlere mensuptur, farklı düşünce ve davranış tarzlarına sahiptir. Ama Humanus'un yönetiminde birlikte yaşıyor olmak, onlara da Humanus'un özgün ve kuşatıcı tinini sunmuştur. Humanus kendini onlara aktardıktan sonra, artık yanlarından ayrılmak niyetindedir. Artık ihtiyaçları yoktur ona.

Demek ki insanlık dini, diğerleri gibi herhangi bir din değildir; bu, Lessing'in anlattığı şekilde, çeşitli dinler arasında asli bir fark olmaması anlamına da gelmez. "Yükselmiş insanlık durumunun sonsuzca sürmesi"dir asıl anlamı. Buna rağmen, Goethe'nin kendi açıklamasında güllü haç, Hıristiyanlıkta Paskalya'dan önceki yas haftasıyla ilintilidir. "Dünyanın yarısına yayılmış" bu inanca Goethe "tamamen yeni bir anlam" vermiş, Hıristiyanlık haçının teolojik katılığını yumuşatarak onu saf insanlığın simgesi konumuna yükseltmiştir. Güller "sert tahtaya" yumuşaklık katar. Bu sembole açıklayıcı sözler eklenmiş değildir, anlamı esrarengiz bir görünürlük kazanıp, Faust gibi "apaçık bir bilmece" olarak kalmalıdır. Hıristiyanlık haçının sakladığı insani sırrın, "anlaşılması zor bir ifadeyle", kendini aşarak kendini özgürleştirmek olduğu ima edilmektedir. "Öl ve ol" sözü, Goethe'nin İsa'nın çarmıha gerildiği günü insani bir biçimde yorumlamasının ifadesidir. Bu anlamda, hem Goethe hem de Hegel Luther'in çarmıh teolojisini insanileştirmiş ya da tinselleştirmiştir, Luther ve Rosenkreuzer armasındaki gül ve haç metaforunu dünyevi bir anlamla donatmışlardır.

İkisinin aynı sembolü kullanışı yine de birbirinden farklıdır: Goethe'de bu simge, sözlerle kavranamayacak bir sır olarak

kalır; Hegel'de ise kavramlarla kavranabilecek bir ilişkinin duyusallaştırılmasından ibarettir. Goethe Hıristiyanlığı insanlık içinde çözüp aşar ve "Die Geheimnisse" şiiri "saf insanca" olanı ortaya koyar; Hegel ise Hıristiyanlığı, Hıristiyanlıktaki logos olarak "mutlak" olan akılda çözüp aşar. Goethe'de insanlığın gülü, haçı serbestçe sarmalamakta ve felsefe, teolojiden ayrı bir şekilde varlığını sürdürmektedir; Hegel ise aklın gülünü haçın ortasına yerleştirir ve felsefi düşünüşün teolojideki dogmatik tasavvurları bünyesine katmasını ister. Goethe kendi şiirini açıklarken olayı Paskalya haftasına yerleştirmiştir, ama İsa'nın çarmıhta ölüp yeniden dirilmesinin kutlanması onun gözünde insanlık durumunun yükselmesinin "mühürlü tescili" demektir sadece. Hegel'in felsefesi ise, Paskalya haftasındaki tarihsel olayın mührünü açmayı, onu "spekülatif bir çarmıha gerilme günü" haline getirmeyi ve Hıristiyan dogmasından bir din felsefesi çıkarmayı amaçlamaktadır; Hıristiyanlıktaki acı çekme düşüncesini en yüksek özgürlük fikriyle ve Hıristiyan teolojisini felsefeyle özdeş kılan bir felsefe olacaktır bu.[50] Goethe böyle bir bağın kurulmasına temelden karşıdır. Tam da bir "insan ve şair olarak" Hıristiyan haçını yüceltmek istediği için, Hegel'in geçtiği dolambaçlı yol ona itici gelmiş, ne Hıristiyan inancını ne de aklı onurlandırma ihtiyacı duymuş gibidir.

c) *Gül ve Haçın Luther Açısından Anlamı*

Gül ve haçın Luther'deki anlamı düşünüldüğünde, Hegel ve Goethe'nin Hıristiyanlık karşısındaki tutumları önemli bir fark göstermez. Luther'in arması beyaz güllerin kuşattığı bir kalbin ortasındaki siyah haçtan oluşur. Armaya eklenen yazı açıklayıcıdır: "Hıristiyan kalbi haçın altına girdiğinde güllerin üzerinde yürür." Sembolün tam olarak ne ifade ettiğini Luther 1530'da Lazarus Spengler'e gönderdiği bir mektupta dile getirir: "Mührümün isabetli seçilmiş olup olmadığını bilmek istediğinizden, ben de dostluğumuzun bir nişanesi olarak, teolojimin sembolü olan o mührde dile getirmek istediğim düşünceyi sizinle paylaşacağım. Her şeyden önce, üstünde bir haç yer alıyor: siyah ve kendi doğal rengine sahip bir kalbin içinde; bu bana çarmıha gerilen İsa'ya inancın bizi kurtarıp kutsadığını hatırlatıyor. Çünkü kalpten inanan, temize çıkar. Gerçi

haçın siyah rengi inciticidir ve acı hissettirmeyi amaçlar, yine de kalbi kendi renginde bırakmış, doğayı bozmamıştır; yani öldürmez, hayatta tutar. - *Iustus enim fide vivet, sed fide crucifixi*.[51] - Ama imanın sevinç, avuntu sağladığını ve huzur getirdiğini göstermesi için, bu kalp beyaz bir gülün ortasına yerleştirilmiştir. Kısacası, inananı dünyadaki huzur ve neşeden farklı, beyaz ve neşe saçan bir güle yerleştirdiği için, gül kırmızı değil beyaz olmalıdır; çünkü beyaz, ruhların ve tüm meleklerin rengidir. Bu gül de gökyüzünün rengiyle sarılıdır, yani ruhun ve inancın sevinci gelecekteki göksel sevincin de başlangıcıdır; şimdiden onun içinde düşünülmektedir ve henüz belirgin olmasa da, umutla doludur." Armanın süslediği, 1543 tarihli bir yazıda ise aynı açıklama bir karşıtlık yoluyla özetlenmiştir: "Âdem yaşadığı için (yani günah işlediği için) ölüm hayatı yutar. Ama İsa öldüğünde (yani temize çıktığında) hayat ölümü yutar."

Haç ve gülün Hıristiyanlıkta bu şekilde yorumlanışı, hem Hegel'in rasyonel, hem de Goethe'nin insancıl yeniden yorumlayışıyla aynı derecede tezat teşkil etmektedir. Çünkü Hıristiyan kalbi -paradoksa yol açsa da- ancak İsa'nın izinde acının çarmıhını üstlendiğinde, yani tam haçın "altına" girdiğinde güllerle sarmalanır. Hıristiyanlıktaki anlamıyla haç ne insanlıkla yumuşatılabilir ne de rasyonel bir merkezi temsil eden bir gülü barındırır; olsa olsa insancıllık ve rasyonellik karşıtıdır - tıpkı İsa'nın doğal insanla, yani Âdem'le ilişkisindeki gibi. Dolayısıyla Hegel ve Goethe'nin Protestanlığından sadece çok zayıf bir anlamda söz edilebilir.

d) *Hegel ve Goethe'nin "Protestanlığı"*

Hegel'in Protestanlığı, tin ve dolayısıyla özgürlük ilkesini Luther'deki inanç yoluyla temize çıkma ilkesinin kavramsal olarak gelişip tamamına ermiş bir biçimi olarak anlamasında yatıyordu.[52] Aklın araştırıp kavramasını inançla özdeş sayıyordu. "Söz konusu kavramaya inanç denmiştir. Tarihsel (yani dışsal ve nesnel) inanç değildir bu. Biz Luthercilerin -ben böyleyim ve böyle de kalmak istiyorum- inancı, sadece o kökensel inançtır."[53] Hegel, insanın Tanrı'yla doğrudan ilişkisinin onu özgür olarak belirlediğini varsayan bu rasyonel inanç yüzünden kendini Protestan sayıyordu. Böylece, Luther'in inanç ile

akıl arasına radikallik ve kararlılıkla yerleştirdiği karşıtlığı uzlaştırmıştı. Onun gözünde Protestanlık, ortaya koyduğu "evrensel kavrayış ve eğitim"le son kertede aynı şeydi. "Üniversitelerimiz ve okullarımız bizim kilisemizdir." Katoliklikle temel karşıtlığı da buydu işte.

Hegel gibi Goethe de, Luther için hakiki Hıristiyanlığı yeniden kurmak anlamına gelen Reform'u, "manevi dar kafalılığın zincirleri"nden kurtuluş olarak anlıyordu. Hayatının son yılında, Reform hakkındaki bir görüşmede[54] "Tanrı'nın toprağına sağlamca basma ve onun verdiği insan doğasını hissetme cesaretine yeniden kavuştuk," demişti. "İnsan olarak kendini büyük ve özgür hissetme" demek olan bir Hıristiyanlığın, bu dinin ilk anlamıyla ne kadar az ilintili olduğu, ne Hegel ne de Goethe için ciddi bir endişe konusuydu. Goethe'nin "Giderek hepimiz söz ve imandan oluşan bir Hıristiyanlık yerine, daha ziyade bir zihniyet ve eylem Hıristiyanlığına ulaşacağız," cümlesi, Hegel'den Feuerbach'a ve sonra daha da radikal tavırlara uzanan yolun başıdır. Nietzsche ve Kierkegaard'ın (birbirinin tersi yollardan geçerek) Paganizm ile Hıristiyanlık arasında bir karar vermeye zorlama girişimleri, Hegel ve Goethe'nin temsil ettiği serbest Hıristiyanlık yorumuna verilmiş kesin tepkilerdir.

e) *Goethe'nin Hıristiyanca Paganizmi ve Hegel'in Felsefi Hıristiyanlığı*

Goethe'nin İsa ve Hıristiyanlık üzerine söyledikleri, açıkça yandaşlık ile karşıtlık arasında salınır; ama bulanık bir gidiş geliş değildir bu, ya biri ya diğerinden ibaret kalmayan, zorlayıcı bir ironidir daha çok. "İsa benim için hep çok önemli ama sorunlu bir varlık olmuştur."[55] Başka herhangi birinin ağzından çıksa eğitim eksikliğini göstergesi sayılacak böyle bir ifade, Goethe'de onun olağandışı ölçülüğünün dengede tuttuğu tüm bir karşıt düşünceler dünyasını kapsar.

Goethe bir keresinde "kesinlikle Hıristiyan olmadığını", dünyanın güneş çevresindeki hareketinin keşfini bütün Kutsal Kitap'tan daha önemli bulduğunu söylemiştir. Ama kendini İsa'nın istediği şekilde, belki de tek gerçek Hıristiyan olarak nitelediği de olmuştur.[56] Bu çelişkiye (aynı görüşmede) bir diğeri

eşlik eder: Grek oğlancılığının insanlık kadar eski olduğu ve insanın doğasında yattığı, ama doğaya aykırı olduğu ve Hıristiyan tarzı evliliğin hem paha biçilmez hem de doğadışı olduğu iddiası gibi.

Goethe'nin Hıristiyanlık hakkındaki bu gerilimli ifadeleri 60 yıl boyunca böyle sürüp gitmiştir. Örneğin daha 1773'te, *Prometheus* fragmanında sadece tanrılara karşı çıkmakla kalmamış, -Jacobi ve Lessing'in hemen fark ettiği gibi-[57] Hıristiyan Tanrı inancına da saldırmıştı. Bunu 1774'te, tamamlanmamış şiiri "Der ewige Jude"deki [Ölmez Yahudi] Kilise'ye ve din adamlarına hücumu izler. Bir yıl sonra Herder'in *Erläuterungen zum neuen Testament* [Yeni Ahit Üzerine Açıklmalar] adlı eseri nedeniyle, yazara bu "esin verici çöp yığını" için teşekkür eder; İsa öğretisi kendisini çileden çıkaran bir yanıltma olmasa, Herder'in çalışmasıyla birlikte o öğretiyi de benimseyebilirdi.

1781'de Lavater'in basılmış mektuplarını okuduktan sonr şöyle yazar: "Senin İsa'na bile şimdiye dek hiç bu mektuplar sayesinde olduğu kadar saygı ve hayranlık duymamıştım." Lavater'i o "kristal pırıltıları saçan çanağı" coşkuyla kavrayıp kıpkırmızı içeceğiyle ağzına kadar doldururken ve höpürdeterek içerken görmek, insan ruhunu yüceltiyor ve en güzel düşüncelere vesile oluyordu. "Bu mutluluğu çok görmüyorum sana, yoksa sefil olurdun çünkü. Sende bir bireyde her şeyi bulup tatma isteği ve arzusu varken ve bir bireyin sana yetmesi imkânsızken, eski zamanlardan bize kalmış bir resme her şeyini verebilmen, onda yansımanı görüp kendi kendine tapınman ne harika! Bense buna senin adına yakışmayacak bir adaletsizlik ve gasp diyebilirim ancak. Göğün altında yaşayan binlerce kuşa el koyup nefis tüylerini yolarak sırf kendi cennetkuşunu süslüyorsun. Bu bize ister istemez itici ve katlanılmaz gelir; biz ki, insana insan aracılığıyla sunulmuş bilgeliğe birer öğrenci olarak baş eğiyoruz ve Tanrı'nın oğulları olarak kendi içimizdeki ve tüm çocuklarındaki Tanrı'ya tapıyoruz. Kendini değiştiremeyeceğini ve hep haklı göreceğini çok iyi biliyorum; yine de durmadan inancını ve öğretini vaaz ettiğin için, ben de sana bizimkini, insanlığın sağlam ve sarsılmaz bir kayası olan bizim öğretimizi tekrar anlatmak zorundayım. Sen ve bütün bir Hıristiyanlık dünyası, denizinizin dalgalarıyla belki bazen

aşarsınız onun üzerinden, ama sel olup sürükleyemezsiniz, derinden sarsmayı başaramazsınız." 1788'de Herder'e yazdıkları ise daha da serttir: "Şu kadarı doğru: İsa masalıyla insanlık 10 metre daha gidebilir ve hiç kimsenin aklı başına gelmez, çünkü bu masalı savunmak için gereken bilgi, akıl ve kavrayış, onu eleştirmek için gerekli olan kadar fazla. İşte kuşakların aklı iyice karışıyor ve birey zavallı bir halde, hangi taraftan olursa olsun fark etmez; *bütün* asla *bütün* değil ve insan türü aşağılık şeyler arasında sallanıp duruyor. İnsanlar için temel önemdeki hususları alabildiğine etkiliyor olmasa, bütün bunlar bir şey ifade etmeyecekti." Altı yıl kadar sonra Goethe bir görüşmede, Homeros'u yeniden incelerken "eskimiş Yahudi zırvası"nın nasıl tarif edilemez bir musibete yol açtığını fark etmiş olduğunu söyler. "Şarkın kuruntularıyla hiç tanışmasaydık ve Homeros bizim İncilimiz olarak kalsaydı, insanlık ne kadar farklı bir yere varırdı!" Aradan otuz yıl geçtikten sonra, dinlediği bir pasyon vesilesiyle Zelter'e yazdığı mektupta Goethe yine aynı tavrı sergiler: "Umarım 'İsa'nın ölümü' bu kez de Paskalya bayramını neşeye boğar. Din adamları bu en acı olaydan o kadar çok fayda sağlamış, ressamlar o kadar çok kazanmışken, müzik sanatçısı neden eli boş gitsin?" Dört yıl sonra da Müller'e kürsüde vaaz veren papazlara acıdığını, çünkü tek mevzuları "iki bin yıldır durmadan harmanlanmış ekinler" olduğundan, söyleyecek şeyleri olmadığı halde, hep konuşmak zorunda kaldıklarını yazacaktır. Yine aynı dönemde Zelter'e bir *Ecce Homo* tablosu hakkında şöyle demiştir: "Buna bakan herkes kendi haline şükreder, karşısında kendinden daha kötü durumda birini görüyor ne de olsa." Ve Paganlıkla suçlandığında ise şu cevabı verir: "Ben mi Paganım? Oysa Gretchen'ı ben idam ettirdim, Ottilie'yi de açlıktan ben öldürdüm; bu kadar Hıristiyanlık yetmiyor mu insanlara?"[58]

Ama aynı Goethe, *Geschichte der Farbenkunde*'de [Renk Kuramının Tarihi], "Geleneğin Aktardığı" başlığı altında Kutsal Kitap'tan "asıl kitap" diye bahseder - sadece Yahudi halkının değil, tüm halkların kitabı olarak, çünkü Kutsal Kitap'ta anlatılan Yahudi halkının kaderi diğerlerinin tarihini de simgelemektedir. "İçeriğe gelince, onu bugüne taşımak için eklenecek şeyler pek azdır. Eski Ahit'e Yusuf'un öyküsünden bir bölüm

eklense; 'Elçilerin İşleri'ne kısa bir eklemeyle Hıristiyanlığın yayılması ve Yahudiliğin tüm dünyaya dağılması (...) anlatılsa; Elçilerin mektuplarındaki çetrefil öğretme tarzını netleştirmek ve aydınlatmak için Yuhanna'nın 'Vahiy'inin önünde saf Hıristiyanlık öğretisi Yeni Ahit'in anlamına uygun şekilde özetlense: İşte o zaman bu eser derhal yeniden eski mertebesine yerleşmeyi hak ederdi; genel bir kitap olmanın ötesinde, halkların genel kütüphanesi olurdu. Ve şüphesiz, yüzyıllar geçip kültür düzeyi yükseldikçe, hem bir temel hem de bir eğitim aracı (ama tabii kendini bir şey sananların değil, gerçekten bilge insanların elinde) olarak kullanılabilirdi." Goethe ayrıca, *Wanderjahre*'de (II/1) Hıristiyanlığı "son" din olarak nitelemişti. Çünkü onun gözünde Hıristiyanlık, insanlığın ulaşabileceği ve ulaşması gereken en son ve en yüksek noktadır. "Acının tanrısal derinliği"ni kavramamız ancak bu din sayesinde mümkün olmuştur.

Ne var ki, bu sözlerin temel gerekçeleri kesinlikle Hıristiyanca değildir ve Nietzsche'de hayatın Dionysosçu savunuluşuna hayli yakındır. Goethe'ye göre Hıristiyanlık hayatın Antik çağdaki kutsanışının ötesine geçmiştir, çünkü görünüşte hayata karşı olanı da olumlayarak içine alır. Değersiz olanı, nefret edileni ve uzak durmak gerekeni de öğretir bize. "Düşkünlük ve yoksulluğu, alay ve aşağılamayı, utanç ve sefilliği, acı çekme ve ölümü" tanrısal olarak kabul etmeyi, hatta günahı ve suçu doğru yolu bulmanın bir parçası olarak sayıp sevmeyi öğretir. Hıristiyanlık, tıpkı "Satyros"taki doğa gibi, hem "ilksel şey" [*Urding*] hem de şeyin olumsuzlamasıdır [*Unding*], çelişkileri kapsayan birliktir. Doğa üzerine fragmanda, hayat "onun [doğanın] en güzel buluşu", ölüm ise "onun daha çok yaşam olması için bir tertibi" olarak tanımlanmıştır; doğum ile mezar *tek bir* sonsuz denizdir.

Goethe bu Tanrı-Doğa kavramından hareketle Kutsal Kitap'ın sahici ve doğru olduğu sonucuna da varmıştır. Ama onun için İsa'nın ortaya çıkışı kadar hakiki ve can verici bir şey daha vardır: güneş! "Sahici, mükemmel olandır, saf doğayla ve akılla uyum içinde bulunan ve bugün hâlâ en yüksek seviyede gelişmemize hizmet edendir! Sahte ise, saçma, boş ve aptal olandır, meyve vermeyen ya da ancak kötü ürün verebilendir!

Kutsal bir metnin sahiciliğini bize doğru şeyler aktarıp aktarmadığı sorusuyla ölçecek olursak, Dört İncil'in bile bazı noktalarda sahiciliğinden kuşku duyulabilir (...) Ben yine de Dört İncil'i tamamıyla gerçek sayıyorum, çünkü İsa'nın kişiliğinden ve tanrısallığın yeryüzünde alabildiğine görünür olmasından saçılan yüceliğin pırıltısı var onlarda. Eğer tabiatımda ona tapacak huşunun bulunup bulunmadığını soracak olurlarsa, derim ki: Hem de nasıl! Ahlaklılığın en yüksek ilkesinin tanrısal vahyi olarak eğiliyorum önünde. Eğer tabiatında güneşi yüce sayma var mı diye sorarlarsa, yine derim ki: hem de nasıl! Çünkü o da en yücenin tecellisidir, üstelik biz yeryüzü çocuklarının algılamasına izin verilmiş en kudretli şekliyle. Ben onda Tanrı'nın ışığına ve yaratıcı gücüne tapıyorum, bunun sayesinde yaşıyor ve eyliyoruz, bunun sayesinde varız, tüm hayvanlar ve bitkiler de öyle."[59]

Yani Goethe "kesinlikle Hıristiyan olmadığını" söyleyebiliyor, ama bir yandan da putperest sayılmaya karşı çıkıyordu. Onun tanrısal kabul edip taptığı, savaşın, vebanın, sellerin ve yangınların hiçbir zarar veremeyeceği, tüm dünyaya ait üretici güçtü.[60] Saygı duyulacak şeylerin alanını en itici olanlara kadar genişleten öğretisiyle İsa da, kendini yok eden ve yeniden doğuran bu Dionysosçu dünyaya aitti. Goethe'nin yaşamının son ayında Euripides'in *Bacchae* oyunu üzerine söylediklerinin, Nietzsche'nin çarmıha gerilen Dionysos fikrini müjdelemesi gerçekten şaşırtıcıdır. Oyun, Tanrı'nın İsa biçiminde acı çekişinin modern bir canlandırması ile sonradan Dionysos'ta daha büyük bir güçle ortaya çıkacak olan benzer bir acının antik sunuluşu arasında verimli bir karşılaştırma sunar.[61]

Bu ifadedeki iç tutarlılığı görmek için, daha önceye ait "Der ewige Jude" fragmanındaki, onca çarmıh görmekten bıkmış *Sturm und Drang* tarzı bir İsa'nın hiç de Hıristiyanca olmayan şu sözlerine bakabiliriz: "Ey dünya, harika kargaşalarla, düzen ruhuyla, lakaytlık ve afakiliklerle dolusun, sen ey mutluluk ve elem halkalarıyla örülmüş zincir, sen, bizzat beni de mezara doğurmuş ana! Yaratılışında bulunduğum halde, benim bile tam olarak pek de anlayamadığım dünya."

Goethe'nin Hıristiyanlık karşısındaki serbest ve gevşek tutumu, böylesinin "doğru olduğu hissi"ne dayanıyordu[62] ve 19.

yüzyılın eğitimli insanları arasında sığlaşıp solgunlaşarak yayılacaktı. Söz konusu kişiler Goethe'den destek alabileceklerini sanıyordu, çünkü kendi orta yolculuklarını ılımlılık ve ölçülülükle karıştırıyorlardı. O zamanki burjuva-Hıristiyan kültürünün bu "altın ortası"nı tamı tamına gösteren tipik bir örnek, Birinci Dünya Savaşı sırasında hâlâ pek tutulan "Homeros ve İncil" formülüydü; her ikisini de sırt çantasında bulundurmak şarttı. Biraz Hıristiyanlık katılmış bu hümanizm, daha birkaç yıl öncesine kadar, Protestan okul müdürlerinin ve papazların serbest dinî yorumlar içeren konuşmalarında hâlâ öne çıkıyordu. Kutsal Kitap'tan herhangi bir parça seçilir, Humboldt, Schiller ve Goethe'nin sözleriyle açıklanırdı. Overbeck bu durumu isabetle saptamıştır: "Bugünkü Hıristiyanlığın kendini dünyaya sunuş tarzıyla birlikte (...), modern dünyada dikkate değer hiç kimse, Hıristiyanlığa yakınlık duyduğu önkabulünden bağımsızca kendini Hıristiyanlık karşıtı ilan edemez oldu. Modern yönelimli Hıristiyanlardan Goethe ve Schiller'in, Feuerbach, Schopenhauer, Wagner, Nietzsche ve özellikle daha sonrakilerin başına gelen bir şey bu (...) Gerçekten de yakında öyle bir Hıristiyanlık olacak ki, tüm o büyük adamlar bize dinden dönmüş değil, dindar Hıristiyanlar gibi görünecek. Ve böyle bir kişiliğe sahip olduklarını kanıtlamak için yazılarından üzüm taneleri gibi Hıristiyanlığa yönelik birkaç 'sıcak' ifade ayıklayıp çıkarmak yetiyorsa, kendini coşkuyla modern Hıristiyanlığa bağlı olarak göstermekte artık kim ağırdan alır ki!"[63]

Diğer taraftan Hegel, Hıristiyanlığı kendi "anlama tarzı"nı asla bir yadsıma olarak görmemiş, tersine, mutlak dinin tinsel içeriğinin doğrulanması [*Rechtfertigung*] saymıştı. Hıristiyanlıktaki acı çekme ve kurtuluş öğretisi, onun için spekülatif düşüncenin ölçütünü oluşturuyordu. Eserlerinde ve mektuplarında bu dine karşı ironik saldırılar aramak boşunadır. Sadece belli teolojik yönelimlerin kavramsal bir biçimde yoksun ve uygun olmayan yorumlarına karşı polemiğe girmiştir. Özellikle ileri yaşlarında, kendi felsefesini Hıristiyanlık felsefe içinde tanımlar.[64] Hegel'in biyografisinin yazarı onu "Tanrı'nın tazeliğini her zaman koruyan bir tanımlanışı" olarak nitelemekte haklıdır. Hegel'in felsefesi gerçekten de bu denli Hıristiyanlığın tarihsel zeminine dayanmaktadır.

Felsefe ile Hıristiyanlığı uzlaştırmak, Hegel için hiçbir ikircikliklik barındırmayan bir işti; ama bu uzlaştırma işi eleştirilerin hedefi olduğu anda, ister istemez aynı ölçüde ikircikli hale de geldi. Hegel'in savunmasında zaten var olan eleştiri uğrağı, uzlaştırıcılık niteliği dağılınca bağımsızlaşıp serbest kaldı. Ve bu ikircikliklik Hegel'in dinsel tasavvuru kavramsal olarak "alıkoyarak aşması"nda [*Aufhebung*] da doğruca bulunduğundan, eleştirinin tam da onun *savunmasını* çıkış noktası olarak alması mümkün oldu. Tam da Hegel'in felsefeyi Hıristiyanlıkla uzlaştırması temelinde, bunların ayırt edilip [*Unterscheidung*] bir karara bağlanması [*Entscheidung*] talep edildi. Din eleştirisindeki bu yöntemin sonuçları, Strauss'tan başlayıp Feuerbach yoluyla Bruno Bauer ve Kierkegaard'a kadar uzanmaktadır.[65] Hegel felsefesindeki krizle birlikte Hıristiyanlığın krizi de ortaya çıkmıştır.

Hegel Hıristiyanlık tarihinde gerçek bir krizin geleceğini görmemiştir. Oysa Goethe için bu, daha 1830 civarında besbelliydi. Çünkü insan ya kendini eleştiriye kaptırmadan geleneksel şekliyle inancı sıkı sıkıya elinde tutmak ya eleştiriye teslim olup inançtan vazgeçmek zorundaydı. Üçüncü bir yol düşünülemezdi. "İnsanlık şimdi dinsel bir kriz içinde; bundan nasıl çıkacak, bilmiyorum, ama çıkmak zorunda ve çıkacak da."[66] Siyasi krizi ise ikisi de aynı şekilde değerlendirmiştir. Bu sürecin dıştan gelen itkisi, Temmuz Devrimi'dir.

f) *Goethe ve Hegel'in Dünyasının Sonu*

1829'da Goethe, Polonyalı Odynic'le yaptığı bir görüşmede Avrupa'daki durumdan söz etmiş, 19. yüzyılın basitçe bir öncekinin devamı olmadığını, yeni bir çağın başlangıcı gibi göründüğünü söylemişti. Çünkü ilk on yılda dünyayı sarsan büyük olayların, -her ne kadar "başağın tohumdan çıkıp büyümesi gibi ağır ağır olgunlaşsa da"[67]- aynı derecede büyük sonuçlara yol açmaması düşünülemezdi. Goethe bu sonuçların ancak yüzyılın güzünde gerçekleşeceği kanısındaydı. Ama ilk sonuç, bütün Avrupa'yı sarsan ve insanları üzerinde düşünmeye zorlayan 1830'daki Temmuz Devrimi'yle ortaya çıktı. Neredeyse herkes, devrimi maddi zorluklarla açıklamanın mümkün olmadığında hemfikirdi; başlıca neden tinsel bir güdü ve bir coşkuy-

du, dinsel bir harekete benziyordu ama harekete geçirici etken inançla ilgili değil "siyasi"ydi. L. von Stein Temmuz Devrimi'ni daha sade bir dille, sanayi toplumunun hâkimiyetine yol açan büyük bir olay şeklinde değerlendirmiştir. Ona göre, devrimin ortaya çıkardığı toplumsal gerçekler bütün Avrupa'yı, burjuvazinin zaferine eşlik eden şüpheler ise tüm uygarlığı ilgilendiriyordu. Özellikle Niebuhr, bu altüst oluşu çığır açıcı saymıştır. *Römische Geschichte*'nin [Roma Tarihi] ikinci kısmı için yazdığı 5 Ekim 1830 tarihli önsöz çok karamsardır, "sevindirici her durumu" yok olup gitme tehdidi altında görmektedir ve bunu Roma dünyasının üçüncü yüzyılda yaşadığı yıkıma benzetir: zenginliğin, özgürlüğün, kültürün, bilimin yok olduğu bir yıkım. Ve Goethe de onu haklı bulmuş, gelecekte barbarlığın hüküm süreceğini öngörmüştü; hatta bunun başladığını düşünüyordu: "Zaten tam içindeyiz artık."[68]

Temmuz Devrimi'nin semptomatik anlamı, Fransız Devrimi'yle açılmış uçurumun sadece görünüşte kapandığını ortaya çıkarmış olmasıydı. Tersine, yeni bir "devrimler çağı"nın başlangıcındaydık, kitleler yüksek sınıf ve zümreler karşısında bağımsız bir siyasi güç kazanmaktaydı.[69] Şansölye Müller'in aktardığı bir görüşmede Goethe, yeni kriz karşısında kendini ancak bunun "çok büyük bir düşünme alıştırması" olduğunu kabul ederek sakinleştirebildiğini söylemişti; hayatının sonlarına denk gelmiş bir deneyimdi bu.[70] Birkaç ay sonra Zelter'e eski heyecan ve sallantının kırk yıl sonra yeniden başlamasını çok tuhaf bulduğunu yazacaktı. Mevcut iktidarların yapabileceği en akıllıca şey, tek tek çalkantıları zararsız kılmaktan ibaretti. "Bunu atlatabilirsek, ortalık bir süre sakinleşir. Söyleyebileceğim başka bir şey yok."[71] Bu devrimde ona en uygunsuz gelen şey, "bütünüyle koşullara bağlı şu dünyada, uzlaşma bilmeden tam bir belirsizliğe yelken açılmasıydı."[72] Goethe doğayı incelemeye yönelerek kurtarmıştı kendini, doğa bütün değişikliklerin ortasında sürekliliğini koruyordu. Eckermann devrime dair ilk haberleri aktarmak istediğinde, Goethe heyecanla şunları söylemişti: "Ya siz ne düşünüyorsunuz bu büyük olay hakkında? Yanardağ patladı, her taraf alevler içinde, kapalı kapılar ardında bir görüşme değil bu artık." Ama az sonra Eckermann çok şaşıracaktı, çünkü yazarın büyük olay diye

kastettiği, siyasi gelişmeler değil, Paris Akademisi'ndeki doğa araştırması yöntemi üzerine bir tartışmaydı.[73]

Dünyanın 1830 dolaylarında demokratik eşitlenme ve sanayileşme sonucu değişmeye başladığını Goethe açıkça görüyordu. 23 Ekim 1828'de Eckermann'a insanlık hakkında şunu söylemiştir: "Onun Tanrı'ya artık sevinç vermeyeceği bir zamanın geldiğini görüyorum, Tanrı bir kez daha, yeni bir yaratım için her şeyi yıkmak zorunda kalacak." Burjuva toplumunun ve toplumsallığının zemini Goethe'ye göre parçalanmıştı. Mevcut düzeni kökten yıkmaya dair iyi düşünülmüş bir tasarımı Saint-Simon'un yazılarında buluyordu. Fransa'dan çıkan çağdaş yazıları bir "umutsuzluk edebiyatı" olarak görmekteydi. İnsana biraz olsun iyi gelebilecek şeyler sunmak yerine, okurlarına hep bunun tam tersini dayatan yazılardı bunlar.[74] "Çirkin, iğrenç, gaddarca, değersiz şeyleri bütün bir rezillik güruhuyla birlikte giderek daha da olmayacak yerlere tırmandırmak - yaptıkları şeytanlık bu işte." Artık her şey "ultra" olmuştu ve hem düşünmeye hem de edimlere "sınırlar aştırıyordu." "İnsanlar kendini tanıyamaz oldu, hiç kimse içinde bulunduğu ve etkin olduğu ortamı, üzerinde çalıştığı maddeyi kavrayamıyor. Saf aptallıktan söz edemeyiz belki; ama aptalca şeylere bolca rastlıyoruz." Modern insanlık güya durmadan daha yükseklere çıkıp kendini fazlasıyla geliştirirken, hep vasatlıkta takılıp kalmaktaydı Goethe'nin gözünde, giderek daha aşırı, daha bayağı olmaktaydı.[75] Dönemin gelişmelerine bakışını ortaya koyan son belge, W. von Humboldt'a yazdığı mektuptur. *Faust*'un ikinci bölümünü neden paketleyip üzerini mühürledikten sonra kaldırdığını şöyle anlatır: "Hiç şüphesiz, yakınlıklarını şükranla benimsediğim çok sayıdaki değerli dostuma henüz hayattayken bu çok ciddi şakayı takdim etmek ve onların cevaplarını alabilmek, benim için sonsuz sevinç kaynağı olacaktır. Ama günümüz öylesine saçma ve şaşkın ki, kanımca bu binayı kurmak için uzun zamandır dürüstçe sürdürdüğüm büyük çabalarım karşılık bulmayacak ve karaya vurmuş bir gemi gibi kenara çekilecek; paramparça bir enkaz halinde öylece duracak ve zamanın sürüklediği kum tabakaları altında kalacak. Dünyada insanları karmakarışık eylemlere sürükleyen kafa karıştırıcı öğretiler hüküm sürüyor; ve benim yapacağım en iyi şey, ancak kendim-

de bulunanı ve bana kalanları elimden geldiğince ilerletmek, özgün yönlerimi damıtmak olabilir. Tıpkı sizin, aziz dostum, kendi kalenizde yapmayı başardığınız gibi." Hayranlık verici bir kararlılığın ve soğukkanlılığın hissedildiği bu sözlerle, Goethe'nin yazışmaları ölümünden beş gün önce sona ermiştir.

Temmuz Devrimi Hegel'i de Goethe kadar huzursuz etmişti. Yeni bölünmelerin patlak verdiğini öfke ve dehşetle gözlüyordu, oysa kendisi, bölünmelere karşı mevcut düzeni gerçek bir servetmiş gibi savunmuştu. 1831'de kaleme aldığı son siyasi yazısında İngiltere parlamentosundaki reform teklifini eleştiriyor, reform yapma eğilimini bile "aşağıdan gelen bir cüretin itaatsizliği" olarak niteliyordu. Kilise ve devlete yaltaklandığı suçlamalarıyla karşılaşınca, 13 Aralık 1830'da Goeschel'e şunları yazmıştı: "Ama işte günümüzün canavarlaşmış siyasi yönelimi diğer her şeyi yuttu - evvelce geçerli olan ne varsa, hepsini sorun haline getirecek gibi görünen bir kriz bu. Felsefe, bu gürültü patırtının cehaleti, şiddet eğilimi ve kötücül tutkuları karşısında çaresiz olduğu gibi, sanırım böyle rahatça hareket eden bu ortamlara girmesi de mümkün değil. Yapabileceği şey -hiç değilse sakinleşme amacıyla- sadece az sayıda insan için olduğunu bilmekten ibaret." *Mantık*'ın ikinci baskısına yazdığı önsözün sonunda da Hegel, siyasi açıdan bu kadar karışık bir dönemde "sadece düşünen bilginin soğukkanlılığı ve sakinliği"ne belki de yer kalmamış olduğu endişesini belirtmiştir. Önsözü bitirdikten sonra koleraya yakalanıp ölür.

Goethe ve Hegel "sınırı aştıran" olaylara karşı benzer bir savunmaya girişmiş, insanın kendine sahip olabildiği bir dünyanın temellerini atmıştı. Ama kendi öğrencileri bile, böyle bir dünyayı kabullenmedi, hocalarını yanlış anlayıp, onların öne sürdüğü dengeyi basit bir ara bulma ve uyum sağlama çabası olarak gördüler.[76] Goethe'nin doğa düşüncesine can veren orta nokta ve Hegel'in tininin hareketindeki dolayım, Marx ve Kierkegaard'da[77] yeniden ayrışarak dışsallık ve içsellik uçlarına bölündü - ta ki Nietzsche, yeni bir başlangıçla modernliğin hiçliğinden Antik çağı geri getirmeye çalışıp, bu deneyin sonunda deliliğin karanlığına gömülene kadar.

HEGEL'İN TİN TARİHİ FELSEFESİNE GÖRE
DÖNEMİN TİNSEL GELİŞMELERİNİN KÖKENİ

I. Hegel'in Dünya ve Tin Tarihini Tamamlamasının Eskatolojik Anlamı

1. Dünya Tarihinin Eskatolojik İnşası

Hegel'e göre, felsefe tarihi dünyanın dışında ya da üstünde gerçekleşen bir şey değil, doğruca "dünya tarihinin en içkin yanı"dır. İkisine de aynı ölçüde hâkim olan, dünya tini olarak Mutlaktır, onun özü de hareket ve dolayısıyla tarihtir.[1] Hegel'in eseri sadece bir tarih felsefesi ve felsefe tarihinden ibaret değildir, bütün olarak sistemi daha önce hiçbir felsefede görülmediği kadar temel bir şekilde tarihsel açıdan düşünülmüştür. Felsefe yapmaya Hıristiyanlık tini üzerine tarihsel-teolojik çalışmalarla başlar ve bu eserleri, Voltaire, Hume ya da Gibbon'da gördüğümüz tarihsel boyutun çok ötesine uzanır. Ardından, tarihsel-siyasi yazılar ve ilk ahlak sistemleri gelmiştir. "Her şeyi alt eden zaman" ve "en başta çizilmiş kader" olarak tarihin koşullara bağlı olmayan gücü bu metinlerde belirgindir.[2] Aynı zamanda "dünya tini" kavramı da ilk kez kullanılmıştır: "Her şeklinde, ister belirsiz ister gelişmiş halde olsun, mutlak olarak kendi bilgisine sahip olan" dünya tini, her halkta "hayatın bütünlüğü"nü dile getirir.[3] Hegel'in bir sonraki çalışmasının konusu, görünür hale gelen tinin ve bilginin gelişim basamaklarının tarihi olarak fenomenolojidir. Bu yaklaşımda, sistematik düşünce adımları ile tarihsel bağlantılar daha da ayrılmaz durumdadır; çünkü ilişkileri ampirik olarak belirlenmiş değildir, tamamen birbirine nüfuz etmişlerdir.

Tinin diyalektik hareketinin tarih unsuruyla iç içe geçmiş inşasının hedefi "mutlak bilgi"dir. Hedefe ulaşmanın yolu ise, tüm var olmuş tinlerin "hatırlanması"ndan geçer. Ezeli ve ebedi olarak mevcut bulunan tinin tarihinin şimdiye kadar gerçekleşmiş özünden ibaret olan bu yol, kaçınılabilecek bir dolambaç

değildir, bilginin tamamlanması için girilecek yegâne yoldur. Mutlak ya da tin, -bir insanın üstündeki giysiler gibi- kendi dışında bulunan bir tarihe sahip olmakla kalmaz, en derinlerine kadar, bir özgelişim hareketi olarak, ancak oluş halinde vardır. Sürekli kendini dışlaştırarak ve hatırlayarak ilerleyen tin, bu niteliğiyle kendiliğinden tarihseldir. Ama oluşun diyalektiği düz bir çizgi halinde sonsuza doğru gitmez; dairesel bir hareket yapar ve böylece son, başlangıcı tamamlar. Bu ilerleme yolunda tin *nihayet* kendi *tam* varlığını ve bilgisini ya da kendi bilincini kazandığında, tinin tarihi *tamamlanmıştır*. Hegel'de tinin tarihi en yüksek doluluk anlamında tamamlanır, şimdiye dek gerçekleşmiş ve düşünülmüş her şey birlik halinde bu tamlıkta bir araya gelmiştir; ama Hegel açısından tarihi tamamlamanın bir anlamı da eskatolojiktir [*endgeschichtlich*], tinin nihayet kendi kendini kavramasıyla tarihin sonuna gelinmesidir. Ve tinin özü kendi-kendinde-olma özgürlüğü olduğu için, tarihinin tamamlanmasıyla birlikte özgürlüğe de ulaşılmıştır.

Tinin özgürlüğü ilkesinden hareketle Hegel dünya tarihini de gerçekleşmiş bir erek açısından inşa etmektedir. Hegel'in tarih felsefesinde tinin kendini özgürleştirmesinin en önemli adımları, Doğu'daki başlangıç ve Batı'daki sondur. Dünya tarihi [*Weltgeschehen*] eski Şark'ın büyük imparatorluklarında, Çin, Hindistan ve İran'da başlamıştır; Yunanlıların Persler karşısında kazandığı tayin edici zaferin ardından Akdeniz çevresinde Yunan ve Roma devlet oluşumlarıyla devam eder ve kuzeybatıdaki Hıristiyan-Germen ülkelerinde son bulur. "Avrupa tam anlamıyla Batı'dır" ve "dünya tarihinin sonudur", Asya ise Doğu ve başlangıç.[4] Ve dünyanın genel tini de doğudan yükselip batıda batan güneştir. Bu hareket içinde tin, sert mücadelelerle sınanarak, özgürlüğe giden bir eğitimden geçer. "Şark *tek kişinin* özgür olduğunu biliyordu ve hâlâ böyle biliyor, Yunan ve Roma dünyası *bazılarının* özgür olduğunu bilmişti, Germen dünyası ise *herkesin* özgür olduğunu bilir." Germen-Hıristiyan dünyasına özgü olan özgürlük artık bir despotun keyfiliği olmadığı gibi, özgür doğmuş Yunan ve Romalıların kölelerin varlığına bağlı özgürlüğü de değildir; tek tek her Hıristiyanın özgürlüğüdür. Şark tarihi dünya tarihinin çocukluk çağıdır, Yunan ve Roma tarihi gençlik ve yetişkinlik dönemi; Hegel ise

-Hıristiyan-Germen dünyasının en sonunda- "tinin yaşlılık çağında" düşünmektedir.

Şark'ta tinsel töz kütlesel ve tekbiçimli kalmıştı. Yunan dünyasının özgün yanı tinin bireysel özgürleşmesiydi. Tek tek önemli bireyler çok çeşitli plastik şekiller yaratmıştı; dolayısıyla burada kendimizi evimizde hissederiz, çünkü yabancı her şeyi kendine mal eden tinin zeminindeyiz. Yunan yaşamı sahici bir "delikanlı işi"dir: Şiirin delikanlısı Akhilleus onun yolunu açmış, gerçek delikanlı İskender de sona erdirmiştir. Her ikisinde de Truva ve Asya'ya karşı mücadelelerde gelişen en güzel ve en özgür bireyselliği görürüz. Yunanistan politik ve tinsel bakımdan Asya-karşıtı bir güçtür ve bu niteliğiyle Avrupa'nın başlangıcını oluşturur. Coğrafi karakteri de buna tekabül eder, tekbiçimli, yekpare bir ülke değildir, pek çok adaya ve deniz kıyısındaki yarımadalara dağılmıştır. Şark'a özgü fiziksel güce rastlanmaz burada, Ganj ve İndus, Fırat ve Dicle gibi her şeyi birbirine bağlayan *tek bir* akıntı bulunmaz; tersine, Yunan kent devletlerine ve onların hareketli tinine uygun, karmaşık bir coğrafi yapı söz konusudur.[5]

Bireyleşmiş kişilerden oluşan, yüksek bir zihne sahip bu ülke, birlik içinde olmadığından, Roma'nın siyasi gücüne yenik düştü. Roma önce kendi başına bir devlet veya bir "siyasi kamusallık" ile bunun karşısında özel hakları bulunan bir kişisellik oluşturdu.[6] Her şeyi aynı düzenlilikte örgütleyen gücüyle Roma İmparatorluğu gelecekteki Avrupa'nın temelini atmış, o zamanki tüm dünyaya siyasi ve kültürel olarak nüfuz etmiştir. Bütün Roma yollarında Yunan kültür dünyası gidip geliyordu ve bu olmadan Hıristiyanlığın da dünya dini haline gelmesi mümkün değildi.

Gerek Yunan gerekse Roma dünyasının içsel sınırı, Antik tinin yanı başında hâlâ bir kör talihin bulunmasıydı, dolayısıyla nihai kararları yine dışarıdan belirleniyordu. Yunanlar ve Romalılar tayin edici, hayati soruları hiç kendi vicdanlarına, "karar vermenin bu uç noktası"na yöneltmedi, hep kâhinlere danıştılar ve kimi belirtilerde cevap aradılar. İsa'dan önce insan tam anlamıyla kendi-kendiyle-olan [*beisichseiend*] ve sonsuzca özgür bir kişilik değildi, zihni tarihin o aşamasında henüz kendini bulup kendi-olmaya [*Selbstsein*] ulaşacak kadar özgürleşmemişti.[7]

İnsanın nihai özgürleşmesi, Pagan dünyasına Hıristiyanlığın hâkim olmasının sonucudur. "Hıristiyanlık ilkesinin ortaya çıkmasıyla yeryüzü tin için olma niteliği kazanmıştır; etrafı gemiyle dolaşılmış dünya Avrupalılar için yuvarlaktır." Hıristiyanlık dünyası bir "tamamlanmışlık dünyası"dır, çünkü "ilke gerçekleşmiş ve böylece günlerin sonu tamamlanmıştır."[8] Ancak Hıristiyan Tanrı'sı gerçekten "tin" ve aynı zamanda insandır, tinsel töz tek bir tarihsel kişide özne olmuştur. Böylece tanrısal ve insani olanın birliği sonunda bilince çıkmış ve Tanrı'nın benzeri olarak insan uzlaşma haline gelmiştir. "Bu ilke dünyanın dayanak noktasını oluşturur, çünkü dünya onun etrafında dönmektedir. Tarih de *buraya kadar* ve *buradan başlayarak* ilerler."[9] Anlaşılıyor ki Hegel'in gözünde Avrupa takvimi sadece zamana dair koşullu bir hesaplama değildir, asıl *mutlak-tarih* açısından bir anlamı vardır. Avrupa dünyası tayin edici bir anda Hıristiyanlaşmıştır ve hep öyle kalacaktır.

İsa'ya inancın yayılışı kaçınılmaz olarak politik sonuçlar da doğurmuştu: Yunan devleti önceden de bir -demokratik- özgürlük devletiydi, ama sadece bir "mutluluk ve deha" özgürlüğüydü bu. Hıristiyanlıkla birlikte mutlak (monarşik) özgürlük ilkesi ortaya çıkar: insanın bizzat ilişkide olduğu güçle kendini özdeş tuttuğu bir özgürlük. Yunan özgürlüğü kölelere bağlıydı, Hıristiyan özgürlüğü ise sonsuz ve koşulsuzdur.

Hıristiyanlık tarihi "özgürce karar vermenin sınırsız gücü"nün[10] açılıp gelişmesidir, bu güç Hıristiyanlıkta tam şeklini alır. Söz konusu tarih Hıristiyan inancının Germen halklarınca benimsenmesi ve Roma-Katolik Kilisesi'nin hâkimiyetinden Protestan Reformu'na uzanır. Reform hem Kilise ile devleti hem de vicdan ile hukuku uzlaştırmıştır. İnsanın tam anlamıyla kendi kendini belirleyebilmesinin, özgür olmasının yolu ancak Luther'le açılmıştır.[11] Reform'un diğer bir sonucu da Aydınlanma ve Fransız Devrimi'dir. Çünkü bireysel vicdanların Papa'nın evrensel otoritesinden kurtulması, insanın kendi isteğiyle temel ilkesi Hıristiyanlığın özgürlük ve eşitlik fikri olan, akla dayalı bir devlet kurmaya karar vermesinin önkoşuluydu. Luther'e göre Hıristiyan inancının içeriği vahiy yoluyla verilmişti, Avrupa tini ise Rousseau'nun aracılığıyla Fransız Devrimi'nde amacının içeriğini kendi ortaya koydu.

Avrupa tininin tarihinin bu son evresinde, nihayet isteyen ve istediğini bilen "saf özgür istenç" meydana çıkar. Böylece insan ilk kez "başının üstünde" durmaktadır ve dünyadaki gelişmeler felsefi düşünüşle özdeş olmuştur. İlkesi "özgürlük bilincinin ilerlemesi" olan tarih felsefesi de bununla son bulur. *Yani ilk haliyle Hıristiyanlığın (onun tini ve özgürlüğünün) sekülerleştirilmesi denen olay, Hegel için kesinlikle bu dinin kökendeki anlamından adice bir uzaklaşma değildir; tam tersine: o kökenin olumlu şekilde gerçekleştirilerek doğru haliyle açığa çıkarılmasıdır.*[12] Hıristiyan dünyasının tarihi, Antikite'yi aşan bir ilerleme hareketi olmanın yanı sıra, Antik dünyaya duyulan "özlem"in gerçekten doyurulmasıdır da. Yunan-Roma dünyası Hıristiyan-Germen dünyasında "hem ortadan kaldırılarak hem de alıkonarak aşılmıştır" [*aufgehoben*]. Bu nedenle Hegel'in temel ontolojik kavramı ikili anlama sahipti: *Yunan* ve *Hıristiyan* logosu olarak. Öte yandan, Antik dünyanın Hıristiyanlıkla bağlantısını yeniden belirleyip ayırmak [*ent-scheiden*][13] ve "ya" Greklikte "ya" Hıristiyanlıktaki soyut bir kökene geri dönmeyi istemek, Hegel'in somut tarih anlayışına kesinlikle yabancı bir şeydi.[14]

Hegel'in tarihin sonuna[15] dair anlayışının nihai temeli, Hıristiyanlığa ve bu dindeki eskatolojik inanca, yani İsa'yla birlikte bütün zamanların sona erip tamamlanışının göründüğü inancına mutlak bir değer atfetmesidir. Ama Hegel Hıristiyanlıktaki dünya zamanının sona ermesi beklentisini *dünyadaki* olayların gelişimine ve Hıristiyanlık öğretisinin mutlağını *tarihteki* akla taşıdığı için, dünya ve tin tarihinin son büyük olayını başlangıcın tamamlanması olarak görmesi tamamen tutarlıdır. Zaten "idea"nın tarihi de Hegel'le gerçekten kapanmış olur, çünkü "buraya kadar ve buradan başlayarak" tüm tarihi, zamanların hatırlanmasıyla tamamlanması şeklinde anlamaktadır. İlkesi ve dolayısıyla çağları bulunmayan ampirik olayların, başlangıcı ve sonu olmaksızın sürüp gidiyor olması bununla çelişmez.

Hegel felsefesindeki bu tarih bilinci, öğrenci ve izleyicilerinin yanı sıra karşıtlarını da etkilemiştir. Burckhardt bile, Hegel'in çizdiği tarih çerçevesinde düşünüyor, bilinçli bir sınırlandırmayla Antikite ve Hıristiyan dünyasına odaklanıyordu; oysa Antik tinin bizimkiyle aynı olmadığı ve modern kazanç ve

iktidar hırsının Hıristiyanlıktan bağımsız bir hayat anlayışını gerektirdiğinin farkındaydı. Bu kavrayışa rağmen ve Hegel'in dünyayı "akla dayanarak" inşa etmesiyle ters düştüğü halde, o da tarihin sonu yaklaşımını doğru buluyordu. Burckhardt'ı tarih üzerine düşünmeye yönelten asli motif, "eski Avrupa"nın sonunun yaklaşmakta olduğunun bilinciydi.

2. Tinin Mutlak Biçimlerinin Eskatolojik İnşası

a) *Sanatta ve Dinde*

Tamamlanmışlık [*Vollendung*] ilkesi tinin üç mutlak biçiminin inşasını da belirler: sanat, din ve felsefe. Sanatta dünya tarihinin üç dönemine sembolik, klasik ve Hıristiyan-Romantik sanat formları tekabül etmektedir.

Dünyadaki her algılayış tarzı "kendi zamanının çocuğu" olduğu için, artık Yunan ve Hıristiyan sanatının gerçek ciddiyeti geride kalmıştır. Sanatın bu sona varması, zamanın zorlaması ya da yavanlığı nedeniyle dışarıdan başına gelmiş bir şanssızlık eseri değildir; "sanatın kendi verimi ve ilerleyişi" onu tamamlamış, bir biçime gereksinim duyan "her şeyin ortaya çıkarılmış olması", içsel ve karanlık hiçbir şeyin kalmamasıyla bu noktaya varılmıştır. Böylece sanata yönelik mutlak ilgi kaybolur. "Ama eğer sanat, kavramında yatan başlıca dünya görüşlerini ve bunların genel içeriğini bütün yönlere açmışsa, her ayrı durumda belli bir halk ve belli bir zaman için olan bu içeriği boşaltmıştır ve onu tekrar içine almaya dönük hakiki bir ihtiyaç, ancak o ana kadar geçerli olmuş içeriğe *karşı çıkma* ihtiyacıyla birlikte uyanabilir. Örneğin Yunanistan'da Aristophanes kendi dönemine, Lucian tüm Yunan geçmişine, ortaçağ biterken İtalya ve İspanya'da Ariosto ve Cervantes ise soyluluğa karşı çıkmıştı."[16] Ama özellikle bizim çağımızda düşünme kültürü sanatın asli formlarını tamamen bir *tabula rasa*'ya çevirmiştir.[17] "Yunan tanrı figürlerini ne kadar harika bulsak, Baba Tanrı, İsa ve Meryem'i ne kadar layıkıyla ve mükemmel resmedilmiş saysak da, bir şey değişmez: Önlerinde diz çökmüyoruz artık."[18] Günümüzde bir Homeros ya da Sophokles, bir Dante ya da Shakespeare çıkamaz: "Büyük şiirler ve özgürce söylevler söylenip bitmiştir artık; bütün bunlara bakış ve yorumlayış tarzları konuşul-

muştur. Taze olan sadece şimdidir, diğer her şey soluktur ve daha da soluklaşmaktadır."[19]

Sanata özgü belli içeriklere duyulan ilgi kaybolduğu gibi, genel olarak sanatın formu da tinin en yüksek ihtiyacı olmaktan çıkmıştır. Bizim için, hakikatin varoluş edinmesinin en yüksek tarzı değildir artık.[20] Geçmişteki dünya görüşlerini yeniden sahiplenmeye çalışmak da (örneğin birçok Romantiğin yaptığı gibi, Katolik olmak ve orada "sağlamca tutunarak", yalpalayan ruhlarını dışarıdan sabitlemeyi denemek) işe yaramaz. "Sanatçının önce ruhsal durumunu düzeltme ve kendi ruh selameti için çabalamaya ihtiyaç duymaması gerekir; onun büyük ve özgür ruhu kendiliğinden (...) nerede olduğunu bilmeli, kendinden emin ve kendine güveniyor olmalıdır." Özellikle bugünün sanatçısı tinin serbestçe gelişmesine ihtiyaç duyar: "Algılayış ve temsilin belli biçimleriyle sınırlı [her türlü] boş inanç ve inanç değerini yitirmiş, çıplak görünüşler ve uğraklardan ibaret kalmıştır ve özgür ruh bunlara hâkimdir. Kendi yaratımlarının (...) haddi zatında kutsal koşulları saymaz onları, yeniden yaratırken, uygun görüp onlara aktardığı daha yüksek içerik nedeniyle değer verir onlara sadece."[21] Ne var ki, böyle dışa taşarak kendini aşan sanat, aynı ölçüde insanın kendine geri dönüşüdür; böyle olunca, sanat belli içerik ve biçimlere bağlı her türlü sabit sınırlamayı koparıp atar ve tam olarak nihai amacına ulaşır. Hegel, Jean Paul'un mizahı gibi, Goethe'nin eserlerindeki evrensel hümanizmi de işte bu tamlık açısından değerlendirmektedir: Goethe, her ediminin değişen içerikleri karşısında sınırsızca özgürdür ve edebi üretiminin inanç boyutuna gelince de, onun kutsalı kesinlikle "Humanus"tur. "Böylece sanatçı, içeriği kendinden elde eder ve gerçekten kendi kendini belirleyen, duygularının ve durumların sonsuz çeşitliliğini gözlemleyen, bunların üzerine düşünen ve bunları dışavuran insan tini olur. İnsanın bağrında can bulabilecek hiçbir şey yabancı değildir ona."[22] İnsana kendini evinde hissettiren her şey, tamamen özgürleşmiş bu sanatın konusu olabilir.

Dinin de biçimi sona gelmiştir. Gerçi dinin içsel bilincinin formu sanatın duyusal bilincinin üstündedir, ama artık o da tinin kendi evinde oluşunun en yüksek tarzı değildir. *Din Felsefesi Üzerine Dersler*'in[23] sonunda Hegel Hıristiyanlığın o dönemdeki

görünür durumunu ele almış ve "zamanın belirtileri"ni yorumlamıştır. Ne de olsa günümüzü Roma dünyasının sonuyla karşılaştırma düşüncesi "aklımıza gelebilirdi"; o zaman da rasyonellik kişisel refah ve kişisel adalet alanına kaymıştı, çünkü dinsel ve politik yaşamın kamusallığı ortadan kalkmıştı. Böyle dönemlerde birey, sadece kendiyle uğraşabilmek için kamusallığı nasılsa öyle bırakır. Böylece geriye dünyaya dair ahlaki bir bakış kalır sadece, herkesin kendine ait, nesnel içeriği bulunmayan istek ve görüşlerinden başka bir şey yoktur. Tıpkı o dönemde olduğu gibi, şimdi de zaman dolmuş ve dinin mevcut biçimleri geçerliliğini yitirdiğinden inancın kavram düzeyinde yeniden temellendirilmesi ihtiyaç haline gelmiş olabilir. Öyleyse, şunu da sorabiliriz: "Bu Hıristiyan dininin içeriğinden neler doğru kabul edilecek?" Görevi dini koruyup sürdürmek olan din adamları sınıfı kendini boş konuşmalara kaptırmıştır, çünkü Hıristiyanlık öğretisini ahlaki motifler ve dışsal tarih üzerinden açıklamaktadır. Ama Hıristiyanlık gerçeğini öznel ve tarihsel olarak ele alırsak, "sonunun geldiğini" görürüz. "Tuz kokmaya başlayınca" geriye şüpheci bir "izahat" ve okumuşların kibirli lafazanlığı kalır ve bu insanlar böyle düşüncelerden yararlanamayan halkın öğretmenleri olamaz. Yani Hıristiyanlık yitip gidiyor görünmektedir - ama bu da konuyu "akortsuz bir sesle" kapatmak olur.

Hegel Hıristiyanlığın içinde bulunduğu tarihi durumu değerlendirirken, olumsuz süreci dünyanın sadece dışsal yanıyla ilintili "rastlantısal bir olay" saymayı seçmiş, özdeki uzlaşma boyutunu bunun dışında tutmuştur. "Gelinen durumun" nasıl bir yol izleyeceğini kendisine bırakmak gerekir. Akortsuz ses felsefe açısından önem taşımaz, çünkü felsefe ebedi bir Tanrı ülkesi kurmakla meşguldür ve Kutsal Ruh, artık ruhban sınıfı yerine hakikatin sorumluluğunu üstlenmiş bulunan felsefe cemaati içinde yaşamaya devam etmektedir.

Sanata olduğu gibi dine de eleştirel düşünüş nüfuz etmiştir. Durdurulamayacak ve sonuna dek sürdürülmesi gereken bir düşünüştür bu, çünkü karşısında dinin doğruluğunu kanıtlaması gerektiği "mutlak yargıç" odur. Sanatın sanat-*bilimi* haline gelmiş olması gibi, düşünen tinin doğrudan inanma ve yalnızca aydınlanmış bir akıl aşamasını geride bırakmasının ardından, din de din-*felsefesi* olmuştur.[24] Yani dinin din felse-

fesi olarak "alıkonarak aşılması", aynı zamanda onun felsefeye "sığınması" demektir. Artık kendi kendini bilen tinin en saf hali, dinî hislere ve tasavvurlara kavranmış bir varoluş kazandıran akla dayalı düşünüştür. Mutlak bilginin bilimi, asıl gerçek "tinsel kült"tür şimdi. "Bu şekilde, sanat ve dinin iki yanı, felsefede birleşmiştir: Sanatın nesnelliği dışsal duyusallığını kaybetmiş ama karşılığında nesnel olanın en yüksek biçimini, *düşüncenin* biçimini edinmiştir; dinin öznelliği ise *düşünmenin* öznelliğini kazanarak arınmıştır. Çünkü hem düşünme en içsel, en kendine ait öznelliktir, hem de hakiki düşünce, yani idea, en yansız ve nesnel genelliktir, kendini ancak düşünerek kendi kendisinin formunda kavrayabilir."[25]

b) *Felsefede*

Felsefe de bir tamamlanış uğrağına gelmiştir. Hegel *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*'in hem sonunda hem de başında felsefi tamamlanma konusundaki tavrını belirtmiş ve felsefe dünyasını sona ulaştırmıştır. Hegel felsefe tarihini dönemlere ayırır ve kendi felsefesi üçüncü evrenin sonunda yer alır. İlk dönem Thales'ten Proclus'a uzanmaktadır, Antik dünyanın başlangıcı ve sonunu kapsar. Söz konusu dönemin tamamlayıcı doruğu olan Proclus'la birlikte, sonlu ile sonsuz ve bu dünya ile tanrısal dünya arasındaki uzlaşma gerçekleşmiştir. İkinci dönem, Hıristiyanlığın başlangıcı ile Reform arasındadır. Onda da, daha yüksek bir basamakta olmak üzere, yine dünyevilik ile tanrısallık uzlaşması gerçekleşir ve Descartes'tan Hegel'e uzanan üçüncü dönemde, Hegel felsefesiyle bu uzlaşma nihayet tamamlanacaktır.[26] Son evrenin felsefi sistemlerinde, daha önce sadece inanılmış olan uzlaşma, düşüncede kavranarak ortaya konur.[27] Bunların tümü de birleşmenin az çok tam sayılabilecek tarzlarıdır aslında; ama hepsinin en sonunda Hegel'in mutlak sistemi bulunur: kendini kendi aslında, yani gerçeklikte kavrayan ve bunu kendisinin gerçekliği olarak tanıyan mutlak Hıristiyan tin. Böylece gerçek dünya Hıristiyanca anlamıyla "tinsel" olmuştur.

Hegel'in dönemleştirmesinde, tinin tarihi sadece bir süreliğine ve rastgele bir yerde son bulmaz, kesin ve bilinçli olarak "kapatılır."[28] Bu inşanın mantıksal biçimi de aynı tarihsel ne-

denle, bir yargı değil "sonuç"tur, başlangıç ile sonun kaynaşmasıdır. *Fenomenoloji*, *Mantık* ve *Ansiklopedi*'nin sonunda olduğu gibi, *Felsefe Tarihi*'nin bu sonlandırılışı da tesadüf eseri o zamana kadar gelmiş olmak değil, "*hedefe*" ve dolayısıyla "*neticeye*" bir varıştır. Proclus gibi Hegel de *Hıristiyan* logosunun dünyasını somut olarak örgütlenmiş ideanın mutlak bütünlüğüne taşımış ve böylece üç dönemin tümünü kapatmıştır. Proclus'a ilişkin olarak, bütün sistemlerin hepsini aşan kapsayıcı bir sistemde birleştirilmesinin eklektizmden ibaret sayılamayacağını söyler, "bazı zamanlarda", yani dönemsel aralıklarla ortaya çıkmak zorunda olan "ideanın daha derin bilgisi"dir bu.[29] Hegel'e göre Proclus'ta dünya tini, Hıristiyanlığın putperest dünya üzerinde hâkimiyet kurduğu mutlak "kırılma"dan önceki büyük bir "dönemeç"te bulunmaktadır. Gerçek olanın tanrısallığı Proclus için henüz soyut bir idealden ibaretti, Tanrı-insan İsa'nın belirli bireyselliğinde dünyevi gerçeklik olmasından önceye aitti. Ancak o zaman Antik dünyanın özlemi giderilmiş oldu ve dünyanın faaliyeti (tinle uzlaşma işi) o andan itibaren Hıristiyan-Germen dünyasına aktarıldı. Creuzer'e bir mektubunda[30] Hegel yine öncelikle Proclus'un atmış olduğu ve antik felsefeden Hıristiyanlığa geçişteki asıl dönüm noktasını oluşturan "muazzam adım"dan söz eder. Yapılması gereken, "şimdi tekrar" böyle bir adım atmaktır. Dolayısıyla Creuzer'in Proclus'u yeniden yayımlaması Hegel için tam da zamanı gelmiş bir şeydir.[31]

Peki Hegel'in Hıristiyan felsefesini tamamlamasından ne gibi sonuçlar çıkar ortaya? Besbelli ki bu, *Hıristiyanlığa ilişkin büyük bir dönüş ve kırılmadan önceki son adımdır.* Ama öyleyse, Hegel'in Antik ve Hıristiyan felsefelerini tamamlayışı, Proclus'unkiyle aynı şeydir: "yıkımla uzlaşma." Böyle bir felsefenin en yüksek noktası çöküşün başlangıcıyla eşzamanlıdır: "her şeyin dağılma halinde bulunduğu ve yeni bir şeye yöneldiği"[32] bir zaman. İskenderiye felsefesi çökmekte olan Roma İmparatorluğu'nda açan son çiçektir; 15. ve 16. yüzyılda, ortaçağdaki Germen yaşam tarzı yeni bir biçim edinirken ikinci dönemin bitişi de farklı değildir. "Felsefe reel bir dünyanın batışıyla birlikte başlar; ortaya çıktığında (...) grinin tonlarından ibaret bir resim çizer, gençliğin tazeliği kalmamıştır artık,

canlılığın izi yoktur. Onun uzlaşması *gerçeklikteki değil, ideal dünyadaki* bir uzlaşmadır. Yunanistan'da filozoflar devlet işlerinden el çekmişti; halkın onları andığı sıfatla aylak kişilerdi ve düşünce dünyasına gömülmüşlerdi. Bu, felsefe tarihi boyunca sürüp gitmiş asli bir özelliktir."[33] Hegel'in devlet felsefesi de gri renklerle resim yapar ve "işi bitmiş" dünyayı gençleştirmek değil, sadece bilip anlamak ister. Bu tür bilme bir tanıma, kabul etmedir, "olan" ile bir uzlaşmadır. Düşünce şimdi tamamen kendi başınadır ama aynı zamanda düzenlenmiş bir idea olarak, evreni "düşünülür", anlaşılabilir ve saydam dünya olarak kavrar. Mevcut tüm "nesnellik" onun "özüretimleriyle" bir ve aynı olmuştur. "Görünen o ki dünya tini artık tüm yabancı, nesnel şeyleri kendinden uzaklaştırmayı ve sonunda kendini mutlak tin olarak kavramayı başarmıştır; onun için nesnel hale geleni kendinden üretip çıkarmakta, karşısında sakin kalarak onu kendi gücü altında tutmaktadır."[34] Somutluk ile kendiliğinden etkin olmanın bu birliğinde, "yeni" dönemin doymuş ve tamamlanmış anlamı yatmaktadır. Hegel'in *Felsefe Tarihi*'nin kapanışına dair sözlerindeki coşku ve ağırlık, ancak tarihin sonuna ilişkin böyle bir amaçlılık dikkate alınarak anlaşılabilir: "Dünya tini şimdi buraya gelmiş bulunmaktadır. Son felsefe daha önceki tüm felsefelerin sonucudur; hiçbir şey kaybolmamış, bütün ilkeler muhafaza edilmiştir. Bu somut fikir, tinin neredeyse 2500 yıllık (Thales MÖ 640'ta doğmuştu) çabalarının, kendine karşı nesnel olmak, kendini bilmek için tam bir ciddiyetle çalışmasının ürünüdür: Tantae molis erat se ipsam cognoscere mentem."[35] Hegel'deki tamamlanmanın tamlık ve sonlanmayı kapsayan ikianlamlılığı, Vergilius'un "romanam condere gentem"[36] sözünü "se ipsam cognoscere mentem" şeklinde değiştirmesinde de belli olmaktadır.[37] Bu değişikliğin anlamı şudur: Roma dünya imparatorluğunu kurmak ile sonunda tinsel dünyada hâkimiyet oluşturmak aynı zahmeti gerektirmiştir. Hegel "bilme cesaretiyle" iki bin beş yüz yıllık bir çağı kapatıp yeni bir çağı açarak gerçekten de Hıristiyan logosunun tarihini sona erdirmiştir. Sanatla ilgili olarak "her şey ortaya çıkarıldığında" mutlak ilginin kaybolduğu ve bundan sonrakilerin tüm geçmişe karşı çıkmak zorunda bulunduğunu söylemişti; aynı şey, felsefenin Hegel'in kendisinde tamamlanışı

açısından da geçerlidir: Bütün bir dil dünyası, kavramlar ve kültür, Hegel'in tin tarihiyle sona ermiştir. Bu son uçta bizim en kendimize özgü "tin tarihimiz" [*Geistes-Geschichte*] başlamaktadır - bir tür *lucus a non lucendo*[38] gibi.

Hegel bizzat gerçekleştirdiği tamamlamanın eskatolojik anlamını doğrudan değil, dolaylı bir şekilde ifade etmiştir. Hem "tinin yaşlılık çağında" geçmiş şeyleri düşünen geriye dönük ve hatırlayan bir bakışla, hem de tinin olası yeni alanlarına doğru, geleceğe dönük ve soran bir bakışla duyurur onu; ama bunun hakkında belli bir bilgiye sahip olma iddiasından açıkça uzak durur. 19. yüzyılın başından beri geleceğin özgürlük ülkesi olarak görülen Amerika hakkında az da olsa gözlemlerde bulunması, dünya tininin Avrupa'dan taşınabileceği ihtimaline işaret etmektedir. "Demek ki Amerika geleceğin ülkesidir, orada önümüzdeki dönemlerde (...) dünya tarihinin önemi ortaya çıkacaktır; yaşlı Avrupa'nın tarihi cephaneliğinden sıkılan herkes için bir özlem ülkesidir. Napolyon'un şöyle dediği söylenir: *cette vieille Europe m'ennuie*. Ama şimdiye kadar bu kıtada olanlar, eski dünyanın bir yankısıdır sadece, yabancı bir canlılığın ifadesidir; geleceğin bir ülkesi olduğundan, bizi burada hiç ilgilendirmez." Benzer bir şeyi Hegel, Hıristiyan Avrupa'nın Asya'yla kavgasında bir "ara unsur" saydığı Slav dünyasının gelecekteki önemi hakkında da söylemiştir; bütün o kitleyi, şimdiye dek aklın şekillenmesinde bağımsız bir uğrak olmadığı için, konu dışı tutmaktadır. "İleride böyle olup olmayacağı bizi bu bağlamda ilgilendirmiyor."[39] Öğrencilerinden Baron Boris von Yxküll'e -içeriğini Rosenkranz'ın aktardığı- bir mektubunda sözünü daha az sakınmıştır.[40] Avrupa'nın bir çeşit kafese döndüğünü söyler, sadece iki tür insanın serbestçe hareket edebilir göründüğü bir kafese: bunlardan biri kilidi vuran gardiyanlar, diğeri ise kafesin içinde kendine bir yer bulup ne tellerden yana ne de tellere karşı hareket edenlerdir. Ama eğer ortada kişinin gerçek anlamda uzlaşamayacağı koşullar bulunuyorsa, keyfine düşkün yaşamak ve özel şahıs halinde kalmak daha yararlıdır - bu bir izleyici pozisyonu olmakla birlikte, yine de etkisi büyüktür. Hegel Avrupa kafesinin karşısına Rusya'nın geleceğini çıkarır. Göründüğü kadarıyla diğer modern devletler gelişme hedeflerine varmış, hatta belki de doruk noktasını ge-

ride bırakmıştır ve durağanlaşmaya başlamışlardır; oysa Rusya bağrında "yoğun doğasının muazzam gelişme olanağı"nı barındırmaktadır.[41] Rosenkranz Hegel'in muhtemelen Rus dostunu yüreklendirmek için sadece bir jest yaptığını ima etse de, bu hiç inandırıcı sayılmaz. Mektupta yazılanlar daha çok, Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nde gri tonlarda çizdiği resmin ardından, yakın gelecekteki atmosferi önceden sezmiş olmasının ürünüdür.

Hegel'in "olan"la vardığı uzlaşma, on yıl sonra Temmuz Devrimi'nin yol açtığı yeni ayrışmaların hışmına uğrar ve "amaçsız bir yenileşme düşkünlüğü" tarafından sorgulanır hale gelir. Hegel bunun karşısında kendini çaresiz hissederken, en yakın öğrencileri siyasi gerçekliğin şokunu onun felsefesine taşır. İleride *Felsefe Tarihi* ve *Hukuk Felsefesi*'nin yayımlanmasını üstlenecek olan ve hukuka getirdiği özgürlükçü yorumla Ruge, Marx ve Lasalle'ın yolunu açan E. Gans ile üniversite politikası konusunda yaşadığı anlaşmazlık, Hegel'in son aylarını karartan bir diğer olaydır.[42]

Ama aslında, yeni bir ayrışmanın *olanağı*, Hegel'in kendi tarihsel bilincinde çoktan mevcuttur ve öngörülmüş durumdadır. Gerçi bir dönemin esasına ilişkin felsefi bilgi, söz konusu dönemin tininde gerçekleşir ve dolayısıyla sadece "biçimsel" anlamda, nesnel bilgi olarak onun ötesine geçer. Ama aynı zamanda, bir şey hakkında olan ve onun üstüne çıkan bu bilgiyle birlikte, başka bir gelişmenin önünü açan bir fark koyutlanmıştır: "bilgi ile olan arasındaki" fark. Bundan, hem felsefede hem de gerçeklikte yeni bölünmelere doğru ilerleyişin olanağı ve zorunluluğu doğmaktadır. "Yani biçimsel fark, aynı zamanda reel, gerçek bir farktır. İşte yeni bir gelişme biçimine yol açan, bu bilginin kendisidir."[43] Özgür biçimiyle bilgi, tözsel içeriği de devrimcileştirir. Tamamlanıp sona eren felsefe, daha sonra gerçek ve yeni bir şekillenmeyi dayatacak tinin doğum yeridir.[44] Nitekim bilgi tarihinin Hegel tarafından kapatılması, 19. yüzyılın entelektüel ve siyasi olaylarına kaynaklık eden bir doğum yeri olmuştur. Filozofun ölümünden birkaç yıl sonra *Heine, Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*'ın[45](1834) sonunda, Reform hareketlerinden ve Alman felsefesinden doğabilecek gerçek bir devrim hususunda Fransızları uyarmayı dener: "Bana öyle geliyor ki, bizim gibi yöntemli bir halk işe

Reform'la başlamalı, sonra felsefeyle ilgilenmeliydi ve ancak bunun tamamlanmasından sonra siyasi devrime geçebilirdi. Böyle bir düzeni çok akla uygun buluyorum. Felsefenin düşünmek için kullandığı kafaları devrim daha sonra rastgele sebeplerle kesebilir. Oysa daha önce gerçekleşmiş bir devrimin kestiği kafaları felsefe kullanamayacaktı. Ama korkmayın, siz ey Alman cumhuriyetçiler; Alman Devrimi böyle bir nedenle daha ılımlı ve daha yumuşak olmaz, çünkü ondan önce Kantçı eleştiri, Fichteci aşkınsal idealizm ve hatta doğa felsefesi gelmiştir. Bu doktrinler sayesinde devrimci güçler gelişti, patlayacakları, dünyayı dehşet ve hayranlıkla dolduracakları günü bekliyorlar. Kantçılar çıkacak öne, onlar fenomenler dünyasında bile acıma nedir bilmez; hiç tereddüt etmeden, geçmişin son köklerini de kurutmak üzere, Avrupa yaşamının toprağını balta ve kılıçlarla darmadağın edecekler. Silahlanmış Fichteciler dolduracak sahneyi, irade fanatikliğine düştükleri için ne korku ne de çıkar dizginleyecek onları (...) Aslında böyle aşkınsal idealistler toplumsal bir altüst oluşta ilk Hıristiyanlardan bile daha zapt edilemez olacaktır; çünkü ilk Hıristiyanlar işkence çekerken, göksel mutluluğa ermeyi umuyordu, oysa aşkınsal idealist işkenceyle ölümü de boş bir görünüş sayar ve kendi düşüncesinin tahkimatı ardında ulaşılamaz ona. Ama hepsinden korkuncu doğa felsefecileridir. Onlar bir Alman Devrimi'ne eylemle müdahale eder ve kendilerini yıkıcı mekanizmayla özdeşleştirir. Kantçının kalbi geleneksel saygı göstermelerden etkilenmediği için, eli sağlam ve serttir; Fichteci her tehlikeye cesaretle karşı koyar, çünkü onun gözünde böyle bir şey gerçeklikte zaten var yoktur. Doğa filozofunu korkunç kılan ise, doğanın kökensel kuvvetleriyle bağlantı kurması, eski Germen panteizminin cinlerini yardıma çağırabilmesidir. Eski Almanlarda bulduğumuz savaşma arzusu uyanır onda, yani yok etmek veya zafer kazanmak için değil, sırf savaşmak için savaşır. Zaten Hıristiyanlığın en hayırlı işi de, bu vahşi Germen savaş ruhunu bir parça yumuşatmak olmuştur; ama onu yok etmeyi başarabilmiş değildir; eskiden evcilleştirici bir tılsım olan haç parçalanırsa, o zaman (...) Kuzeyli şairlerin hep terennüm ettiği anlamsız çılgın öfke [*Berserkenwut*] yeniden ayaklanacaktır. Tılsım çürüdü artık, perişan halde çökeceği gün yakın.

(...) Size tavsiyem şudur ey Fransızlar: İşte o zaman çok sessiz durun, çıt bile çıkarmayın! Sakın kendinize alkış filan tutmayın. Bakarsınız azıcık yanlış anlayıveririz de kibarlıktan eser olmayan tarzımızla sizi biraz haşince sükûnete davet ederiz (...) Size karşı iyi niyetliyim, onun için de acı gerçeği açıkça söylüyorum. Özgürleşmiş Almanya'dan, bütün o Hırvatları ve Kazaklarıyla Kutsal İttifak'a göre daha çok korkmalısınız (...) Aslında sizi neyle suçladıklarını bir türlü anlayabilmiş değilim. Bir keresinde Göttingen'deki bir birahanede eski Almanların genç bir temsilcisi, Fransızlardan intikam almak gerektiğini, çünkü Napoli'de Konradin von Stauffen'ın kafasını kestiklerini anlatmıştı. Tabii siz bunu çoktan unutmuşsunuzdur. Ama biz hiçbir şeyi unutmayız. Görüyorsunuz, sizinle uğraşmayı canımız çekecek olursa, inandırıcı nedenler bulmakta zorluk çekmeyeceğiz. Onun için, her durumda size tavsiyem, ayağınızı denk alın. Almanya'da her ne olursa olsun, isterse Prusya veliahdı ya da Doktor Wirth başa geçsin, siz daima silahlarınızı hazır tutun (...) Ben sizin iyiliğinizi düşünüyorum, geçenlerde bakanlarınızın Fransa'yı silahsızlandırmayı düşündüğünü duyunca, bayağı korktum. -Şimdiki bütün Romantikliğinize rağmen aslında doğuştan Klasikçi olduğunuzdan, Olympos'u iyi bilirsiniz. Bütün çıplak tanrılar ve tanrıçalar arasında (...) bir tanrıça vardır ki, etrafı neşe ve eğlenceyle çevrili olduğu halde, daima zırh kuşanmıştır, miğferini başından, mızrağını elinden eksik etmez. Bilgelik tanrıçasıdır bu."

Heine'nin haber verdiği Alman Devrimi o dönemde patlak vermedi, ama Hegel'in öğrencilerinin yaptıkları bugüne kadar etkili oldu. Yazarın kışkırtıcı uyarılarından on yıl sonra, hepsi de 1843'te olmak üzere şu dinamitleyici metinler yayınlandı: Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*; Proudhon, *De la création de l'ordre dans l'humanité*; B. Bauer, *Das entdeckte Christentum*; Kierkegaard, *Ya-Ya da*.[46] Proudhon dışında tüm bu yazarlar Hegel'in izleyicisi ya da hasmıydı ve onun kuramını uygulamaya koyuyorlardı. Çalışmaları, Hegel'in felsefi teolojisinin gerçekten bir son, tinin ve Avrupa kültürünün tarihinde bir dönüm noktası olduğunu açıkça göstermiştir. Hegel'deki dolayımın yerini karar isteği alır; Hegel'in birleştirmiş olduğunu yeniden ayrıştıran bir istektir bu, yani Antikite ile Hıristi-

yanlığı, Tanrı ve dünyayı, içsellik ve dışsallığı, öz ve varoluşu. Ama diğer yandan, ancak Hegel'inki gibi bütünsel bir bileşim yeniden parçalarına ayrılabilirdi, Sol Hegelcilerin eleştirel keskinliği, tarihsel ölçütünü onun uzlaşmasındaki kesinlikten alır. Bu uzlaşma en anlaşılır ifadesini onun devlet ve din felsefesinde bulur. Hegel'in öğrencileri de bunları yıkmaya yönelmiştir, çünkü tam da "gerçek" devlet ve "gerçek" Hıristiyanlık"la ilgilenmekteydiler.

3. Hegel'in Felsefeyi Devlet ve Hıristiyan Diniyle Uzlaştırması

Hegel'in din felsefesi üzerine ilk konferansıyla aynı zamanda yayınlanan *Hukuk Felsefesi*, felsefeyi gerçeklikle uzlaştırma yönündeki (ilkesel eğilimin ötesinde) ilk somut uygulamadır. Devlet felsefesi siyasi gerçeklikle, din felsefesi de Hıristiyanlıkla uzlaştırılmak istenmiştir. Her iki alanda da Hegel sadece gerçeklik *ile* değil, aynı zamanda gerçeklik *içinde* bir uzlaşma tesis eder - her ne kadar "kavrama yoluyla" olsa da. Hegel en etkili olduğu bu uğrakta gerçek dünyayı tine "uygun" bir dünya olarak anlamış, diğer taraftan Prusya'nın Protestan devleti de felsefeyi Hegel'in kişiliğinde kendine mal etmiştir.[47] *Hukuk Felsefesi*'nin önsözünde Hegel, vurgulayıcı ve polemik bir üslupla "felsefenin gerçeklik karşısındaki yeri"ni anlatır. Gerek Marx gerekse de Kierkegaard tarafından, felsefenin gerçekleştirilmesi gerektiği teziyle ele alınan sorunlu nokta tam da budur. Felsefi kuram Marx'ta "proletaryanın beyni" olmuştu; Kierkegaard'da ise saf düşüncenin yerini "varoluş halindeki düşünür" aldı, çünkü mevcut gerçeklik ne rasyonel ne de Hıristiyanca görünüyordu.

Hegel'in devlet felsefesi rasyonel bir devletin hiçbir zaman var olmadığı, gerçek devletin bir "ideal" ve bir "postüla"dan ibaret olduğu düşüncesine karşı çıkar.[48] Doğru felsefe "rasyonel olanın araştırılması" ve dolayısıyla "şimdiki ve gerçek olan"ın kavranmasıdır, başka bir âleme ait bir şeyin ya da olması gereken ama hiç var olmamış bir ideal devletin koyutlanması değildir. Hegel 1821'deki Prusya devletini *Mantık*'ta tanımladığı anlamıyla bir gerçeklik olarak kavrar: yani içsel varlık ile dışsal varoluşun dolaysız birliği olarak, sözcüğün "vurgulu" anlamıyla bir gerçeklik olarak.[49] Böylece "gerçekliğin olgunluğu"na (çö-

küş için de yeterli olgunluğa) ulaşılmıştır artık ve düşünce gerçekliğin eleştirel karşıtı değil, reel olanın "karşısında" onunla uzlaşmış ideal olarak bulunmaktadır.[50] Kendinin bilincinde olan akıl (devlet felsefesi) ile mevcut gerçeklik olarak akıl (gerçek devlet) birleşmiştir, zamanın tözsel tininin "derinliğinde" bir ve aynı olmuştur.[51] Öte yandan Hegel, kendinin bilincindeki tin olarak akıl ile mevcut gerçeklik "arasında" bulunan ve birini diğerinden ayırarak uzlaşmaya direnen şeyin hem zorunlu hem de belirsiz olduğunu söyler: "henüz idea halinde özgürleşmemiş herhangi bir soyutluğun zincirleri."[52] Böyle bir *hiatus irrationalis*'i[53] aştıracak olan köprü, Hegel'in rasyonel gerçeklik kavramına ilişkin açıklamasıdır; bu açıklama "görünüş" ile "öz", "alacalı dışarı" ile "içsel itki",[54] dışsal ve rastlantısal varoluş ile içsel ve zorunlu gerçeklik arasındaki ayrıma dayanır. Ne var ki, Hegel'in sadece geçici ve "tesadüfi" varoluşu gerçekliğin bilgisi olan felsefenin ilgi alanı dışında sayması, ona tam da geçici olarak var olana "ayak uydurma" suçlaması biçiminde geri dönmüştür. Mevcut gerçekliğe uyum sağlama, Hegel'in "olan" kavramıyla gizlenmektedir, çünkü "olan" hem var olanı hem de tam anlamıyla gerçek olanı kapsar.

Hegel'in sistemini anlamak bakımından *din felsefesi*, siyaset felsefesinden daha da önemlidir. Din felsefesi bütün bir sistemin bir bileşeni değil, onun tinsel ağırlık merkezidir. Hegel'in felsefesi aynı zamanda hem "dünya bilgeliği"[55] hem de "Tanrı bilgisi"dir.[56] Çünkü bu bilgi inancı doğrulamaktadır. Hegel kendini Tanrı tarafından filozof olmaya mahkûm edilmiş sayıyordu,[57] "coşkunun dili" ile "kavramın dili" aynıydı onun için. Gazete okumak da adeta İncil okumak kadar doğru bir davranıştı. "Sabah erkenden gazete okumak bir tür gerçekçi sabah ibadetidir. Kişi böylece dünya karşısındaki tavrını Tanrı'ya ya da dünyanın ne olduğuna göre belirler. Ne durumda olduğumuza dair ikisi de aynı kesinliği sunar."[58] Gerçek felsefe -her ne kadar "değişik bir tarzda" olsa da- zaten Tanrı'ya ibadettir: Tarih felsefesi teodise, devlet felsefesi tanrısallığın yeryüzünde kavranması, mantık da Tanrı'nın saf düşüncenin soyutluğundaki bir temsilidir.

Hegel'in gözünde Hıristiyanlığın felsefi doğruluğu, İsa'nın insan ile tanrısallık arasındaki bölünmeyi uzlaştırmış olma-

sında yatıyordu.[59] Bu uzlaşmanın insan açısından mümkün olması, ancak İsa'da gerçekleşmesine bağlıdır; ama aynı zamanda bizim tarafımızdan ve bizim için gerçekleştirilmelidir, çünkü ancak o zaman doğruluğu kendinde ve kendi için doğru olur.[60] Hegel'e göre Tanrı'nın insan olmasıyla doğrulanmış bulunan tanrısal ve insani doğanın genel birliği, Marx ve Kierkegaard'da kesinlikle tekrar ikiye bölünecektir. Marx, tavizsiz ateizmi ve olduğu haliyle insana inanması nedeniyle, ilkesel olarak, Kierkegaard'a Hegel'e olduğundan daha uzaktır; Kierkegaard'ın paradoksal inancı açısından Tanrı ile insan arasındaki fark, zorunlu bir varsayımdı. Marx için Hıristiyanlık "ters dönmüş dünya", Kierkegaard için Tanrı'nın "önünde" dünyadan kopmuş bir duruş, Hegel içinse Tanrı'nın insanda cisimleşmesine bağlı olarak, hakikatin *içindeki* bir var olmadır. Tanrısal ve insani doğanın "birliği" keskin ve zor bir ifadedir gerçi; ama tinsel olarak kavranmayıp temsil olarak anlaşıldığı sürece. "Tanrı-insanın" o "muazzam bileşimi"yle, insana doğasındaki zayıflığın böyle bir birlikle bağdaşmaz olmadığı gösterilmiştir.[61]

Dünyevilik ile tanrısallığın uzlaşması, yani "Tanrı Krallığı" bir "durum"dur,[62] yani Tanrı'nın tek ve mutlak tin halinde hüküm sürdüğü bir gerçekliktir. Gençliğinden itibaren Hegel'in amacı, bu gerçekliği düşüncede yöntemsel açıdan ortaya koymaktı[63] ve *Felsefe Tarihi* ile sonunda bu hedefe ulaşmış sayıyordu kendini. Din felsefesindeki "Tanrı Krallığı", felsefe tarihindeki "düşünsel krallık" ve fenomenolojideki "tinler krallığı" ile özdeştir. Dolayısıyla felsefenin gerçeklikle uzlaşması, Hıristiyanlıktaki Tanrı'nın insanda cisimleşmesiyle gerçekleşmiş uzlaşmayla genel olarak aynıdır ve sonunda kavranan bu uzlaşma bir felsefi teolojidir. Hegel, felsefenin dinle uzlaşması sayesinde "tanrısal barış"ın rasyonel bir tarzda kurulduğu görüşündeydi.

Hegel ontolojik olarak hem devleti hem de Hıristiyanlığı mutlak tinden yola çıkarak kavradığı için, *din ile devlet* birbiriyle uyumludur. Aralarındaki ilişkiyi farklılıkları ve birlikleri açısından ele alır. Birlik içerikte, farklılık ise bir ve aynı içeriğin farklı biçimlerindedir. Devletin doğası "mevcudiyet halindeki tanrısal irade" ve bir dünyanın gerçek örgütlenmesi olarak gelişen tindir; diğer yandan Hıristiyanlığın içeriği de

tinin mutlak gerçeğinden başka bir şey değildir. Böyle olduğu için devlet ve din, her ne kadar aynı içeriğin biçimlenişinde kilise ve devlet olarak ayrılsalar da, Hıristiyan tini zemininde buluşabilirler ve buluşmak zorundadırlar.[64] Salt "kalp" ve "içsellikten" ibaret, devletin ve düşünen aklın düzenlemelerine karşı "polemik halindeki" ya da tersine, pasifçe devletin dünyeviliğine ayak uydurmakla yetinen bir din, dinsel kesinliğin gücünü değil ancak zayıflığını koyabilir ortaya. "Gerçek inanç aklın ona uyup uymadığına *bakmaz*, aklı dikkate almaz, onunla ilişkiye geçmez."[65] Ama bu durum "bizim zamanımıza" özgü bir şeydir ve gerçek bir ihtiyaçtan mı doğduğu, yoksa "tatmin olmamış bir kendini beğenmişlik"ten mi kaynaklandığı araştırılabilir. Gerçek din mevcut devlete karşı olumsuz bir tutum içinde bulunmaz, tersine onu kabul eder ve doğrular; diğer yandan devlet de "kilisenin onayı"nı kabul eder. Kierkegaard'ın son derece polemik yüklü inanç kavramı açısından tiksindirici bir uzlaşı olarak görünen şey, Hegel için özsel bir uyuşmadır.[66] "Devletin görevini yaparak cemaate dinî amaçlarını yerine getirmesi için her türlü destekte bulunması ve koruma sağlaması, eşyanın doğası gereğidir. Din en derin kanaatleri açısından devletin bütünlüğünü sağlayan bir etken olduğu için, devlet tüm vatandaşlarından bir dinsel topluluğa bağlanmalarını talep edebilir; aslında bu istedikleri *herhangi bir* cemaat olmalıdır, çünkü devlet tasavvurun içselliğiyle bağlantılı içeriğe karışmaz. İleri düzeyde örgütlü ve dolayısıyla güçlü bir devlet, bu açıdan daha da özgürlükçü davranabilecek, kendisine etkide bulunsalar bile ayrıntıları görmezden gelecek, hatta kendisine karşı görevlerini dinsel anlamda kabul etmeyen cemaatlerin varlığına (tabii sayıya bağlı olmak üzere) rıza gösterecektir."[67] Felsefi kavrayış kilise ile devletin, eğer ikisi de tinin zemininde bulunuyorsa, doğru içerik bakımından özdeş olduğunu bilir. Hıristiyanlığın mutlak özgür tin ilkesinde, "*devlet gücü, din ve felsefe ilkelerinin* örtüşmesi - gerçekliğin tinle, devletin dinî vicdanla ve felsefi bilgiyle evrensel uzlaşması"[68] olanağı ve zorunluluğu mutlak olarak bulunmaktadır. Hegel'in *Philosophie des objektiven Geistes* adlı eseri şu cümleyle sona erer: "Devletin ahlakiliği ile devletin dinî tinselliği böylece birbirinin karşılıklı garantisidir."

Hıristiyanlığı hem mutlak hem de tarihsel anlamda dünyayla ve devletle bağlantılı olarak kavrayan Hegel, *felsefe* ile *Hıristiyanlık* arasında meydana gelecek kopuştan önceki son filozoftu. Söz konusu kopuşu Feuerbach ve Kierkegaard iki karşıt uçtan saptamış ve tamamlamıştır. Feuerbach'a göre, Hıristiyan dogmasıyla felsefeyi uzlaştırma girişimleri gerek felsefe gerekse din açısından artık ilgi duyulmayan bir şeydir.[69] Çünkü eğer Hıristiyanlık koşulsuz "idea" olarak değil, tarihsel anlamda belirlenmiş gerçekliğiyle anlaşılacaksa, her türlü felsefe ister istemez din karşıtı olacaktır, çünkü dünyayı akılla açıklar ve mucizeyi reddeder.[70] Ruge de aynı şekilde Aristoteles'ten itibaren tüm felsefenin "ateizm" olduğunu ileri sürmüştür,[71] çünkü felsefe doğayı ve insanı araştırıp kavrar. Ama Hıristiyanlık da dünya tarihinde bir uğraktan ve insani bir olgudan ibaret olmayı kabullenmeyecektir. Kierkegaard'ın günlük notlarından biri ise şöyle başlamaktadır: "Felsefe ile Hıristiyanlık asla uyuşamaz." Çünkü Hıristiyanlığın özünden bir şeyi alıkoymak istersem, kurtuluş zorunluluğunun tüm insanlığa ve dolayısıyla onun bilgisine de yayılması gerekir. Gerçi "Hıristiyanlığa göre", yani insanı Hıristiyan olmaya yönlendiren bir felsefe düşünmek mümkündür, ama o zaman felsefenin Hıristiyanlıkla ilişkisi değil, Hıristiyanlığın Hıristiyanca bilgiyle ilişkisidir söz konusu olan - "eğer felsefenin Hıristiyanlıktan önce veya onun içinde hayat bulmacasının çözülemeyeceği sonucuna varması istenmiyorsa." Ve öyle olunca, tamlığının doruğundaki felsefe kendi çöküşünü de kapsar ve Hıristiyanlığa bir geçiş dahi sağlayamaz, çünkü bu olumsuz sonuca takılıp kalmak zorundadır. "İşte büyük uçurum tam da *burada* açılmaktadır: Hıristiyanlık insanın bilgisini İlk Günah nedeniyle eksikli sayar ve Hıristiyanlık tarafından düzeltildiğini kabul eder. Filozof ise insan olarak, Tanrı ve dünya ilişkisinin hesabını verme peşindedir; dolayısıyla sonuç ancak sınırlı bulunabilir, ne de olsa insan sınırlı bir varlıktır, ama aynı zamanda insanın insan olarak varacağı en büyük sonuç da yine budur."[72] Filozof -Hıristiyanlık bakışıyla değerlendirildiğinde- "ya iyimserliği benimsek ya da umutsuzluğa kapılmak" zorundadır, çünkü bir filozof olarak, İsa aracılığıyla kurtuluş diye bir şey tanımaz.[73] Bu "ya-ya da"nın aksine, Hegel Aristoteles'e uygun bir tarzda aklı tanrı-

sallaştırmış ve tanrısallığı İsa'ya bağlayarak belirlemiştir!

Hegel'in akıl ile inancı ve Hıristiyanlık ile devleti felsefe yoluyla uzlaştırması, 1840'ta tamamlanmıştı. O dönemde Hegel felsefesinden tarihsel kopuş, Marx açısından düşünürün devlet felsefesinden, Kierkegaard açısından da din felsefesinden kopmak demekti; her ikisi de devlet, Hıristiyanlık ve felsefeyi birleştirme fikrini bir kenara bırakmıştı. Bu kopuşu Marx kadar Feuerbach da, Kierkegaard kadar B. Bauer de gerçekleştirmiştir, ama tarzları farklıdır. Feuerbach Hıristiyanlığın özünü duyusal yetilere sahip insana, Marx insan dünyasındaki çelişkilere indirger, Bauer Hıristiyanlığın ortaya çıkışını Roma dünyasının çöküşüyle açıklar, Kierkegaard ise Hıristiyan devleti, kilisesi ve teolojisinden, yani bu dinin tüm dünya tarihindeki yerinden vazgeçme pahasına, onu inanca doğru hem umutsuzca hem de kararlı, paradoksal bir atılıştan ibaret görür. Tüm bu düşünürler, Hıristiyanlık olgusunu neye indirgerlerse indirgesinler, *burjuva-Hıristiyan dünyasını* ve dolayısıyla Hegel'in felsefi uzlaştırma teolojisini yıkmakta birleşmişlerdir. Gerçeklik onlara artık kendi-evinde-olmanın [*Beisichselbstsein*] özgürlüğü ışığında değil, insanın kendine yabancılaşmasının gölgesinde görünüyordu.

Hegel'in Hıristiyanlık felsefesinin tamamen sona erdiğini açıkça gören ve onun gerçek mirasçıları olan Feuerbach ve Ruge, Stirner ve Bauer, Kierkegaard ve Marx, mevcut devleti ve mevcut Hıristiyanlığı kesinlikle reddeden büyük bir "değişimi" haber vermişti. Genç Hegelciler gibi Eski Hegelciler de Hegel öğretisinin eskatolojik önemini kavramış bulunuyordu. Tam bir kararlılıkla, 1870 dolaylarında hâlâ Hegel'den sonra ortaya çıkmış tüm felsefeleri onun sisteminin devamından ibaret sayıyorlardı. Bununla birlikte Genç Hegelciler, onun sistemini yine kendi yöntemine başvurarak parçalamıştı. Hepsi de Yeni Hegelcilere göre bir avantaja sahipti: *Mantık* ve *Fenomenoloji*'nin sonundaki, *Ansiklopedi*'nin sistemindeki ve *Hukuk Felsefesi*'nin "kapanışı"ndaki iddiayı gözden kaçırmamışlardı.

II. Eski Hegelciler, Genç Hegelciler, Yeni Hegelciler

1. Hegel Felsefesinin Eski Hegelciler Tarafından Muhafaza Edilmesi

Hegel okulunun Eski Hegelcilerden oluşan sağ ve Genç Hegelcilerden oluşan sol kanat şeklinde bölünmesinin dikkat çekici bir yanı vardır: Ayrışma salt felsefi değil, siyasi ve dinî farklılıklardan kaynaklanmıştır. Biçim bakımından Fransız parlamentosundaki bölünmeye, içerik bakımından ise Kristolojik meselelerdeki farklı görüşlere dayanmaktadır.

İlk kez Strauss tarafından yapılan,[1] Michelet'nin de benimsediği[2] ayrım hâlâ geçerlidir. Sağ kanat (Goeschel, Gabler, B. Bauer)[3] Hegel'in Hıristiyan dinini "içerik" ve "biçim" olarak ayırmasından yola çıkar ve içeriği olumlu kabul eder; sol kanat ise dinsel tasavvur formuyla birlikte dinin içeriğini de eleştiri konusu yapmıştır. Sağ Hegelciler tanrısal ve insani doğanın birliği fikriyle tüm İncil anlatısını muhafaza etmek isterken, merkezdekiler (Rosenkranz, bir ölçüde de Schaller ve Erdmann) öykünün sadece bir kısmıyla yetinmeyi tercih etmişti; sol Hegelciler ise bu gibi düşünsel dayanaklarla Dört İncil'deki tarihsel açıklamaların ne tamamen ne de kısmen savunulabileceği kanısındaydı. Strauss kendini solda görüyordu,[4] Michelet ise (Gans, Vatke, Marheineke ve Benary ile birlikte) *Vorlesungen über die Persönlichkeit Gottes und die Unsterblichkeit der Seele*'de[5] merkezin solla koalisyona gitmesini önermişti. Sözde Hegelciler arasında Fichte, K. Fischer, Weisse ve Braniss gibi isimler saymaktaydı. Tanrısal-insani doğa, Tanrı'nın kişiliği ve ruhun ölümsüzlüğü gibi konularda o dönem yürütülen tartışmaların ne kadar canlı ve hareketli olduğunu[6] günümüzde tasavvur etmek hayli zordur. Hegel öğrencilerinin din eleştirilerinden doğan yıkıcı sonuçlar ise artık çok iyi bildiğimiz şeyler. Hegel'in etkisini anlamak bakımından bu teolojik sorular etrafında dönmüş tartışmalar, Ruge, Marx ve Lasalle tarafından ele alınan devlet öğretisi kadar önemlidir.

Hegel'in çoğu eseri -kurduğu akımın özgün anlamına uygun adlarıyla-*Eski Hegelciler* tarafından yayımlanmıştır. Bu eğilimin başlıca temsilcileri olarak von Henning, Hotho, Förster ve Marheineke'nin yanı sıra Hinrichs, C. Daub, Conradi ve Schaller zikredilebilir. Bu kişiler Hegel felsefesini lafzi olarak muhafaza etmiş ve tekil tarihsel araştırmalar halinde sürdürmüştür; ama bu felsefeyi belli bir biçimde yeniden üreterek Hegel'in kişisel etkisinin halen sürdüğü dönemin ötesine taşımış değillerdir. 19. yüzyılın tarihsel *hareketliliği* bakımından bir önem arz etmezler. Bunlarla karşıtlık oluşturmak üzere "Genç Hegelciler" veya "Yeni Hegelcilerden" söz edilmiştir.[7] Karışıklık olmaması için aşağıda Yeni Hegelciler terimiyle sadece günümüzde Hegelciliği yenileyen düşünürleri, Genç Hegelciler dediğimizde ise, Hegel'in radikal soldaki öğrenci ve izleyicilerini kastediyoruz. Eski Hegelcilerle de, onun tarihsel düşünüş tarzını devrim döneminin de ötesinde, tüm yüzyıl boyunca sürdürmüş, ama bunu dilinin tarihsel özelliklerini korumadan, her biri kendi benimsediği tarzda yapmış kişilere işaret ediyoruz. Radikal bir yenileme eğiliminde olmamaları, Eski Hegelciler adını kullanmamıza izin veriyor. Bu açıdan bakıldığında, öncelikle Rosenkranz ve onun yanı sıra Haym, Erdmann ve K. Fischer, Hegel ile Nietzsche arasındaki dönemde Hegel felsefesinin asıl sürdürücüleri sayılır.

Ruge'nin doğru bir tanımla "Eski Hegelcilerin en özgürü" dediği K. Rosenkranz (1805-1879) Hegel üzerine hâlâ daha iyisi bulunmayan iki monografisinde, Hegel sonrası felsefe tarihinin isabetli bir değerlendirmesini sunmuştur.[8] 1844 tarihli ilk metinde kendisi ve çağdaşlarının, 18. yüzyılın ikinci yarısında doğup 19. yüzyılın ilk yarısında ölen filozoflar için "mezar kazıcı ve anıt dikiciler" gibi olduğunu söyler: "Yüzyılımızın ikinci yarısında da geleceğe kutsal bir düşünürler topluluğu aktarmayı başarabilecek miyiz? Gençler arasında Platon gibi coşkuyla ve Aristoteles gibi adanmış bir çalışkanlıkla spekülatif düşünce için ölümsüz bir çaba gösterecek kadar heyecana sahip olanlar var mı? Gençlerimiz başka tür zafer taçları mı hayal ediyor (...) gözlerinde acaba daha yüksek bir eylemlilik hedefinin yol gösterici yıldızı mı parıldıyor, ülküleri o filozofların ideallerini gerçekleştirmek mi?[9] Yoksa bilim ve yaşam karşısında kayıtsızlığa mı kapılacaklar ve sık sık böbürlenerek aceleyle kendilerini

günün şampiyonu ilan ettikten sonra, gelecek için yeterli güce sahip olmadıklarını mı fark edecekler? Ne tuhaf ki günümüzün yetenekleri pek dayanıklı görünmüyor. Hızla yıpranıyor, birkaç umut vaat edici çalışmanın ardından verimsizleşiyor, kendilerini kopyalamaya, tekrarlamaya başlıyorlar - hem de tam tutuk ve kusurlu, tekyanlı ve çalkantılı gençlik deneyleri aşıldıktan sonra, güçlü ve derli toplu bir çalışma dönemine başlamak gerekirken." Yazar, Hegel'in felsefesini "gerçekleştirme" iddiasında bulunan Feuerbach, Marx ve Ruge gibi Genç Hegelcileri iğnelemeyi de ihmal etmemiştir: Onların "üstünlük taslayarak kendilerini bir süreliğine gazetecilik yoluyla lider ilan ettiklerini" söyler; felsefede doğaçlama reformlar ve devrimler yaparlar, ama felsefe dünya tarihindeki ilerleyişinde bunlardan hiç etkilenmeyecektir bile. "Hipotezlerinin labirentinde başı dönmüş halde dolanıp duran bu tuluat spekülasyonu şövalyeleri, meyhane maceralarındaki dalaşmaları yasama organlarının toplantılarındaki ciddi görüşmelerle, eleştiri kavgalarının patırtısını gerçek bir savaşın trajik gümbürtüsüyle karıştırıyor." Her şeye rağmen Rosenkranz, felsefenin diyalektik ilerlemesinden şüphe duymamaktadır. Felsefe "dünyaya yabancı" kalan eski halinden kesinlikle çıkmış, "gerçeklikle ilişkisi"ni genişletip değiştirmiştir. Ama bu noktada da, teori ile pratiğin birliğini öne sürmekle kalmayıp korumuş olan yine Hegel'dir, kavram ile gerçekliğin özdeşliğini vurgulayarak ve varlığı fenomenal varoluşta açıklayarak yapmıştır bunu. Oysa Hegel sonrası felsefe "bir kez daha" soyut bir ontolojinin (Braniss) ve soyut bir ampirizmin (Trendelenburg) "tekyanlılığına" sürüklenmektedir. Ayrışan iki eğilim, yaşlı Schelling'in varoluşçu felsefesinde birleşir. Bu soyut *teorinin* öbür yüzü, Feuerbach'ın elle tutulur olmayı gerçekliğin ölçütü yapan soyut *pratiğidir*: "Feuerbach Schelling'in en keskin, en parlak muhalifidir; ama bilimini sistematik olarak geliştirmekten kaçınma hususunda (...) uyuşur onunla.[10] Embriyon halinde kalmış genellemeleri ısrarla sürdürür; bu yüzden felsefenin gelişmesine, sahneye çıkarken ortaya koyduğu eleştirinin enerjisinden beklenecek katkıyı yapamamaktadır. Bugünkü Schelling gibi o da, doğayı veya devleti incelemeye yeltenmiyor bile. Yaşayışı ve davranışlarıyla doğruca insandan yola çıktığı ve varlık, olanaklı varlık, zorunlu varlık, ebedi ve imgesel varlık vb. konuları tufan ön-

cesinden kalma fantazmalar sayarak aşağıladığı için, Schelling'e kıyasla daha erişilebilir, daha pratik, daha insancıl, daha evcil görünüyor. Tanrılığın *status absconditus*'u[11] içinde süreçler icat etmekten hoşlanan Schelling ise, dünya-öncesine ait bilgilere sahip bir seçilmişin esrarengiz havasına bürünerek birçoklarını kendine bağlamayı beceriyor."[12] Gerçi söz konusu dört kanadın dördü de, aldatıcı bir özgüvenle kendi zaferinden emindir; ama hiçbiri Hegel'in somut olarak düzenlenmiş ve karşıtlıkları (akıl ile gerçeklik, teori ile pratik, ideal ile reel, düşünce ile varlık, özne ile nesne, idea ile tarih) hem ilkesel düzeyde hem de gerçekten aşmış fikrine ulaşamamıştır. Hepsi de somut gerçekliğe sadece örnek vermek için başvuran[13] ama ona ilişkin kavramsal bilgiyi hor gören "soyut teologlar" olarak kalır. Dolayısıyla, Hegel felsefesinin kışkırttığı bu uç eğilimler, yine o felsefe içinde batıp kaybolmalıdır. Hegel felsefesi ikinci evresine girmektedir şimdi, daha kalıcı ve akımların bencilliğinden uzak bir aşamaya geçmektedir. Günümüzün görevi de, onun yöntemini tüm özel bilgi alanlarına uygulamak[14] ve herhangi bir şeyi tercih etmeden evreni eşit ve adil bir anlayışla dolaşmaktır.

Ama tam aynı dönemde Marx ve Kierkegaard, her şeyi kapsayan bilginin bu hoşgörüsüne karşı heyecanla saldırmaya başlamıştı. İkisi de Hegel'in her yönü kapsama eğiliminin tekyönlü bir unsura, yani düşünceye bağlı oluşunu katı bir tekyönlülük olarak değerlendiriyordu. İtirazlarının hedefi "gerçek" (ekonomik ve ahlaki) varoluşa yönelik "ilgi"ye tahammülsüzlüktü.[15] Hegelciliğin bu fraksiyonunun gençlik arasında kazandığı "ölçüsüz sempatiyi" Rosenkranz ancak böyle bir yaklaşımın "ölçüsüzce rahat" oluşuyla açıklayabiliyordu: "Şimdiye kadar olmuş her şey hiçe sayılmaktadır; kaldırıp atıyoruz hepsini. Ondan sonra ne yapacağımızı henüz bilmiyoruz. Ama mevcut her şey yıkıldıktan sonra yaratacaklarımıza yer açılınca, bunlar bulunacak, yoluna girecektir. Genç Hegelciler Eski Hegelciliği tek bir dokundurmayla, sistemin gerçek sonuçlarından korkuya kapıldığı eleştirisiyle zan altına sokuyor; kendilerinin ise nadir görülen bir dürüstlükle bunları kabule hazır olduklarını söylüyorlar. Bu da genç kuşağı alabildiğine memnun eden bir şey. Cesaret gösterisi göze hoş geliyor."[16] Rosenkranz Marx ve Engels'in *Kutsal Aile*[17] adlı eserini "zekâ ürünü bir kitap" olarak değerlendirmek-

le yetinmişti. Ama aslında bu metin, sadece Marx'ın değil, tüm Alman felsefesinin evrensel akla ve tine inançtan uzaklaşmasına yol açan *Alman İdeolojisi*'nin hazırlayıcısıydı. Rosenkranz'ın gözünde Alman felsefesinin krizi onun bütün tözüne ilişkin değildi, sadece Hegelci ontolojinin geçici olarak gerileyip mantığa ve metafiziğe, metafiziğin de bir doğa ve tin felsefesine sürüklenmesinden kaynaklanıyordu.[18] Bu ayrışmanın sonucu ise mantığın ölümü ve metafiziğin "varoluş", hatta "pratik gerçeklik" kavramına indirgenmesiydi. Kavramın kendisini gerçek olayların doğru içeriği olarak ortaya koyamayanlar, bir metafizik ilkeye hâlâ duyulmakta olan ihtiyacı etik alanına kaydırmıştı. Moda haline gelmiş etikleştirme eğilimi hem metafiziği hem de iyi hakkındaki bilgiyi ahlakçı bir lafazanlıkla bozmaktaydı. Rosenkranz Hegel sonrası felsefeleri betimlerken, -olumsuz değerlendirmesi bir yana- Hegel'e bağlanabilecek bütün önemli özellikleri belirtmiştir.

Yirmi beş yıl sonra, Hegel üzerine ikinci monografisinde de yine dönemin entelektüel durumunu ele alır. 1870'e kadar Hegel'in sistemine karşı çıkan bütün girişimlerin zayıflığını gösterebildiği kanısındadır: "Karşıtlarının sözlerine bakılacak olursa, bu kadar çok sayıda ve çokyönlü yenilginin ardından toz olup dağıldığını, yok olduğunu görmemiz gerekirdi (...) oysa kesintisizce dikkat çekmeyi sürdürüyor. Karşıtları ise ısrarla polemiğe girmekten medet ummakta; Latin ulusları onu bertaraf etme çabasından vazgeçemiyor. Kısacası, Hegel'in sistemi hâlâ felsefi heyecanın merkezinde. Böylesine genel bir çekim gücü yaratabilen başka bir sistem de yok. Hiçbirine diğer hepsi tarafından bu derece karşı çıkılmıyor; hiçbiri (...) bilimdeki gerçek gelişmeleri özümsemeye bu kadar hazır ve istekli değil."[19] Yazara göre Hegel sisteminin eski ve yeni muhalifleri alışılmış polemikleri tekrarlayıp dursa da, kamuoyu artık böyle saldırılara aldırış etmemektedir - ve işte bu sayede Hegel felsefesinin zaferi belli olmuştur: "Dönemin bilinci büyük siyasi mücadelelerde, savaşlar ve iç savaşlarda, ulusların giderek genişleyen iktisadi çalışmalarında bir içerik edinmiştir; bunun önemi karşısında felsefi okulların çatışmaları, hele birtakım filozofların kavgaları geçici bir sıradanlıktan ibaret kalır. Ancak tüm kamusal hayatımızdaki bu dönüşümü iyice kavramışsak, felsefenin de neler

kazandığını anlayabiliriz -özellikle de yayılan krizin içine en derin ve en tehlikeli şekilde çekilmiş olan Hegel felsefesinin."[20] İki yıl sonra "günümüzde felsefenin anahtar sözcükleri" üzerinde duran Rosenkranz, biraz daha az emin ifadeler kullanmıştır: "Şu an için felsefemiz yok olmuş görünüyor, ama sadece ilkelerinin doğruluğunu müthiş bir hızla büyüyen deneyimin muazzam zenginliğiyle uyumlu kılmak zorunda olduğu için gözlerden saklı." Yazara göre, taklitçi ve izleyicilerin birbiriyle çatışadurduğu bir dağılma süreci başlamıştır. Ama mesele sanki Hegel veya Schelling'den, Herbart veya Schopenhauer'den hangisinin üstün geleceğiymiş gibi konuşmakla, kendi kendilerini yanıltmaktadırlar. Çünkü dağılma süreci tamamlanmadan ne eski sistemlerden biri tekrar ortaya çıkacak ne de yepyeni bir sistem oluşacaktır. "Her şeyin bir zamanı vardır ve bu gerçekleştiğinde bilgide tekrar önemli bir sıçrama görülebilir. Böyle bir adım, muhtemelen zamanın tüm dinsel dünya görüşünde yeni bir dönüşümle bağlantılı olacaktır."[21] Bilgiye ve Hıristiyanlığa *karşı* tayin edici sıçramanın 1840'ta zaten gerçekleşmiş olduğunu Rosenkranz fark edememişti. Yorulmak bilmez bir çalışmayla, Hegel'in düşünüş tarzına atfettiği tüm doğru bilimsel ilerlemeleri özümseme tavrını sürdürdü. Burckhardt'ı dehşete düşüren teknik yenilikleri ve ilk dünya fuarlarını da "insanlığın" (tinden artık bu şekilde söz etmeye başlamıştı) özgürlük bilincinin ilerlemesi olarak görüyordu. Kötümser bakışlardan tamamen uzak duran Rosenkranz için, uluslararası ticaretin, kitap satışlarının ve basının her tarafa yayılması, insanlığın evrensel konumunda bir yükselme ve "uygarlığımızın eşbiçimliliğinde bir ilerleme" demekti.[22] Ayrık ve sınırlı bilinç, artık "düşünen tinin rasyonalizmi ve eşitleyiciliği"ne boyun eğmeliydi. Bu eşitlenme süreci Tocqueville, Taine ve Burckhardt kadar Donoso Cortes ve Kierkegaard için de zamanın kötülüğünün ta kendisiydi. Rosenkranz gibi eğitimli bir Hegel izleyicisi ise bunu olumlu buluyor, hâlâ mevcut "tikelliklerin" artık insancıl bir bakışla kavranan tinin genel düzeyine aktarılarak giderilmesi sayıyordu. Buhar makineleri, demiryolları ve telgraf tek başına kültür ve özgürlüğün ilerlemesinin garantisi değildir belki, ama eninde sonunda "insanlığın insancıllaşması"na hizmet edeceklerdir. Çünkü bilimin saptadığı ve basının herkese aktardığı doğa yasaları karşı

konulamaz şekilde bu yönde işlemektedir.[23] Basın ve bütün dünyada yapılabilen yolculuklar, nasıl insanlığın özbilincini günden güne güçlendiriyor ve insan haklarının duyurulmasını sağlıyorsa, yeni coğrafi keşifler ve buna bağlı olarak artan ticaret de gerçek bir dünya bilinci yaratmıştır. Okyanus aşırı ticarette "tin okyanusu"nun[24] doğruluğu meydana çıkar! Böylece Rosenkranz, on dokuzuncu yüzyıldaki gelişmeleri reddedilemeyecek bir tutarlılıkla Hegelci ilkeye göre felsefi bir düzene oturtmuştur.

Hegel felsefesinin devrim dönemi sonrasında muhafaza edilmesine katkıda bulunan bir çalışma da, R. Haym'ın Hegel ve eserlerini tarihsel veriler ışığında incelemesidir.[25] Rosenkraz'a kıyasla daha radikal bir tutumla Haym, Hegel'in sistemine kararlılıkla *karşı çıkmıştır*. Zamanın getirdiği değişikliklerden geniş kapsamlı sonuçlara varmış, Hegel felsefesini yenilemeye kalkışmadan[26] sadece tarihsel olarak açıklamak istemiştir. Haym'ın tarihsel eleştirisini Rosenkraz "talihsiz bir yanılgı" ve "hoşnutsuzluğun" bir ürünü sayıyordu. Ona göre Haym'ın siyasi eylemlilik içinde bulunmak yerine yazdığı bu kitap "tesadüfen Hegel üzerineydi ve dolayısıyla hastalıklı olması kaçınılmazdı." Hastalık diye kastettiği, dönemin Hegel'i gerici bulan liberal eğilimleriydi. Ancak, Rosenkranz'ın Haym'la tartışmasında alışılmadık ölçüde keskin bir dil kullanması sadece karşıt düşünsel konumlarının sonucu değildi, fazla yakın bir temasa verilmiş tepkiydi aynı zamanda. Rosenkranz Hegel'in metafiziğini değiştirmiş, Haym ise ondan tamamen uzaklaşmıştı. Aralarındaki fark, Hegel'in tin kuramını değişen zamana uyarlama tarzlarına indirgenerek anlaşılabilir: Rosenkranz söz konusu öğretiyi dikkatlice insancıllaştırırken, Haym amansızca tarihselleştirmişti. Rosenkranz'ın dili Hegel ve Goethe üzerinden 18. yüzyıl kültürüne geri gider; Haym'ın politik heyecanı ve tercih ettiği ticari amaçlı ifade tarzı ise yeni yüzyıla uygundur. Haym dönemiyle uyumlu bir tarzda ve biraz keyif de duyarak, Hegel sisteminin tahtını yitirişini anlatır. Kişinin ancak ya Hegelci ya da barbar ve değersiz bir ampirist sayıldığı dönemleri hatırlatır: "Bir felsefi sistemin tamamen geçerli kabul edilip gerçek bir hakimiyet kurmasının ne demek olduğunu anlamak için, o dönemi hatırlamalıyız. 1830'da Hegelcilerin, Hegel dünya tininin kendini bilme hedefine ulaştığını açıkladıktan sonra, dünya tarihinin gelecek-

teki içeriğini nasıl bir tutku ve güvenle, nasıl mutlak ve boğucu bir ciddiyetle tartıştığını düşünmeliyiz. Bunları hatırlayıp sonra bir de bugünkü Hegelcilerimizin, hatta en katı ve sisteme en sadık olanların bile, tam bir çekingenlikle Hegel'in 'yine de felsefenin gelişmesinde önemsiz sayılmayacağı' ifadesine razı oluşuna bakalım." Hegel'i sürdürenlerin tersine, Hayın onun sisteminin çökmüş olduğunu söylemekle de yetinmez, genel olarak felsefenin tükenmişliğini de vurgular: "O koca şirket iflas ettiyse, bunun tek nedeni bütün sektörün çökmüş olmasıdır. (...) Şu anda tinin ve tine olan inancın büyük ve neredeyse genel bir enkazı altındayız." Yazara göre, 19. yüzyılın ilk yarısında görülmemiş bir altüst oluş yaşanmıştı. "Sistemler çağında değiliz artık, şiir ve felsefe çağında değiliz. Yüzyılın büyük teknolojik buluşları sayesinde maddenin hayat bulmuş göründüğü bir dönemdeyiz. Bedensel ve ruhsal yaşamımızın en derin temelleri tekniğin bu zaferleriyle parçalanıp yeniden şekilleniyor. Hem bireyin hem de halkların varoluşu yeni temellere oturuyor ve yeni ilişkilere zorlanıyor."[27]

Haym'a göre idealist felsefe zamanın sınavını geçememiş, "çıkarlar" ve "ihtiyaçlar" (Feuerbach, Marx ve Kierkegaard'ın da Hegel'e karşı polemiğinde belirleyici olmuş iki kavram) karşısında yenik düşmüştür. Yenilmenin de ötesinde, dünyanın fiili gidişatı ve bizzat Hegel'in -sistemindeki mutlaklık iddiasıyla çelişkiye düşerek- dünya mahkemesinin yargıcı kabul ettiği "yaşayan tarih" tarafından mahkûm edilmiştir.[28] Dolayısıyla şimdi yapılması gereken tek şey, Hegel felsefesinin tarihteki yerini kavramak ve "metafizik yasa koyma" yeteneğine sahip olmayacağı önceden belli yeni bir sistemi daha "zamanı gelmeden" belirlemeye kalkışmamaktır. Ama Hegelci felsefeyi tarihsel unsurlarına indirgemenin olumlu bir yanı da vardır: felsefi hakikatin insani kökenine, "hakikati sezme yetisine", "insanın vicdanı ve ruhsal doğasına" geri döndürülmesi. Yani Hegel felsefesinin tek meşru varisi, "insana ait olayları fikir zenginliğiyle ele alan" bir *tarih bilimidir*. Ne var ki, Haym'ın Hegel felsefesine yönelttiği nesnel eleştiri, aslında Feuerbach, Ruge ve Marx'ın radikal tarzda öne sürmüş bulunduğu eleştirel motifleri akademik tarza uyarlamaktan ibarettir. Çekinmeden dile getirdiği ve sunumunun ilkesi yaptığı kendi özgün görüşü ise Erdmann, Fischer ve

Dilthey'ın da ilgilendiği bir konudur (Dilthey tarafından ortaya atılan "tarihsel aklın" eleştirisi, Hegel metafiziğinden kaynaklanan gelişmenin sonunda yer alır).[29]

J. E.Erdmann 1834'te başladığı, Descartes'tan Hegel'e kadarki felsefe tarihini anlattığı anıtsal eserini 1853'te tamamlar. Benzerleri arasında Hegel'in tarih anlayışının nüfuz edici gücünü en iyi muhafaza eden çalışma budur. Yeni bir baskı için günün koşulları elverişli değildi ve Fischer'in popüler felsefe tarihi de ciddi bir rakip olmuştu Bu nedenle Erdmann 1866'da iki ciltlik *Grundriss der Geschichte der Philosophie*'yi[30] yayınlamaya karar verdi. 1870'te eserin ikinci baskısı yapıldı. Eklenen mükemmel sonsözde (yazar hazırlık çalışmalarının yetersizliği nedeniyle bunun ana metne göre daha büyük bir çaba gerektirdiğini söylemiştir) Hegel'in ölümünden 1870'e kadarki gelişmeler tartışılmaktadır. Metnin başlıca konu başlıkları "Hegel Okulunun Dağılması" ve "Felsefeyi Yeniden İnşa Denemeleri"dir. Çalışmasının sonunda kendini Hegelci akımın "son Mohikanı" olarak niteleyen yazar, tarihsel bakış açısının sistematik bakış karşısında ağır basmasının genel bir semptom, felsefenin ömrünü tükettiğine dair bir belirti olup olmadığını sorar. Çünkü felsefe eğitimine hâlâ biraz ilgi gösterildiğinde bile, açıkça görülmektedir ki, amaç kişinin bizzat felsefe yapması yerine başkalarının yaptığı felsefeyi incelemenin ötesine geçmemektedir - tıpkı edebiyat tarihinin edebi eser, biyografilerin büyük insanlar karşısında ağırlık kazanmış olması gibi. Hegel'de tarihsel bakış açısının kendisi sistematikti; ama ondan sonraki filozofların tipik özelliği, sistematik çalışmalarının nerdeyse hiç dikkat çekememiş olması, eleştirel-tarihsel araştırmalarının ise ölümlerinden sonra bile süren bir değere sahip olmasıydı. Örneğin Sigwart, Ritter, Prantl, K. Fischer ve Trendelenburg'un durumu böyleydi. Hatta sistematik felsefe yapma çabalarında da o zamandan beri tarihsel boyut öne çıkmaktaydı. Ortaya çıkan eserlerde tarihsel-eleştirel kısımların yarıdan fazla yer tutması adeta kural haline gelmişti. Yine de, avutucu bir saptamayla, felsefe tarihinin felsefeden pek de uzak kalamayacağı ve onu felsefi tarzda sunmanın da felsefi bir iş olduğu söylenebilirdi. Erdmann'a göre, hangi konuda felsefe yapıldığı esas itibarıyla pek önemli değildir, doğa, devlet ya da dogma ele alınabilir: "Öyleyse konu şimdi neden

felsefe tarihi olmasın?" "Demek ki filozofların (...) tarihçi olduğu yakınmasına karşı, felsefe tarihçilerinin bizzat felsefe yapmayı sürdürdüğü gösterilebilir. Belki burada da yine yarayı açan mızrak kapanmasını da sağlayacaktır."[31] Bu argümanın tarihsel önemi, aradan geçen 70 yıla rağmen bugün bile vazgeçilemez olmasından bellidir.[32] Rosenkranz hâlâ sistematik bir temele sahipti, bu da genç düşünürlerin iddialarını "geçersizleştirmesine" [*aufheben*] imkân tanıyordu. Oysa tarihe dönük perspektifiyle Erdmann, Hegelci akımın dağılışını tarihsel bir olgu halinde sunmakla yetinmek zorundaydı. 1830'tan sonra olup bitenler, "kusursuzca birleştirilmiş her şeyin paramparça olabileceğini" göstermişti ona. Tarihsel açıdan Hegel'i Napolyon'un yenilmesinden sonraki politik restorasyon bağlamında değerlendirerek, sistemleri Fransız Devrimi'nin çeşitli evrelerine tekabül eden Kant ve Fichte'den ayırmış, "Restorasyon" filozofu olarak nitelemişti.[33] Hegel'in Kant ve ondan sonrakiler tarafından parçalanmış olanları restore ettiğini söylüyordu: eski metafiziği, kilise dogmalarını ve ahlaki güçlerin tözsel içeriğini. Ancak, Hegel'in akıl ile gerçekliği uzlaştırmasından sonra ne tarihteki hareketliliğin duracağından, ne de bunun tam karşıtından, yani uzlaşmanın nihai olarak dağıldığından korkmaya gerek vardı. Tersine, bir görevin tamamlanmasıyla oluşan bilinç, insanlık tinine yeni faaliyetler için gerekli gücü verecekti: "Ama dünya tarihini ilgilendiren edimler olduğunda, bunları ve bunların gerçekleşmesini sağlayan tini kavrayan filozof da olacaktır."[34] Çözülme evresinin ötesine bakan bu "tarihsel" perspektifle Erdmann, gelecek çağları bekleyen "şimdinin sabırsızlığı"na işaret etmektedir. Ona göre, içinden geçtiğimiz birkaç yıllık dönemler, yüzyıllara yayılmış sayıca az, ama gerçekten tayin edici önemdeki olaylarla bir tutulamaz ve Hegel'den sonra da bir... Fichte gelecektir![35]

Hegelciliğin 20. yüzyılda yenilenmesine asıl aracılık eden kişi K. Fischer'dir. *Geschichte der neueren Philosophie*[36] adlı eserinin yayımlanışı 1852'de, yani Hegel'in Almanya'da neredeyse unutulmuş bulunduğu bir dönemde başladı. Fischer D. F. Strauss'un dostuydu, F. Th. Vischer, Ruge ve Feuerbach'la ilişki halindeydi[37] ve Stirner'i eleştirmişti;[38] dolayısıyla Genç Hegelciler çevresini yakından tanıyordu. Ama onların Hegel'e karşı sürdürdüğü tutkulu savaşa yeterince mesafeli olduğu için, Hegel'in

başarısına tarafsız bir tarihçi gözüyle bakabilecek durumdaydı. Erdmann ve onun restorasyon tezinden farklı bir değerlendirmeyle Fischer, Hegel'i bir "evrim" filozofu sayar ve 19. yüzyılın öncü filozofu ilan eder. Söz konusu çağın karakteristik özellikleri olarak biyolojik gelişme öğretilerini (Lamarck, Darwin) ve tarihe evrim açısından bakan tarihsel eleştiriyi (F. A. Wolf, K. Lachmann, Niebuhr, Mommsen, F. Bopp, K. Ritter, E. Zeller) vurgular. Fischer'in gözünde Hegel 1818'den 1831'e kadar kişisel etkisiyle, ondan sonra da 1848'e kadar felsefesini eleştirel tarzda uygulayan öğrencileri sayesinde ve daha sonra da tarihsel bakışının tarih eğitiminde benimsenmesi yoluyla kendi dönemine hâkim olmuştur. Esinlediği gelişme düşüncesi hem Tübingen akımının (F. Ch. Bauer, Strauss)[39] tarihsel Kutsal Kitap eleştirisi, hem de Marx'ın *Kapital*'indeki (1868) ve Lasalle'ın *System der erworbenen Rechte*'sindeki[40] (1861) tarihsel ekonomi eleştirisi üzerinde belirleyici etkide bulunmuştur. Hegel'in 19. yüzyıldaki egemenliği ayrıca A. Comte ve E. Dühring'in, Schopenhauer ve E. V. Hartmann'ın karşıt tezleri üzerinden de izlenebilir.

Her ne kadar ayrıntılara bakınca sisteminde birçok kusur ve eksiklik bulunsa da, Hegel'in tarihi "sonsuz" bir ilerlemenin ışığında kavrayan dünya çapındaki ilk ve tek filozof olduğu, temel önemde bir gerçek olarak durmaktadır. Ama Fischer'in bundan anladığı, Hegel'in kendi kavramı değil, bitimsiz bir sürüp gitmenin basit sonsuzluğudur. Tin, insanlığın görevlerini durmadan çoğaltıp çeşitlendirerek "sonsuzluğa" yükselmelidir. *Felsefe Tarihi*'nin sonunda Hegel, en son felsefenin daha önceki tüm felsefelerin sonucu olduğunu söylemişti; Fischer için bunun anlamı şundan ibarettir: Hegel felsefesi tarihsel içeriğinin zenginliği nedeniyle şimdilik nihai felsefedir ama aynı zamanda "dünya problemi"nin gelişmesini ele alan felsefe *tarihinin* başvurduğu ilk felsefe de odur.

Demek ki Hegelci felsefenin muhafaza edilişi, tüm felsefenin tarihselleştirilip felsefe tarihine dönüştürülmesiyle gerçekleşmiştir. Bilinen tarihe bu şekilde geri dönülmesi, 1850'den itibaren adeta kadere razı bir tavırla günün olaylarından yüz çevrilmiş olmasına tekabül etmektedir. Rosenkranz tarihin aklına güvenerek dünya tininden yeni bir atılım beklemiş, "gericiliğin muzaffer sefilliği" karşısında büyük hayal kırıklığı yaşayan

Haym "çağının yargısı"na boyun eğmiş ve Erdmann dönemin koşullarına rağmen, umursamaz bir ironiyle kendi tarihi görevini tamamlamaya yönelmişti; Fischer ise sorunların çözümünü "evrime" bırakıyordu. Hegel'in tin tarihi metafiziğinden doğup gelişen tarihselcilik,[41] kültüre ve bilgiye inanmayı sürdüren eğitimli kişilerin "nihai dini" oldu.

"Tarihçi akımın" büyük başarıları ve tin tarihi araştırmaları, kendi tarihine indirgenmiş bir felsefenin zayıflıklarını gizleyemez. Haym'dan Dilthey'a kadar ve daha sonrasında "tinsel-tarihsel" dünya ile kastedilen şey, Hegel'in felsefi teolojisinden *Hallesche Jahrbücher* yazarlarının düşünme tarzı kadar uzaktır. 1850'den itibaren çok kullanılan "tinsel tarih" [*"Geistesgeschichte"*] kavramı ile Hegel'deki tin ve tarih kavramları arasında aynı sözcüklerden oluşmaları dışında pek bir benzerlik kalmamıştı. Hegel için tin, tarihin hem öznesi hem de nesnesi olarak mutlaktı ve varlık öğretisinin temel kavramıydı. Dolayısıyla bir tin bilimi devlet, sanat, din ve tarih felsefesi olduğu kadar bir doğa felsefesidir aynı zamanda. Mutlak tin (ki mutlak Hıristiyan diniyle özdeş olduğu için mutlaktır), kendini *bilerek vardır* ve tinin daha önce var olmuş şekillerini hatırlayarak yolunda ilerlediği ölçüde, tarihsel bir tindir. "Özgür ve rastlantı şeklinde beliren varoluş doğrultusunda sürdürülmesi tarih, kavranmış örgütlenme doğrultusunda sürdürülmesi ise fenomenal bilginin bilimidir; ikisi bir arada *kavranmış tarih* olarak, mutlak tinin hatırlayışını ve Golgotha tepesini, onun hükümranlığının gerçekliğini, doğruluğunu ve kesinliğini meydana getirir. Bu olmadan tin yalnız ve cansız olurdu." Böyle tinle dolu bir sonsuzluk, sonsuzca ilerleyen "tin tarihi" tasavvurundan büyük bir uçurumla ayrılmıştır. Hegel insandaki tine evrenin mühürlü özünü açığa çıkarma, onun zenginliğini ve derinliğini ortaya serme gücü atfetmişti.[42] Haym'dan Dilthey'a kadarki dönemin az çok itiraf edilmiş kanısı ise, insan tininin siyasi ve doğal dünya karşısında esas itibarıyla aciz kalacağı, çünkü "toplumsal-tarihsel" gerçekliğin bitimli bir "ifadesi"nden ibaret olduğudur. Bu düşünürler açısından tin, artık ebediyen mevcut olduğu için kendi başına zamandışı olan "dönemin gücü" değil, zamanın bir ifadesi ve aynasıdır ancak. Böylece felsefe bir "dünya görüşü" ve "hayat anlayışı" haline gelir; bunun nihai sonucu da Heidegger'in *Varlık*

ve Zaman'ında olduğu gibi, "herkesin kendi özgül" tarihselliğini öne sürmesidir.[43]

Yapıcı bir bakışı yeğlemiş olan F. A. Lange, Hegel'den sonraki tepki ve dönüşümün çapını tarafsızca değerlendirmiş ve 19. yüzyıl "materyalizmi"yle sınırlı tutarak sunmuştur.[44] Temmuz Devrimi'nde idealizm çağının sonunu ve maddi çıkarların tinsel yaşam üzerindeki etkisi olarak anladığı "realizme" dönüşün başlangıcını görür. Kilise ile devlet arasındaki çatışmalar, bilimsel buluşlara dayanan sanayi dallarının adeta patlaması ("kömür ve demir" dönemi özetleyen bir ibare olmuştu), politeknik enstitülerinin kurulması, ulaşım sistemlerinin hızla gelişmesi (Almanya'da ilk demiryolu 1835'te hizmete girmişti), sosyopolitik düzeyde gümrük birliğinin ve ticari birliklerin yaratılması ve daha az önemli olmamak üzere *junges Deutschland*[45] hareketi mensuplarının (Heine, Börne Gutzkow) muhalif yazıları, Tübingen akımının Kutsal Kitap eleştirileri ve Strauss'un *Leben Jesu*'sunun[46] muazzam başarısı - bütün bunlar birlikte etkiyerek, içerik bakımından yol açtıkları devrimci itkinin çok gerisinde kalan felsefi metinlerin bile büyük ilgi görmesine ve önem kazanmasına neden olmuştu. Bu gelişmelerle bağlantılı şekilde "Hegel felsefesi, şiddeti, kapsamı ve önemi bakımından tarihte benzeri bulunmayan teolojik ve siyasi bir krize girmiştir."[47]

Eski ve Genç Hegelcileri ayıran çizgide, çeşitli alanlarda faaliyet gösteren Michelet bulunuyordu. Hegel'in *Felsefe Tarihi*'ni ve *Jenenser Abhandlung*'unu[48] yayımlayan Michelet, ilk Hegelcilikten modern Yeni Hegelciliğin başlangıcına kadar uzanan uzun bir döneme bizzat tanıklık etmişti (1801-1893). A. Lasson (1832-1917) üzerinden Yeni Hegelcilikle doğrudan ilişkisi de olmuştu.[49] Onun için de Hegel sisteminin hem "doruğu" hem de "vermesi gereken sınavı", tarih felsefesiydi.[50] Ama Michelet, Hegel'in sistemini radikal bir şekilde tarihselleştirmez, tinin mutlaklığında temellendirilmiş olarak bırakır onu. Burjuva toplumu problemi demek olan "asrın sorusu"nu[51] tin felsefesi çerçevesinde çözülebilir sayar. Michelet "bilimi" "hayata" katmak istiyor, böylece Hegel'in rasyonel olanın gerçekliği tezini gerçekleştirmeyi umuyordu.[52] Çünkü Hegel'den sonra "geriye kalan" şey sadece şuydu: insani olanla tanrısal olanın düşüncede uzlaştırılışını gerçekliğe yükseltmek ve Hegel'in ilkesinin tüm yaşam

alanlarına nüfuz etmesini sağlamak. "Böylece düşünce, artık dünya tininin belli bir gelişim aşamasındaki *son* üründen ibaret kalmayacaktır; bir yandan da yaşlılık çağının ağırbaşlılığına uygun şekilde *ilk* ilke olur ve daha yüksek bir basamağa tırmanmaya bilinçli bir şekilde hizmet edebilir."[53] Michelet bundan beş yıl sonra, Genç Hegelcilerin üslubuyla felsefenin sadece alacakaranlıkta uçan "Minerva'nın baykuşu" değil, aynı zamanda şafağı haber veren bir "horoz ötüşü" olduğunu yazmıştır.[54] Bu ikili metafor Michelet'yi Hegel ile onun sembolünü alan ama ekleme yapmak yerine tersine çeviren Marx arasında bir konuma yerleştirmektedir.[55]

2. Hegel Felsefesinin Genç Hegelciler Tarafından Yıkılması

Mutlak tutarlılıktan daha tutarsız bir şey yoktur, çünkü sonunda çökecek olan doğaya aykırı fenomenler koyar ortaya.[56]
Goethe

Rosenkranz ve Haym, Erdmann ve Fischer aracılığıyla, Hegel imparatorluğu *tarihsel olarak* korunmuştu. Genç Hegelciler onu eyaletlere böldü, sistemi parçaladı ve tam da bu sayede onu *tarihsel bir güç* haline getirmiş oldular. "Genç Hegelciler" ibaresi önceleri sadece Hegel öğrencilerinin genç kuşağını anlatmak için kullanılmıştı; "Sol Hegelciler" anlamına geldiğinde ise, Hegel'e kıyasla devrimci olan radikal kanat kastediliyordu. O dönemde bu gençler, devrimci eğilimleri vurgulanarak -ve "Hegel yandaşlarıyla" [*Hegeliter*] karşıtlık halinde- Hegelistler [*Hegelinge*] olarak anılmaktaydı. Ama Eski ve Genç Hegelci ayrımı bir yandan da doğruca Hegel'in yaptığı ve daha sonra Stirner'in karikatürleştirdiği "yaşlı" ve "genç" ayrımıyla bağlantılıydı. Hegel'in ahlak sisteminde yaşlılar gerçekten de toplumu yönetmeye çağrılır, çünkü tinleri artık bireysel değil sadece "evrensel" olanı düşünmektedir.[57] Çeşitli sınıflar karşısında "kayıtsızlığın" cisimleşmiş hali olarak, bütünün ayakta kalmasıyla ilgilenirler. Gençlerin tersine, yaşlılar uygun bulmadıkları bir dünyayla tatminsiz bir gerginlik ilişkisi içinde ve "gerçekliği antipatik bularak" yaşıyor

değildir; ya da tersine, reel dünyaya "ayak uydurarak" da yaşamazlar. Bu olgun kişiler, herhangi bir şeye özel ilgi beslemeden, evrensele ve evrensel hakkındaki bilgilerini borçlu oldukları geçmişe yönelmiştir. Buna karşılık gençler tikelliğe bağlanmıştır, akılları fikirleri gelecektedir ve dünyayı değiştirme peşindedirler. Mevcut düzenle bağdaşmayan programlar yapar, talepler öne sürerler, birinci vazifelerinin yolundan çıkmış dünyayı düzeltmek olduğu gibi çılgın bir fikre kapılmışlardır. Evrenseli gerçekleştirmek, asıl görevden kaçma olarak görünür onlara. İdeale yönelmişliği nedeniyle genç kişi, dünya için çalışan ve gerçeklikteki akla uyarak davranan yetişkine kıyasla sanki daha soylu bir anlayışa sahipmiş, kendini daha az düşünen biriymiş gibi görünür. Var olanı kabullenip benimsemek, gençliğin ancak mecbur kalarak yaptığı bir şey, dar kafalı burjuva yaşamına sancılı bir geçiştir. Ama bu durumu dışsal bir zorlamanın sonucu saymakla kendilerini aldatmış olurlar, çünkü aslında akli bir zorunluluk söz konusudur ve yaşlının güne özgü her türlü özel çıkardan özgür bilgeliği bu zorunlulukta yaşamaktadır.

Hegel'in gençliğe ilişkin değerlendirmesiyle tezat oluştururcasına, Genç Hegelciler gençliğin temsilcisi olmuştur, ama kendileri de genç olduğundan değil, taklitçi yandaş bilincini aşmak amacıyla. Var olan şeylerin dayanıksızlığını fark edip "evrensel"den ve geçmişten uzaklaşarak geleceği öncelemeye, "tikeli" ve "bireyseli" öne çıkarmaya ve var olanı yadsımaya yönelmişlerdir. Bu aynı tipik özellikler kişisel yaşam öykülerinde de görülür.[58]

F. A. Lange, Feuerbach'ın Hegelci felsefenin uçurumlarından yukarı tırmanarak bir tür yüzeyselliğe yükseldiğini, tinden ziyade karakter sahibi olduğunu, ama Hegel'deki melankolik derinliğin izlerini de tamamen yitirmediğini söylemişti. Lange'ye göre Feuerbach'ın sistemi, ne kadar çok "dolayısıyla" derse desin, mistik bir karanlıkta yüzmekteydi ve "duyusallığı" ya da "algılanabilirliği" vurgulaması hiçbir açıklık sağlamıyordu. Bu sadece Feuerbach'a değil, tüm Genç Hegelcilere özgü bir durumdur. Yazıları hep manifestolar, programlar ve tezler halindedir, ama kendi içinde dolu ve önemli bir bütünlük oluşturmaz. Bilimsel sunumları el altından kitlelere ya da bireylere seslenen etkileyici bildirilere dönüşür. Yazılarını inceleyenler, bütün o ateşli tona rağmen bir yavanlık hissedecektir, çünkü yetersiz araçlarla ileri sürülmüş

ölçüsüz iddialar vardır ortada. Hegel'in kavramsal diyalektiği retorik amaçlarla sulandırılmıştır. Genellikle kullandıkları çelişkili, derin düşünüşe dayanıyor görünen yazım tarzları tekdüzedir ama basit olmaktan uzaktır, cilalanmıştır ama pırıltıdan yoksundur. Burckhardt 1830'dan sonra dünyanın "daha sıradan" hale gelmeye başladığını ileri sürmüştü. Şimdi yaygınlaşmakta olan ve büyük polemikler, coşku gösterileri ve yoğun tasavvurlardan hoşlanan yeni dil de bunun kanıtlarındandır. F. List de böyle bir örnektir. Bu yazarların eleştirelliği sınır tanımaz, çünkü gerçekleştirmek istedikleri, her durumda ve ne pahasına olursa olsun, "değişim"dir.[59] Ama her şeye rağmen, bu kişiler umutsuzluğa kapılmış dürüst insanlardı. Varoluşlarını gerçekleştirmek istedikleri şeye bilfiil adamışlardı. Oluşun ve hareketin ideologları olarak, Hegel'in diyalektik olumsuzluk ilkesini ve dünyayı hareket ettiren çelişkiyi kendilerine dayanak alıyorlardı.

Kendi aralarındaki ilişkinin tipik bir yanı, birbirlerinin işini bitirmek için yarışıyor olmalarıdır. Zamanın karşılarına çıkarmış olduğu sorunu alıp en uç noktalara taşırlar ve ölümcül bir tutarlılık sergilerler. Onları birbirine bağlayan tek şey muhalif olmaktır, kişisel veya edebi bağları kolayca çözülebilir, yolları ayrılır ve ardından radikalliklerinin derecesine göre karşılıklı "küçük burjuva" ve "gerici" gibi sayıp sövmeler başlar. Feuerbach ve Ruge, Ruge ve Marx, Marx ve Bauer, Bauer ve Stirner düşman kardeşlerdir hep, hangisinin ne zaman bir diğerini düşman göreceği rastlantıya kalmıştır. "Yoldan çıkmış kültürlü kişilerdir" bu insanlar ve beklentileri boşa çıkmıştır; toplumsal koşulların baskısı altında okumuş adam bilgeliklerini gazeteciliğe feda etmek zorunda kalmışlardır. Gerçek meslekleri "serbest" yazarlıktır ama sürekli sponsorlara, yayıncılara, okurlara ve sansürcülere bağımlıdırlar aslında. Meslek ve hayatını kazanmanın yolu olarak yazarlık, Almanya'da ancak 1830 civarında geçerlik kazanmıştır.[60]

Feuerbach kendini tam anlamıyla bir "yazar ve insan" olarak görüyordu.[61] Ruge kesinlikle yetenekli bir gazeteciydi, Bauer yazarlık yaparak geçiniyordu. Kierkegaard'ın hayatı da "yazarlığıyla" özdeşleşmişti. Gazeteciliğe şiddetle karşı çıksa da, sadece yazıları aracılığıyla etkili olma çabası, onu diğerleriyle birleştiren bir özellikti. Kendine biçtiği "yazar olarak etkide bulunma"

rolü ve "edebiyat ile din arasındaki sınırda konumlanma" iddiası, onu Sol Hegelcilerin edebi faaliyetinden hem ayırıyor hem de onunla birleştiriyordu, çünkü onlar da felsefe ile siyaset veya siyaset ile teoloji arasındaki sınırda hareket etmekteydi. Bu kişilerin çalışmaları, Hegel'in paradoksal kaderini çizmiş, daha önce hiç olmadığı kadar zihinsel çaba gerektiren sistemi dinamik bir süreçle yaygınlaşmış ve çok büyük bir etki yaratmıştır. Eğer Hegel'in dediği gibi birey ancak belirli bir sınıfın "genelliği" içinde olumlu anlamda özgür ve herhangi "bir şey" olabiliyorsa,[62] o zaman Feuerbach ve Ruge, Bauer ve Stirner, Marx ve Kierkegaard sadece olumsuz anlamda özgürdü ve bir "hiçti." Feuerbach'ın bir dostu ona akademik bir görev verilmesi için uğraştığında, Feuerbach şunları yazmıştı: "Benden ne kadar çok şey yapılırsa, ben o kadar az olurum ve tabii bunun tersi de geçerli. Ben ancak (...) hiçbir şey olmadığım sürece bir şeyim."

Hegel ise kendini burjuva sınırlamalarının ortasında özgür hissediyordu. Hem bir burjuva devlet görevlisi hem de "mutlağın rahibi" olmak, kendi ve bir şey olmak, imkânsız değildi onun için. Tinin üçüncü evresindeki,[63] yani "modern" dünyanın başlamasından sonraki filozofların yaşam koşullarının dahi birinci ve ikinci evreye göre değişmiş olduğunu söylüyordu. Antik dönem filozofları henüz "plastik" bireylerdi, hayatlarını kendi öğretilerine göre, bildikleri gibi biçimlendiriyorlardı; dolayısıyla felsefe insanın toplumsal konumunu da belirleyen bir şeydi. Ortaçağda genellikle felsefe öğreten teoloji doktoru olarak yetişirlerdi ve din görevlisi olarak da dünyanın geri kalanından ayrı dururlardı. Modern döneme geçiş sürecinde ise Descartes gibi filozoflar daima kendi kendileriyle bir iç mücadele ve dünya şartlarıyla da bir dış mücadele sürdürerek oradan oraya dolanıyordu. Artık özel bir toplum kesimi olmaktan çıkmışlardı, her biri neyse oydu ve burjuva devletiyle düzenli bir ilişki içindeydi. Felsefe öğretmeni olarak birer devlet memuruydular. Hegel bu dönüşümü "dünyevi ilkenin kendiyle uzlaşması" olarak yorumlar; herkes maddileşmiş güç ilişkilerinden bağımsızca kendi iç dünyasını kurmakta serbesttir. Filozof artık varoluşunun "dışsal" yanını -tıpkı modern insanın modaya uygun giyinmesi gibi- bu "düzene" emanet edebilir. Hegel'e göre modern dünya, tam da gündelik burjuva yaşamında evrensel karşılıklı bağımlılığın gücüdür. Bundan çıkardığı sonuç ise, bir yurt-

taşın sıradan yaşamı *bağlamında* "herkesin kendi amacına sadık kalması"dır. Anlaşılan o ki bir yandan hakikati aramak için özgür kalmak, bir yandan da devlete bağlı olmak, Hegel için pekâlâ bağdaştırılabilir şeylerdi.

Hegel'in tipik bir özelliği, "ihtiyaçlar sistemi" içinde olsa bile bu sistemi aşan amacına bağlı kalmış olmasıydı. Aynı şey, sonrakiler için de geçerlidir, onlar da amaçları uğruna burjuva toplumuna mesafeli durmuştur. Feuerbach, *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*[64] adlı eserinin akademik çevrelerde yarattığı tepkiler yüzünden Erlangen'daki kadrosuz doçentlik görevinden ayrılmak zorunda kaldı ve bulabildiği en iyi iş, "kilisesi bile olmayan bir köyde" özel ders vermek oldu. Bundan sonra da topluluk önüne sadece bir kez, 1848'de Heidelbergli öğrencilerin davetlisi olarak çıktı. Devrimci düşüncelerinden dolayı Ruge'nin başına gelenlerse daha da kötüdür: Hükümet ve polisle sürekli çatışma halinde olduğundan, Halle'deki görevinden olması uzun sürmedi. Dresden'de özgür bir akademi kurma girişimi başarısız oldu ve yayıncıları arasında bulunduğu *Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*,[65] birkaç yıl süren başarılı ve etkili bir yayın hayatının ardından kapanmak zorunda kaldı. İkinci kez hapse girmemek için Ruge önce Fransa'ya, İsviçre'ye ve son olarak da İngiltere'ye kaçtı. Radikal teolojik görüşleri yüzünden öğretim görevlisi konumunu yitiren bir diğer kişi B. Bauer'dir. Böylece serbest yazar olan Bauer, Berlin'deki "bağımsızlar"ın odağı olmuştu. Daima yaşam zorluklarıyla mücadele etmek zorunda olmasına rağmen, sağlam karakteri asla kırılmadı. Önceleri öğretmen olan Stirner ise acınası bir yoksulluğa düştü, sonunda çeviri yaparak ve küçük bir sütçü dükkânı işleterek geçinmeye çalıştı. Marx'ın planı Bonn'da felsefe doçenti olmaktı. Bu gerçekleşmeyince, yazarları arasında Ruge ve Heine'nin de bulunduğu *Deutsch-Französische Jahrbücher*'in[66] yayıncılığını üstlendi. Sonra Paris, Brüksel ve Londra'da yazarlık ve gazetecilikten biraz para kazanarak, yardımlarla ya da borç alarak yoksulluk içinde bir sürgün hayatı yaşadı. Kierkegaard ise teoloji eğitimine dayanarak papazlık görevine başlamaya ve "evrenseli gerçekleştirmek" istediği halde "sonluluğun içine yerleşmeye" bir türlü razı olamadı. Yazarlık hayatını "kendi gücüne dayanarak" ve ülkesiz bir kral gibi" sürdürdüğünü söylüyordu. Maddi ihtiyaçlarını babasından ka-

lan mirasla karşılamaktaydı ve tam bu da tükenmek üzereyken, Kierkegaard da kiliseyle mücadele içinde tükenerek çöküntüye uğradı. Aynı şekilde Schopenhauer, Dühring ve Nietzsche de sadece kısa süreler için devlet görevinde bulunmuştur. Schopenhauer Berlin Üniversitesi'nde Hegel'le rekabete girip başarısız olunca özel hayatına geri döndü ve "üniversite profesörleri"ni alabildiğine hor gören bir tavır sergiledi. Dühring siyasi nedenlerle görevden alındı, Nietzsche ise birkaç yıl çalıştığı Basel Üniversitesi'nden izinli olarak ayrıldıktan sonra bu görevine bir daha geri dönmedi. Schopenhauer'e hayranlığının bir nedeni de, onun devlet ve toplum karşısındaki bağımsızlığı olmuştur. Bu insanlar ya mevcut dünyayla tüm bağları kopardı ya da devrimci eleştiri yoluyla mevcut düzeni yıkmaya çalıştılar.

Hegelciliğin sağ ve sol kanada bölünmesini mümkün kılan şey, Hegel'deki diyalektik "aşma süreçleri"nin [*Aufhebungen*] aynı kolaylıkla muhafazakâr veya devrimci yönde yorumlanmaya elverişli bir ikianlamlılık barındırmasıydı. F. Engels'in tüm Sol Hegelcileri anlatan cümlesine varmak için, Hegel'in yöntemini "soyut şekilde" bir yöne doğru çekmek yeterliydi: "Bu bakış tarzının tutuculuğu görelidir, devrimci karakteri ise mutlaktır." Böyledir, çünkü dünya tarihinin akışı bir ilerleme hareketidir ve dolayısıyla mevcut olanın sürekli olumsuzlanmasıdır.[67] Engels bu devrimci niteliği ortaya koyarken, Hegel'in "gerçek olanın aynı zamanda rasyonel olduğu" ifadesinden yararlanır. Ona göre bu cümle gerici gibi görünse de aslında devrimcidir, çünkü Hegel gerçeklik derken tesadüf eseri var olanı değil, "doğru" ve "zorunlu" bir varlığı kastetmektedir. Dolayısıyla, hukuk felsefesinin devleti savunur izlenimi veren tezi, Hegelci düşünüş tarzının "tüm kuralları uygulanarak" ters çevrilebilir: "Var olan her şey, yok olmayı hak eder."[68] Tabii Hegel kendi diyalektiği hakkında böyle keskin bir sonuca varmış değildir. Hatta sisteminin sonunda bununla çelişen, eleştirel-devrimci yanı dogmatik ve tutucu bir örtüyle gizleyen ifadelere yer vermiştir. Dolayısıyla, Hegel'i kendinden kurtarmak gerekecektir. Var olan her şeyin yöntemsel olarak olumsuzlanmasıyla, gerçeklik aklın olduğu noktaya ulaştırılmalıdır. Yani Hegelcilikteki bölünmenin iki kanadı da aynı kaynağa, Hegel'in gerçekliğin rasyonelliği *ile* rasyonel olanın gerçekliği saptamalarını *tek bir* metafizik noktada birleştirmesine bağlanmaktadır.[69]

Bunlar önce din meselesinde, sonra da siyasi alanda sağa ve sola doğru çekilip ayrıştırılmıştır. Sağ kanat sadece gerçek olanın rasyonel olduğunu vurgular, sol kanat da sadece rasyonel olanın aynı zamanda gerçek olduğunu; Hegel'de ise tutucu ve devrimci yanlar, en azından biçimsel olarak eşit önemdedir.

Hegel felsefesinin yöntem bakımından alaşağı edilmesi, içerik bakımından önce felsefi bir teoloji olma özelliğini etkilemişti. Din felsefesinin ateist ve deist yorumları arasında bir çatışma söz konusuydu: Mutlağın gerçek varoluşu insan olmuş Tanrı'da mı, yoksa sadece insanlıkta mıdır?[70] Strauss ve Feuerbach, Hegel'in Hıristiyanlık felsefesindeki dogmatik artıklara karşı çıkıyordu. Rosenkranz'ın dediği gibi, Hegel felsefesi "kendi sınırları içinde sofistik bir dönemden geçmiştir" - ama buradaki hedef, "gençleştirmek" değil, Bauer ve Kierkegaard üzerinden Hıristiyan dinindeki derin krizi açığa vurmaktır. Öte yandan, siyasi kriz de daha az önemli değildi, Ruge'nin başlatıp Marx'ın doruğa çıkardığı hukuk felsefesinin eleştirisinde meydana çıkmıştı. Genç Hegelciler bu iki koldan saldırırken, aslında Hegel'in gençlik dönemindeki teolojik ve siyasi yazılarına dönmüş oluyorlardı, ama bunu fark etmeleri olanaksızdı. Söz konusu yazılarda burjuva devletinin ve Hıristiyan dininin sorunları Yunan polisi ve o zamanki halk dini ölçütüne başvurularak bütün keskinliğiyle dile getirilmişti zaten.

Hegel felsefesinin çöküşü üç evreye ayrılır: Feuerbach ve Ruge, Hegel felsefesini değişen zamanın ruhuna uygun şekilde *değiştirmeye* girişmiştir; B. Bauer ve Stirner radikal bir eleştirellik ve nihilizmle bütün felsefenin *sonunu getirmeye* yönelir; Marx ve Kierkegaard ise değişen koşullardan hareketle *aşırı sonuçlara* varmıştır: Marx burjuva-kapitalist dünyayı, Kierkegaard ise burjuva-Hıristiyan dünyayı yıkar.

a) *L. Feuerbach*[71] *(1804-1872)*

Alman idealizminin diğer tüm filozofları gibi, Feuerbach da Protestan teolojisinden yola çıkmıştı. Bu teolojik eğitimi Heidelberg'de Paulus ve bir Hegelci olan Daub'dan aldı. Eve gönderdiği bir mektupta Paulus'un derslerini bilgiçlikle örülmüş bir örümcek ağına benzetiyor, laf cambazlıklarıyla sözcüklere işkence edildiğini, öyle ki sonunda, hiç demedikleri bir şeyi zorla

itiraf ettiklerini anlatıyordu. Bu "yoldan çıkmış dehanın saçtığı balgam"dan tiksinerek, Schleiermacher ve Marheineke'nin, Strauss ve Neander'in ders verdiği Berlin'e gitme kararı aldı. Mektuplarında felsefeye pek değinmiyordu ama yine de Berlin'den gönderdiği ilk mektupta şunları yazmıştı: "Bu dönemi (...) öncelikle felsefeye ayırmak niyetindeyim; böylece zorunlu olan felsefe programını daha esaslı ve daha yararlı şekilde büyük ölçüde tamamlamış olurum. Bunun için Hegel'in mantık, metafizik ve din felsefesi derslerini izliyorum. (...) Bu dersler son derece hoşuma gidiyor, ama sırf bu yüzden Hegelci olmayı asla düşünmüyorum." Babasının direncini kırmayı başaran Feuerbach, sadece felsefeye yoğunlaşarak Hegel'in yanında iki yıl eğitim gördü. 1828'de mezuniyet tezi *De ratione una, universali, infinita*'yı[72] [73] bir mektupla birlikte Hegel'e gönderdi. Mektupta onun doğrudan öğrencisi olduğunu ve hocasının spekülatif tininden bir şeyler alabilmiş olmayı umduğunu yazmıştı.

İleride Hegel felsefesinde devrim çapında değişiklikler yapacak olan Feuerbach'ın 24 yaşında yazdığı mektupta bunun işaretleri, Hegel'in karışık kavramları arasından bile belli olmaktadır. Tezindeki eksiklikleri baştan mazur göstermek üzere, Hegel'den öğrendiklerini "canlı" bir tarzda ve "serbestçe" özümsemeyi amaçlamış olduğunu belirtir. Şimdiden "duyusallık" ilkesini vurgulamaktadır: İdealar evrensellik ülkesinde, duyusallığın yukarısında kalmamalı, "renksiz saflıklarının göğü"nden yere inip "kendi kendileriyle özdeşlik"ten ayrılarak algılanabilir tikelliklere ulaşmalı,[74] böylece belirlenmiş fenomenlerle bütünleşmelidir. Saf logos "bedenleşme", idea ise "gerçekleşme" ve "dünyevileşme" talep eder. Kişisel kaderini önceden sezmişçesine, duyusallaşma ve gerçekleşmeyle, düşüncenin popülerleşmesini veya katı bir gözleme dönüşmesini, kavramların da basit imgeler ve işaretler haline gelmesini kastetmediğini kısaca da olsa belirtmiştir. Dünyevileşme eğilimini savunmak için, "bunun zamanının gelmiş olduğunu" ya da "aynı anlama gelmek üzere" zaten Hegel felsefesinin ruhunda temellendiğini, çünkü bu felsefenin akademik bir konudan ibaret olmayıp insanlığı ilgilendirdiğini yazar.[75] Hıristiyanlık karşıtı eğilim de mektupta açıkça ifade edilmektedir. Tin yeni bir "dünya çağı"nın başlangıcındadır; ideanın tam olarak gerçekleşmesi için, Hıristiyanlık

dönemi boyunca dünyaya hâkim olmuş "kendiliği" -bu var olan *tek tini*- tahtından indirmek ve böylece hem duyusal dünya ile duyuüstü din hem de kilise ile devlet arasındaki düalizmi ortadan kaldırmak gerekecektir.[76] "Dolayısıyla şimdi önemli olan, kavramları evrensel biçimleriyle, içe kapanık bir saflıkta, müstakil bir varlık olarak geliştirmek değildir. Önemli olan zaman, ölüm, bu ve öteki dünya, Ben, birey, kişi, sonluluğun dışında ve mutlağın içinde görülüp mutlak kabul edilen kişi, yani Tanrı vb.ne ilişkin tarihsel bakış tarzlarını (ki şimdiye kadarki tarihin temeli ve hem ortodoks hem de rasyonel Hıristiyanlık sisteminin kaynağı bunlarda yatmaktadır) gerçekten yok etmek, doğrunun temellerini kazmaktır." Bütün bunların yerini, yeni felsefede -"karışık" halde de olsa- bulunan bilgiler almalıdır. Hıristiyanlık artık mutlak din olarak düşünülemez. *Sadece* Antik dünyanın karşıtı olmuş, doğayı tin-dışı bir konuma yerleştirmiştir. Hıristiyanlıkta doğal bir olay olan ölüm de tamamen tindışı sayılarak "Tanrı bağının en vazgeçilmez işçisi" kabul edilir.[77]

Feuerbach'ın bu mektupta ifade ettiği oldukça "serbest" yaklaşıma rağmen, Hegel'in düşünüşüne ne kadar yakın olduğu, Bachmann'ın *Antihegel*'ine[78] karşı 1835'te yazdığı eleştiride açıkça bellidir. Neredeyse Hegel'in kaleminden çıkmış gibi görünen bu 64 sayfalık metinde, Bachmann'ın "kavramsız" ampirizmi keskin ve üstün bir dille ve Hegel'in geliştirip[79] olağan insan aklına uyguladığı felsefi eleştiri tarzıyla tam bir uyum içinde, bütünüyle reddedilmektedir.[80] Feuerbach iki tür eleştiriyi ayırt eder: bilginin ve yanlış anlamanın eleştirisi. İlki, nesnesinin olumlu yanıyla ilgilenir ve yazarın temel fikrini değerlendirmenin ölçütü yapar. Yanlış anlama ise dışarıdan müdahale ederek felsefi bakımdan olumlu olan şeylere saldırır; daima muhalifinin ilgilendiği şeylerden farklı konulara yönelir ve eleştirdiği yazarın kavramları ne zaman kendi tasavvurlarını aşmaya başlasa, hiçbir şey anlamaz olur. Feuerbach Hegel'in felsefe ile dini, mantık ile metafiziği, özne ile nesneyi, düşünce ile varlığı, kavram ile gerçekliği özdeş tutan öğretisinin Bachmann tarafından hiç anlaşılmadığını göstermiştir. Hegel'in Tanrı fikrine karşı Bachmann'ın getirdiği eleştiri kaba bir alaycılıktan öteye geçememektedir. Hegel'in bu "en derin ve yüce" fikrine yönelttiği eleştiri öyle yüzeysel ve temelsizdir ki, hiçbir eleştiriye layık olamaz.

Hegelci kategorilerin akademik anlamda böylesine doğru kullanılması, yedi yıl sonra Rosenkranz'ın şunları yazmasına yol açmıştır: "Feuerbach'ın Bachmann'ın *Antihegel*'ine karşı polemiğinde bir zamanlar benimle birlikte savunmuş olduğu Hegel felsefesini bu kadar değersizleştireceği kimin aklına gelirdi!"[81] Feuerbach *Antihegel*'e yönelik eleştirisini Lessing'in ortodoksluk karşıtlarını eleştirmesine dayanarak açıklamış, Hegel'i felsefi olmayan bir saldırı karşısında "geçici" olarak savunduğunu söylemiştir. Bir şeyin hasımlarına karşı yazan birinin ister istemez saldırılan bu şeyin taraftarı olduğunu düşünmek fazla acelecilik olacaktır. Nitekim o zaman da kendi içinde bir "Antihegel" bulunduğunu ekler: "Ama içimdeki kişi henüz yarım bir adam olduğundan, ona susmasını buyurdum."[82]

Feuerbach'ın Hegel karşıtlığı ilk kez 1839'da, Ruge'nin *Jahrbücher*'inde yayımlanan "Zur Kritik der Hegelschen Philosophie"[83] adlı makalesiyle kendini gösterdi. Bütün önemli noktalarda evvelce yerden yere vurduğu Bachmann'ın eleştirisiyle uyuşan bir yazıydı bu. Artık Feuerbach da tam bir kararlılıkla felsefe ile teolojinin, kavram ile gerçekliğin, düşünce ile varlığın diyalektik özdeşliğini reddediyordu. Daha önce Hegel'in en yüce fikri sayıp Bachmann'a karşı savunduğu şey, şimdi "Mutlağın saçmalığı" olmuştu. Mutlak tin, geçmişe gömülmüş ve Hegel felsefesinde hayaleti dolaşmakta olan teoloji ruhundan "başka bir şey değildi."

1840'ta Hegel'le ilişkisini bir kez daha açıklayan Feuerbach, onun kendisine bir öğretmenin ne olduğunu öğretmiş tek kişi olduğunu söyler. Öğrenciyken nasılsak, bu bilincimizden silinse bile varlığımızdan hiçbir zaman tamamen kaybolmaz, Feuerbach'a göre. Hegel'i araştırıp öğrendiği gibi, başkalarına da öğretmiştir, çünkü genç bir hoca olarak görevinin öğrencilere kendi görüşlerini aktarmak değil, kabul görmüş filozofların düşüncelerini tanıtmak olduğu kanısındadır. "Hegel felsefesini öğrettim (...) önceleri kendini bununla özdeşleştiren biri olarak (...) çünkü bundan farklı ve daha iyi bir şey bilmiyordum; daha sonra ise kendini konusundan ayıran ve araya mesafe koyan biri olarak, o konuyu tarihsel konumuna oturtarak, ama aynı zamanda hep biraz daha iyi anlamaya çalışarak." Yani hiçbir zaman şekli esas alan bir Hegelci olmamış, Hegelciliğin özüne

yönelmiş, mutlak sistemi bile "sonluluk yasası"na tabi saymıştı. "Yazarlık yolunda ilerlerken genel olarak spekülatif felsefenin, özel olarak da Hegelciliğin bakışını benimsemiştim, ama sadece spekülatif felsefenin en son ve en kapsamlı ifadesi olduğu ölçüde."[84]

Yirmi yıl sonra -1860'ta- Feuerbach Hegel karşısındaki konumunu son bir kez daha özetlemiştir. "Tin kahramanları"nın tersine, kendini felsefeciliğin en uç sınırına, sistemi entelektüelce yüceltmenin dışına itilmiş bir son filozof olarak görür. Kierkegaard'ı hatırlatan bir polemik üslubuyla Hegel'i kendine yeterli, geçimini devletten sağladığı için felsefesi önem taşımayan tipik bir profesyonel düşünür örneği olarak niteler. Ders kürsüsünü tarihsel bir haleyle süslemiştir Hegel: "Mutlak tin mutlak profesörden başka bir şey değildir."[85]

Peki Feuerbach'ın Hegel tarafından tamamlanmış bulunan felsefede yaptığını söylediği değişiklik nedir? 1842/43'ten kalma, "Değişiklik Zorunluluğu" konulu bir not, bu açıdan en önemli noktaları belirtmektedir. Felsefenin Kant'tan Hegel'e uzanan dönemdeki gibi bir topluluğa özgü olduğu aşama artık geride kalmıştır; hatta felsefe öncelikle felsefe tarihine ait bile değildir, doğrudan doğruya dünya olaylarının içindedir. Dolayısıyla herkesin eski rotadan mı devam edeceği, yoksa yeni bir çağ başlatmak mı istediği konusunda "karar vermesi" zorunlu olmuştur. Ama ilkelerde bir değişiklik gerektiği açıktır, çünkü "zamanın ihtiyacı" böyledir, daha doğrusu, *gelecekten* bugüne gelen *zamanın* ihtiyacı. "Tarihsel bir dünya görüşünün çöktüğü dönemlerde çatışan taleplerin olması kaçınılmazdır - birileri eskiyi koruyup yeniyi püskürtmek ister, başkaları da yeniyi geliştirmek peşindedir. Hangi taraf gerçek ihtiyacı kavramıştır peki? Geleceğin -öngörülen geleceğin- ihtiyacını fark eden, ilerleyen harekete katılan taraf. Muhafaza ihtiyacı yapaydır, kendi kendini kışkırtan bir tepkidir. Hegelci felsefe mevcut farklı sistemlerin, eksik veya yüzeysel şeylerin keyfi şekilde birleştirilmesiydi. Olumlu bir güce sahip değildi, çünkü mutlak olumsuzluk içermiyordu. Ancak mutlak olumsuz olma cesaretine sahip biri, *yeni bir şey* yaratma gücünü bulabilir."[86] Öngörülmüş bir geleceğe doğru atılmak, Ruge, Stirner, Bauer ve Marx'ın da amacıydı, çünkü şimdiyi –Hegel gibi ebedi değil- zamansal bir şey olarak

görüyorlardı. Hepsi de, Nietzsche ve Heidegger'e gelene kadar, "geçici" filozoflardır.[87]

Hegel'in anımsamacı ve toparlayıcı felsefesini devirme yönünde ilk itki, Feuerbach'ın *Thesen zur Reform der Philosophie*[88] ve *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*[89] adlı çalışmalarıyla gelmişti. O döneme ait bir mektupta tinin şimdiye kadar yaşadığı yerin yıkılmış olduğunu, kararlı bir tavırla yanımıza sadece sahip olduğumuz özel şeyleri alıp göç etmek gerektiğini okuyoruz (Marx'ta da karşılaşacağımız bir metafor). "Tarihin arabası daracık bir araçtır; doğru zamanı kaçıran ona binemeyeceği gibi, (...) binmek isteyen de sadece mutlaka gerekli ve *kendi* parçası olan şeyleri almalı, evin mobilyasını geride bırakmalıdır."[90] Bu benzetme de Kierkegaard'ın tarihe bakışını, herkesin geçmesi gereken bir "dargeçit"ten ve "ihtiyaç duyulacak tek bir şey"den söz edişini hatırlatmaktadır. Feuerbach da "İnsan çok fazla konsantre olamaz, ya tek bir şey - ya hiç" demiştir.[91]

Feuerbach Hegel'i amaçlanan değişiklikler açısından eleştirir.[92] Felsefe zorunlu bir "kendini yanılsamadan kurtarma" aşamasına gelmiştir. Şimdiye kadarki yanılgı, düşüncenin kendine yeterli sayılmasıdır: tinin kendi kendini temellendirebileceği, doğanın ise (hem dünyanın doğasının hem de insan doğasının) ancak tin üzerinden belirlenebileceği anlayışı. Bu "idealizm" ya da "spiritüalizm"in antropolojik varsayımı, düşünürün bir düşünür olarak yalıtılmış bir varoluş tarzına sahip olduğudur. Hegel de, karşıtlıkları ne kadar alıkoyarak aşmış [*Aufhebung*] olursa olsun, aşırı bir idealisttir ve "mutlak özdeşlik" kavramı aslında "mutlak tekyanlılık"tır: kendinden emin düşüncesinin tekyanlılığı. İdealist, "düşünüyorum" formundaki "ben varım"dan hareket eder ve döneminin dünyasını, çevresini ve genel olarak dünyayı sadece kendisinin "diğer tarafı" olarak, ego kısmının vurgulandığı bir "alter ego" olarak anlar. Hegel ben olmayan ötekini benin "kendi" başkalığı şeklinde yorumlamakla, doğanın ve diğer insanların özgül bağımsızlığını gözden kaçırmaktadır. Felsefesi *kendinin bilincinde olan saf felsefi* bir konumu varsayar, felsefenin felsefi olmayan başlangıçlarını ya da ilkelerini dikkate almaz. Bu yüzden, Descartes'tan itibaren tüm yeni felsefeye yönelik eleştiri, Hegel için de geçerlidir: felsefenin *doğrudan* varsayımı olarak, duyusal gözlemle bağlantının onarılamaz şekilde koparılması.

Elbette bilimin doğasında kaçınılmaz bir kopuş yatmaktadır, ama aslında o işte tam da bu noktada, felsefenin kendini felsefe-olmayandan üretmesiyle dolayımlanmaktadır. "Filozof, insanın Hegel'de bir *dipnottan* ibaret kalmış yanını felsefenin *ana metnine* yükseltmelidir: insanın felsefe *yapmayan*, hatta ona *karşı* çıkan ve soyut düşünceye *direnen* yanını."[93] Demek ki "duyusal olarak verili sen" meselesini ele alan Feuerbach'ın eleştirel çıkış noktası, geleneksel tin felsefesinin *cogito ergo sum* yaklaşımıydı.

İdealizmin doğal duyusallığı "sırf" doğallık sayıp aşağılamasının tarihsel itkisi, modern felsefenin Hıristiyan teolojisindeki kökeninden kaynaklanmaktadır. Feuerbach Hegel'e gönderdiği mektupta söz konusu teolojinin ilkesini saf "kendilik" olarak adlandırmıştır. *Grundsätze*'deki eleştirisi de felsefi teolog Hegel'i hedef alır. "Modern felsefe teolojinin ürünüdür - felsefe içinde çözülüp felsefeye dönüştürülmüş teolojiden başka bir şey değildir." "Modern felsefenin iç çelişkisi (...) teolojinin yine teolojiye dayanan reddedilişi olması veya reddedişin kendisinin de yine teoloji olmasıdır: Özellikle Hegel felsefesinin tipik çelişkisidir bu." "Hegel felsefesinden vazgeçmeyen biri, teolojiden de vazgeçmemiş demektir." "Hegel'in öğretisindeki (...) gerçekliğin idea tarafından vazedildiği görüşü - doğanın Tanrı tarafından yaratıldığını söyleyen teolojik öğretinin rasyonel ifadesidir sadece." Diğer yandan "Hegel felsefesi teolojinin son sığınağı, son rasyonel desteğidir." "Nasıl bir zamanlar Katolik teologlar Protestanlıkla mücadele edebilmek için *de facto* Aristotelesçi olduysa, şimdi de Protestan teologlar ateizmle mücadele edebilmek için *de jure* Hegelci olmak zorundadır." "Dolayısıyla Hegelci felsefenin en yüksek ilkesine baktığımızda, onun din felsefesinin ilkesini ve sonucunu görürüz, yani felsefenin teolojik dogmaları geçersizleştirmediği, rasyonalizmin yadsınması üzerinden yeniden oluşturduğu anlayışını. (...) Hegel felsefesi yitirilmiş, çökmüş Hıristiyanlığı felsefe aracılığıyla yeniden kurmak için girişilmiş son büyük çabadır ve bunu modern dönemde genel olarak yapıldığı gibi, Hıristiyanlığın olumsuzlanmasını yine Hıristiyanlıkla özdeşleştirerek denemiştir. Tinin maddeyle, sonsuzun sonluyla, tanrısalın insani olanla, o çok övülen spekülatif özdeşliği, modern dönemin uğursuz çelişkisinden başka bir şey değildir: inanç ile inançsızlığın, teoloji ile felsefenin, din ile ate-

izmin, Hıristiyanlık ile paganlığın en yüksek noktada, metafiziğin doruğunda özdeşliği. Hegel bu çelişkiyi sadece (...) olumsuzlama olan ateizmi Tanrı'nın nesnel bir bileşeni haline getirerek gözden saklamıştır - Tanrı'yı bir süreç, ateizmi de bu sürecin bir uğrağı olarak gösterir."[94]

Aslında dinin ve felsefenin sonsuzu her zaman *sonlu* ve dolayısıyla *belirlenmiş* bir şeydi ve hâlâ da öyledir; ama gizemlileştirilmiş, yani sonlu olmama (son-*suz* [*un*-endlich]) yüklemi atfedilerek sonlu bir şey haline getirilmiştir. Spekülatif felsefe de teolojiyle aynı hataya düştü: Sonlu gerçekliğe ait belirlemeleri, onları neyse o yapan belirlenmişliği olumsuzlayarak sonsuzun belirlemeleri haline getirmeye kalktı. Hegel'inki gibi sonluyu sonsuzdan, belirlenmişi belirlenmemişten türeten bir felsefe, hiçbir zaman sonluyu ve belirlenmişi *yerli yerine* oturtamaz. "Sonlu, sonsuzdan türetilir - yani sonsuz ve belirlenmemiş olan belirlenir, olumsuzlanır; sonsuzun belirlenmedikçe hiçbir şey olmadığı itiraf edilmektedir. Böylece sonlu, sonsuzun gerçekliği olarak koyutlanır. Ama mutlağın olumsuz varolmayışı [*Unwesen*] alttan alta hep kalacaktır; bu yüzden, koyutlanmış belirlenmişlik daima yeniden geçersiz kılınacaktır. Sonlu, sonsuzun olumsuzlanması olduğu gibi, sonsuz da sonlunun olumsuzlanmasıdır. Mutlak felsefesi bir çelişkidir." Gerçekten olumlu bir felsefenin başlangıcı ne Tanrı ya da mutlak, ne de mevcut şeyler olmadan "Varlığın" *kendisi* [*das Sein ohne Seiendes*] olabilir, ancak sonlu, belirlenmiş ve gerçek olan, böyle bir başlangıçtır. Ama sonlu bir gerçeklik, ölümlü olan insandır her şeyden önce - ölümün kendisi için olumlayıcı olduğu insan.

"Bu yeni (...) felsefe tüm akademik felsefenin doğrularını içermekle birlikte, yine de onun olumsuzlanmasıdır, (...) kendine özgü bir dili yoktur (...), kendine ait bir ilkesi yoktur; düşünen insanın kendisidir o - *var* olan ve *kendini bilen insan* (...)" Ama yeni felsefenin bu adı tekrar "özbilinç" şeklinde çevrilecek olursa, yeni felsefe eski felsefe açısından yorumlanmış ve bir kez daha eski temellere yerleştirilmiş olur. Ne var ki, eski felsefenin özbilinci gerçekliği bulunmayan bir soyutlamadır, çünkü sadece birey olarak insan özbilinç"tir."[95] İnsana göre belirlenmiş bir "antropolojik" felsefe kurmak, Feuerbach için şu anlama gelmektedir: ilk olarak, kişinin kendi *düşüncesini* temellendiren du-

yusallığı dikkate alma - bunun bilgi açısından kipliği, düşünceyi anlamla dolduran belirlenmiş, duyusal algılamadır; ikinci olarak, kişinin *kendi* düşüncesini temellendirip doğrulayan *başka insanı* dikkate alma - bu da bilgi açısından, diyalog halinde düşünmedeki epistemolojik muhataptır. Her iki uğrağın da dikkate alınması bağımsızca hareket eden, sadece tutarlı ve çıkarsayıcı olan düşünceyi nesnel olarak dünyaya açacak ve düzeltecektir.

İlk uğrak olan *duyusallık* sadece insan duyularının özünden ibaret değildir, genel olarak doğanın ve cisimsel varoluşun özünü de kapsar. Fischer'in bir notuna göre,[96] Feuerbach açısından, duyular şimdiye kadar küçük görülmüş olan, oysa kendisinin kesinlikle asıl önemli konuma yükselttiği sıradan insanlar sınıfıdır. Hegel ise, tersine, görme ve duymayla işi olmadığı için düşünmeyi övmüştü. Gerçek "varoluş" kavramı da doğru anlamıyla sadece duyusallıktan kaynaklanır, çünkü bir şeyin gerçek varoluşu, kendini açıkça dayatmasıyla, düşünülebilir, kurgulanabilir ya da salt tasavvur edilebilir olmamasıyla belli olur.[97] Feuerbach'ın bu "duyumculuğu", en belirgin haliyle Hegel'in ruh ve beden diyalektiğini eleştirisinde karşımıza çıkmaktadır.[98] Hegelci psikoloji beden ile ruhun özdeşliğini kanıtlamak ister. Feuerbach ise, Hegel'deki tüm "özdeşlikler" gibi bunun da aslında "mutlak tekyanlılık" olduğu görüşündedir. Gerçi Hegel de, insanın bedeninin olmaması gerektiği, çünkü onun fiziksel ihtiyaçların giderilmesi kaygısı yaratarak insanı tinsel yaşamdan uzaklaştırdığı ve gerçek özgürlüğü olanaksız kıldığı fikrini tamamen kof bulmaktaydı. "Felsefe tinin ancak *maddilik* karşısında onu kısmen *kendi* bedenselliği, kısmen de bir dış dünya sayarak konum almakla *kendisi için* var olabileceğini kavramalıdır. Bu şekilde ayrıştırılmış olanı, karşıtlık ve karşıtlığın aşılması [*Aufhebung*] aracılığıyla yeniden birliğe ulaştırmalıdır böylece. Tabii tin ile *kendi* bedeni arasında, diğer dış dünya ile tin arasında olandan daha içsel bir bağ bulunur. İşte bedenim ile ruhum arasındaki bu zorunlu bağlantı nedeniyle, ruhun beden karşısındaki etkinliği (...) salt olumsuz bir şey değildir. Demek ki öncelikle kendimi ruhum ile bedenimin bu dolayımsız *uyumluluğunda* ifade etmeliyim (...) bedenimi küçük görmem ve ona düşmanca davranmam doğru olmaz (...) Bedensel organizmamın yasalarına uygun hareket edersem, ruhum bedeninden özgür olur." Feuerbach'ın bu noktada değerlendirmesi "tamamen doğru

bir cümle" şeklindedir. Ama Hegel hemen ardından şöyle devam etmektedir: "Ancak, ruh bedeniyle böyle *dolayımsız* birlik halinde kalamaz. Söz konusu uyumluluğun *dolayımsızlık* biçimi ruh kavramıyla, onun kendine göndermeli ideallik niteliğiyle çelişir. Ruh kendi kavramına tekabül edebilmek için, bedeniyle olan özdeşliğini tin tarafından *koyutlanmış* veya dolayımlanmış bir özdeşlik haline getirmeli, bedenine sahip olmalı, onu etkinliğinin *itaatkâr* ve *kullanışlı* bir aracına çevirmeli, bu bedeni onda kendine göndermede bulunacak şekilde dönüştürmelidir." Feuerbach da değerlendirmesini sürdürerek "dolayımsız" sözcüğünün Hegel tarafından pek çok kez kullanılmasına rağmen, bu sözcüğün ifade ettiği şeyin, yani dolayımsız olanın onun felsefesinde bütünüyle eksik olduğunu söyler. Çünkü Hegel hiçbir zaman mantıksal kavramın dışına çıkmamış, dolayımsızlığı baştan itibaren en dolayımlı şeyin, kavramın bileşeni yapmıştır. Zaten bedenin ruh için doğruluk ya da gerçekliği bulunmazken ve ruh da ancak bedenselliği aşmayla, olumsuzlamayla dolayımlanmış bir kavramken, Hegel'de bedenle dolayımsız birlikten nasıl söz edilebilir? "Dolayımsızlığın izi nerede?" diye soran Feuerbach, cevabı da vermektedir: "Hiçbir yerde! Neden? Çünkü idealizm ve spiritüalizmde hep olduğu gibi, beden ruhun ve düşünürün sadece nesnesidir; *bir yandan da istencin ve bilincin* temeli değildir. Dolayısıyla, bilincimizin önündeki bedenselliği ancak bilincimizin *ardındaki*, bizim için nesnel olmayan bir bedensellikle algıladığımız gerçeği bütünüyle gözden kaçmaktadır (...)" Gerçi bedeni şekillendiren ve belirleyen tindir elbette; hatta tinsel bir mesleği olan insan hayat tarzını, uykusunu, beslenmesini buna uygun olarak düzenleyip dolaylı yoldan midesini ve kan dolaşımını bile istencine göre belirleyebilir. "Ama *bir* tarafı görüp *diğerini* unutmayalım; unutmayalım ki tin bedeni ne kadar bilinçle belirlese de, *aynı şekilde kendi de bilinçsizce bedeni tarafından belirlenmektedir*. Örneğin düşünür olarak ben, bedenimi amacıma göre belirlerim, çünkü inşa edici doğa zamanın yıkıcı kuvvetleriyle işbirliği halinde, beni bir düşünür olarak kurmuştur; demek ki ben *kaderin* düşünür yaptığı biriyim. Beden nasıl ve ne olarak belirlenmişse, tin de öyle koyutlanmış ve belirlenmiştir (...)" Neden etkiye dönüşür ve bunun tersi de olur. - Öyleyse, Hegel'in duyusal ve doğal bedenselliği tanıması, kendini kendinde temellendiren bir tin felsefesi varsayımına bağlı bir tanımadır.

İdealist özbilinç anlayışının *başka insanların gerçekliğini* tanıması da, tıpkı duyusal-doğal bedenselliği tanıması kadar yetersizdir.[99]

Feuerbach'a göre duyusal-doğal bedenselliğin temel ifadesi, kibar çevrelerin adını asla zikretmediği ama aslında dünya tarihinde büyük önem taşıyan ve dünyaya hâkim bir kuvvete sahip olan organdır: insanın doğal cinsiyeti. Gerçek Ben, "cinsiyetsiz bir şey" değil, "a priori" olarak dişil veya eril bir varoluştur ve *eo ipso*[100] "başkalarıyla birlikte olan insan" olarak belirlenmiştir. Felsefenin cinsiyet farkını soyutlayarak bir kenara bırakabilmesi için, onun sadece cinsel *organlardan* ibaret olması gerekirdi. Oysa cinsiyet farkı bütün insana nüfuz eder, onun kadın veya erkek sıfatıyla algılayış ve düşünüşünü de kapsar. Kendimi erkek olarak anladığımda, benden farklı bir varlığın mevcudiyetini kabul etmiş, bana ait olduğunu ve benim kendi varoluşumun belirlenmesine katkıda bulunduğunu kavramış olurum. Demek ki daha ben kendimi anlamadan önce, *doğanın bir gereği* olarak *başkalarının* varoluşunda temelim atılmış oluyor. Ve düşünerek, aslında zaten olduğum şeyin bilincine varıyorum: başka bir varoluşa dayanan, temelsiz olmayan bir varlık. Hayatın ve düşünmenin asıl doğru ilkesi Ben değil *Ben ve Sen*'dir.

Ben ve Sen'in en gerçek ilişkisi ise sevgidir. "Başkasının sevgisi söyler sana ne olduğunu." "Hakikat bize, kendiyle meşgul kendiliğimizin içinden değil, başkasından seslenir. Fikirler ancak iletişim yoluyla, insanın insanla konuşup görüşmesiyle ortaya çıkar. Bir insanın hem tinsel hem de bedensel oluşumu için iki insan gereklidir. İnsanın insanla birliği felsefenin, hakikatin ve evrenselliğin ilk ve son ilkesidir. Çünkü insanın özü, birinin başkasıyla birliğinde içerilmiştir, ama kendi de Ben ve Sen farkının gerçekliğine dayanan bir birliktir bu. Düşüncede ve filozof olarak bile ben, başka insanlarla birlikte bir insanım."

İnsanları birbirine bağlayan sevgiye yönelik bu çağrı, Hegel'i eleştiren Feuerbach'ı ilginç bir şekilde genç Hegel'e yaklaştırmaktadır. O dönemde Hegel'in tin kavramı için çıkış noktası da, farkların "yaşayan ilişki" olarak sevgide aşılmasıydı. Ama daha sonra Hegel tüm düşünsel gücüyle tin kavramını felsefi ve somut olarak farklı özniteliklerine ayrıştırmıştır ("duyusal", "algılayıcı" ve "rasyonel" bilinç olarak; "arzulayan" ve "düşünümleyen", "kölece" ve "efendiye özgü", "tinsel" ve "akli" özbilinç ola-

rak). Oysa Feuerbach'ta "sevgi", felsefesinin birlik içindeki çifte ilkesi ("duyusallık" ve "Sen") olduğu halde, hiçbir belirlenmişliği bulunmayan duygusal bir klişe olarak kalır.

Feuerbach'ın gerçekleştirdiği radikal dönüşümün bir sonucu da, felsefenin *siyaset* ve *din* karşısındaki tutumunun değişmesidir. Artık felsefe din haline geldiği gibi, aynı zamanda siyaset de olmalı, şimdiye kadarki dinin yerini alan bir tür siyasi dünya görüşü oluşturmalıdır. "Çünkü yeniden *dindar* olmamız gerekiyor - *siyaset* dinimiz olmalı; ama bu da ancak bakışımızda siyaseti bizim açımızdan dine dönüştüren bir en yücenin bulunmasıyla mümkün."[101] İnsan için en yüce olan ise, yine insandır. Felsefenin dinin yerini alması tezi ister istemez bir diğer teze, siyasetin din olması tezine götürür; çünkü eğer dünyevi ihtiyaçları olan insan Hıristiyanın yerini alıyorsa, çalışan topluluk da ibadet topluluğunun yerini almalıdır. Nasıl ki Kierkegaard o dönemdeki politikleşmeyi kararlılıkla Hıristiyan inancının kayboluşuna bağladıysa,[102] Feuerbach da politikleşme zorunluluğunu aynı kararlılıkla insana duyduğu inançtan çıkarsamıştır. "Alışılmış anlamıyla din, devleti bir arada tutan bağ olmaktan uzaktır, hatta tersine, onun dağılması demektir." Eğer Tanrı her şeyin efendisiyse, insan ona güvenecektir, başka insanlara değil; ama insanlar bir devlet kuruyorsa, bunu yapmakla Tanrı inancını *in praxi*[103] reddetmiş olurlar. "Devletleri kuran Tanrı inancı değil, ondan duyulan şüphe olmuştur." Öznel açıdan devletin kökeni "insanın tanrısı olarak insana duyulan inanç"la açıklanabilir.[104] Hıristiyanlık bir kenara bırakıldığında, dünyevi devletin "tüm gerçekliklerin özü", "evrensel varlık" ve "insanın yazgısı" olması kaçınılmazdır. Devlet "önemli ve belirgin haliyle insandır," kendiyle ilişki içindeki devlet ise "mutlak insan"dır; inancın aynı anda hem gerçekliği hem de pratikte çürütülmesidir. "Yani pratik ateizm devletin bağıdır" ve "günümüzde insanlar politikaya atılıyor, çünkü Hıristiyanlığı insandan politik enerjisini çekip alan bir din olarak görüyorlar."[105] Feuerbach 1848'deki başarısızlığı değerlendirip Almanya'da henüz siyasi dünya görüşünü geçekleştirmek için gerekli ortam ve koşulların bulunmadığı sonucuna vardıktan sonra bile, bu kanısını sürdürmüştür. Çünkü ona göre Reform dinsel Katolikliğe son vermiş, ama onun yerine siyasi bir Katoliklik geçmişti. Reform'un sadece din alanın-

da koyduğu hedefleri şimdi siyasal alanda gerçekleştirmeye çalışmak gerekiyordu: "siyasi hiyerarşi"nin kaldırılıp demokratik cumhuriyete dönüştürülmesi. Ama Feuerbach'ı asıl ilgilendiren, devletin cumhuriyetçi biçiminden çok, yoğunlaşması ve genişlemesiydi; Ruge, Marx, Bauer ve Lasalle'da daha da ileri götürülecek olan bu anlayış, sonraları Bismarck'ı düşman değil, kendi devrimci yollarında adım atmış biri saymalarından açıkça bellidir.[106] 1859 tarihli bir mektupta Feuerbach şöyle yazmıştır: "Alman siyaseti bağlamında, bilindiği gibi, *quot capita tot sensus*[107] sözü geçerli kabul edilir. Almanya bir başın altında toplanmadan, asla bir şapka altına giremez; ve elinde kılıç, 'Almanya'nın başı benim!' diyecek yürekli biri çıkmadıkça, bir başın altında da toplanamaz. Ama kalple kafanın o birliği nerede? Prusya'da kafa var, ama kalp eksik; Avusturya'da kalp var, kafa eksik."[108]

Hegelci "tin" tarihiyle karşılaştırıldığında, Feuerbach'ın yoğun duyusalcılığı Hegel'in kavramsal olarak düzenlenmiş ideası karşısında bir gerileme, düşüncenin kabalaşması ve içeriğin yerine gösterişli bir dil ve tavrın geçirilmesi gibi görünmektedir. Hegel'in son endişesi, çağdaşlarının çıkardığı gürültüden ve bununla yetinen "sağır edici gevezeliğin" kibrinden tutkusuz bilgiye yer kalıp kalmayacağıydı. Felsefenin yerine dönemin çıkarlarını koyan öğrencilerinin bol sözcüklü belagati, bu soruyu bastırmıştır. Hegel ile Goethe'nin arkadaşlığını "Ludwig" (Feuerbach) ile "Konrad" (Deubler) arasındaki pastoral huzur ilişkisi izleyecekti.[109] Deubler'in safça yücelttiği "büyük adam" anlayışı, esas itibarıyla yumuşak huylu olan Feuerbach'a çok uygundu. Ama yine de, çoktan ölmüş bir tin felsefesinin savaş atıyla 19. yüzyıl "materyalizmi"ni ezip geçebileceğini sanmak, büyük bir hata olurdu. Feuerbach'ın Hegel'in felsefi teolojisini duyusallaştırma ve sonlulaştırma çabası, kesinlikle dönemin bakış açısı haline gelmiştir ve bugün hâlâ -bilinçli ya da bilinçsiz- hepimiz için geçerliliğini sürdürüyor.

b) *A. Ruge (1802-1880)*

Ruge yeni dönemin yeni felsefesini Feuerbach'tan da daha kararlı bir şekilde, "her şeyi tarihe bağlayan" bir düşünüş şeklinde anlamıştır; iyi bir Hegelci olarak da ekler: "besbelli ki felsefi tarihe."[110] Ama tarih sadece felsefe tarihi anlamında değil, her

şeyden önce olayların akışı ve tam bir tarih bilinci olarak felsefidir. "Hakiki gerçeklik," "tarihsel zaman bilincinden başka bir şey değildir" ve bu da "tarihin vardığı en son ve hakikaten olumlu sonuçtur."[111] "Bir devrin tarihsel ideası" ya da "dönemin hakiki tini", "mutlak efendidir" ve tarihte tek geçerli olan, dönemin güç sahibidir." Çünkü tinin mutlaklığı sadece "politik varlık" olan insanın özgürce belirlediği tarihsel süreçte gerçeklik kazanır.[112]

Buna karşılık, Hegel'in sistemindeki mutlak düzeyleri, zaten kendinde mutlak olan tarihi mutlaklaştırma çabalarından öteye gitmez. "Mutlağa *sadece tarihte* ulaşırız, ama onun her noktasında, İsa'dan önce de, sonra da; insan her yerde Tanrı'yladır, ama en son tarihsel biçim de, biçim olarak en yüksek olandır ve gelecek, tarihsel her şeyi sınırlandırır. Dinin biçimi İsa'yla, şiirinki Goethe'yle, felsefeninki Hegel'le tamamlanmış değildir; tinin vardığı nihai nokta olmaktan uzaktır bunların hepsi de, asıl görkemli yanları yeni bir gelişmenin başlangıcı olmalarında yatar."[113] Her şey tarihe dahil olduğu için, her defasında "en yeni" felsefe "hakikaten olumludur" ve geleceği kendi canlı olumsuzlaması olarak önceden içinde taşır. "Tarihsel tin" ya da "zamanın özbilinci" tarihsel akış içinde kendini düzeltmektedir, Hegel sisteminin sonu da bu süreçte yatıyor olsa gerektir.[114]

Dolayısıyla, *Unser System oder die Weltweisheit und Weltbewegung unserer Zeit*[115] [116] gibi bir başlıkta zamana yapılan gönderme bir tesadüf ya da önemsiz bir şey değildir. Bu "sistemin" *kendisi* doğrudan doğruya zamanın bir felsefesidir ve dünya *bilgeliği* ile dünya *hareketi* bir ve aynıdır. Nitekim Ruge *Aus früherer Zeit*[117] adlı eserinin dördüncü cildinde Almanlara her şeyden önce "zamanımızın ruhu"ndan söz ederek seslenmektedir. Ardından, Hegel'in felsefe tarihine dayanarak Platon'dan Hegel'e kadarki gelişmeyi ve sonra da "felsefe ve zamanımızın ruhundaki eleştirel gelişmeleri" aktarırken popüler tarihçiliğin kusursuz bir örneğini sunar. Burada da felsefi düşünüş dönemin yoldaşı olarak görülmektedir, çünkü zamanın genel ruhu her defasında felsefeyle bir ve aynı tinsel hareketi oluşturur. Gerçekten de felsefe, daha önce hiçbir zaman gazetecilik, edebiyat ve siyaset de dahil olmak üzere zamanın bütün alanlarına Genç Hegelcilerin öne çıktığı bu dönemdeki kadar sızmış değildir. Zamanın ruhunun (Ruge bunu bazen "kamuoyu" ile bir tutmaktadır) daima

ve zorunlu olarak zamanın felsefi tiniyle uyum içinde bulunması, Genç Hegelciler açısından felsefi a priori niteliğinde bir önermeydi. "Dünya tini ile felsefi tinin bu bilinçli birliği" çağın tipik özelliği sayılıyordu.[118] Ruge ayrıca zamanın ruhunun özü gereği ilerici olduğu ve zamanın akışının geri döndürülemeyeceğinden kesinlikle emindi. Hiçbir gerici tepki zamanın ruhunu kandırıp gücünü ve vardığı sonuçları saptıramazdı. Yayınladığı *Jahrbücher*'e ilişkin olarak Ruge şöyle demektedir: "Nihai zafer, tinde elde edilen zaferdir. Demek ki eğer *Jahrbücher*'in tarih karşısındaki konumundan ve dolayısıyla (!) gelecekteki yönelişinden söz edilecekse, bununla ilgili ayrıntılı bilgiler kamusal tinden sağlanacaktır - daha doğrusu günümüzde gerçek kamusallığı engellenmekte olan tinden. Çünkü finanse edilen ve denetlenen gazetelerin göstermelik ruhunun gerçek tin olmadığı ve eskimiş akademik kuruluşların kayıtsız ruhunun da yaşama yetisine sahip bulunmadığı herkesin bildiği bir sırdır."[119] Yani dönemin gerçekten mevcut ruhu bazı koşullarda herkesin bildiği bir sır olsa da, her durumda tarihi zafere doğru ilerleten de odur. "Dönemin aklı" kolayca tanınabilir, isteyen herkes tanıyacaktır onu.

Diğer yandan, tüm Genç Hegelcilerin gözünde felsefenin zamanla birliğini asıl keşfeden kişi, Hegel'den başkası değildir. Tini radikalce tarihselleştirmeyi haklı göstermek için Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'ndeki önsözüne başvurmuşlardır: "Birey söz konusu olduğunda, herkes *kendi zamanının çocuğudur*; felsefe de *kendi zamanının düşüncede kavranmasıdır*. Bireyin kendi zamanını aşabileceğini sanmak kadar, herhangi bir felsefenin içinde bulunduğu dünyanın ötesine geçebileceğini sanmak da budalacadır."[120] Ancak, Hegel'in hiçbir kuramın kendi zamanını aşamayacağı saptamasından -tepkisel bir çıkarsamayla- vardığı sonuç her türlü sözde "ahlaki buyruğu" [*Sollen*] reddetmek olmuştu; "yumuşak bir unsur" olan amaçlılık üzerine, mevcut olmayan ama olması gereken bir dünya kurma girişimlerine karşıydı. Buna karşılık öğrencileri, yine tin ile zamanın özdeşliği fikrinden hareketle, ama gözlerini geleceğe çevirerek, olması *gerekeni* vurguladı; felsefeyi ilerleyen zamanı izleyerek devrimin hizmetine sunmak istiyorlardı. Aralarındaki tüm karşıtlığa rağmen, biri geçmişe diğeri geleceğe bakan bu iki yönelim için de,

felsefi bilinç ile tarihsel olgunun uyuşmak zorunda olduğu tezi geçerli kalmıştır.[121] Hegel'e göre tinin tarihi, dünya tarihinin kalbiydi; aynı şekilde Genç Hegelciler de, zaman içindeki "gerçek" olay akışını tinin hareketinin ölçütü sayıyor, tarihin aklını da tarihsel cetvelle ölçüyorlardı.

Zaman ile tin arasında kurulan bu ilkesel bağlantının sonucu olarak Hegel'in sistemi, oluştuğu zaman dilimi üzerine düşünmek için de kullanıldı. Ruge'nin çıkarımı iki yönlüydü. Buna göre: Hegel felsefesi özgür insanı devletin amacı mertebesine yükselten Fransız Devrimi'nin "çağdaşı"dır. Aynı şeyi Hegel de yapar, mutlağın düşünen tin, düşünen tinin gerçekliğinin de düşünen insan olduğunu gösterir. Özgürlük tini bir siyasi program olarak Aydınlanma'da ve devrimde yaşamaktadır, metafizik olarak ise Alman felsefesinde.[122] Hegel'le birlikte insan hakları felsefi özbilincine ulaşmıştır, bundan sonraki gelişme ancak gerçekleştirilmeleri olabilir. Ne var ki, insan ruhuna en yüce onur olan mutlak özgürlüğü veren bu felsefe, aynı zamanda düşünce ve siyasi irade özgürlüğüne direnen "eski zaman ruhunun karşı hamlesi"nin de "çağdaşı"dır. Yani Hegel zamanının hem ilerlemeci hem de gerici ruhuyla ilişki halindeydi ve bu ikincisine bağlı olduğu ölçüde, özgürlük bilincinin ilerlemesi şeklindeki kendi ilkesine sadık kalmamış oldu. Dolayısıyla dönemin ilerlemeci ruhunun görevi, Hegel felsefesini diyalektik yöntem aracılığıyla kendinden kurtarıp kendine döndürmektir. Hegel'i aşmış olan zaman, onun "şimdi, en üstün olandır"[123] cümlesinden hareket ederek, eleştirel bir bakışla sistemini kendisine karşı savunma, gelişme ve özgürlük ilkesini geçerli kılma hakkına kesinlikle sahiptir. Tarih olumsuzlama yoluyla Hegel'in sisteminde kapatılmış olan hakikati geliştirmeye devam eder, "kavram" ile "varoluş" arasında süregiden çelişkiyi teorik eleştiri ve pratik devrimle bertaraf ederek yapar bunu. 1848 Alman Devrimi, bu kuramsal düzeltmenin pratik cephesidir.[124]

Hallesche Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst[125] (1838-1843)[126] pratikteki devrimin teorik hazırlığını gerçekleştiren edebi bir yayın organıydı. Prusya'dan ayrılıp Saksonya'ya geçmek zorunda kaldıktan sonra adı *Deutsche Jahrbücher* olarak değiştirildi. Yazarları arasında Strauss, Feuerbach, Bauer, F. Th. Vischer, E. Zeller, Droysen, Lachmann, J. ve W. Grimm de bulu-

nuyordu. Ruge'nin dördüncü yıl serisine yazdığı önsözdeki iddia abartılı sayılmaz: O zamana dek Almanya'da hiçbir akademik dergi, tartıştığı şeylerin bu denli gerçek olaylara dönüştüğünü, kuramcılar çevresinin çok ötesine geçtiğini ve doğruca hayatın içine karıştığını görmemiş, bu denli tatmin sağlamamıştır. Alman felsefesi şimdiye dek, eleştirel derinlik, ikna gücü ve siyasi kuram üzerinde etkili olma bakımından bu derginin bir benzerine asla sahip olmamıştır.

Jahrbücher'de yer alan eleştiriler öncelikle din ve siyasetle ilgiliydi. Rosenkranz sert ve "ateist-cumhuriyetçi" üslup nedeniyle Ruge'nin yazılarına sansür uyguluyordu. Alman ateistleri, Holbach'ın kendini birçok yönden geliştirmiş olan kibar izleyicilerine kıyasla fazla sakar ve çocuksu geliyordu ona.[127] Aslında Strauss ve Feuerbach'taki din eleştirisine Bauer'in yaptığı radikal revizyonla karşılaştırıldığında, Ruge yine de çok ılımlı sayılırdı. Zaten Rosenkranz'ın son araştırmaları da, onun bu konuda Ruge'den fazla uzak düşmediğini göstermektedir: Tinin açılımı onda da sessizce insanlığın ilerlemesine dönüşmüştü.

Hıristiyan dini yerine "özgürleşmiş insanın insancıllaşmış dünyası"nı geçiren[128] Ruge'nin devlet ve siyaset eleştirisi çok daha kesin ve vurguludur. *Jahrbücher*'deki "Siyaset ve Felsefe" başlıklı yazıda Eski ve Genç Hegelciler arasında ayrım yapar. Buna göre, Eski Hegelciler Hegel felsefesini mevcut durumlara uyarlarken, Genç Hegelciler hem din hem de hukuk felsefesini "olumsuzlayıcı ve koyutlayıcı bir aktivizme" dönüştürmektedir. Bu nedenle Genç Hegelciler, hem siyasi gerçekliği Almanya'nın mevcut gidişatından koparıp kendi zamanında bile artık geride kalmış olan, eski İngiltere'ye özgü koşullara bağlayan Hegel'in "tevazu"suna,[129] hem de artık eleştirel olan felsefe için gelecek yeni başlamakta olduğu halde, eskiyi anımsayarak "şimdinin kıyamet günü" olmak isteyen mutlak felsefenin "kibri"ne karşı çıkmak zorundaydı. Mantık kategorileri aracılığıyla bir mutlak devlet tasarlamak yerine, yakın geleceği dikkate alarak devletin mevcut hali eleştirilmeliydi. Çünkü sadece zamanın kendini gerçekleştiren ruhu, tam anlamıyla kavranmış gerçekliktir; bizzat Hegel'in (her ne kadar devlete veya kiliseye ters düşecek şeylerden uzak dursa da) defalarca anlattığı bir şeydir bu.

Ruge, Hegel'in devlet felsefesine karşı temel eleştirisini, *Hukuk Felsefesi*'nin ikinci baskısı için kaleme aldığı tanıtım yazısında çoktan ortaya koymuştur.[130] Kendi kendini belirleyen istencin Hegel tarafından devlet kuramının temeline yerleştirilmesi, bu felsefenin en değerli yanıdır Ruge'ye göre. Böylece devlet kendini bilen ve gerçekleştiren tözsel istenç olduğu gibi, aynı zamanda bireyin özgür istenci ve bilgisinde dolayımlı varoluş edinmektedir.[131] Bu ilkenin uygulanmasındaki büyük eksiklik ise -sistematik gelişimi baştan sona tarihsel olan estetik kuramının tersine-, *"Hegel'in tarihi tüm içeriğinin etkisiyle hukuk felsefesine dahil etmek yerine ancak en sona yerleştirmesidir."*

Gelişmiş tarihin önkoşulu elbette mevcut devlettir, çünkü tüm tarih devlet tarihidir; ancak devlet de kendi içinde özgürlüğe doğru tarihsel bir harekettir, daima bir özgürleşme eylemi olan ama hiçbir zaman mutlak olarak bulunmayan bir hareket. Hegel durağan bir devlet kavramıyla yetinmekte, itici gücü tarih olan hareket halindeki devlet fikrini ele almamaktadır. Dolayısıyla, mutlak özgürlük sistemini şimdi artık tarihsel sistem izlemeli, hem gerçek olan hem de gerçekleştirilmesi gereken özgürlük sergilenmelidir. "Soyut ve teorik anlamda mutlak gelişme sisteminin yerini şimdi somut gelişme sistemi almıştır, her yerde tini tarihi içinde kavrar ve her tarihin sonuna onun geleceği talebini koyar." Hegel'in spekülatif düşünüşü bir kez daha Fichte'nin enerjisi ve girişkenliğiyle uyandırılmalıdır,[132] çünkü onun "olması gerekene" karşı polemiği "kavramsız varoluşlara", dolayısıyla kendi doğru kavramına tekabül etmeyen mevcut olanı öylece kabullenmeye yol açmaktadır. Tarihin tinine aykırı böyle varoluşların örnekleri arasında Hegel'in hükümdara ve hükümete ait yaptırım gücü, ulusal kongre ve iki meclisli sistem öğretileri de vardır. Hegel çoğunluk fikrine inanmıyor, her türlü seçimden nefret ediyordu. Ve Ruge için bunlara inanmamak, tine (dönemin tinine) inanmamak demekti! Kitlenin aptal olduğu ve "sadece ayaklanmalarda saygıyı hak ettiği" düşüncesinin kendisi aptalcadır.[133] "Öyleyse kimin adına ayaklanıyorlar ve nasıl oluyor da hep dünya tarihinin tini adına ayaklanıyorlar? Kitle ayaklanmalarının gerek 1789 gerekse 1813'te ruhsuzluğa veya amaçsızlığa düşmemesi, çoğunluğun haksız çıkmaması nasıl mümkün oldu? *Philosophia paucis contenta est judicibus* cümlesine

takılıp kalmak tini ve onun sürecini tamamen yanlış anlamaktır. Tersine, hakikat, dünyayı kitlesel olarak kendine tabi kılar. (...) Bilgi sahibi kişiler bilgece davranarak asla çoğunluktan uzun süre ayrı düşmeyecektir; ve yeni tini haber veren peygamberler başlangıçta azınlıkta kalsalar, belki (...) hayatlarını kaybetseler de, sonunda erdemlerinin takdir göreceği, hatta abartılacağı da bir o kadar kesindir. (...) Çoğunluğun doğrusu mutlak değildir, ama genel olarak dönemin ruhunun belirlenmişliğidir, siyasi veya tarihsel hakikattir. Ve ulusal mecliste dönemin ruhunun sözünü bilip kullanabilen tek *bir* kişi çıkacak olursa (ki böyle biri asla eksik olmaz), azınlıkta kalacak olan kesinlikle bencillik ve kötücül kaprisliliktir sadece. Çoğunluğun göreli yanılgısı tarihsel tin ve onun genel belirlenmişliğine de aittir ve tabii bu da gelecek tarafından olumsuzlanmaktan kendini kurtaramaz."[134]

Kitlenin doğrusunun kesinliği bir erdemdir ve "yüzyılımıza ait bir deneyim"dir. Ama Hegel, aslında tini dünya olaylarının akışına yerleştiren kendi düşünme tarzının bir sonucu olduğu halde, bunu görmeye yanaşmamıştır. Ruge'ye göre Hegel'in bakış açısı hâlâ yeterince tarihsel değildir ve bu gerçeği reddetmiş, yani tinin gücü ilkesinden şüphe duymuştur; öyle olmasa, seçmen kitlelerini haklar sisteminin dışında tutmak için onca çaba harcamazdı. Sonunda bunun yerine vardığı nokta, sınıfların sabitlenmesi ve saçma bir anlaşma olan büyük evlat hakkı oldu. Oysa kitlelerin maddi çıkarı aslında tinin gelişimiyle çelişmez, çünkü eğer tarih "her şeyse" ve gerçek tinin bir etkisiyse, her maddi atılım aynı zamanda tinsel bir atılımdır.

Marx gibi Ruge'de de Hegel'in hukuk felsefesinin eleştirisinin dayandığı ilke, metafizik "öz" [*Wesen*] ile tarihsel "*varoluş*" [*Existenz*] arasındaki mühim ayrımdır.[135] Gerçi genel olarak devletin özü tininkiyle özdeştir, dolayısıyla genel mantıksal kategorilerle (evrensellik, tikellik, bireysellik) ve tin felsefesiyle (istenç ve özgürlük) belirlenebilir. Ama Hegel'in özgürlüğün gerçekliği tezine uygun olarak göndermede bulunduğu reel devlet, tarihsel bir varoluştur; bu nedenle ancak tarihsel olarak kavranabilir ve ancak özselliği bakımından eleştirilebilir. "Mantıkta veya ebedi sürecin araştırılmasında (...) *varoluşlar bulunmaz*. Buradaki varoluş, yani düşünen insan ve onun tini, kayıtsız bir temel oluşturur; çünkü bu bireyin yaptığı evrensel olanın -evrensel düşün-

cenin- eyleminden farklı olmamalıdır. (...) Ele alınan konu evrensel özün kendisidir, varoluşu değil. Doğa bilimlerinde doğal nesnenin *varoluşuyla ilgilenilmez.* Her ne kadar (...) var olan süreçler araştırma nesnesi olsa da, bunlar ebedi yasanın kayıtsız, daima tekrarlanan örnekleri ve doğanın kendini üretme çevrimindeki ebedi davranışlarıdır hep. Ancak tarihin bilim alanına girmesiyle, varoluşun kendisi ilgi konusu haline gelir. Tarihin hareketi artık tekrarlanan oluşumların çevrimi değildir, (...) tersine, tinin kendini üretiminde daima yeni biçimler ortaya çıkarır. *Bu varoluş olarak* tinin ve devletin çeşitli çağlardaki yapısı, bilimsel ilgi konusudur. Oluşumunun koşulları da artık kayıtsız örneklerden ibaret değil, sürecin aşamalarıdır ve bu varoluşların bilgisi bakımından önemli olan, onların özgün yanlarıdır. Asıl konu, *o* varoluşun kendisidir."[136] Bu yüzden, Strauss'un dogmatik teolojiyi eleştirirken yaptığı gibi, Hegel'in mutlak devlet metafiziği de *tarihsel* açıdan eleştirilmelidir. Böyle bir eleştiri aynı zamanda tek *nesnel* eleştiridir, çünkü gerçekleşen olayları ölçüt almaktadır. Evrensel özden bireysel ve tarihsel varoluşa tarihsel geçiş Hegel'in hukuk felsefesinde henüz bulunmaz, bu nedenle fenomenoloji gibi o da kavranamaz niteliktedir. "Hegel'in devleti (...) Platoncu devletten daha gerçek değildir ve hiçbir zaman da olamaz, çünkü her ne kadar Platon'un Yunan devletine yaptığı gibi -hatta adını da anarak- o da bugünkü devlete gönderme yapsa da, onu tarihsel sürecin bir sonucu olarak açıklamaz ve dolayısıyla siyasi hayata ve bilince doğrudan etkisi yoktur. Fransızlar bu konuda bizden öndedir, her alanda tarihseldirler. Onlarda tin canlıdır, dünyayı kendine göre kurmaktadır."[137] Hegel tarihsel eleştirinin ortaya çıkmasını önlemek için tarihsel varoluşları metafizik özlere dönüştürmektedir, örneğin kalıtım yoluyla geçen krallığı spekülatif olarak ortaya koymuştur.[138] Ama kavramla gerçeklik arasındaki doğru bağlantı varoluşun yüceltilip kavrama yükseltilmesi değil, kavramın gerçek varoluş halinde gerçekleştirilmesidir. Hatta özgürlük bile hiçbir zaman mutlak olarak var olmaz, insanın kendini özgürleştirdiği belli dışsal varoluş koşullarına bağlıdır. Hegel *Hukuk Felsefesi*'nin ilk paragraflarında istencin düşüncenin diğer yüzü, teorinin kendisinin de bir pratik ve ikisi arasındaki farkın sadece tinin içe veya dışa yönelmesinden ibaret olduğunu söylediği halde, saf teorik

tinin ve saf teorik özgürlüğün tarafında kalmıştır.[139] Alman felsefesi teorinin bu pratik yanını teorik olarak keşfetmiş ama pratikte gizlemiştir. Gerçek bilim mantığa geri dönmez, tersine dışarı çıkıp tarihin gerçek dünyasına yönelir. "Mantığın kendisi tarihin içine çekilir" ve varoluş olarak kavranmaya razı olmak zorundadır; çünkü tam da bu felsefenin yapısına aittir ve tek hakikat aslında tarihseldir. Hakikat de daima hareket halindedir ve kendinden farklılaşma, kendini eleştirmedir.[140]

Benzer şekilde, Hegel'in hukuk felsefesinin teorik tekyanlılığı da ancak tarihsel olarak kavranabilir ve tarihsel olarak değerlendirilebilir. "Hegel'in dönemi siyasete elverişli değildi, ne siyasi gazetecilik vardı ne de kamusal yaşam."[141] Tin kendini teoriye geri çekmişti, pratikten uzak duruyordu. Ama Hegel Yunanlıları çok iyi tanımıştı ve Büyük Devrim'i apaçık bir zihinle yaşamıştı, burjuva toplumdaki mevcut hanedanlık devletinin polisi ve bürokrasisiyle bir kamusal toplum, bir "polis" ideasına hiç uymadığının farkında olmalıydı. Yani olması gerekene dönük talepleri reddetmesi, kökleri Prusya-Almanya ilişkilerinin derinlerinde yatan bir tutarsızlıktır. Kant'ın ve Hegel'in sistemleri irrasyonelliğin ve boyun eğdirmelerin ortasında kalmış akıl ve özgürlük sistemleridir, ama bir yandan da bu uyumsuzluğu gizlerler.

Bilindiği gibi Kant, Mendelssohn'a şöyle demişti: "Apaçık bir kesinlikle düşünüp söylemeye hiçbir zaman cesaret edemeyeceğim pek çok şey var, ama düşünmediğim hiçbir şeyi asla söylemeyeceğim."[142] Kamuya yönelik konuşma ile özel bir süreç olarak düşünme arasındaki bu ayrımın temelinde yatan şudur: O zamanki kamusal yaşam özel yaşamdan, genel ahlak kuralları bireyin vicdanından ne kadar farklıysa, "düşünür" Kant da bir hükümdarın "uyruğu" olarak Kant'tan o kadar farklıydı. Bir uyruğun filozof olmasına izin yoktu, o da bu yüzden diplomatik davranıyordu, ama "kendine saygısı"nı kaybetmeden. Bakış açısı sınırlıydı, kişisel erdemliliği kamusal erdemlilikten ayırdığı için özgürlüğü sadece bir vicdan meselesi olarak anlayan "Protestan dar kafalılığın" bakışıydı.[143]

Hegel'in konumu daha da sorunludur, çünkü hukuk felsefesiyle Kant'ın ahlaki ve vicdani sorumluluğa ilişkin bakışını etiğin evrensel ve siyasi yasaları içinde koruyarak aşar. Gerçi filozof olarak Hegel'in Prusya devletiyle Kant'ınkine benzer bir

çatışması olmamış, hatta tersine bu devlette felsefesinin doğrulanmasını bulmuş, böylece kendini düşünceyle aynı tarafta ve devletle uyum içinde sayabilmiştir. Ama bu uyum sadece görünüşten ibaretti ve bu yanılsama ancak Prusya devletinin mutlakiyetçiliği Hegel'in sistemindeki aklı kavrayıp kabullendiği sürece devam etti. Hegel ise kendi açısından mutlak bilgi sistemini sağlama almak, devlet içinde geçerli kılmak istiyordu. Başlangıçta siyasi pratiğe ve devletin eleştirilmesine karşı çıkmasa da, daha sonra kendini teoriyi geliştirmekle sınırlandırdı; Heidelberg'de yaptığı göreve başlama konuşmasında felsefenin siyasi gerçekliğe karışmaktan kaçınmasını savundu, özgürlük savaşları sırasında siyasetin ilgi alanlarının bilgiye yönelik ilgiyi bastırdığını belirtti.[144] Ruge öfkeyle "bu ne demek oluyor?" diye sorar ve yanıtlar: "Şundan daha azı değil: 'Devam ediyoruz baylar, devrimden ve savaştan önce nerede kaldıysak oradan, yani içsel özgürlüğü, Protestan ruhunun ya da soyut teorinin felsefede tamamlanan özgürlüğünü geliştirmeye devam ediyoruz.'. Özgürlüğün bu biçimi Hegel tarafından tamamlanmış ve en üst noktaya ulaştırılmıştır. Bundan böyle anca köşesine çekilebilir."[145]

İşte tam da kavrama doğru bu geri çekiliş, gerçeklikle çelişkiye düşmek zorundaydı; çünkü devletin özüne dair saf bir kavrayış edinildikten sonra, bu kavrayış eleştiri olarak gerçekliğin karşısına çıkarılacaktır. Özel bir varoluş süren teorik özgürlük, kamuya açık hale gelmediği için pratik bir değere sahip olmadığını sansür aracılığıyla keşfetmiştir. Ama doğru bilginin "pratik tutkusu" dizginlenemez. Hegel'in uzak durabildiği çatışma, öğrencileri için hazır bekliyordu "ve açıkça belli oldu ki dönem ya da bilincin dünyaya karşı tutumu radikal ölçüde değişmişti." "Gelişme artık soyut değildir, *devir siyasi bir devirdir* - her ne kadar henüz yeterince siyasi olmasa da."[146] Alman kültürünün "estetik" dönemine ilişkin bir eleştiri yazısında Ruge on dokuzuncu yüzyıl insanının "ahlaki ve siyasi tutkular"dan uzak duramayacağını vurgulamıştır.[147]

Ruge'nin evriminin tipik özelliği, felsefi eleştiriden siyasi pratiğe, dar görüşlü kişisel vicdandan dar görüşlü olmadığı söylenen parti anlayışına geçiştir.[148] Ama aynı derecede tipik olan bir diğer özelliği de, bilerek tarih yapan değil sadece tarih

yazan tarihçiliğe geçmek zorunda kalmış olmasıdır. Sürgündeki son çalışması, kendi toplu yazılarını yayımlamanın yanı sıra, Buckle'ın İngiltere'de Uygarlığın Tarihi adlı eserini çevirisidir. Onun başlattığı, kurulu düzene karşı teorik eleştiri ve pratik devrim çabasını Marx devralmış ve mutlak bir tutarlılıkla sürdürmüştür.

c) *Karl Marx (1818-1883)*

Ruge *Deutsche Jahrbücher*'in yasaklanmasından sonra Paris'e giderek *Deutsch-Französische Jahrbücher*'i kurdu. Bu dergiye en çok katkıda bulunan kişi Marx'tı. 1844'te Marx'ın *Yahudi Sorunu* ve *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Giriş* kitaplarının yanı sıra Marx, Ruge, Bakunin ve Feuerbach arasındaki mektuplaşmalar yayımlandı. Kısa süre sonra Marx ile Ruge arasında ipler koptu. Ruge Marx'ın kişiliği hakkında çok ağır yargılarda bulunmuş,[149] Marx'ın da onun hakkında aynı sertlikte ifadeler kullanmış olması, Hegel eleştirisini aynı ilkelere dayandırıyor olmaları gerçeğini değiştirmez. Aralarındaki fark ise, Marx'ın bilimsel titizliğinin ve etki gücünün, daha çok gazetecilik yeteneği öne çıkan Ruge'yi çok geride bırakmış olmasında yatmaktadır. Nitekim Marx tüm Sol Hegelciler arasında en radikali olduğu gibi, kavramsal kesinlik ve bilgililik bakımından bizzat Hegel'le boy ölçüşebilecek tek kişiydi. Ruge'de üslup, yazılarının asli bir yanıdır, Marx'ta ise sadece amaca hizmet eden bir araç olarak kalır ve eleştirel analizlerinin gücünü azaltmaz. Marx'ın Hegel'den ne kadar çok şey aldığı, Feuerbach etkisindeki doğrudan Hegel'e göndermede bulunan gençlik yazılarından çok, *Kapital*'e bakarak anlaşılabilir. Bu eserdeki analizler, içerik bakımından Hegel'den çok uzak olmalarına rağmen, Hegel'in bir olguyu kavrama dönüştürme tarzı hesaba katılmadan düşünülemez.

Daha sonraki evrelerde Marx, asli tarihsel gelişmeleri maddi üretim ilişkilerindeki değişikliklere bağlayarak açıklamaya ve iktisadi sınıfların çatışmalarını tüm tarihin tek hareket ettirici etkeni saymaya yöneldi. Böylece "önceki felsefi vicdanı"yla hesabını kapattığını düşünüyordu. Ama aslında ekonominin eleştirisine bu geçişten sonra bile, Hegel'le diyalogu ve hesaplaşması esas itibarıyla sürüp gitmiştir. Hegel'e karşı ilk ve aynı zamanda

nihai eleştirisi, Hegel'deki *tamamlanma* fikrinin antitezine dayanmaktadır. Zaten Marx'ı doktora tezinde meşgul etmiş olan soru da, böyle bir sonun ardından yeni bir başlangıcın olanağına ilişkindir.

Epikuros ve Demokritos'u konu alan 1840-1841 tarihli bu çalışma, Hegel'in yaratmış olduğu durumla dolaylı bir hesaplaşmadır. Epikuros ve Demokritos, Yunan felsefesinin Platon ve Aristoteles tarafından tamamlanması bağlamında ve Hegel felsefesinin *kendi* materyalist ve ateist izleyicileri tarafından çözülüp sona erdirilmesine benzetilerek ele alınmıştır. Klasik Yunan felsefesinin daha sonraki felsefi hiziplerle ilişkisini tartışan giriş cümleleri de hemen Marx'ın Hegel'le ilişkisini akla getirmektedir. "Yunan felsefesi iyi bir trajedide olmaması gereken bir şey olarak, donuk, zayıf bir sonla karşı karşıya kalmış gibidir. Yunan felsefesinin Makedonyalı İskender'i olan Aristoteles'le birlikte Yunanistan'da felsefenin nesnel tarihi sona ermiş görünüyor. (...) Epikurosçular, Stoacılar, şüpheciler görkemli öncüllerine adeta layık olmayan, orantısız eklere benzer."[150] Ancak, Yunan felsefesinin öylece ömrünü tükettiğini düşünmek de hata olur Marx'a göre, tarih Yunan felsefesinin çözülüşünden geriye kalan akımların *Roma* tini için önbiçimler oluşturduğunu göstermektedir ve bu tinin kişilikli, yoğun bir özgünlüğe sahip olduğu kuşku götürmez. Klasik felsefe bu şekilde sona ermiş olsa bile, bir kahramanın ölümü "kendini fazla şişiren bir kurbağanın patlaması"nı değil, yeni bir gün vaat eden günbatımını düşündürmelidir. "Hem Platoncu ve Aristotelesçi bütünsel felsefelerin ardından, yeni sistemlerin bu zengin tinsel kaynaklara dayanmak yerine, daha gerilere bakıp en basit akımlara (fizik alanında doğa filozoflarına, ahlak alanında Sokratesçi eğilimlere) yönelmiş olması şaşırtıcı değil midir?" Ve şimdi, klasik Alman felsefesinin son bulmasıyla birlikte, felsefenin Atina'dan Roma'ya geçtiği o dönemdeki gibi yoğunlaştırılmasına ve basitleştirilmesine ihtiyaç yok mudur? Peki ama Hegel'den sonra ne onu kopyalayan ne de tamamen rastgele olan bir bakış açısına nasıl ulaşılabilir? Ancak Hegel'in her şeyi kapsayan felsefesiyle radikal bir hesaplaşmayla, onu aynı zamanda "gerçekleştiren" bir şekilde aşarak. Felsefe soyut ilkesi tümüyle somutlaştığında böyle bir "düğüm noktası"nda bulunur, Aristoteles ve Hegel'de durum

tam da budur. Artık doğrusal bir gelişmeyle devam etme olanağı kalmamıştır, çünkü tam bir daire kendi içinde tamamlanmış bulunmaktadır. İki bütünsellik karşı karşıyadır şimdi: her şeyi kapsayan bir felsefe ve -onun karşısında- bütünüyle felsefe-olmayan bir gerçek dünya. Nitekim Hegel'in gerçeklikle uzlaşması, gerçeklik *içinde* değil, *onunla* ve kavrama unsuru içinde olmuş bir şeydi. Şimdi felsefe "dışa dönmeli," dünya pratiğine adım atmalıdır. Devlet felsefesi olarak, felsefi siyaset halini alacaktır. Hegel'de düşünülür dünya olan felsefe, doğruca mevcut dünyaya yönelerek felsefeye karşı çıkacaktır. İki yanı keskin kılıca benzeyen bu tutum, bütün teori *ve* pratik dünyasının birbirini karşılıklı dışlayan iki bütünlüğe bölünmüş olmasının sonucudur. Ve birbiriyle karşı karşıya gelmiş iki bütünlük söz konusu olduğundan, kendini yeniden kuran felsefenin parçalanmışlığı da bütünseldir. Tamamlanmış felsefenin nesnel evrenselliği öncelikle, ondan ortaya çıkmış kişisel felsefenin salt öznel bilinç formlarına bölünür. Her şeyi sallayan fırtına, tarihsel bir zorunluluk halinde kendi içinde bütünleşmiş felsefenin düğüm noktalarını izler. Bu zorunluluğu görmeyenler, mantıken, felsefenin bütünselleşmesinden sonra insanın tinsel yaşamını sürdürebileceğini inkâr etmek zorundadır. Aristoteles'ten sonra Zenon, Epikuros ve Sextus Empiricus'un, Hegel'den sonra da "çoğu temelsiz ve verimsiz olan son dönem felsefeleri"nin[151] ortaya çıkması ancak böyle bir bakışla anlaşılabilir.

Hegel'de sadece kısmi düzeltmeler yapmak isteyen diğer Genç Hegelcilerden farklı olarak Marx, tarihten edindiği kavrayışla, felsefenin kendisini sorgulamak gerektiğini düşünüyordu. "Yarı gönüllü olanlar" -Ruge gibi filozoflar- "böyle dönemlerde ordu komutanlarının tam tersi bir görüştedir. Savaşan güçleri azaltarak, dağıtarak, gerçek ihtiyaçlarla barış imzalayarak zarar ziyanı giderebileceklerini sanırlar. Oysa Themistokles" –yani Marx- "Atina" –yani felsefe- "yıkılma tehlikesiyle karşı karşıya kaldığında, Atinalıları şehirden tamamen ayrılmaya ve denizde, yani farklı bir öğede" -şimdinin var-olanı olarak kavranması gereken politik ve ekonomik pratik öğesinde- "yeni bir Atina" -tamamen farklı türden, eski anlamıyla felsefe sayılmayacak bir felsefe- "kurmaya yöneltmişti." Marx'a göre, unutulmaması gereken başka bir şey de, böyle felaketleri izleyen dönemin

demirden bir dönem olduğudur: "Titan savaşlarını andırıyorsa ne âlâ, ama büyük sanat evrelerinden sonraki topallayan yüzyıllara benziyorsa, zavallıca; çünkü böyle dönemler (...) Carrara mermerinden çıkıp fırlamış eserlerin alçı ve bakırdan kopyalarıyla (...) uğraşır durur. Ama bütünsel bir felsefeyi ve onun öznel gelişme biçimlerini izleyen dönemler Titanlara özgüdür, çünkü felsefenin birliği olan ikilik devasadır. Örneğin Roma Stoacı, şüpheci ve Epikurosçu felsefenin ardından çıkmıştır ortaya. Mutsuz ve katıdır bunlar, çünkü tanrıları ölmüştür ve yeni tanrıça kaderin, Saf ışığın ya da saf karanlığın kara şekline bürünmüştür. Günışığının renkleri yoktur henüz onda. Ama sefaletin çekirdeği, kendiyle yetinen (...) dönem ruhunun (...) ona ihtiyaç duymadan oluşmuş herhangi bir gerçekliği kabullenemiyor oluşudur. Dolayısıyla, bu zavallılığın iyi tarafı, felsefenin öznel bilinç olarak gerçeklikle ilişki kurduğu (...) öznel biçimdir. Örneğin Epikurosçu, Stoacı felsefeler kendi dönemlerinin olumlu ürünleriydi. Evrensel güneş battığında, gece kelebekleri bireysel lamba ışıklarını arar."[152] Yeni tanrıçanın belirsiz bir kaderin, saf ışığın veya saf karanlığın kara şekline büründüğü cümlesi, Hegel'in tamamlanmış bir dünyanın gri alacakaranlığında felsefe yapmaya ilişkin sözüne bir göndermedir. Marx'ın aklındaki şudur: Hegel'le tamamlanmış felsefenin dağılmasından sonra, bu alacakaranlığın gece karanlığından önceki akşam mı, yeni bir gün doğmadan önceki şafak mı olduğunu kesin olarak bilemeyiz.[153] Hegel'e göre gerçek dünyanın yaşlanması felsefenin son bir gençleşmesiyle birlikte olmuştur. Geleceği öngören Marx'a göre ise, felsefenin tamamlanması, eski felsefeye karşı, gençleşmiş dünyayla birliktedir. Aklın gerçek dünyada gerçekleşmesiyle, felsefe olduğu haliyle kendini ortadan kaldırır, mevcut felsefe-olmayanın pratiğine geçer, yani felsefe Marksizme, doğrudan pratik bir teoriye dönüşmüştür.

Demek ki Hegel'de dünyanın felsefileşmiş olması, Marx açısından felsefenin de aynı tamlıkla dünyevileşmesini gerektirmektedir. Hegel'in sistemi artık tek bir soyut bütünsellik olarak kavranmaktadır ve bu bütünselliğin öbür yüzü tam bir irrasyonelliktir. Sistemin içsel cilası bozulmuş ve kendine yeterliliği kırılmıştır, Hegel felsefesinin "içsel ışığı" dışarı fırlayan yok edici bir aleve dönüşmektedir ve dünyanın felsefe-olmayan-

dan kurtarılması aynı zamanda felsefe-olmayanın da felsefeden kurtarılmasıdır. Ama teorik açıdan bu yeni felsefe henüz Hegel sisteminin ötesine geçememiştir, hâlâ onun içindedir. Bizzat Marx da Hegelcidir. Bu yüzden, yeni felsefe yapma tarzı şimdilik kendini sistemin bütünüyle karşıtlık halinde anlamaktadır ve Hegelci felsefeyi çözüp dağıtmasının onu tam anlamıyla gerçekleştirmek olduğunun farkında değildir. Çünkü Hegel'deki akıl ile gerçekliğin birliği ve gerçekliğin de öz ile varoluşun birliği olması *ilkesi, Marx'ın da ilkesidir*. Dolayısıyla Marx, iki tarafa birden saldırmak zorundadır: hem gerçek dünyaya hem de mevcut felsefeye; çünkü yapmak istediği, ikisini kapsamlı bir teori *ve* pratik bütünlüğü içinde birleştirmektir. Teorinin pratikleşmesi ise ancak mevcut olanın *eleştirisiyle*, gerçeklik ile idea, öz ile varoluş arasında eleştirel bir ayrım yaparak mümkündür. Böyle bir eleştiri olarak teori, pratik değişiklikleri hazırlayacaktır. Ne var ki, "devrimin" belirlenmiş niteliğinden, tekrar Hegelci felsefenin tarihsel karakterine geri giden bir çıkarsama da yapılabilir. "Burada adeta öznellik noktasında kadar daraltılmış bir felsefenin *curriculum vitae*'sini[154] görüyoruz, tıpkı bir kahramanın ölümünden onun hayat öyküsünü okumamız gibi."

Marx yeni durumu o kadar radikalce değerlendiriyordu ki, Hegel'in hukuk felsefesini eleştiren bir düşünür olarak başlayıp *Kapital*'in yazarlığına kadar ilerledi. Bu sayede, Hegel'i siyasi gerçekliğe "uyarlama" işini Ruge kıyasla daha esaslı kavramıştı. "Bir filozofun şu ya da bu uyarlama sırasında şu ya da bu tutarsızlığa düşmesi anlaşılır bir şeydir; hatta o tutarsızlığın belki kendi de farkındadır. Ama farkında olamayacağı şey, görünürdeki uyarlamanın en derin köklerinin bir yetersizlikte ya da kendi ilkesinin yetersiz formülasyonunda yatıyor olabileceğidir. Yani bir filozof kendini gerçekten bu şekilde uyarladıysa, öğrencileri *bu filozofun* dışsal bilinç formu olarak gördüğü şeyi onun içsel ve özsel *bilincinden hareketle* açıklamalıdır."[155] Hegel'in felsefesi hem teori *hem de* pratik dünyasını, hem özü *hem de* varoluşu kapsamadığından, ister istemez kendini mevcut olanla karşılaştırıp buna göre uyarlayacaktır. Çünkü kavranması gereken şeyin tüm somut içeriği ona önceden –var olan anlamında- "olan" tarafından verilmiştir.

Teori ile pratik diyalektiği Marx için sadece idealist tin felsefesinin değil, Feuerbach'ın materyalist felsefesinin de eleştiri-

sine temel oluşturur. Feuerbach üzerine on bir tezde (1845) belirttiği gibi, Marx'a göre, kendinden önceki materyalizmin temel eksikliği duyusal gerçekliği sadece "gözlem" (*theoria*) formunda ve dolayısıyla hazır bulunan bir "nesne" olarak kavraması, insani-duyusal faaliyet veya pratiğin ürünü olma niteliğini dikkate almamasıdır.[156] İdealizm ise tersine, çıkış noktası aldığı öznenin üretici faaliyetini vurgularken, bunu sadece soyut bir tinsel koyutlama olarak yapmıştır. Ne bu spiritüalizm ne de sözü geçen materyalizm "devrimci olanı", yani insan dünyasının yaratılmasında en önemli rolü oynayan pratik-eleştirel faaliyeti kavrayabilir. Feuerbach'ın salt gözlemleyici bir materyalizmle sınırlı kalmasının tarihsel nedeni, ileri dönem burjuva toplumunun önüne çıkardığı engellerde yatmaktadır: Sadece tüketmenin hazzını tanıyan bireylerin toplumudur bu, tükettiklerinin ortak insani faaliyetin tarihsel ürünleri olduğunu bilmez; bireyler bir elmanın bile öylece ortaya çıkmayıp alışveriş ve dünya ticareti sayesinde önlerine geldiğinin farkında değildir.[157] Feuerbach'ın büyük başarısı, bu sınırlara rağmen dinsel dünyayı çözüp dağıtarak dünyevi temeline indirgemiş olmasıdır; ama bu dünyevi temeli ne teoride ne de pratikte sorgulamıştır. Feuerbach da insana yabancılaşmış dünyayı başka tarzda, insani açıdan "yorumlamıştır," oysa asıl gereken, dünyayı teorik eleştiri ve pratik devrim yoluyla "değiştirmek"tir.[158] Bununla birlikte, dünyayı değiştirmek isteği Marx'ta sadece doğrudan eylemde bulunma anlamına gelmez, aynı zamanda dünyanın şimdiye kadarki yorumlanışının eleştirisini, varlığın *ve* bilincin değiştirilmesini de kapsar. Örneğin "politik ekonomi" hem fiili ekonomik sistem hem de ekonomi teorisi olarak dönüştürülmelidir, çünkü ikinci birincinin bilincidir.[159]

Teori ile pratik arasındaki bu diyalektik ilişki vulger Marksizm tarafından Engels'in yöntemi kullanılarak basitleştirilmiş,[160] soyut bir maddi "temelde" dondurulmuştur. M. Weber'in göstermiş olduğu gibi, böyle bir temelin teorik "üstyapı"yla ilişkisi de aynı kolaylıkla ters çevrilebilir.[161] Öte yandan, Marx'ın özgün bakışına bağlı kalındığında, Hegel'in "teorisi"nin bile pratik olduğunu göstermek mümkündür. Çünkü Hegel de kavrayışının içeriğini "eleştiriyle" değiştirmeye kalkmadan verili kabul etmişse, bunun derinde yatan nedeni bu

kavrayışın "yorumlama"yla yetinmesi değil, pratikte neyi hedeflediğidir. Hegel'in kavrayışı gerçeklikle barışmak istiyordu. Ama Hegel'in mevcut dünyadaki ampirik çelişkilerle *uzlaşabilmesini* sağlayan, onun son Hıristiyan filozof olarak dünyada sanki bu dünyadan değilmiş gibi bulunmasıydı. Diğer yandan, Marx'ın mevcut düzeni *eleştirmesi*, sadece "değişiklik isteği"yle güdülenmiş değildir. Asıl kökü, Hıristiyanlığın yaratılış düzenine karşı Prometheusça bir ayaklanmaya uzanır. Dünyanın yaratılmasıyla uğraşması gereken, kendine inanan insanın *ateizmidir* sadece. Marx'ın "materyalizmi"ndeki bu ateist motif, daha Klasik çağın iki ateist ve materyalisti üzerine yazdığı doktora tezinde ifade edilmiştir. Epikuros Marx'ın gözünde Yunan aydınlanmasının en büyük temsilcisiydi, ölümlü insanlar arasında göğün tanrılarına meydan okumaya cesaret etmiş ilk kişiydi. Prometheus ise insani "özbilinç" felsefesince, göğün ve yerin tüm tanrıları karşısında felsefe takvimindeki en yüce şehit kabul edilir.[162] Hıristiyan dininin yıkılması, insanın kendi efendisi olacağı bir dünyanın inşası için önkoşuldur.

Zaten Marx, Prusya devletini ve Hegel'in devlet felsefesini eleştirisine din eleştirisinin (dünyanın "tüm eleştirisi"nin önkoşulunun) esas itibarıyla tamamlandığı saptamasıyla başlar. "Yani *hakikatin öte dünyalılığı* ortadan kalktıktan sonra, *bu dünyanın hakikatini* kurmak, *tarihin görevidir*. Tarihin hizmetindeki *felsefenin görevi* ise öncelikle, insanın kendine yabancılaşmasını örten *kutsallık maskesi* çıkarıldıktan sonra, kendine yabancılaşmanın *kutsal olmayan* şekillerini ortaya sermektir. Böylece gökyüzünün eleştirisi yeryüzünün eleştirisine, *dinin eleştirisi hukuk eleştirisine* ve *teolojinin eleştirisi politikanın eleştirisine* dönüşmüş olur."[163] Felsefenin yanı sıra, ekonominin eleştirisi de tarihin hizmetindedir ve bu da Marx'ın materyalizminin özgün yanını, "tarihsel" bir materyalizm olduğunu göstermektedir. Fransa'da sınıf savaşları, Fransa iç savaşı, 18 Brumaire ve Alman burjuvazisi üzerine tarih araştırmaları politik-ekonomik analizlerine bir ekten ibaret değil, insan dünyasının tarihselliğine ilişkin temel yaklaşımının asli bir parçasıdır.

Felsefenin tarihsel pratiğin hizmetinde olduğu varsayımına rağmen, Marx'ın eleştirisi beklenebileceği gibi doğruca siyasi gerçeklik yerine Hegel'in devlet felsefesini, "orijinal" yerine bir

"kopya"yı hedef almıştır. Ama bu görünürdeki "idealist" sapmanın yine tarihsel bir nedeni vardır: 1840'larda Almanya'daki siyasi durum, modern Avrupa'nın ortasında Fransız Devrimi'nden kalma bir "anakronizm"dir. 1789'dan beri Fransa'da yaşanan gelişmeleri Alman tarihi henüz yakalamış bile değildir. "Biz, modern halkların devrimine ortak olmadan restorasyona ortak olduk. Restore edildik, çünkü birincisi, diğer halklar bir devrime cesaret edebilmişti ve ikincisi, diğer halklar bir karşıdevrime maruz kalmıştı. Çünkü ilk durumda yöneticilerimiz korkmuştu, ikincide ise korkusuzca hareket etmişti. Başımızda çobanlarımız,[164] sadece bir kez özgürlük topluluğuna katıldık, o da tam özgürlüğün cenaze törenindeydi."[165] Almanya'nın yaşadığı *tek* radikal kurtuluş hareketi köylü savaşıdır[166] ve o da Reform sürecinde başarısızlığa uğramıştır; Reform'da Almanya'nın devrimci geçmişi "teorik", yani dinsel olarak göstermişti kendini. Ama bugün, "teolojinin kendisi başarısızlığa uğramışken", "Almanya'nın özgürlüğünün en büyük engeli olan statükomuz, felsefe karşısında başarısızlığa uğrayacaktır." Burada felsefe ile kastedilen, Marx'ın felsefi kuramının tarihsel pratiğidir. Bununla birlikte Almanlar gelecekteki tarihlerini, Hegel'in, ilkesi Almanya'nın mevcut halini aşan *Hukuk Felsefesi*'yle düşünsel olarak önceden yaşamışlardır. "Biz günümüzün *felsefi* çağdaşlarıyız, ama *tarihsel* çağdaşları değiliz. Alman felsefesi Alman tarihinin *ideal uzantısıdır*. (...) İlerlemiş halklarda modern devlet koşullarının *pratik* olarak dağıldığı görülüyor. Bu koşulların henüz oluşmadığı Almanya'da ise, ancak onların felsefi yansımasının *eleştirel* dağılması söz konusu. *Alman hukuk ve devlet felsefesi Alman tarihinin* modern resmi gündemiyle aynı seviyede bulunan tek kısmıdır. Dolayısıyla, Alman halkı hayalden oluşan bu tarihi, mevcut koşulları arasında değerlendirmeli ve koşulların yanı sıra onların soyut uzantısını da eleştiri konusu yapmalıdır. Alman halkının geleceği ne sadece reel ne de sadece ideal devlet ve hukuk koşullarının doğrudan reddiyle *sınırlanabilir*. Çünkü reel koşullarının doğrudan reddine ideal koşullarında zaten sahiptir ve ideal koşullarının doğrudan gerçekleştirilişini de komşularını gözleyerek neredeyse *ardında bırakmıştır*."[167]

Bu eleştirinin ne derece Marx'ı bir Hegelci ya da Hegel'i "Marksist" yaptığına, Hegel'in felsefenin gerçeklikle ilişkisi ba-

kımından Fransa ile Almanya arasındaki farklara dair söylediklerine bakılarak karar verilebilir: Hegel de Almanya'da özgürlük ilkesinin sadece kavram olarak bulunduğunu, Fransa'da ise politik varoluşa kavuştuğunu söylemektedir. "Almanya'da öne çıkan gerçeklik, ona karşı dış koşulların şiddeti ve tepkisi olarak görünüyor."[168] Fransızlar "gerçekliği, eylemi, iş bitirmeyi biliyor. Oysa bizim kafalarımız karışık söylentilerle dolu (...), Alman kafası uyku takkesiyle sakince uzanıp, sadece kendi içinde hareket ediyor."[169]

Hegel'in bu farklılıktan çıkardığı sonuç şuydu: Her ikisi de tekyanlı biçimler olan teorik ve pratik özgürlüğü somut şekilde, felsefenin temel fikri olan "düşünce ile varlığın birliği"nden hareketle anlamak gerekir. Ancak, böylesine spekülatif bir görüş öne süren Hegel, fiilen kendini mevcut gerçekliğin üstüne yerleştirmemiş, Alman teorisinin yanına geçmiştir.

Marx ise felsefenin gerçeklikle ilişkisi konusunda ikili bir konum almıştır: hem felsefenin basitçe reddini talep eden pratik tavra, hem de siyasi partinin salt teorik eleştirisine karşı. İlk eğilimi savunanlar, Alman felsefesinin gerçekliğe dahil olmadığı inancıyla felsefeyi gerçekleştirmeksizin ortadan kaldırma taraftarıdır. Buna karşılık diğerleri, felsefenin ortadan kaldırılmaksızın gerçekleştirilebileceği görüşündedir. Oysa doğru eleştiri ikisini birden yapabilmelidir. Gerekli olan hem modern devletin eleştirel analizi, hem de en evrensel ve nihai ifadesi Hegel'in hukuk felsefesinde bulunan şimdiye kadarki politik bilicin çözülüp dağıtılmasıdır. "Gerçekliği öte tarafa ait kalan modern devlet üzerine soyut ve coşkulu bir *düşünüş* olarak spekülatif hukuk felsefesi sadece Almanya'da mümkün olmuştu (...) Tersine, modern devlet hakkındaki *gerçek insanı* bir kenara bırakan *Alman* düşünüşü de, ancak modern devletin kendisi *gerçek insandan* soyutlandığı veya *bütün* olarak insanı sadece imgesel tarzda tatmin ettiği için ve sadece o ölçüde mümkün oldu. Politika alanında diğer halkların *yaptığını*, Almanlar *düşünmüştür*. Almanya onların *teorik vicdanıydı*. Düşüncesinin soyutluğu ve kibirliliği, her zaman kendi gerçekliğinin tekyanlılığına ve bodurluğuna tekabül etmiştir. Yani eğer *Alman politik yapısının statükosu ancien régime*'in mükemmelliğini ifade ediyorsa, (...) *Alman politik kuramının statükosu* da *modern devletin eksikliğini*

ifade etmektedir."[170] Hegelci kuramın Alman tarihi açısından böyle pratik bir anlam taşıyor olması, Marx'ın öncelikle hukuk felsefesinin teorik eleştirisine yönelmesinin de nedenidir.[171]

Marx'ın Alman felsefesi ile gerçeklik arasındaki ilişkiyi değerlendirişindeki diyalektik birlik, onu hem Eski Hegelcilerden hem de gerçek dünya tarihini kavramak için hâlâ pratik ya da maddi bir bakış açısı edinememiş olan Genç Hegelcilikten ayırır. *Alman İdeolojisi* için yazdığı bir önsöz taslağında, devrimci klişeleri Alman kamuoyu tarafından saygı dolu bir korku ve dehşetle karşılanan Genç Hegelcilerin "masum fantezileri"yle eğlenmektedir. *Alman İdeolojisi*'nin amacı, "kendilerini kurt sanan" ve öyle sanılan "bu koyunların" maskesini düşürmek ve söz konusu filozofların tumturaklı sözlerinin sadece Almanya'daki koşulların sefilliğinin bir yansıması olduğunu göstermektir.

Feuerbach üzerine olan bölüm "Alman ideologlarının bildirdiğine göre," diye başlar, "Almanya son yıllarda benzersiz bir ayaklanma yaşamıştır. Hegel sisteminin Strauss'la başlayan çürümesi, 'geçmişin tüm güçlerini' içine çeken dünya çapında bir mayalanma sürecine varmıştır. Küresel karmaşada büyük imparatorluklar doğmuş ama çok geçmeden yok olmuş, aniden ortaya çıkan kahramanlar daha gözü pek ve kuvvetli rakipleri tarafından tekrar karanlığa itilivermiştir. Bu öyle bir devrimdir ki, Fransız Devrimi yanında çocuk oyunu kalır; dünya çapında öyle bir çatışmadır ki, Diadokların savaşları bile göze küçücük görünür. İlkeler birbirini püskürtmüş, düşünsel kahramanlar duyulmamış bir şiddetle birbirine saldırmış ve 1842-1845 arasındaki üç yıl içinde Almanya'da son üç yüzyılda olduğundan daha çok şey yerli yerine oturmuştur."[172] Ama aslında ortada devrim filan yoktu, sadece "mutlak tinin çürümesi" söz konusuydu. Daha önce Hegelci tinin yayılışıyla geçinmiş olan çeşitli felsefi "girişimciler", şimdi hızla yeni ortaklıklar kuruyor, kendilerine düşen miras payını birbirleriyle rekabet içinde saçıp savuruyordu. "Önceleri medenice ve düzen içinde yürütüldü bu. Sonra Alman pazarı dolup taşınca ve malları onca çabaya rağmen dünya pazarında ilgi görmeyince, alışılmış Alman usulüyle dükkânlar kapandı: sadece dış görünüşe önem verilen düşük kaliteli fabrika üretimiyle, katışık hammaddelerle, yalan söyleyen etiket ve reklamlarla, hayali satışlarla, hatır senetleriyle, hiçbir

gerçek karşılığı bulunmayan bir kredi sistemiyle. Rekabet acımasız bir kavgaya döndü ve şimdi bize muazzam sonuçlara ve kazançlara yol açmış tarihi bir devrim gibi alkışlarla sunuluyor. Saygıdeğer Alman burjuvasında bile hoş bir ulusal gurur duygusu uyandıran bu felsefi pazaryeri yaygarasını, tüm Genç Hegelcilik hareketinin yerel dar kafalılığını doğru değerlendirebilmek, sözü geçen kahramanların gerçekten başardıklarıyla başarı yanılsamaları arasındaki trajikomik karşıtlığı ortaya sermek için, bütün bu gösteriye Almanya dışındaki bir noktadan bakmak gerekiyor."[173]

Fransız eleştirelliğinin tersine, Alman eleştirisi en radikal çabalarında bile hiçbir zaman felsefe alanının dışına çıkmamıştır. "Evrensel felsefi varsayımlarını araştırmaktan uzak durdukları gibi, tüm soruları da hep belli bir felsefi sistemin, Hegel sisteminin zemininde gelişmişti. Sadece cevaplarında değil, sorularında bile bir gizemlileştirme vardır. Hegel'e olan bağımlılık, bu yeni eleştirmenlerin Hegel sistemini kapsamlıca eleştirmeye neden hiç yeltenmediğini açıklar; oysa her biri Hegel'i aştığını iddia etmektedir. Hegel'le ve birbirleriyle polemikleri, Hegel'in bir yanını alıp bunu hem onun sisteminin bütününe hem de diğerlerine karşı kullanmaktan ibarettir. Önceleri töz veya özbilinç gibi çarpıtılmamış, saf Hegel kategorilerini alıyorlardı; sonra bu kategoriler tür, birey, insan gibi daha dünyevi isimlerle anılarak profanlaştırıldı."[174]

Alman eleştirelliğinin asıl başarısı ahlaki, hukuki ve siyasi tasavvurları da kapsamış olan teoloji ve din eleştirisiyle sınırlıdır. Genç Hegelciler basitçe "teolojik" olduğunu söyleyerek her şeyi "eleştiriyordu;" Eski Hegelciler ise bir Hegel kategorisine indirgedikleri her şeyi "anlamış" oluyordu. Her iki taraf da genel kavramların esas olduğunda birleşmekteydi; biri bunu gasp sayıp karşı koyarken, diğeri meşru görüyordu sadece. Eski Hegelciler eski bilinci muhafaza etmek, Genç Hegelciler devrimcileştirmek istiyordu, ama ikisi de gerçek tarihsel durumdan aynı ölçüde uzaktı; ısrarla vurguladıkları bilinç ister "insani" (Feuerbach), ister "eleştirel" (Bauer), isterse de "bencilce" (Stirner) olsun, durum böyleydi. "Bilinci değiştirme talebi, mevcut olanı farklı bir şekilde yorumlama isteğine yol açar, yani başka bir yorumla onu kabullenme-

ye. Genç Hegelci ideologlar güya 'dünyayı sarsan' sözlerine rağmen, en büyük tutuculardır. Aralarında en genç olanları sadece *'klişelere'* karşı mücadele ettiklerini söylemekle, faaliyetlerini anlatmanın en iyi ifadesini bulmuş oldu. Ama şunu unutuyorlar: Klişelere karşı koymak için klişelerden başka bir şey yok ellerinde ve bu dünyanın klişelerine saldırmakla hiç de gerçek dünyaya saldırmış olmuyorlar. Bu felsefi eleştirinin elde edebildiği sonuçlar, Hıristiyanlığı dinler tarihi açısından inceleyip Hıristiyanlığın birkaç noktasını, o da tekyanlı olarak, aydınlatmaktan öteye geçmedi. Söyledikleri diğer her şey, bu önemsiz açıklamalarla tarihi keşifler yapmış olma iddiasının süslemelerinden ibaret. Alman felsefesi ile Alman gerçekliğinin, kendi eleştirileri ile içinde bulundukları maddi ortamın bağlantısını sorgulamak, bu filozoflardan hiçbirinin aklına bile gelmedi."[175] Teorilerinin sınırı tarihsel pratikti; bu çerçeve içinde, felsefi özbilinçteki varoluşlarını yitirmeden gidebilecekleri en uzak yerlere kadar gittiler.

Bütün bu Alman ideolojisine karşı çıkan Marx, kendi materyalist tarih görüşünü geliştirdi ve o zamandan beri Marksist olmayanların ve anti-Marksistlerin düşüncesini kendi fark ettiklerinden bile daha fazla etkiledi. Hegel'in tinsel dünyası açısından, Hegel'den sonra *Geistesgeschichte*'nin[176] ekonomik üretim ilişkilerine dayanan maddi bir bakışla mı, genel sosyolojik kavramlarla mı, yoksa "toplumsal-tarihsel gerçek" gözetilerek mi yorumlanacağı ya da tarihin sınıflara göre mi yoksa ırklara göre mi maddi bir düzene oturtulacağı, ilke düzeyinde bir fark yaratmaz. Marx gibi bunların tümü de, "gerçek yaşam süreci"ni ve koşulsuz olmayıp tersine düşünme tarzının da koşulunu oluşturan "belli bir yaşama tarzı"nı kavramak istemektedir. "Bakış açısı koşulsuz bir şey değildir. Gerçek önkoşullardan yola çıkar ve onlardan bir an bile ayrılmaz. Varsayımları fantastik bir içe kapanmışlık veya değişmezlik halindeki değil, gerçek (...) gelişim sürecindeki ve belli koşullar altındaki insanlardır. Bu etkin yaşam süreci betimlendikten sonra, tarih artık ölü bir olgular koleksiyonu (kendileri de hâlâ soyut kalan ampiristlerdeki gibi) ya da hayali öznelerin hayali edimi (idealistlerdeki gibi) olmaktan çıkacaktır."[177] Marx, herhangi bir tarihsel varoluşun bu koşullandırılmışlığını, biricik koşulsuz şey saymıştır. Böylece tinin

tarihine dair Hegelci metafizik olabilecek en uç şekilde sonlulaştırılmış, zamansallaştırılmış ve tarihin hizmetine verilmiştir.

Marx, geliştirdiği tarihsel bakış açısıyla, o zamana kadarki bütün tarihe sadece "tarihöncesi" rolü biçer; ondan sonra, insanların fiziksel ve tinsel yaşamlarını kurma tarzı olarak mevcut üretim ilişkileri tümüyle değişecektir. Felsefe tarihindeki "düğüm noktası"na, dünya tarihinde gelecek ile geçmiş arasındaki bir kopma noktası tekabül etmektedir. Marx'la kıyas götürecek kadar radikal olan tek şey, Stirner'in bunun tersi olan programıdır. Stirner tüm dünya tarihini iki bölünme ayırmıştır: "insan" ve "Ben."

d) *M. Stirner (1806-1856)*

Stirner'in kitabı *Biricik ve Mülkiyeti* kendine özgü, tuhaf bir kişinin anarşik ürünü olarak karşılanmıştır, oysa -alegorik bir çarpıtmayla- tamı tamına yinelediği Hegel'in tarihsel sisteminin en uç noktadaki mantıksal sonucudur bu kitap. Bizzat Stirner, Bauer'in *Posaune*'sinde yayımlanan bir söyleşide, fikirlerinin kökeninin Hegel'de yattığını belirtmiştir. Zaten felsefe tarihinin sonuç kısmında Hegel dönemin tinini kavrama ve belirsizlikten kurtarıp günışığına çıkarma çağrısında bulunmuştu –her şey yerli yerine oturtulmalıydı. Marx da Stirner'in kitabını Hegel tarzı bir tarih inşası saymış ve ayrıntılı kanıtlar ortaya dökmüştü.[178] Bununla birlikte, Stirner'in Hegelciliğini kısmen gizleyen bir şey vardı: Hegel'in kategorilerine daha popüler ve dolayısıyla daha somut görünen adlar veriyor, böylece kendini "tinin" tarihinin üstünde görüyordu.[179]

Biricik ve Mülkiyeti, hayatiyetini her bireysel "Ben"in kendi bireysel dünyasında sahip olacağı yeni bir çağın başlangıcı olma düşüncesinden alır. Böyle bir devrim amaçlayan Stirner "yaratıcı hiçliğe" geri döner. Buradan hareketle "eski" Pagan dünyası ile "yeni" Hıristiyan dünyasının tarihini eskatolojik bir ufukla özetler; yeni başlangıç "Ben"dir. Eskiler için *dünya* duyusal bir gerçeklikti, ardından Hıristiyanlık geldi; yeniler için *tin* duyuüstü bir hakikatti ve ardından Feuerbach'ı izleyen Stirner geldi. Hıristiyanlığın "tinsel" tarihinin son uzantısı ise sol kanat Hegelcilerin siyasi, toplumsal ve insani "liberalizmi"dir, Stirner bunu kendi "egoistler ittifakı" kartını oynayarak alt etmiştir.

Çok radikal, yani köksüz olduğundan, Yunanlıların "dünyevi bilgeliği"ni de, Hıristiyan "ilahiyatı"nı da, ateistlerin "teolojik başkaldırısı"nı da ardında bırakmıştı.

İnsan iki bin yıldır, kökeninde kutsal olan tini dinden ayırmaya çalışmaktadır. Hıristiyanlıktaki can veren tin inancı son ve en yüksek biçimine Hegel'de ulaşmıştır. Katolik ortaçağın sonunda başlayan gelişmeler onunla tamamlanmıştır. Luther dünyevi olan her şeyi inançla, Descartes ise düşüncede temellendirerek kutsamıştı; Hegel ise spekülatif akılla yapar bunu. "Böylece, Lutherci olan Hegel (...) kavramı tam olarak her şeye uygulamayı başardı. Her şeyde akıl, yani Kutsal Tin vardı."[180] Ama Stirner'in ulaştığı "mükemmel önemsizlik"le karşılaştırıldığında Luther, Descartes ve Hegel arasındaki fark hiçbir şeydir. Hepsi de insanda tanrısal bir yan bulunduğuna inanmıştı; tamamen sıradan, nasılsa öyle, kendi kendinin Ben'i olan insanı tanımıyorlardı henüz. Son olarak, insanseverliğin "insanı" da tanrısal bir varlık gibi görülüyordu; ama bu insan "boş bir klişe"den ibarettir ve Stirner'in tüm klişelerin sonuncusu olan "mutlak klişesi" biricik tarafından aşılmıştır. Bu yüzden, Stirner ne tini ne de insanı, sadece kendini hareket noktası yapar. Hıristiyan tinine ve pagan dünyasına inancın yitirilmesinin en dış sınırında, Stirner'in "Ben"i hiçlikten kendi dünyasını yaratmaktadır. Ve böylece ortaya çıkar ki, insanın evrensel bir "belirlenmişliği" ve "görevi" yoktur,[181] çünkü bireyin tek anlamı sadece ve sadece edinme gücüdür [*Aneignungskraft*].

İnsana *ait* genel bir belirlenmişliği araştırmayı görev edinen biri, hâlâ "Hıristiyanlığın büyülü çemberi"nin ve evrensel (tanrısal) "öz" ile bireysel (dünyevi) "varoluş" arasındaki gerilimin içinde kalmıştır. Antik çağ kadar tanrısallıkla meşgul olan Hıristiyan anlayışı, hiçbir zaman açık seçik bir *dünya* tarihine varmış değildir. Hıristiyanın gözünde dünyanın kurtuluşu "zamanın sonu", insanın gözünde "tarihin hedefi" anlamına gelir: İkisi de tarihi doğrudan "o an"[182] içinde, "Ben"in zamansal konumunda görmez. Hıristiyanlıktaki Tanrı krallığının yurttaşı veya Hegel'deki tinsel krallığın görevlisi değil, sadece büyüden arınmış bulunan, "Ben" olarak insan, *kendi için ve kendi olarak* zaten *dünya tarihidir* - "ve bu Hıristiyanlığı *aşan* bir şeydir!" Biricik, dünyanın geri kalanıyla ilgilenmez, kendi tüketimine açık

bir şeydir dünya. "Kendime, bireye, kendi meseleme dayanıyorsam, meselem geçici, ölümlü kendi kendini tüketen yaratıcısına dayanıyor demektir ve diyebilirim ki: Meselemi hiçliğe dayandırdım." Artık genel bir "tür" olarak insanı (Marx) değil sadece Ben'i dikkate alan böyle alabildiğine sonlu ve zamansal bir anlayışla Stirner, Hegel'deki tamamlanmışlığa bağlanan kendi tarihsel sistemini kapatmaktadır.

Marx kendi materyalist tarih anlayışı açısından bu yaklaşımı eleştiri konusu yapmıştır: "Aziz Max" diye bahsettiği Stirner'in "tinler tarihi"ni alaya alır, bunun bir "hayaletler tarihi" olduğunu söyler. Stirner "Berlin'e ait yerel bir sonucu", bütün dünyanın Hegel felsefesi içinde "yorgun ve bitap düşmesi"ni kendi bireysel imparatorluğu ile karıştırmaktadır. "Faaliyeti bir yandan sıkı bir çalışma, diğer yandan düşüncenin hazzından ibaret olan, (...) dünyası ancak Moabit'ten Köpenick'e kadar uzanan ve Hamburg Kapısı'nın ardında çivilenmiş tahtalarla sınırlanan, bu dünyayla ilişkisi en aza indirgenmiş ve sefil bir hayat süren Berlinli bir taşra öğretmeni ya da yazarı düşünelim. Böyle bir birey eğer düşünmeye ihtiyaç duyuyorsa, düşünüşünün de o bireyin kendisi ve hayatı kadar soyut olması kaçınılmazdır."[183] Böyle bir düşünürün felsefeyi sonlandırması, "kendi düşüncesizliğini felsefenin sonu ve dolayısıyla maddi hayata zafer dolu bir giriş olarak ilan etmesi" şeklinde olacaktır. Oysa aslında yaptığı, "spekülatif ayakkabı topuğunun üstünde topaç gibi dönme hareketi"dir sadece.

Marx'ın olumlu amacı, Stirner'in "yalıtılmış bireyler"den oluşan çürümüş burjuva toplumunun en radikal ideoloğu olduğunu göstermektir. Stirner kendini gerçek varoluş koşullarından değil, sadece bilinç durumlarından kurtarır. Gerçek koşulları hiçbir zaman göremez, çünkü burjuva toplumunun kişisel egoizmine saplanıp kalmıştır. Bu yüzden bireyi ve özel mülkiyeti biricik ve mülkiyeti "kategorisi" halinde mutlaklaştırmaktadır. Marx bu "birey"in mülkiyeti tezine karşı bir mülksüzleştirme çağrısı yapar, "bir türün üyesi" olarak insana dünya kendi dünyası olarak verilecektir böylece. Stirner ve Marx aynı özgürlük çölünde birbirlerine karşı felsefe yapmıştır: Marx'ın kendine yabancılaşmış insanı, yeni düzende kendi evinde olabilmek için, mevcut dünyayı bir devrimle değiştirmelidir; Stirner'in tüm

bağlarını koparmış yalnız Ben'i ise tersine, kendi hiçliğine ger dönmekten başka bir şey bilmez, böylece dünyayı mevcut haliyle işine yarar olduğu ölçüde kullanıp tüketecektir.

e) *B. Bauer (1809-1882)*

Bauer'in yazarlık hayatı sinoptik İncillerde[184] anlatılanların bir eleştirisiyle başlamış, 18. ve 19. yüzyıllarda Fransa ve Almanya'da yaşanan devrimci hareketleri ele aldığı, kendi çağına ilişkin çalışmalarla son bulmuştur.[185] Daha genç Hegelcilerde hep olduğu gibi, Bauer tamamıyla tarihsel bir düşünme biçimine sahipti. Zihinsel faaliyetin en yüksek aşaması tarihsel süreçti ona göre. Felsefeyi pratiğe dökmek isteyen sol Hegelcilerden farklı olarak, metafiziğin tam anlamıyla son bulmuş olduğunu savunuyordu. Kendini "saflığı" nedeniyle pratik bir uygulamaya izin veremeyecek sürekli bir eleştiriye adamıştı. Mevcut dünyayı ne "değiştirmekti" amacı, ne de kendi için "kullanıp tüketmek", tarihsel durumu eleştirel gözle aydınlatmak istiyordu sadece. Hatta Hegel'deki tamamlanma mefhumu karşısında kendi aldığı konumu bile tarihsel olarak belirlenmişti: Hıristiyan-Germen dünyasının sona ermesi, Rusya'nın başlamakta olan yükselişi açısından görülmeliydi. "Russland und Germanentum"[186] başlığını taşıyan 1853 tarihli, Dostoyevski'nin düşüncelerini önceden haber veren bir yazısı ise Alman felsefesinin tarihsel durumunu çözümlemektedir.

Kant'ın felsefi ve siyasi fikirleri, insanın ahlaki yapısının gelişimi için en büyük teminat saydığı Fransız Devrimi'nin sınırları içinde hareket etmiştir. Tarihin görevine ilişkin bakışı da bu devrimin getirdiği bilgi ve deneyimden çıkmıştır. Diğer yandan Fichte, en köklü yaratıcı halk saydığı Almanların gururunu okşuyordu; Alman halkı kendi özünü ortaya koymakla, geri kalan insanlığı da yeniden canlandıracaktı. Hegel'in bilgiyi tamamlaması da geçmişteki tarihin anımsanması olarak bir sondu. Şimdiye kadarki tüm kültürden kopma olasılığını söz konusu bile saymayan Hegel, yeni bir çağın başlangıcı tartışmasına da izin vermemişti. "Kendi uluslarının görüşlerini en yüksek ve saf ifadelere kavuşturan tüm bu Alman filozoflarının aklında sadece Batı vardı (Doğu diye bir şey yoktu onlar için), Germen dünyasının Rusya'yla ilişkisi henüz mevcut değildi. Oysa Çariçe Katha-

rina daha Kant'ın zamanında gücü, etkisi ve dünya tarihindeki önemi bakımından İspanya'nın V. Carlos'unu ve Fransa'nın XIV. Louis'sini çok gerilerde bırakan bir diktatörlük kurmuştu."[187] Bugünün sorusu ise şudur: "Eskimiş uygarlığımız çöktüğü halde (çünkü bundan daha kesin bir şey yoktur), Germen dünyası ayakta kalacak mıdır, yoksa yeni uygarlığı tek başına Rus ulusu mu belirleyecektir? Başlamakta olan çağ Rus çağı olarak mı anılacaktır, yoksa Germen adı da onun yanında yer alacak mıdır?"[188] "Almanya ve Rusya meseleleri modern Avrupa'nın hayati iki meselesidir. Ama bunlardan ikincisi şimdiden o kadar kesin şekilde formüle edilmiştir ki, cevabı diğerinden önce verilecektir; öyle büyük bir örgütlenmeye sahiptir ki, yönetiminin elindeki güç cevabı vereceği anı belirleyecek ve Gordion düğümünü kesecektir."[189]

Bauer eski Avrupa'nın dağılması bağlamında "felsefenin sonu"[190] konusunu da tarihsel bir gelişmenin doğal biçimde tamamlanması ve hem siyasi hem de tinsel dünyanın yeni bir örgütlenmesine geçiş olarak değerlendirir. "Son seksen yılda en iyi Alman kafaların kendilerini adadığı felsefenin, tam da Almanya bütün o ulusal meclisleri, kongreleri ve gümrük görüşmeleriyle kendini örgütlemek için ihtiyaç duyduğu iç gücü boşuna bulmaya çalışmaktayken çökmüş olması tesadüf eseri olabilir mi? Gerek ahlaki gerekse fiziksel bilim dallarını kendine tabi kılmış felsefenin tamamen yıkılması ve şimdiye kadar bilimler üzerindeki üstünlüğünün sorgulanmasının, tam da felsefe adına Batı'yı sarsmış olan ulus (...) saldırı gücünü yitirdiği sırada gerçekleşmesi tesadüf müdür? (...) Ve son olarak, tam metafizikçilerin tinsel üstünlüğü bitmişken, daha varoluşunun başından itibaren Batı'nın felsefi çalışmalarına yabancı kalmış, Batı metafiziğine hiç güvenmemiş bir ulusun, sadece pratik bir bakış açısına sahip bir ulusun -kastettiğimiz Rus ulusudur- Avrupa üzerinde diktatörlük iddiasında bulunmaya başlaması tesadüf müdür? Hayır! Şundan şüphe edilemez: Tüm Avrupa siyasi sisteminin, meşrutiyetin ve metafiziğin başına gelen felaket, kendi içinde tutarlı olan bir olaydır."[191] Bauer üniversitelerin çekiciliğini yitirdiğini belirterek devam eder. Felsefe profesörleri eskimiş sistemleri tekrarlamaktan başka bir şey yapmamaktadır; eskiden olduğu gibi dünyayı yerinden oynatacak tek bir yeni düşünce koydukları yoktur ortaya. Döne-

min yaygın sıkıntıları, hem tinsel hem de ekonomik olan "yoksulluk" ["*Pauperismus*"],[192] metafizik araştırmalara ilgiyi köreltmiştir. Üniversitelerde ders dinleyen öğrenci sayısı haklı sebeplerle yıldan yıla azalmakta, mühendis ve teknisyen yetiştiren okullar dolup taşmaktadır. Akademiler bile, üyeleri arasına sıradan kişiler karışmaya başladıkça, genel araştırmalardaki bu çöküşten nasibini almıştır. "Doğaya hâkim olmayı sonunda başarmak isteyen halkların sadece mühendise ihtiyacı vardır. Mühendis sanayi tesislerini yeni ve etkili ilkelere göre kurmakta veya şimdiye kadar korkulmuş güçlükleri bertaraf eden iletişim araçları geliştirmektedir. Uzam ve zamanla olan pratik mücadelede halklara güven veren kişilerdir mühendisler. Ama filozofların zaman ve uzam kavramları üzerine kavgalarını dinlemeye ne vakitleri vardır ne de hevesleri; o filozofların ideadan doğaya nasıl bir beceriyle geçişler yaptığı da ilgilerini çekmez. - Peki ya hükümetler? Onların felsefe okulları daimi ordulardır. Günümüzde hepsi de halklara tek çağdaş sistemi, huzur ve düzen sistemini öğretmekte birleşmiştir. Eski metafizik hocalarının üniversitelerde kalmasını şimdilik hoş görüyorlar - tıpkı acil ihtiyaçlar nedeniyle ortadan kaldırılması gerekmedikçe, yeni kuruluşların yanı başındaki kalıntılara dokunulmaması gibi." "Ve Avrupa haklı. Alman eleştirisinin on yıl önce açıkladığı ve uygulamaya başladığı şeyi söylüyor sadece. Eğer Avrupa metafizikten ebediyen yüz çevirmişse, metafizik eleştiri yoluyla kalıcı şekilde çökertilmiş demektir ve bundan böyle kültür tarihinde yer edinecek bir metafizik sistem kurulamayacaktır."[193]

Bunun yerine Avrupa'ya emperyalist diktatörlükler hâkim olacak, böylece "Avrupa mı Rusya mı?" sorusu da karara bağlanacaktır. "Mart Devrimi'nin hayali, yani tarihsel halklar ailesi üyelerinin eşit haklar ilkesiyle önceki etkilere karşı korunup kendi kaderlerini tayin edeceği, kendilerini bağımsızca oluşturup barış içinde birlikte çalışacakları yanılsaması (tek tek yönetimlerin girişimlerinde, Uluslar Kongresi düşüncesinde ve barış kongrelerinin çalışmalarında [...] ifadesini bulan bir yanılsama), daha da sert uygulanan şiddetin kabullenilmesiyle dağılıp gidecektir. Kişisel faaliyet önündeki eski engellerin yıkılmasıyla başlamış yeni özgürlük çağının diğer yanılsamaları da böyledir. Hepsi de, devrimlerle dolu son altmış yılın sonucu olan bireyciliği tam bir çözüm olarak gören, ama her geçen gün bireyciliğin ancak geçici

bir düzenleme ve demirden bir yasayla kendi *karşıtına*, emperyalizm ve diktatörlüğe bağımlı *tek bir* görünüm olduğunu fark etmek zorunda kalan yanılsamanın kaderini paylaşmaktadır."[194] Çünkü eski ittifakların ve sınıfların parçalanmasıyla birey, belli toplumsal yapıların üyesi olmaktan çıkarak kişisel önemini yitirmiş, "genişletilmiş bir merkezileşme sistemine ve bütünün mutlak gücü"ne tabi olmuştur." "İşgücü özgürleşmiştir, ama bu serbestliğin vardığı yer, daha güçlü bir merkeziliktir; eski yalıtılmış konumlarında kendilerini mutlu ve korunaklı hisseden tüm bireysel varoluşlar, merkezi gücün demirden kolları tarafından yakalanıp boyun eğmeye veya yok olmaya zorlanmaktadır." Fransız Devrimi'nden önceki "askeri-teolojik dünya"da olduğu gibi, bir kez daha insanlığın üstünde asılı duran bir yasa onu disiplin altına alacak, duygularını, düşüncelerini ve isteklerini kesin ölçütlere göre belirleyecektir. Ama henüz kitlelerin ruh dünyasını eski ahlak düzeninin yaptığı tarzda ele alacak bir "tarihsel yasalar bilimi" yoktur ortada. Bu bakımdan, doğa bilimleri hâlâ çok öndedir. Öne çıkan anarşi ile gelmekte olan toplum ve yönetim düzeni arasında kendine dayanak bulamayan çağdaş bireyler, korkuyla "şimdi ne olacak?" diye sormakta ve bugünden duydukları hoşnutsuzluğun şimdiden geleceğin gücünü barındırdığını düşünmektedir.

Bauer bunların karşısına çığır açıcı değişikliklerin olduğu dönemlerde geçerli felsefi çıkış noktası olarak kendine ait "kendiliği" [*sein eigenes "Selbstsein"*] çıkarır. Roma'nın siyasi iktidarı çöktüğünde, Hıristiyanlar "geleceğin partisi" olmuşsa, bunun nedeni tam da siyasi yaşamdan uzak durmalarıydı. Bugün yapılması gereken de, mevcut düzene ait şeylere dahil olmayıp, kendini hükümet gücüne karşı yeni bir topluluğun çekirdeği halinde ortaya koymaktır. "İlk Hıristiyanlar gibi, şimdi de ânın ötesine geçebilen bir fikre sahip olanlar, devlet işlerine tamamen yabancıdır. Hıristiyanlar nasıl imparatorun anlık zaferine pasif direnişle karşı durup kendi geleceklerini beklediyse, şimdiki tüm partiler de egemen olan âna karşı pasif direnişe çekilmiştir."[195] Tarihin bu gibi dönüm noktalarında olumlu kurucu güç, ister istemez olumsuz görünecektir. Sokrates mevcut devlet ve dinî gelenek karşısında hiçbir şey *bilmemekle* övünmüştü,[196] Hıristiyanlar *sadece* ruhlarının kurtuluşunu önemsiyordu ve orta-

çağın sonunda Descartes özbilince dayanmayan her şeyden şüphe etmek gerektiğini savundu. Ama tam da bu "olumsuzlama kahramanlıkları"[197] yeni dünyaların yaratıcıları oldu. Şimdi yine, insanlığın dünyaya hâkim olmasını sağlamak için -eskiye ait- hiçbir şey istememek gerekmektedir. İnsanın asıl ihtiyacı, kendi mücadelesine dayanan yeni bir başlangıçtır – 1789 ve 1848 devrimlerinden farklı olarak, çoktan ölüp gitmiş unsurlarla hiç karışmayan bir başlangıç.

Hegelci bir yaklaşımla "tarihin ebedi akışı"na inanan Bauer, eleştirel-tarihsel çalışmalarıyla şimdiyi çözüp yıkmış ve Romantik ironinin olumsuzluğunu Kierkegaard'a benzer bir tarzda, ama farklı amaçlarla aşmıştır. Bu eleştiri mutlaktır, çünkü hiçbir şeyi mutlak geçerli olarak koyutlamaz, kendini bile kendi eleştirel süreci içinde yeniden olumsuzlar. Bu nedenle, kendini bilinçli şekilde Feuerbach, Strauss ve Ruge'nin daha önceki felsefi, teolojik ve siyasi eleştirisinden ayırır. Bunların hepsi olumlu eleştiriler olmak istemiş, dolayısıyla taraf tutmak zorunda kalmıştır. Oysa Bauer çeşitli hiçlik ve önemsizlikleri Stoacı soğukkanlılıkla analiz eder. Tarihsel eleştirisinin ana konusu, evrensel bir yıkımın başlangıcı olarak Fransız Devrimi'dir. Ama asıl kendine özgü yanı Kierkegaard'ın hem temsil ettiği hem de saldırdığı Hıristiyanlığı "keşfetmiş" olmasıdır. Bauer'in tarihe inançla sınırlı eleştirel nihilizmi kendi döneminde yaygın bir etki yaratmamıştı; ama aradan en az yüz yıl geçtikten sonra yeni bir "gelecek partisi"nde hayat kazanacaktı. "Direniş" çevresinden siyasi yazarlar Bauer'in görüşlerini bugüne uyarladı.[198]

f) *S. Kierkegaard (1813-1855)*

Kierkegaard sadece bir "istisna" değil, kendi dönemindeki tarihsel hareketin öne çıkan bir fenomeni olarak ele alındığında, "bireyselliği"nin aslında yalnız bir bireysellik sayılamayacağı, o zamanki dünya koşullarına karşı yaygın bir tepkinin örneği olduğu görülür. Bauer ve Stirner'in, Marx ve Feuerbach'ın çağdaşı Kierkegaard, her şeyden önce yaşanmakta olan olayları eleştiren biriydi. Hıristiyanlık konuları bağlamında, *Ya-Ya da*'sında[199] toplumsal ve siyasi hareketlerden de etkilenmişti. "Birey" (1847) üzerine iki gözleminin önsözü "Bu gibi zamanlarda her şey siyasettir," cümlesiyle başlar ve dönemin talep ettiği sosyal reform-

ların asıl acil ihtiyacının, yani mutlak bir dayanak edinme ihtiyacının tam tersi olduğu saptamasıyla biter. Kierkegaard'a göre içinde bulunulan zamanın talihsizliği sadece "zaman" olması, ebediyetle ilgisinin kalmamış bulunmasıdır. Dönemi "kendini sınamaya" çağıran 1851 tarihli yazısında, Kutsal Ruh'un yeryüzüne dökülüşü bağlamında, artık "dönemin ruhu"na inanmayan neredeyse hiç kimsenin bulunmadığını (başka konularda ne kadar sıradan eğilimlere, önemsiz görüşlere sahip olursa olsun) okuruz. "Kaba ve katı şekilde bile olsa, o da zamanın ruhuna inanıyor." Zamanın ruhu, bataklık sisi gibi yapışık olduğu dönemin üstüne çıkamasa da, o kişi için kendinden yüce bir şeydir. Ya da kişi tinselliğe inanabilmek için "dünya tini"ne ve bütün türe ait "insan tini"ne inanır. Ama hiç kimse, belirlenmiş bir şeyi düşünmeyi gerektiren bir şekilde Kutsal Ruh'a inanmaz. Kutsal Ruh açısından bakıldığında, tüm ruhlar kötücüldür zaten. Bir çözülme döneminde insan tutarsızdır, bu yüzden de değişken bir şeye, dönemin ruhuna tutunmayı yeğler, böylece rahat bir vicdanla zamanın her esintisine boyun eğebilecektir.[200]

Kierkegaard kendini "zamana karşı bir düzeltici" saymakla, aynı zamanda zamansal olarak anlamış olur ve görevini dönemin niteliğine göre belirler. Kendi kararını veren (Hıristiyanlığı seçerek veya seçmeyerek) *birey*, anonim ve kamusal dünya olaylarının *evrenselliğiyle* kesin bir ilişki içindedir. Birey, "yazarın (...) tek bir sözcükle (...) çağını ve o çağın içinde kendini anladığını", Kierkegaard'ın kuvvetle vurguladığı gibi, "bir dağılma çağı içinde olduğunu" kavradığını "mutlak bir kesinlikle ifade etmeyi bildiğini" belli etmelidir.[201] Burada "dünyanın gelişimi"ne, yani *tüm tayin edici farklılıkların eşitlenmesi* sürecine bilinçli bir gönderme söz konusudur. Dönemin bu gelişme yönü Bauer'de eleştirel bir konum olarak "kendiliğe", Stirner'de nihilist "biricik" yaklaşımına, Marx'ta ise sosyalist görüşe özgü "sınıf üyesi" vurgusuna varmıştır; Kierkegaard ise *yalıtılmış bireyi öne çıkarır*.

Kendi dönemi ve genel olarak zamansallık karşısındaki konumu, Kierkegaard'ın Hegel felsefesiyle ilişkisini de belirlemektedir. Onun gözünde Hegelcilik bireysel varoluşu tarihsel dünyanın evrenselliğinde düzleyip silen, insanı "dünya süreci" içinde "dağıtan" bir anlayışın örneğidir. Benzer şekilde, Hegel'in sistemine yönelik saldırısı sadece sistematik felsefeyi değil, ni-

hai bilgisini Hegel'in tarih felsefesinde gördüğü mevcut dünya sisteminin bütününü hedef alır. Hegel'i ve dönemi eleştirisi ironi kavramıyla (1841)[202] başlar; ironinin "mutlak olumsuzluğu"nu Hegel'in sistematik ve tarihsel açıklamalarının karşısına öznelliğin gerçeği olarak çıkarır. *Felsefi Fragmanları*'nda Hegel'in "varoluş sistemi"ni açıkça reddeder; çünkü varoluştan bir sistem çıkması için, onun özsel bir niteliğinin, ahlaken ancak bireysel olarak var olduğunun göz ardı edilmesi şarttır. Dünya sistemi ile olan bu farkta bireysel varoluşun hakikati yatmaktadır. Bireysel varoluş açısından dünya tarihi sadece geçici ve rastlantısaldır. Ne var ki Hegel'in spekülatif düşünüşü, 19. yüzyılı varoluşun bu ciddiyeti açısından yıkıma uğratmıştır. "Belki de bu yüzden gözlem ve spekülasyonun şımarttığı zamanımız, eyleme geçmesi gerektiğinde hoşnutsuz oluyor; (...) insanın olduğundan fazlasına erişmek için onca verimsiz çabası, insanların tarihin tinini etkileme umuduyla bir araya gelişi (...) bu yüzden. Durmadan tarihsel olanla ilgilenerek şımaran insan sadece dikkate değer ve tesadüfi şeylerle uğraşıyor; özsel ve en içsel olanı, özgürlüğü, ahlakı bir kenara bırakıyor."[203] Ahlaki varoluşla karşılaştırıldığında, dünya tarihinin "niceliksel diyalektiği" bir süslemeden ibaret kalır. Ama bir Hegelci, varoluşun öznelliğiyle yetinmek istemez, sanki kendi varoluşu metafizik bir spekülasyonmuş ve birey de kuşakla aynı şeymiş gibi, görkemli bir kendini unutuşla her dönemde etik bir töz ve bir idea bulur. Bütün bir ormanı seyrederken tek tek ağaçları göremez.[204]

Doğal ortamlarda birey türle doğrudan ilişki içindedir. Bir koyun ırkı geliştirilip iyileştirildiğinde, bu türün bütün bireyleri üzerinde etkili olur. Ama birey tinsel niteliğe sahip bir insansa, örneğin Hıristiyan anne babadan doğan çocuğun kendiliğinden Hıristiyan olacağını sanmak saçmadır. Tinsel gelişim bireyin kendi edimidir; demek ki 19. yüzyılda doğmuş olmak yetmez, çünkü kişi kuşağının ve zamanının toptan yardımıyla tam olgunluğa varamaz. "Sıradan düşüncede bile, kuşak fikri ne kadar öne çıkarsa, türe ait olup 'biz, çağımız, on dokuzuncu yüzyıl' demek yerine, bireysel var olan bir insan haline gelme süreci o kadar korkunç olacaktır. Bunun son derece zor olduğunu inkâr etmiyorum, bir kenara itilmemesi ancak büyük fedakârlıkla mümkün. Tek başına var olan bir insan nedir ki? - Evet, çağımız

onun ne kadar küçük olduğunu çok iyi biliyor; ama zaten bu da dönemin kendine özgü ahlaksızlığı. Her çağın kendi ahlaksızlığı var; bizimki de belki zevk ve sefa değil, (...) ama (...) bireyin aşırı ölçüde hor görülmesinden oluşuyor. Çağımız ve on dokuzuncu yüzyıl sevinçle övülürken, bu seslerin arasına insan olmayı gizliden gizliye hor gören bir ton karışmaktadır: kuşağa atfedilen büyük önemin ortasında, insan hayatından duyulan umutsuzluk. Her şey, her şey buna katılma peşinde, herkes kendini tarihsel bütün içinde kandırmaya uğraşıyor, bireysel varoluşuyla insan olmak isteyen ise yok. Hegel'e bağlı kalma çabalarının bolluğu da -felsefesindeki zorlukları fark etmiş olanlar arasında bile- belki bu yüzden. Bireysel varoluşa sahip bir insanın ardında iz bile bırakmadan kaybolacağından, değil tarih felsefecilerinin, (...) günlük gazetelerin bile dikkatini çekemeyeceğinden korkuluyor. (...) Ve şu yadsınamaz: Etik veya dinî bir coşku duymadıkça, bireysel bir insan olmaktan umutsuzluğa kapılmak kaçınılmazdır - başka türlüsü olmaz."[205] Kuşağın görünüşteki cesareti, bir şey olabilmek için ancak büyük kitlesel faaliyetlere katılmayı göze alabilen bireylerin gerçek korkaklığını gizlemektedir. Birey kendini çağıyla, yüzyılla, kuşakla, kamuyla, insanlık kitlesiyle karıştırmaktadır.

Hegel bireyi dışarıda bıraktığı için, ilerleyen "oluş"tan bahsetmesi de görünüşün ötesine geçmez. Aslında dünya tarihini zaten var olmuş bir varlığın sonuçlanması olarak, eylem ve karar içeren gerçek oluşu dışarıda bırakarak anlamaktadır.[206] Hegel'in geçmişi anımsayışı kadar, öğrencilerinin dünyadaki olası gelişmelere ilişkin öngörüleri de, bireysel varoluş açısından anlamsız ve önemsizdir. En ciddi haliyle bile bowling veya iskambil oyunu gibi bir eğlenceden öteye geçemezler -Kierkegaard'ın döneme ilişkin eleştirisinde vardığı sonuç budur.

Ne var ki, dönemi hakkında bir karara varması, ancak kendisinin de -olumsuz bir tutumla bile olsa- gelişmelerde yer almasıyla mümkündü. Bizzat Kierkegaard olaylara bu bireysel katılımını bir metaforla anlatmıştır: Dönemi ona yola çıkmış bir gemi gibi görünmektedir. Kendisi de yolcular arasındadır ama tek başına kaldığı bir kamarası vardır. Bu kendi başına olma burjuva bir gerçekliktir, ama dünyadaki toplumsal olayları izlemeye engel değildir.

Küçük ülkesi Danimarka'da Avrupa "düzeni"nin çöküşünün adeta "tam bir hazırlığını" gören Kierkegaard, bunun karşısına çağın tek kurtuluşu olarak -aynı zamanda Hıristiyanlığın temel ilkesi olan- "birey"i çıkarmıştı. Dünyadaki her şeyi eşitleyen gelişme ile Hıristiyanlıktaki herkesin Tanrı karşısında kendisi olarak var olması buyruğunun birlikteliğini, mutlu bir tesadüf saymaktaydı. "Her şey tamı tamına benim [birey] teorime uyuyor; insanlar yakında çağı asıl *benim* anlamış olduğumu görecek." Kierkegaard, bir istisna olduğu için geneli doğru anlamış birinin gururuyla bu notu yazmıştır.[207] 1848 "felaketi"ne işaret ederek Reform'un tersine, bu kez *siyasi* bir hareketin *dinsel* bir harekete dönüşeceği öngörüsünde bulunur. Çünkü bütün Avrupa tırmanan bir tutkuyla yolunu şaşırarak, dünya ortamında değil ancak ebediyetin huzurunda çözülebilecek problemlere doğru yürümüştür. Çırpınma ve kasılmaların ne kadar süreceği bilinemez elbette, ama insan türü acı çekip kan dökerek gücünü tükettiğinde ebediyetin yeniden dikkate alınacağı kesindir. "Ebediyeti tekrar elde etmek için kan gerekecek, ama farklı türden bir kan. Bin çeşit kurban keserek akıtılan kan değil, hayır, bireylerin kanı -şehitlerin kanı, binlerce kişinin kanını dökmüş bile olsa yaşayan hiç kimsenin yapamayacağını başaran o yüce ölülerin kanı. O yüce ölüler ki, yaşarken değil ancak ölerek başarırlar bunu: Azgın kitleleri sırf o azgın kitle itaatsizlik içinde şehidi öldürme hakkı elde ettiği için itaate mecbur bırakırlar.[208] Böyle tayin edici bir "ani değişme" anında dünyayı sadece şehitler yönetebilecektir, ama alışılmış herhangi bir türden dünyevi önderler olarak değil. O zaman askerlere ve diplomatlara ihtiyaç duyulmaz, din adamları gereklidir. "'Kitle'yi ayırabilen ve bireyler haline getiren din adamları; âlimlik konusunda fazla iddialı olmayan ama yönetmekten daha azını da istemeyen din adamları; mümkünse büyük ikna gücüne sahip ama suskunluk halinde veya sabırla tahammül ederken de daha az güçlü olmayan din adamları; mümkünse insan kalbini tanıyan ama yargıda bulunur veya mahkûm ederken ölçülü olmayı da iyi öğrenmiş din adamları; fedakârlık sanatının yardımıyla otorite kullanmayı bilen din adamları; avutmayı, uyarmayı, yüreklendirmeyi, duygulandırmayı başaracak şekilde itaate ve acı çekmeye hazırlanmış, yetiştirilmiş, eğitilmiş din adamları- ama aynı zamanda

insanları zorlayabilen ve bunu güç kullanarak değil, hayır, kesinlikle güce başvurmadan, kendi itaatkârlıklarıyla yapabilen ve en önemlisi, hasta olanların uygunsuz davranışlarını sabırla, rahatsızlık hissetmeden karşılayabilen din adamları (...) Çünkü insan türü hastadır ve tinsel anlamda hastalığı ölümcüldür."[209]

Görüldüğü gibi, dönemin gücü Kierkegaard'ı da Hegel'le polemiğine rağmen tarihsel bir spekülasyona ve Marx'a karşı bir antikomünist manifestoya sevk etmişti. Bu yolda, felaket patlak verince ortaya çıkacak tehlikeyi önceden haber verecek kadar ileri gitmişti: Hıristiyanlıkta sahte peygamberler çıkacak, yeni bir din icat edenler olacak ve cinlerin musallat olduğu bu kişiler -polis kılığına bürünmüş hırsızlar gibi- kendilerini cüretkârca havari ilan edecekti. Vaat ettikleri şeyler sayesinde çağdaşlarından korkunç bir destek göreceklerdi - ta ki sonunda çağın mutlağa ve tüm zamanlar için aynı derecede geçerli bir hakikate ihtiyaç duyduğu anlaşılana kadar. Hıristiyanlığı hakikat uğruna ölümü göze alan tanıklar aracılığıyla yeniden kurmaya yönelik bu bakışıyla Kierkegaard, Marx'ın proleter dünya devrimine çağıran propagandasının tam karşı ucunu oluşturur. Diğer yandan, komünizmin asıl gücünü de bir bileşen olarak barındırdığı Hıristiyan dindarlığından aldığı görüşündedir.[210]

g) *Schelling'in Genç Hegelcilerle Bağlantısı*

Hegel'in sistemine Genç Hegelciler tarafından yapılan çok yönlü saldırılar, 1841'de Berlin'de felsefe dersi vermekte olan yaşlı Schelling'den de destek gördü. Derslerini dinleyenler arasında aynı kuşaktan Kierkegaard, Bakunin, F. Engels ve Burckhardt gibi çok farklı kişiler bulunuyordu.[211] Schelling'in kendi "pozitif" felsefesini başlatırken giriştiği polemiğin hedefi, salt "olumsuz" olduğu için eleştirdiği Hegel ontolojisiydi. Schelling'e göre sadece mümkün varlığı kavrayan bir ontolojiydi Hegel'inki, düşünceden önce gelen gerçek var olanları dikkate almakta yetersizdi. Klasik Alman felsefesinde gerçekleşen bu son olayla birlikte, Marx ve Kierkegaard'ın, biri dışsallıktan diğeri içsellikten yola çıkarak, Hegel'e karşı geliştirdiği "varoluş felsefesi" başlamıştır.

Existentia terimi kökeni itibarıyla skolastik bir kavramdır ve *essentia*'nın, yani özün karşıtıdır. Ortaçağ Hıristiyan felse-

fesinde bu ikilik Tanrı'nın yarattığı her şey için geçerliydi, ama Tanrı'nın kendisini kapsamıyordu. Tanrı'nın varlığının özü itibariyle aynı zamanda var olduğu kabul edilmişti, çünkü Tanrı özünde kusursuzdu ve kusursuzluğun bir niteliği de var olmaktı. Öz ile varoluş bir arada veya tek bir şey olarak sadece Tanrı'da bulunabilirdi. Canterburyli Anselm'in "ontolojik" Tanrı kanıtı bunu göstermeyi hedeflemişti; aynı akıl yürütme tarzına Descartes, Spinoza, Leibniz ve Wolff da başvurmuştur. İlk kez eleştirel felsefesiyle Kant bu kanıtı temelden çürütmeye girişmiş, bir "kavram"dan onun "varoluşu"nun ayrıştırılamayacağını öne sürmüştü: Gerçek yüz dolar ile potansiyel yüz dolar kavramsal olarak ayırt edilemez; aralarındaki fark ("varoluşun" olumluluğu), bunların neliğinin ya da *essentia*'sının dışında bulunur. İşte Hegel, bir şeyin *ne* olduğu ile onun bir şey *olduğu* arasındaki bu önemli farkı aşarak geçersizleştirmişti. Hegelci mantık "gerçek olanı" "öz ile varoluşun ya da içsel ile dışsalın dolayımsız birliği" olarak tanımlar. Yani eski yaklaşıma göre sadece Tanrı'nın varlığına özgü olanı Hegel var olan her şeye, "hakiki" veya "öne çıkan" anlamında bir gerçeklik olan şeylerin hepsine uygular. Çünkü salt içsel bir şey olarak özü, salt dışsal bir şey olarak gerçekliğin karşısına çıkarmak, "sığ" bir düşünüştür. Asıl gerçek ve etkili olan özsel varlık "idea" ya da "kavram"dır. Öz ile varoluşu bir tutan bu anlayışın tersine Schelling yeniden "pozitif" ve "olumsuz" felsefe ayrımında ısrar etmiştir, ama bunu yaparken amacı Kant'a geri dönmek değil, Hegel'in ötesine geçmektir.[212]

Schelling'in Hegel'in "rasyonel" felsefesine karşı çıkarak varoluşçu felsefeye yönelişi, mitoloji ve vahiy felsefesi üzerine eserlerinden çok daha önce, Cousin hakkındaki bir yazının[213] (1834) önsözünde ve Münih'te verdiği modern felsefe tarihi derslerinde[214] kendini belli etmiş olsa da, ancak Berlin konferanslarından sonra pek çok makalede açıkça tartışma konusu edilmişti.[215] Eleştirisinin başlıca motiflerine Feuerbach ve Ruge, Marx ve Kierkegaard'da da rastlarız. Hatta Hegel eleştirisine Kierkegaard'ın da sıkça göndermede bulunduğu Trendelenburg'da da bu motifler açıkça görülür.[216]

Schelling'e göre, Hegel'in mantıksal ontolojisinde diyalektik ilerleme ve ideadan doğaya geçiş yeterince temellendirilmiş değildir. Saf düşünceden gerçek harekete ve gerçekliğin can-

lı bir kavranışına varılamaz, çünkü düşüncenin içkin hareketi için istenen önkoşulsuzluğun hiçbir ampirik temeli yoktur. Saf varlıktan ve hiçlikten "oluş" sentezine ulaşma bir yanılsamadan ibarettir. "Soyutlamanın soyutlaması" olan saf ve boş *varlık* kendi dışına çıkarak başka bir şeye dönüşüp tekrar kendine asla dönemez, hatta kendini doğaya teslim edemez; bunu ancak gerçekten var olan pozitif varlıklar yapabilir.[217] Hegel'in varlığı oluşun diyalektik ilerleyişi içinde tanımlamasına imkân veren şey, tözsel bir varlığın çoktan var olması ve düşünen tinin çoktan böyle bir varlık olmasıdır. Hegelci mantığın ilerleyişini bilinçsizce yönlendiren, onun *terminus ad quem*'idir:[218] bilimin ulaşması gereken ve *algısı*[219] önceden koyutlanmış olan gerçek dünya. Bu araya girmediği sürece, Hegel'deki varlık gerçekleşemeden olduğu gibi, yani hiç olarak kalır.[220] İlk ve en yüksek varlık, var olan ve *düşünen bir öznenin* düşüncesinden ibaret bile olsa, *belirli* bir varlıktır.[221] Oysa Hegel'in akıl felsefesi varlığı var olan bir şey olmaksızın aramaktadır, onun idealizmi "mutlak"tır, pozitif varoluşa ilişkin soruyu hiç ele almaz. Hegel bu *a priori* ampirik ve dolayısıyla *iliniksel*[222] verileri ortadan kaldırmak için, yaşayan ve gerçek olanın yerine mantıksal kavramı geçirmiş ve kavramı da çok tuhaf bir şekilde tözleştirerek ona sahip olmadığı bir kendi kendine hareket edebilirlik atfetmiştir. Sistemi varoluşun olumsuzluğundan, yani salt mantıksallıktan *gerçekliğe* giden ciddi adımı attığı anda,[223] diyalektik hareketin bağı tamamen kopar ve geriye nelik [*Was-sein*] ile o-şey-olmak [*Dass-sein*] arasında geniş ve çirkin bir hendek kalır. "İkinci bir hipotez gereklidir şimdi: İdea her nedense, belki sırf mantıksal varlığının sıkıcılığından kurtulmak için, bileşenlerine ayrılmaya başlar ya da uğraklarına bölüneceği tutar ve böylece doğa ortaya çıkar."[224]

Demek ki, hiçbir önvarsayımda bulunmadığı iddiasındaki bu felsefenin[225] ilk önvarsayımı, saf mantıksal kavramın doğası gereği adeta *kendi kendini* yıkıyor olması ama sonra dönüp yeniden kendine dayanmasıdır. Yani ancak bir canlı için *düşünülebilecek* olan bir şey, kavram hakkında *söylenmektedir*. İkinci kurgu, ideanın doğada belirlenmek üzere kendinden kopup ayrılmasıdır; daha önce reddedilmiş olan ampirik veriler, kendine sadakatsizlik eden ideanın açtığı arka kapıdan tekrar içeri giriverir böylece. Hegel'in fiilen kanıtladığı tek şey, gerçekliğin salt rasyo-

nel olan kısmının tek başına yeterli olmadığıdır. Onun varlık öğretisinin kavrayabildiği tek şey ise, varlığın "düşünülemez *olmayan*" ve "önceden düşünülemeyen" olumsuz-evrensel yanı *olmadan* hiçbir şeyin var olmayacağıdır, ama bu öğreti bir şeyin var olmasını, yani olumsuzluğu içinde barındıran gerçekten pozitif varoluşu içermez.[226] Felsefeyi bu olumlu bakışa yükseltebilmek için, varlığı olan şeyi, "*mevcut* olanı veya *var olanı*" *istemek* gerekir. Oysa Hegel salt varlığı olanı (tüm mantıksal kavramların doruğunu) -beyaz bir nesne olmadıkça beyazlığın da olmaması gibi- aslında "hiçbir şey" olan *saf* varlık olarak koyutlar.[227] Özün olumsuz varlığı ile varoluşun pozitif "varlığı olmaklığı" arasında yapılan bu ayrım, felsefeyi son bir büyük dönüşümle karşı karşıya getirmektedir: Bir yandan gerçekliğin pozitif bir açıklaması sağlanmalı, bir yandan da bu, aklın "tanrılara özgü" mutlak bir gurura sahip olma ayrıcalığı elinden alınmadan yapılmalıdır.[228]

Ama Hegel'in Tanrı kavramı, saf rasyonel bir doğası olduğunu reddettiği kavramın yaratıcı gücüyle bir ve aynıdır.[229] Bu nedenle, fikirleri popülerleştirildikçe, izleyicilerinin bunlardan panteist-ateist sonuçlar çıkarması kaçınılmazdı. Çünkü mutlağı tarihsel varoluş değil de kavramda içkin bir süreç olarak anladığımızda, insanın Tanrı hakkındaki bilgisi aynı zamanda Tanrı'nın kendi hakkındaki tek bilgisi olacaktır.[230] Böylece bu sistemin "en derin popüler kavranışı"na ulaşılmış olur ve bu anlayışın "*geniş* halk kitlelerinde" yandaş bulmamış olması şaşırtıcıdır. Gerçi, fikirlerinin bu şekilde yayılması muhtemelen Hegel'in de pek hoşuna gitmezdi. Bütün bunlar *tek bir* hatanın, mantıksal ilişkilere gerçek ilişkilermiş gibi bakmanın sonucudur.[231]

Berlin derslerinin girişinde Schelling "varoluş"la başlamasını daha da radikal bir tarzda dile getirmişti. Pozitif felsefe olumsuz-rasyonel felsefenin tersine düşünceden varlığa değil, "dolayımsız varlık"tan düşünceye gider. Düşüncesi özgürdür, çünkü *istemeye* dayalı bir düşüncedir ve sistemi de bir "*a prior i*ampirizm"dir, "körcesine varlığı olan"dan ya da "dolayımsızca varolan"dan yola çıkar. İnsanın felsefe yapmasının, hatta Tanrı'ya ulaşmasının doğru yolu, kendini körcesine karşılaşılan varlıktan, "kendi dışında duran"dan kurtarmak, körcesine var olandan "kopup" bağımsız olmaktır. Körcesine var olan "bundan sorumlu değildir," var olmadan edemez, "*rastlantı eseri zo-*

runlu" olandır. "Bütün dünya bu askıya alınmış, önceden düşünülemeyen kör varoluştur."[232] Bu durumda Hegelci bir bakışla Marheineke haklı olarak diyebilmiştir ki, Schelling "lafzi" ve mecazi" gibi "sıradan kategoriler"le yetinmekle, Feuerbach'ın teolojisini onaylamaktadır.

Hegel karşıtı harekette varlık problemi Schelling'le birlikte daha sonra Heidegger'in gelip tekrardan ele alacağı bir noktaya ulaşmıştır. *Dass-Sein*'ın [O-şey-olmak] çıplak gerçeğinde yatan *Da-sein*'ın[233] "olgusallığı"nın,[234] "*Geworfenheit*"[235] ve "*Entwurf*"un[236] "dolayımsızca var olana" ve zorunlu rastlantıdan "kopma"ya tekabül etmediğini kim söyleyebilir? Heidegger'in Schelling'den farkı, Kierkegaard'ı temel alarak bir "varoluş [*Dasein*] sistemi oluşturmasıdır. Schelling'de olumsuz ve pozitif "akıl" felsefesi ile "varoluş" arasında gördüğümüz gerilim bu sistemde bulunmaz. *Da-sein*'ın genel özü sadece ve dolayımsızca onun kendi "varoluşu"nda yatmaktadır.[237] Bu bireysel varoluş nereden geldiğini ve nereye gittiğini bilemeden öylece "olmak" zorundadır, *Dasein*'ın masumiyetini –var olmaktan sorumlu olmayışını- "suç" olarak üstlenir. Hegel'in "varlığı", Schelling'e göre, gerçekliğin karşısında olanaklılık anlamında sadece "varlık potansiyeli" olarak kalmıştı; Heidegger'de ise bu varlık potansiyeli tam da gerçek varoluşun ontolojik bir yüklemi olmuştur.[238]

Hegel ontolojisinde gerçek varoluş ve algıyla doğrudan bağlantının eksik olduğu, sadece Schelling'in değil, Genç Hegelcilerin de görüşüydü. Schelling Hegel'in gerçek olanı sadece "etkilediğini" ve "varlık çölüne" dönüştürdüğünü söylemişti; Feuerbach, Marx ve Kierkegaard'ın eleştirileri de bununla uyumludur. Ayrıca Kierkegaard Schelling'i Hegel'e karşı savunmuştur: Onun hiç değilse düşüncenin kendi üzerine düşünmesine bir nokta koymayı denemiş olduğunu söyler.[239] Dolayısıyla Schelling de haklı olarak, kendisine karşı Hegel felsefesinin savunulmaya kalkışılmasının gereksiz olduğunu öne sürebiliyordu. Çünkü Hegel'den yana olup kendisine karşı çıkanlar bile "bunu -en azından kısmen- pozitif felsefeye itiraz etmek üzere yapıyor değildi; tersine, *kendileri de* böyle bir şeyi *istemekteydi*. Bu pozitif felsefenin Hegelci sistem temelinde inşa edilmesi gerektiğini düşünüyorlardı sadece. Başka bir temel olamayacağı ve Hegel sisteminin de *kendileri tarafından* pozitif yönde devam ettiril-

mesine ihtiyaç duyması dışında bir eksiği bulunmadığı görüşündeydiler. Ve bunun da bir devamlılık halinde, kesinti ve geri dönüş olmadan yapılabileceğine inanıyorlardı."[240] Böyle bir yaklaşıma karşı Schelling, daha 1832'de Hegel felsefesinin devam ettirilemeyeceği kanısına varmıştı. Yeniden "gerçek ilerleme çizgisi"ne dönebilmek için Hegel felsefesini sürdürmek değil, bir kenara bırakmak gerekirdi.[241] Ve Schelling on yıl sonra Berlin'de ders verirken, dinleyicileri arasında kendisine hem açıkça hem de özel olarak her türlü saygıyı göstermiş pek çok Hegelcinin de bulunmasından dolayı gurur duymuştu: "İnanılmaz bir heyecan var ve şimdiden (...) pek de büyük denemeyecek en büyük konferans salonunda aşırı yığılma nedeniyle bir skandal yaşanmasın diye ne lazımsa yapılıyor."[242] Ne var ki Schelling'in zaferine duyduğu bu güven çok geçmeden acı bir hayal kırıklığına dönüşecekti, Genç Hegelcilerin devrimci enerjiyle yürüttüğü polemik en üst noktaya varmış, Schelling'i "tepkiciliğin son hamlesi" ilan etmişti.[243] Ama bir on yıl sonra tepkinin gücü Genç Hegelcileri de alt etti ve "ilerleyişlerini" sona erdirdi. 1850'lerde siyasetin ve kilisenin tepkiciliği, dönemin ruhuna bağlı felsefelerinin tarihsel zeminini altlarından çekip aldı. Diğer yandan, Schopenhauer'in geçmişte kalmış dünya görüşü olağanüstü bir canlanmayla etkili olmaya başlamıştı; bu da onun pozitif içeriğinden çok siyasete ve tarihe yabancı oluşuna bağlanabilir.[244]

"Kötümserlik" ve "iyimserlik" o günlerin atmosferini özetleyen sözcüklerdi,[245] çünkü biri ağır basan teslimiyet ve hoşnutsuzluğu, diğeri ise daha iyi bir döneme duyulan arzuyu ifade ediyordu. Bu açıdan, "sefaletin felsefesi"nin ekonomik (Proudhon), evrensel olarak insani (Schopenhauer) veya Hıristiyanlıktaki anlamıyla tinsel varoluşa ilişkin (Kierkegaard) yoksulluktan mı işe başladığı; sefaletin felsefesinin mi yoksa "felsefenin sefaleti"nin mi (Marx) vurgulandığı; varoluşun feryadının Budistçe mi (Schopenhauer), Hıristiyanca mı (Kierkegaard) dile geldiği; değersizliğin mi (Bahnsen) yoksa "hayatın değeri"nin mi (Dühring) öne sürüldüğü; ya da dahası, hayatın değerinin kestirilebilir mi (E. V. Hartmann), kestirilemez mi (Nietzsche) olduğu asli bir önem taşımıyordu. Tüm bunların ortak yanı, varoluşun kendisinin mesele edilmesiydi. Özellikle "spekülasyona yönelen bir Eyüp Peygamber gibi sonluluğun küllerinin üzerin-

de oturan" ve bu nedenle Kierkegaard'ın da takdirini kazanan Schopnehauer günün filozofu olmuştu.[246] Acı dolu bu dünyayı kör "istenç" kuruyor ve "idea" da ona istemeyi bırakmaktan daha iyi bir tavsiyede bulunamıyordu.

Alman felsefe tarihinde bu tepki ve onun temelini oluşturan daha önceki tinsel ve siyasi devrim tam anlamıyla kavranmış değildir. Bu yüzden, on dokuzuncu yüzyıl tarihi de gereğince anlaşılamamıştır. Fransız Devrimi'nin aristokrat kökenli karşıdevrimci filozoflarının tersine, o dönemdeki burjuva tepkiciliğinin Alman filozofları geniş bir bakışa ve belli bir tinsel konuma sahip değildi. 1860'larda Hegel ve öğrencilerinin artık geride kaldığına ve bunun Schopenhauer tarafından hazırlanmış bir *Kant'a dönüş* yoluyla gerçekleştiğine inanılıyordu. Ama Kant'ın yeniden canlanışının 1840'larda Hegel'le diyalogdan ortaya çıkmış sorunlarla baş edememeyle bağlantılı olduğu gözden kaçmıştı.

Hegel sonrası felsefenin tarihyazımına yapılmış olağan "ekler" sırf dışsal görünüşleriyle bile tinin "bitkinliğini" ortaya koymaktadır; ancak bu durum idealizmle ilişkilendirmiş, onun dağılmasına bağlanmıştır; sürmekte olan hareketin yıkıcı gücü dikkate alınmamıştır. K. Fisher Hegel üzerine iki ciltlik çalışmasında Marx'ı iki satırla geçer, Friedrich Überweg de *Grundriss der Geschichte der Philosophie*'nin[247] beşinci baskısında (1916) bile Engels ve Marx'a iki sayfadan fazlasını ayırmaz. Hatta materyalizm tarihini yazan F. A. Lange ana metinde hiç söz etmediği Marx'a kaynakçada ulusal ekonomi tarihini en iyi bilen kişi olarak değinmekle yetinmiştir. *Hallesche Jahrbücher*'de Kierkegaard'ın doktora tezi duyurulmuş olsa da, bunun dışında adına rastlanmaz. Hıristiyan dininin eleştirel ve tarihsel olarak çözülüp dağıtılması bile, kendi dogması da sistematik felsefe gibi dogmanın ve kilisenin *tarihi*, karşılaştırmalı dinbilim ve din psikolojisi halinde çözülüp dağılmış olan bir teolojiye bırakılmıştı. Radikal felsefi ve teolojik hareketin ilk Hegelciler tarafından açıkça fark edilmiş tehlikesi ve önemi unutulmuştu artık; sanki Hegel'in ölümüyle Kant'ın yeniden gündeme gelmesi arasında kayda değer hiçbir şey olmamıştı. Oysa 19. yüzyılın gerçek olaylarına bütün olarak bakıldığında, Kant'a sebepsiz gibi görünen bu geri dönüş de açıklanabilir: Aydınları ve düşü-

nüş şekliyle burjuvazi pratikte tarihsel yönelimle hareket eden bir sınıf olmaktan çıkmış, dolayısıyla düşünsel inisiyatifini ve etkisini yitirmişti. Siyasi ve devrimci hareketin durmasıyla birlikte 1840'ların felsefi hareketi de sona erer. Kant'a dönüş, Genç Hegelcilerin felsefi, dinsel, toplumsal ve siyasi konularda ulaştığı sorgulama sınırının gerisine giden bir adımdır.[248] Temellerinden saldırıya uğrayan burjuva-Hıristiyan dünyası Yeni-Kantçılık tarihinde görünüşten ibaret bir yeniden canlanma yaşar; ancak *Yeni-Kantçılığın kriziyle* birlikte *Hegel'e dönüş* isteği başlayacaktır.

3. Hegel Felsefesinin Yeni Hegelciler Tarafından Yenilenmesi

Hegel'in yenilenmesinin ilkesi ilk olarak ve en net haliyle, B. Croce'nin Hegel felsefesindeki "ölü" ve "canlı" kısımlar arasında yaptığı ayrımla tanımlanmıştır.[249] Ölü sayılan şeylerin başında doğa felsefesi gelir, ama mantık ve din felsefesi de ona eşlik etmektedir. Canlı olan ise, mutlak-sistematik olma savı tarihsel bir sava indirgenebildiği ölçüde, nesnel tin kuramıdır. Bütün olarak Hegel sisteminin reddedilmesi demek olan bu ayrım, Almanya'daki Hegel yenilenmesinde de görülür. Ama İtalya'da Hegel geleneği kesintisizce devam etmişti, çünkü içerdiği sorular hiçbir zaman uç noktalara çekilmemişti. Buna karşılık Almanya'da Hegel genel bir yadsımayla karşılaşmış bulunduğundan, baştan tasarlanmış bir yenileme girişimi gerekliydi. Schopenhauer bir kehanette bulunmuş,[250] Hegel'in şöhret sahibi olduğu dönemin ulus açısından bir utanç lekesi ve yüzyılın alay konusu olarak kalacağını söylemişti; ama Yeni Hegelcilik bu düşünceyi yerle bir etti: Schopenhauer sadece Nietzsche dolayısıyla anılırken, Hegel 20. yüzyıl başlarında beklenmedik bir canlanma yaşadı. Örneğin *Mantık*'ın seksen yıl boyunca yeni baskısı yapılmamıştı, oysa şimdi iki farklı derleme halinde yayınlanan toplu eserlerde yer alıyordu. Hegel hayattayken basılmamış yazıları, ilk dönem eserlerine dair bir tefsir, bir Hegel sözlüğü ve Hegel üzerine daha o zamandan sayılamayacak kadar çoğalmış bir Hegel literatürü de buna eklendi.[251] Yeni şekliyle Hegelcilik kendini bile tarihsel gözle görüyor, geçirdiği dönüşümler üzerine kafa yoruyordu.[252] Bir Hegel Derneği'nin kurulmuş olması ve Hegel kongrelerinin düzenlenmesi, yapılan araştırmaların diğer gös-

tergeleridir. Ama asıl mesele bu canlanmanın dış görünüşü değil, o dönemde ilk Hegelcilerin ortaya attığı tarihsellik ve genel olarak zaman sorusunun cevaplanıp cevaplanmadığı veya nasıl cevaplanmış olduğudur.

Özellikle Dilthey tarihsel bilinci felsefenin ve tinin bir meselesi olarak anlamıştır. Hegel'in tarihsel tin felsefesini ele alışı, tayin edici önemdedir. Hem "tarihsel" aklın bir eleştirisini amaçladığı *Einleitung in die Geisteswissenschaften*[253] (1883) hem de tarihsel dünyayı kurmaya yönelik daha sonraki yazıları için geçerlidir bu. Dilthey'ın *Jugendgeschichte Hegels*[254] (1905) adlı eseri ve sistematik tarihsel çalışmaları Hegel'in tarihsel düşünüş tarzını yeniden canlandırma ve o dönem için verimli kılma bakımından, diğer tüm Yeni Hegelcilerin toplamından daha etkili olmuştur. Hegel'e ilgisi -Sterling'in *The Secret of Hegel*'inin de[255] yayımlandığı- 1860'lara dayanır ve araştırmacılık hayatının son yıllarına kadar sürer. K. Fisher'in Hegel'i konu alan eseri bu süreçte bir tür merkezi nokta oluşturmaktadır.

Dilthey'ın Hegel felsefesinde kalıcı olan ile geçici olanı ayırt ederken başvurduğu ölçüt, Haym'da da olduğu gibi, *tarihselliktir*. Ona göre Hegel'deki anlamsızlık, tüm tarihsel gerçekliğin göreliliğine ilişkin tarihsel bilinç ile sistemin vardığı metafizik sonuç arasındaki çelişkiden kaynaklanmaktadır.[256] Mutlak sistemin kendi içinde kapalı biçimi, "gelecekle yüklü büyük gelişme düşüncesi" ve bunun dayandığı "olgularla" bağdaştırılamaz. "Muazzam bir dünyalar sisteminin, o dünyalarda gerçekleşen gelişme biçimleri çokluğunun, evrenin bağrında saklı, daima yeni oluşumlara ilerleyen sınırsız geleceğin ortasında böyle bir iddia nasıl sürdürülebilir!"[257] Öte yandan, Fischer'in evrim düşüncesini esas alan yorumunun tersine, Dilthey 19. yüzyıl gelişme düşüncesinin Hegel'inkiyle aynı olmayıp onunla çeliştiğinden emindir.[258] Hegel'in doğayı ve tini nihai olarak mantıksal bir tasım biçiminde sistematikleştirmesi, artık bize ait olmayan bir dünya varsaymaktadır. "Eğer tin bu dünyada mutlak bilgiye ulaşacaksa, tekrar dünyanın odak noktası olmak zorundadır; aslında Hegel'in tüm doğa felsefesi bu bakış açısıyla kurulmuştur. Tinin yeryüzündeki gelişimi ilkesel olarak mutlak felsefenin keşfiyle sona ermelidir ve Hegel'in tüm dünya tarihi ve felsefe tarihi bu bakışa göre

inşa edilmiştir."[259] Böyle bir iddianın "aptalca" olduğundan Dilthey'ın en ufak bir şüphesi yoktur; çünkü dünyamızın "gerçekliğini" Hegel'in yaptığı gibi felsefi kavrama değil, pozitif bilimlerin saptadığı "olgulara" göre anlamaktadır.[260] "Hegel'in bütün yazılarında doğa, insan ve tarih bilimlerine karşı umutsuz bir mücadele sürüp gider."[261] Hegel'in pozitif bilimlerdeki yöntemle girdiği bu polemiğe işaret edilmesi özellikle dikkat çekicidir; çünkü Dilthey böylece, Hegel'i modern bilimsel bilinç ile Hegel'in spekülatif "bilimi" arasındaki aşılmaz uçurumu görmezden gelerek yenileme girişiminin temelsizliğini vurgulamış olur. Böyle bir yaklaşım Hegel'in yüzeysel yayılışını kabul edilemez bulduğu bilimleri "aklın terk ettiği bir yapı" diye nitelediğini de unutmaktadır.[262] Ama eğer Hegel felsefesi tek doğru "bilim"se, ister istemez Dilthey'ın sadece metafizik "ihtiyaçların ifadesi" olmayı amaçlayan *Weltanschauung* öğretisiyle yolları ayrılacaktır. Bilim ve gerçekliğe ilişkin yargı ve değerlendirmelerdeki bu köklü farklılık nedeniyle, Hegel'in "kendiliğinden" tarihsel olan tinsel dünyanın bütünlüğünü kavrama çabası, Dilthey için mutlak tinin açıklayıcı ilkesiyle çelişki oluşturur. Hegel insan tininin "reel" tarihsel dünyasını, zamandışı oldukları için uzam ve zamandaki gerçek gelişmeleri açıklayamayacak "mantıksal" belirlemelerden oluşan bir ideal dünyaya tabi kılmaktadır. Zamanın belirlemediği bir gelişmenin zamansal ve reel bir gelişmeyle karıştığı bu "hayal ürünü" ["*chimärisch*"] kavram yüzünden Hegel felsefesi 19. yüzyılda başarısızlığa uğramıştır. Aynı şekilde, yanlış düşünülmüş bir görevi diyalektik yoluyla halletmeye kalkışmak da işe yaramayacak, terk edilmesi gereken bir girişimdir.[263] Bu görevi doğru formüle etmek ve yerine getirmek için Dilthey, Hegel'in gerçeklik kavramını spekülatif tarzda "kavrayışını" gerçekliğin en evrensel yapılarını analitik yoldan "*anlama*" ["*Verstehen*"] çabasına indirgemiştir. Böylece var olanların [*Seiendes*] "logos"u göreli bir "anlama"ya ve Hegel'in ontolojisi de gerçekliğin ampirik bir analizine dönüşmüştür.[264] Hegelci metafiziğin kalıcı olabilen tek yanı, sistemin tam da son parçası olan metafizik-teolojik temeli ayıklanmış haliyle "tarihsel amaçlılıklar"dır. Hegel'in süregiden önemi, her yaşam fenomeninin tarihsel olarak anlaşılması gerektiğini öğretmiş olmasıdır.[265]

Dilthey'a göre mantık ve doğa felsefesinin yanı sıra, din felsefesi de tarihin akışı karşısında yenik düşmüştür. Hegel'in tini tarihsel olarak inşa edişinde, doğa felsefesi yönünden dünyanın evrendeki yeri ne kadar merkezi önemdeyse, Hıristiyan dininin mutlaklığı tezi de din felsefesi açısından öyledir. Hegelci bakışın asıl "geçici olmayan" yanı, tüm dinsel ve ahlaki doğruların tarihsel göreliliğini fark etmiş olmaktır. "Her şey görelidir, koşulsuz olan tek şey, bütün bunlarda kendini ortaya koyan tinin kendi doğasıdır. Ama tinin doğasına ilişkin bu bilginin de bir sonu, nihai bir formülasyonu yoktur; tinle ilgili her bilgi görelidir ve eğer kendi döneminde yeterli olduysa, işin gereğini yapmış demektir. Zaman içinde, mülkiyet kavramının da göreli olduğu fikrinin toplumsal düzende devrimlere yol açan etkisiyle birlikte, bu büyük öğretinin mantıksal sonucu olarak İsa öğretisinin de göreliliği düşüncesi ortaya çıkmıştır."[266] Ne var ki, Dilthey bu şekilde mutlağı -her şeyi görelileştirdiği için- kendisi mutlak nitelik kazanan tarihe dönüştürmekle, Hegel'i değil, Ruge ve Haym'ın Hegel yorumunu yenilemektedir aslında. Söz konusu düşünürlerin eleştirisi onun Hegel'le ilgili tüm motiflerini zaten içermektedir. Ama Genç Hegelcilerin radikalizminden farklı olarak Dilthey'ın Hegel metafiziğini zamansallaştırma biçimi devrimci bir eğilim taşımaz. Sonuç itibarıyla vurgulamak istediği, "tarihsel bilincin sonuçları üzerine düşünerek" geliştirdiği felsefi bir "tutum"dur. Hegel'de evrenin derinliklerini açığa çıkaran tinin metafizik tutkusu Dilthey'da yumuşamış ve "daha derin tüm kanılarda hüküm süren anarşi"nin[267] eski bir metafiziği yenileyerek veya bir yenisini oluşturarak giderilemeyeceğini bilen bir "düşünüm" halini almıştır. Tinin egemenliğindeki Hegel dünyası da ne rasyonel ne de irrasyonel olan, sadece belirsiz şekilde bir "önemi" bulunan "toplumsal-tarihsel gerçekliğe" dönüşmüştür. Üstelik dünyanın önemi de artık onun kendinde temellenmemektedir, bizim dünyayla ilişkimizin ve onu anlayışımızın ürünüdür; çünkü "biz" dünyadan hayata bir anlam aktarmıyoruz, tersine: "Anlam ve önemin ancak insanda ve onun tarihinde meydana geliyor olma ihtimaline açığız." Birey eğer insan yaşamını dogmatik teoloji ve metafiziğe başvurmadan, kendinden hareketle anlayabilecekse, tutunması gereken töz "insanlık tarihinin büyük nesnel güçleridir" (Hegel felsefesinin nesnel tini). Tarih

sorununa getirilen bu yanıtın gerçek anlamıyla felsefi olmayışı ve Dilthey'ın ömür boyu sürdürdüğü tarihsel bilinçten hareketle bir felsefe kurma çabasının, bilgisini dürüstçe ifade etmesi yüzünden sonuçsuz kalmış olması, şunu gözden kaçırmamıza yol açmamalıdır: Tam da Hegel'in tavrını gözden çıkarıp bir kenara bıraktığı için, Dilthey onun tek verimli yenileyicisi olmuştur.

"Hegelciliğin yeniden canlandırılması" resmi olarak *Windelband*[268] tarafından 1910'daki bir konferansta ilan edildi. Günümüzde bu konuşmada söylenenler ancak tinin ne kadar yoksunlaşmış olduğunu görüp şaşırmamıza yol açabilir. Hegel'in aslıyla bağlantı kurmadan, zaten yenilenmiş bulunan Kant üzerinden dolanarak yapılmak istenen resmi bir Hegel yenilemesi söz konusudur. "Kant'tan sonra felsefe kavramsal çalışma yoluyla akıl sistemini geliştirmeye yönelmişse, aslında bu Kant'la başlayıp Fichte ve Schelling üzerinden Hegel'e uzanan gerekli bir gelişme olmuştur. Aynı sürecin en son dönemde Yeni Kantçılıktan Yeni Hegelciliğe doğru ilerlemesi de rastlantı değildir, nesnel bir zorunluluk barındırır."[269] Daha önce Kant'a olduğu gibi, şimdi de Hegel "değişen kuşaklarla birlikte değişen bir takdirle" karşılanmaktadır! Hegel'e geri dönüşten oluşan bu ilerleme Kant'ın akıl eleştirisinin tarihsel bir temel talep ettiği, doğa bilimi eleştirisinin de tinin tarihsel bilimlerinde büyük gelişme göstermiş bulunan "kültür bilimi" alanına doğru genişletilmesi gerektiği anlamına gelir. Yine de, "rasyonel değerlerin" tarihsel gelişimini tam kapsamıyla kavramsal olarak inceleyebilmek için, tinsel dünyanın ilkelerini mükemmel şekilde aydınlatan Hegel felsefesine ihtiyaç olacaktır. "Genç kuşağımız bir dünya görüşü arayışı içindedir ve bu açlığı Hegel'le doyurma çabasındadır." Diğer yandan, Windelband bu eğilimin tinsel ortamdaki ne gibi dönüşümlerden kaynaklandığı sorusuyla ilgilenmez: "Böyle bir şeyin olduğunu ve büyük bir güçle patladığını bilmek yeterli!" Genç kuşak metafizik kıraçlıktan kurtulup "yaşam için tinsel temellere" ulaşma özlemi içindedir ve bu ihtiyacı özellikle "gerçekliğin bütünsel anlamını" ortaya koyan, Hegel'in evrensel tarihin tini felsefesi karşılayabilir. Ayrıca, "ilerleme iyimserliği"ne sahip Hegel öğretisi, hem Schopenhauer'in kötümserliği hem de Nietzsche'nin sınır tanımaz bireyciliğinden üstündür. Bu anlamda, Hegel'e geri dönüş bir ilerleme sayılır. Ancak, Yeni Hegel-

cilik Eski Hegelciliğin "dışa dönük tuhaflıkları"ndan ve "metafizik acelecilik"ten uzak durmalı, ölü kabuğu atıp canlı çekirdeği muhafaza etmelidir. Ve geri kalan bu verimli çekirdek de, "gelişme halindeki bir tür" olarak dünya aklından pay aldığımız kavrayışıdır. - Günümüzde, böyle bir programın da aslında kabuktan ibaret olduğu görmezden gelinemez; kavramları, iyimser bir burjuva bakışın Hegel'den aldığı klişeleşmiş ifadelerdir ve tinin herhangi bir "temel" gücünü sergilemekten uzaktır.

Esas itibarıyla aynı tarzda düşünen, ama Hegel felsefesindeki Prusya unsurunu ve Protestan özgürlük bilincini daha çok vurgulayan G. Lasson,[270] Hegelciliğin görevini Kantçılığın bir sonucu olarak anlamıştı. Hem Prusyalı bir Hegelci hem de papaz olarak, değerli bir çalışmayla Hegel'in eserlerini yeniden ele aldı. Ama Kant'tan Hegel'e uzanan yolun ne kadar zayıf inşa edilmiş olduğu J. Ebbinghaus tarafından gösterilmiştir.[271] Önce Hegel'in "mutlak" idealizminden yana olan Ebbinghaus çok geçmeden Kant'a döndü ve sonunda Wolff'ta karar kıldı.

Von Kant bis Hegel[272] ve Hegelci bir anlayışa sahip *Kulturphilosophie*[273] adlı eserleriyle R. Kroner, Windelband'ın programını ciddi şekilde ele alıp uygulayan tek kişiydi. Kroner şunu söylemiştir: "Hegel'i anlamak, kesinlikle onun ötesine geçilemeyeceğini kavramak demektir." Buna rağmen Hegel'i kendi dönemine göre yenilemeye niyet etmiş olması, o günkü görevin Hegel'in başardığıyla aynı olduğunu düşünmesinden dolayıdır.[274] Kroner'e göre Hegel'den beri felsefe yapmanın koşulları büyük ölçüde değişmiştir, ama bununla baş edebilmek için gerekli olan, Hegel'de en yüksek seviyeye çıkmış klasik geleneği yeniden uyarlayıp benimsemektir. Hegel'in başardığı en önemli şey dünyevi ve dinî bilinci uzlaştırmak, Antik çağ ile Hıristiyanlık arasındaki karşıtlığı gidermek ve Yunan tini ile Alman tinini birleştirmekti.

Savaş sırasında Hegel'deki ideal ile gerçekliğin diyalektik özdeşliği yurtseverce basitleştirildi: "Alman idealizmi ve Alman gerçeklik anlayışı," Lasson'a göre,[275] Hegel felsefesinde ve Dünya Savaşı'nda "olağanüstü bir birlik" halinde ve büyük bir ağırlıkla kendini göstermişti; gerçeklik ile ideal, Kroner'e göre de,[276] Alman devletinde "uygun adım" ilerliyor, birbirine eşlik ediyordu. Felsefeyle ilgili metinlerin savaş meydanlarına uyarlanarak ya-

yımlandığı o yıllarda, Hegel'in akademik olarak yenilenişinin gerçek tarihsel anlamı, Hıristiyan-Alman ya da daha doğrusu Prusya-Protestan özbilincinin kendini açığa vurmasıdır.

Hegelciliğin bu şekli -aslında zaten ifade etmiş olduğu gibi- yaşayış ve düşünüş koşullarımızın temelden değişmiş bulunduğunu ve Hegel'in dünyasıyla bizimkinin artık farklı olduğunu gerçekten anlamış olsa ve -geçici bir süre için kavramış olduğu gibi- Feuerbach'ın Hegel'in kaderi olduğu düşüncesini ciddiye alsaydı,[277] Hegel felsefesinde *mutlak* ve *tarihsel* anlam arasındaki görünüşten ibaret çelişkiyi de doğru değerlendirebilirdi: Böyle bir çelişki sadece *bizim* artık *Hıristiyanlığın mutlaklığına* ve onda temellenen tine inanmıyor olmamızdan doğmaktadır. Hegel'in eskatolojik sistemi ancak böyle bir önkabulle kavranabilir, oysa tin tarihinin sonsuzca ilerlediği fikri Hıristiyan zaman bilincini (Hegel tarafından sekülerleştirilmiş haliyle bile) *a priori* bir kenara bırakmaktadır.

Yani Kroner'in Hegelciliğindeki asıl tutarsızlık, Hegel'deki Hıristiyanca tini doğrularken, tin tarihinin buna bağlı kapanışını yadsımasıdır. Böyle yapar, çünkü Hegel felsefesinin gerçekten de Hıristiyanlık ilkesinin tamamlanışı olduğunu ve Antikite ile Hıristiyanlığı uzlaştırmanın Hegel'den kalma bir "miras" olmayıp yüz yıl önce de gündemde bulunduğunu kabul etmek istememektedir.

"Sistem" ile "tarih" arasındaki çelişkiyi çözmek için[278] Kroner Hegel'e, ona özgü olamayacak derecede modern bir başka çelişki atfetmiştir: tarihsel sınırlılık ile sınırsız "geçerlilik" arasındaki çelişki. Hegel'in bu çelişkiyi "muhteşem bir kaygısızlıkla" taşıdığı görüşündedir. Hegel bir yandan her felsefenin içinde bulunduğu zamanın düşüncede kavranması olduğunu, bir yandan da tinin mutlaklığını ileri sürmüştür. Kroner bu iki önermenin birliğini önce formel-diyalektik düzeyde açıklamayı dener. Hegel'in iyi düşünülmüş kavrayışıyla söz konusu birlik anlaşılabilir, çünkü tarihin kendisi de zaten *tinin* bir eseridir. "Tarih *sadece* tarihten ibaret değildir, insanlığın üretken tinidir aynı zamanda; onun içinde yaşadığı (...) ve durmadan ekler inşa ettiği, değişiklikler yaptığı (...) evidir."[279] Kroner Hegel'i geliştirmeye devam edişini bu şekilde anlamlandırdığından, Hegel'in sunduğu tamamlanma ve sonu yanlış anlamıştır. Hegel'in tarih-

sel tamamlanma bilinciyle, benzeri görülmemiş ölçüde geçmişe bakarak felsefe yaptığının ve sonraki olaylarla bu bakışın iyice doğrulandığının farkındadır aslında.[280] Ama sistem ile tarih arasındaki sözde çelişkiyi bu *tarihsel* problematik açısından aydınlatmak yerine şu soruyu sorar: Hegel hangi hakla ortadaki tarihsel teslimiyete "rağmen", sisteminin "mutlak geçerli" olduğunu iddia edebilmektedir? Sisteminin hakikatini kendinde ve kendi için hakikatle bir tutan Hegel, aynı zamanda evvelce kimsenin yapmadığı kadar tarihsel tarzda düşünmüştür, ama bir yandan da tarih felsefesi sistemin bir parçasıdır. Bu çelişkiyi çözmek için de tarihsel boyutu sistematik boyuta dönüştürür ve böylece tarihsel görecilik tehlikesinden uzak durmak ister.

Ne var ki, tarihsel görecilik çok modern bir meseldir (hatta artık modern olmaktan çıkmıştır bile); Hegel için böyle bir sorun yoktu. Hegel'in kendine özgü başarısı, tarihsel boyutu sistematik boyuta dönüştürmüş olmak değil (bu ilk kez Dilthey tarafından denenmişti), tam tersidir: sistematik olanı tarihselle birleştirmek. Felsefe sistemlerinin tarihsel boyutunun, fikirler ve problemler tarihi denen bir alanın ancak Hegel'den beri var olması tesadüf değildir kesinlikle. Ama Hegel'de felsefi hakikatin tarihselleşmesi, tarihselcilikten de geçerlilikten de aynı ölçüde uzaktır. Modern bir iddia olan "kendinde" geçerlilik, tarihsel açıdan Hegel öncesine dayanır ve Yeni Kantçılığın bir postülatıdır. Ve sadece koyutlanmış bir kendinde hakikat karşısında onun da tarihselliği çökerek, geçerliliği görelileştiren bir tarihselciliğe düşer. Dolayısıyla sistem ile tarih karşıtlığı, Kroner'in istediği şekilde, "tarihüstü" bir tarihle ve tinin tarihselliği tezinin, bütün zamanlar için "geçerli" olmak istediğinden, zaten tarihüstü olduğu yolundaki biçimci bir argümanla çözülemez. Hegel'in sonsuz olanı zamansal olanda görünür kılması, biçimsel bir diyalektik değil, Hıristiyan logosunun içerikli metafiziği temelinde gerçekleşir. Bizzat Kroner'in de belirttiği gibi,[281] felsefesi Hıristiyanlıktaki "her şeyin sonu" bilincini de kapsamaktadır, çünkü Hegel daima İsa'nın *tarihte* ortaya çıkışının *mutlak önemini* dikkate alarak düşünür. Ve bu sayede "zamanın bütünü"nü kapsayabilmiştir. "Hepimizin tekrar birlikte olacağı" "bin yıllık krallıkta" yaşamıştır, "yani gerçeklikte - çünkü düşüncemde zaten çok uzun zamandır hep oradayım."[282] Dolayısıyla Hegel için herhangi bir

şimdiki zaman "en yüksek" düzeyde değildi, sadece kendisininki gibi, geçmişin "kutsal zincirindeki en son" halka olan ve şimdi tüm kapsamıyla düşüncenin kendine mal ettiği dönemler böyleydi. Hegel'in yaşadığı şimdiki zamanın herhangi bir dönemden farkı, "hem başlangıç hem de son" ve "tam da bu nedenle mutlak" olmasıdır. Ancak Thales'ten Proclus'a ve oradan Hegel'e kadar olan devirler, "şimdiye kadarın" ardından bir son nokta koymaya olanak tanır. Gerçi Hegel tinsel biçimlenmeler dizisinin "şimdilik" kendi eseriyle kapanmış bulunduğunu açıkça söyler, bunun "tek" anlamı "felsefesinin şimdiye kadar ulaşılmış en yüksek biçim olduğu"[283] değildir; böyle bir şeyi "ikna olmuş" her filozof kendi sistemi hakkında zaten söylemek zorundadır. Burada kastedilen zaman, Hegel'in -sistemlerin doğruluğunu bütünselliklerine göre ölçmesi gibi- binyıllarla hesapladığı "çağdan çağa"[284] geçiş zamanıdır.[285] Her uğrakta değil, sadece her kutsal uğrakta o âna kadar olanı baştan aşağı temelden değiştiren tinsel bir "sarsıntı" gerçekleşir. Bundan dolayı Hegel'in tarihsel düşünüşünde sistematikleşme yönünde bir kesinti oluşmaz, ama Hegel'den *sonra* çağın tininde ve dolayısıyla sistematik düşüncede tam bir değişme olur. Yani Hegel'in bugüne kadarki tin tarihi hakkında söyledikleri, "mevcut haliyle şimdinin tarihsel araştırma nesnesi olmadığı ve olamayacağı"[286] gibi zararsız bir sözden ibaret sayılamaz. Böyle cümlelerin asıl "basit anlamı", Hegel'in tin tarihini ne yaptığını bilerek tamamladığıdır. Dolayısıyla onu kendi şimdisini tarihin sonu olarak kavradığı eleştirisine karşı savunmak da gereksizdir. Ampirik olayların sonsuzca sürüp gideceğini Hegel de biliyordu elbette. Ama kavramın tarihi gerçekten de onunla birlikte tamamlanmıştır. Demek ki Hegel, tarihsel anlamdaki teslimiyetine rağmen, sistemi için mutlak geçerlilik iddiasında bulunmuş değildir; ama tarih bilgisi sayesinde kendinden önce ve sonra kimsenin olamadığı ölçüde bir sistematik düşünce ustasıdır. O zamana kadarki tüm tin tarihini birleştirirken vurguladığı şey -Kroner'in tersine-, sanki gelecek hakkında hiçbir şey söylemiyormuş gibi, "önceki" kavramı değildir; asıl önemli olan, "şimdiye kadar olmuş olanın" bütünü, yani tin tarihinin "nihayet" geldiği noktadır. Ve bu bütün de amaçlı, hedeflerle dolu bir sonuçtur. Gelecekte neler olabileceği konusunu Hegel gerçi açık bırakmıştır, ama bunun nedeni şimdinin artık

tarihsel olarak ele alınamıyor olması değildir; Hegel, tarihi üç çağın tamamlanmış bulunması nedeniyle kavramsal anlamda sona erdirmişti. Bugünü, anımsanan geçmişe dayalı bir tarihsel bağlama herkesten daha fazla oturtan oydu. Nitekim Hegel'in hemen ardından gelenler öngördükleri bir geleceğe yönelik felsefe yapmış, o gelecekten kendi zamanlarına bakarak onu sözcüğün karşıt anlamıyla "tarihsel" saymıştır. Hegel geçmişte olup bitenleri güncelleştirirken, Genç Hegelcilerin mevcut düzene yönelttiği eleştiri ters yönde bir hareketle geleceğin görevini bugüne taşır. Buna karşılık Yeni Hegelcilik ise hem geçmiş hem de gelecek hakkında suskundur, çünkü Hegel'den kopuşun tarihsel önemini yanlış anlamış, kendi "tinsel tarihimizin" Hegel'deki tinin çöküşüyle başladığını kavrayamamıştır.

Hegel'in sisteminde mutlak ve zamansal anlam arasında bulunduğu söylenen çelişkiyi açıklamaya çalışanlardan biri de Scholz'tur.[287] Biçimsel açıdan bu çelişki tamamen giderilemeyecek bir tutarsızlık olarak kalır; ama mutlaklık iddiası, Hegel'in mutlağı ilk kez, gerçeklik üzerinde etkili olabileceği şekliyle, yani "kendini sürekli görelileştiriyor" olarak kavramış olmasının bilincine dayanarak açıklanabilir. Bu durumda, sisteminin mutlaklığı bir mutlak görecilik halinde sürecektir, çünkü Hegel -Kant'ın tersine- mutlağı gerçekliğe içkin ve daima mevcut bir tin olarak sunmaktadır.[288]

Scholz'a göre bu çaba doğa bilimi alanında tamamen başarısızdır. Tarihsel tin alanında ise, eğer tüm olup bitenlerin anlamlılığına dair kanıt, tarihin anlamına inanmanın önündeki -Hegel'in de farkında olduğu- zorlukları aşmaya yönelik hipotetik bir işlem olarak anlaşılırsa, kısmen başarılı olmuştur. Ne olursa olsun, Hegel'in günümüz için önemini değerlendirirken dikkate alınacak temel nokta, felsefenin kendini ancak onun sayesinde zaman düşüncesi olarak anlayabilmiş olmasıdır ve bu tez felsefe ile hayatımızın tarihsel gerçekliği arasındaki ilişkinin bütününü kapsar. Felsefenin zamansal niteliği ile tözsel içeriğini birbirine bağlamış olması, Hegel'in kalıcı öneminin teminatıdır. Her felsefe çağının özbilincidir, ama bu, dönemini yansıtan bir aynadan ibaret olduğu anlamına gelmez; her kuşak felsefe yapma görevini taze bir güçle ve kendi tarzında üstlenmelidir, çünkü ebediliğin herhangi bir dışsal anlamında bir *phi-*

losophia perennis[289] yoktur. Felsefenin zamansal karakteri, onun durmadan gençleşmesine yol açar. Bu fikrin önemini gereğince değerlendirebilmek için, daha önceki durum hatırlanmalıdır. "Hegel'den önce hiçbir büyük düşünür felsefeyi böylesine hayat ırmağına katmaya cesaret edememişti. Hepsi kıyıda durmuş, ebedilik için suyun üstünden aşacak bir köprü kurmayı vazife edinmişti. Farklı yaklaşıma sahip az sayıda kişi de *büyük* düşünürler değil, şüpheciler ve göreciliği savunanlardı. Hegel'in asıl büyüklüğü, Eleacılıkla bağları koparırken bunu kelimenin tam anlamıyla şüpheciliğe ve göreciliğe parmağının ucuyla bile dokunmadan yapmış olmasıdır. Kader yüzüne öyle gülmüştü ki, böyle bir şeyin hiç gölgesi düşmedi üstüne. Ruhu mutlağa eksiksizce, sıkı sıkıya bağlı olduğundan, kendine has göreciliği sadece muazzam mutlaklık bilincinden çıkmaydı."[290] Böylece felsefe, geçmişteki sistemleri yenilemekle ilgilenmeksizin daima canlı kalan bir faaliyettir. Bu geçicilik özelliğinin hakkını veren bir filozof, değersiz şeylerdeki değerli yanı ve sırf gündemde bulunan şeylerdeki gelecek açısından önem taşıyanı ayırt edebilmek için, döneminin en dayanıklı ve en zengin tini, en sağlam ayrımlar yapabilen insanı olmalıdır. Hegel en kapsamlı bakışla en derin eleştiriyi birleştirdiğinden, Aristoteles ve Leibniz'den sonra tarih karşısında felsefeye dışsal kalmayan bir konum almış ilk kişi olabilmiştir. Geçmişi gelecek üzerinde etkili bir şey olarak kavradığımızda, felsefe zamanın bilinci, süreklilik de tarihsel sürecin ilkesi olur. - Hegel'de bu abartılmış ölçüde böyledir, çünkü *mutlak* bir süreklilik felsefenin geçici niteliğiyle çelişir. Ama şu nokta tayin edici önemini korumaktadır: tinin kendisinin tarihselliğini kavrama. İlk kez Hegel'in özgül bir Alman karakteri kazandırarak geliştirdiği bir kavramdır bu.

Hegel felsefesinin -Vico ve Herder'in tersine- bir an bile *geleceği* düşünmüyor olması Scholz tarafından sadece Romantik spekülasyondan vazgeçme ve "gerçeklik duygusu" olarak değerlendirilmiştir. İlk Hegelciler onun sistemindeki kapalılığın sorunlu nedeni olarak eskatolojik yaklaşımı görmüştü; Scholz ise Hegel felsefesinin zamansallığına nasıl olacağı önceden kestirilemez bir kendi kendini gençleştirme motifi katmaktadır, ama bu motif doğruca Hegel'den çıkarılamaz. Hegel tinin "yaşlılık dönemi"nde yaşamış bir düşünürdü, yani kendine geri dönmüş

tinin tam olgunluk çağında. Ama Hegel'in önemini değerlendirirken asıl belirleyici soru, onun tarihsel anlamının bu sınırının tamamıyla kendinden sonraki Alman tin tarihinden doğmuş olup olmadığıdır. Eğer öyleyse, tarihsel tin metafiziğinin asıl önemi, "Germen" felsefesi çağını bir "*Hıristiyan*" felsefesi biçiminde tamamlayıp kapatmış olmasında yatıyor demektir.

Bizi Hegel'den ayıran çağlar arası sınıra ilişkin keskin bilinçten hareket eden J. Plenge ise, Hegel'in dünya tarihi karşısındaki tutumu konusunu yeniden gündeme getirmiş ve Marx'ı da Hegel araştırmalarına katmıştır.[291] Çalışması, yüz yıl önce Genç Hegelciler, özellikle de Bauer tarafından açılmış bulunan sorular ufkunu bir kez daha ortaya koyar. Hegel'in felsefi açıdan çok daha iyi şekilde söylemiş bulunduğu şeyleri tekrarlamanın ona değer vermemek sayılacağını belirtir. Böyle bir tavır, ancak yeni ikilemleri çözerek yaşamaya devam eden tinin ölümü olurdu. "Bize sorardı o zaman: 'benden sonra dışarıdan veya içerinde hiç yeni bir karşıtlık ortaya çıkmadı mı?' diye. Biçimsel açıdan, farklı dallara bölünen bir bilimselciliğin ampirik bilgisi olarak. Maddi açıdan, benim okulumdan yetişip çıkmış, benim diyalektiğimden beslenmiş ve toplumsal akışın durdurulamaz bir parçası halinde tırmanmış Marx'ın sosyalizmi olarak. Beni muzaffer ve evrensel bir onaylamanın taşıyıcısı olarak geri getirmek isteyen sizler, bu karşıtlıklar karşısında durup kalmak yerine bana onlar üzerinden ulaşamayacak kadar zayıf mısınız? Yoksa benim zamanım onu kendim inşa etmek istediğim dönemden bile daha mı eskide kaldı, daha da mı tamamlanıp kapandı?"[292] Hegel ve Marx tüm insan hayatının temelindeki tarihselliği fark etmişti, bize düşen, birine veya diğerine eleştirisizce bağlanmadan, onların girişimlerini sürdürmektir.[293]

Hegel'in ve daha sonra da Marx'ın dünya sistemine bakışı sınırlı kalmıştı, çünkü 19. yüzyıl boyunca süren "enerji patlaması" sonunda Dünya Savaşı'na ve ondan çıkan büyük çalkantılara varacaktı ve Hegel bunları hiç öngörememiş, Marx da sadece kapitalizm bağlamında düşünebilmişti. 19. yüzyıldaki icatlar ve bunların mümkün kıldığı ekonomik, toplumsal ve askeri organizasyon ilk kez gerçekten yeryüzünün tüm tarihsel halklarını kapsayan bir "dünya" açmıştı. Yeni oluşmuş bu dünyayı dikkate alan Plenge, Avrupa tarihini yeniden yapılandırmaya ve Hegel'in

tarihsel konumunu bugünden bakarak belirlemeye girişir. Hıristiyan ortaçağ, yeniçağ denilen dönem ve yine yeni bir çağın başlangıcı olan 19. yüzyıl, o zamana kadarki tarihsel akışın üç alt dönemidir; bunları doğmakta olan ve başlangıcında Dünya Savaşı bulunan "dünya sistemi" izleyecektir. Oysa Hegel dünya tarihini Hıristiyan-Germen dünyasıyla kapatırken göz önünde bulundurduğu Avrupa, ne Amerika ile Rusya'nın tarihsel önemini ne de Doğu'yla yeni hesaplaşma ve ilişkileri tanıyordu. "Bizimle Hegel arasındaki tarihsel döneme, genel kabul gören betimleyici bir ad veremiyoruz. *Kapitalizm Çağı* sadece (...) sürüp giden ekonomik reformlara (...) göndermede bulunur. *Burjuva Toplumu* ise "burjuva" sözcüğüne eklenmiş çelişkili (...) yan anlamlar olmadan, böylesine sarsıntılı bir olayı anlatmak için fazla huzurlu bir kavram; ve geleceğe ilişkin yanlış anlamalar daha da tehlikeli olabilir, çünkü sosyalist bir işçi ordusunun en az burjuvazi kadar düzene ihtiyacı olacaktır. Belki Goldberger'in yüzyıl dönümünde Amerika için kullandığı ünlü ifadeyi (...) 19. yüzyıla uygulamak bir çözüm olabilir: *'sınırsız olanaklar yüzyılı'*! Hem durmadan ilerleyen teknik başarılara insanların duyduğu heves ve açlığı, hem de yükselen konjonktürden yararlanmayı bilerek mutluluk ve kazanç sağlayanların kişisel başarı telaşını isabetle dile getiren bir ifade bu. Ama evvelce var olmuş her şeyi gerilerde bırakan bu gelişme sürecinin şeytani şiddetini herhalde en iyi anlatan terim '*enerji patlaması*' olabilir. Yeryüzünün bütün kuvvetleri açığa çıkacak ve insanlık bunun etkisi altında ezilecek, toplumumuz hiçbir kavrayış ve iradenin kontrol edemediği öngörülemez bir dönüşüme uğrayacak ve nihayet (...) herkesin suçlu olduğu (bir suçtan söz edilebildiği ölçüde) dünya savaşı ve dünya devrimi yaşanacaktır. Bir yandan da bilimsel araştırmalarla gerçeklik tablosu ölçülemez derecede ama hesaplanmış şekilde *kozmik uzaklıklara* doğru genişleyecek, (...) sonuç olarak her yerde değişmez yasaların ebedi dengesi ortadan kalkacaktır. (...) *'Gelişme'* de dizginsizce patlayan enerji halini alır. Ve insan toplumu, ilişkilerini düzenleyen ya da düzen diye kabul edilen tüm kurallılıklardan kopar, gerçekliğin bütününe yönelik toplu ve tutarlı hiçbir bakış kalmaz ortada. Dünya görüşü diye bir şey yoktur artık. Sadece bilimler vardır! Uzmanlık dallarına bölünmüş, birleştirici bir düzeni bulunmayan tek tek bilimler!

(...) Bunun ardındaki tek dayanak, *yöntem olarak bilime* duyulan mutlak inançtır, bilimsel yöntemin nihai şeyler hakkında bile kesin bilgi verdiği kabul edilir ve böylece o nihai şeyleri ezeli bağımsız kuvvetler sayma eğilimi doğar: insan bunları toplumun sürdürülmesi için kullanabilir ama aslında kendi de onların bir ürünüdür. Madde (...) enerji *olarak!* Friedrich List de, Karl Marx da kuvvete inanmış kişilerdir. Hegel'in, gözünün önünde oluşmaya başladığı halde, aklından bile geçmemiş olan 19. yüzyıl dünyasıdır bu."[294]

Dünyanın teknikleştirilmesiyle zaman ve uzamın aşılması, -ırkların ve halkların, ulusların ve sınıfların mücadelelerini yararak- bütün alanlarda dünyayı bilinçle örgütleyen bir sistem ve bir "dünya organizasyonu tarihi" yönünde baskı oluşturmaktadır; yine de, bu Babil Kulesi inşasının dil karmaşası içinde kalıcı bir yaratım halini alıp almayacağı bilinemez. Buna karşılık, Hegel mutlağı tamamen kendi dünyasının yapısında bulup açıklamak istemişti. Henüz hayattayken tarih araştırmaları geleneksel resmi değiştirmeye, hatta Şark'a ait yeni kaynakların etkisiyle tümüyle dönüştürmeye başlamış olduğu halde ve bakışının bütün genişliği ve keskinliğine rağmen, dünyası Hıristiyan-hümanist tarih evreniyle sınırlıydı.[295] Avrupa dünyasının orta kısmına odaklanan böyle bir sınırlama, aslında Hegel'in felsefi pozisyonunda daha da derin bir temele, devlet ve din fikrine dayanmaktadır. Fransız Devrimi Hegel için *asıl* büyük olaydı, ama bundan çıkan olasılıkları bilerek görmezden geliyordu; oysa devrimler çağının henüz yeni başladığını, o dönemde de sezmek mümkündü. "Bütün dünyadan Avrupa'ya yağacak sersemletici etkilerin hiç farkında değildi. Bu da kendi yönteminden kaynaklanan bir durumdu; çünkü diyalektiğin bir kez ardında bıraktığı şey muhafaza edilmiş haliyle alttan alta hayatını sürdürse de, artık kendi gücüyle kayda değer yeni bir etki yaratamaz." Hegel sisteminin kapalı karakterinin son nedeni, onun Hıristiyanlık karşısındaki tutumudur. "Hegel'in gözünde İsa, en uç karşıtlıkların zirvesinde duran dünyayı bütün zamanlar için bir araya getirmiş sentezi gerçekleştiren devrimcidir. Hegel İsa'ya huşu veya aşırı bir duygusallıkla değil, (...) derinlere dalan bilimsel bir gerilimle, problemler problemi olarak bakıyordu. Çünkü İsa'da sonsuz, sonlu olur, çünkü tamamen insani olan yaşam süre-

sinde 'bunlardan biri' olarak evreni kendi içine almış ve insanın Tanrı'yla özsel bağını kesinlik ve kalıcılıkla göstermiştir."[296] Bir yandan da böyle soyut bir kavramsal süreçte Hıristiyanlık haçı her türlü kökensel, insani gücünü kaybeder: Hegel'in dünyasında tarihin amaçları için Protestan devleti zaten yeterlidir. Doğaüstü Hıristiyan dünyası tinselleştirilip dünyevileştirilince, Hegel'de asıl Hıristiyanlıktan yeniçağa geçiş tayin edici önemini yitirmekte, bu dönemin 19. yüzyıldaki çalkantılarla sonunda Birinci Dünya Savaşı'na varan tarihsel itici kuvveti ortadan kalkmaktadır. Yeniçağ, kendini bilen ve tamamlayıp gerçekleştiren Hıristiyanlıktan ibarettir. "Hegel gerçeklik tablosunun tamamen yeni boyutlar edinerek dönüştüğünü ve dünyanın tüm kültürlerinin tek bir tiyatro sahnesinde buluşmaya başladığını gözden kaçırmıştır; bu birleşme yeniçağı (her ne kadar Avrupa yükselişinin bir alt evresi sayılsa da) insanlığın bütün geçmişinden ve dolayısıyla 'Hıristiyanlık' çağıyla birlikte Batı Avrupa döneminin başlangıcından ayırmaktadır. Tabii yeniçağın zirvesinde dünya çapında üstün olma bilinci, hâlâ Tanrı'ya boyun eğen Hıristiyanlığın üstünlük bilincine dayanmaktadır ve sonunda, kendi ürünlerinin kölesi olmuş 19. yüzyılın bilimsel üstünlük çılgınlığına tırmanmıştır!"[297] Hegel'in tarih sistemi de, yönteminin gereklerine aykırı olarak, sadece görünüşte, yaşanmış karşıtlıkların tam olarak uzlaştırılması ve düzenlemesiyle sona erer. Gerçekte vardığı nokta ise, siyasi bakımdan, çatışan ulusal devletler arasında radikal bir bölünme, dinsel bakımdan da dağınık hizipler halinde bulunan ve Katoliklikle uzlaşmaz çekişme halindeki bir Protestanlıktır.

Tüm bu sınırlılıklara rağmen devasa bir eser olan Hegel'in tarih çalışması 19. yüzyılda sadece Marx ve F. List tarafından düzeltilmiştir. İkisi de, burjuva tarihçilerin tersine, teknik ve sosyo-ekonomik gelişmelerin anlamına dair öngörülerine hızla biçim vermeye girişmiştir. "List, Hegel'le çok fazla meşgul olmadan, ulusal devleti tarihin taşıyıcısı kabul etti ve dünya sisteminin gelişmesine dayanak oluşturan diğer uluslarla eşit haklara sahip olmasını garanti etmek üzere onu ekonomik silahlarla donattı. Hegel'in tinsel varisi olan Marx da List gibi ekonomi ve tekniği insanlığın asli görevi ve varoluş temeli sayıyordu; ama tam da böyle olduğu için, Marx'a göre söz konusu alanlar sınıf çatışması

ve savaşlarının bittiği topraktı ve bu mücadeleler dünyada nihai çalışma sistemine geçilene değin tekrarlanmak zorundaydı. Marx ve List'i sadece, zamanla gelişen olayların Hegel'in tarih sistemini nasıl bir kenara ittiği ve daha basit düşünme yolları açtığına ilişkin örnekler olarak görüyoruz. Oysa bunlar aynı zamanda Hegel'in yanlış veya hiç cevaplamadığı, hatta hiç düşünmediği sorulara yanıt verme çabalarıdır; ama tekyanlılıklarıyla Hegel'in aradığı kapsama ulaşamamış cevaplardır."[298] Plenge'ye göre Hegel'in tarih felsefesinin temel kavramlarını dünyada başlamakta olan dönemin olgularına uygulamanın mümkün olup olmadığı sorulmalıdır. Örneğin, çeşitli kültürlerin karşılaşması ve bu tür diyalogların ötesine geçen eşitleyici, tekbiçimleştirici süreçler böyle bir olgudur.[299] Diğer yandan, 19. yüzyılı Hegel'den yararlanarak gerçekten anlayabilmek için, Marx'ın yaptığı düzeltmelere başvurmak gerektiği kesindir. "Her şeyden önce, Marx'ın keşfettiği temel gerçeği uygun şekilde kavrayarak, yeryüzünün tüm güçlerinin *kullanılmasında* ve kontrol edilmesinde ve bu amaçla oluşturulmuş çalışma araçlarının topluma verdiği karşılıkta, insani tinimizin üretici yanının muazzam etkisi fark edilebilir. Şimdilik bu kavrayıcı ve verimli kuvvetin sadece ilk sonuçlarını görebiliyoruz. (...) Ama bütün bunlar Hegel'in seçtiğinden çok farklı yollardır."[300]

Hegel'in yüzeysel bir okuyuşta ürkütücü gelebilecek bu özgün sosyolojik uyarlaması dışında, 20. yüzyılın akademik Yeni Hegelciliği tamamen türevsel kalmış, Marx ve Sorel'in tarihsel kavrayışlarına gözlerini kapatarak 19. yüzyılın felsefi sorununu anlayamamıştır. Alman aydınları Marksizm olarak adlandırılan akımla ancak Nasyonal Sosyalizmin siyasi propagandası ve onu polemiksel sunuş tarzı aracılığıyla yeniden tanışmıştır.

İlk haliyle Hegelcilik Almanya'da unutulmuş, Hegel'in yeniden canlandırılması Yeni Kantçılık üzerinden gerçekleşmişti. Oysa Rusya'da 1840'ların Hegelciliği nihilizm, Marksizm ve Leninizm halinde kesintisizce bugüne değin sürdü ve tarihsel etkileri oldu. 1931'de Hegel'in 100. ölüm yıldönümü nedeniyle hem Moskova'da hem de Roma ve Berlin'de düzenlenen kongreler, birbirlerini karşılıklı reddetmiş olmalarına rağmen, yüz yıl önceki sol ve sağ Hegelciler kadar birbirleriyle bağlantılıydı. O zamanki gibi, kültürel ağırlık taklitçi yandaşların, tarihsel etki

gücü ise ilerleme isteyen ve Hegel'i Marx üzerinden yorumlayanların elindeydi. Ama her iki tarafın idealist ve materyalist diyalektiği bir noktada anlaşıyordu: Hegel'in etkin tin felsefesindeki "ölü" ve "canlı" yanları basit bir işlemle ayırmanın ve ya tinsel "içeriği" ya da diyalektik "yöntemi" tek başına kullanmanın mümkün olduğu noktasında.[301] Oysa Hegel'in dolayım yoluyla birleştirdiklerinin gerçekten ayrılması, zıt yönlerde de olsa, Marx ve Kierkegaard tarafından zaten gerçekleştirilmişti. Hegel'in bu en kararlı ve birbirine en karşıt iki eleştirisinin ona ait kavramlardan kopamamış olması, böyle uçlar üretebilen tinin gücünü göstermektedir.

III. Hegelci Dolayımların Marx ve Kierkegaard'ın Seçimleriyle Dağılması

1. Hegel'in Gerçeklik Kavramının Genel Eleştirisi

Marx ve Kierkegaard'ın saldırıları tam da Hegel'in birleştirmiş olduğu şeyleri ayırır; ikisi de onun aklı gerçeklikle uzlaştırmasını tersine çevirir. Marx Hegel'in siyaset felsefesini eleştirmiş, Kierkegaard ise felsefi Hıristiyanlığı hedef almıştır. Sonuç sadece Hegel sisteminin değil, aynı zamanda tüm burjuva-Hıristiyan dünyasının dağılmasıdır. Mevcut düzene yönelik bu radikal eleştirinin felsefi temelinde, Hegel'deki *"öz ile varoluşun birliği"* olarak *"gerçeklik"* kavramıyla girilen hesaplaşma yatar.[1] Esas itibarıyla tartışmanın odağında *Hukuk Felsefesi*'nin önsözündeki tek bir cümle bulunmaktadır: "Rasyonel olan her şey edimseldir ve edimsel olan her şey rasyoneldir."

Günümüzde, bu cümlenin daha Hegel hayattayken yol açtığı ciddi tartışmaları ve derin heyecanı kavramak kolay değildir. 19. yüzyılın vârisleri olan bizlerin "gerçeklik" kavramından anladığı, ancak Hegelci reel-idealizmin çökmesinden sonra öne çıkabilmiş bir realizme uygun olarak, "olgu" ve "veriler"dir.[2] Gerçeklik kavramında böyle bir dönüşüm sürecini başlatan da, gerçek ve mevcut dünyayı daha önce görülmemiş ölçüde felsefenin konusu haline getiren Hegel'in kendisidir. Çünkü felsefenin bilincin içeriğine *düşüncenin biçimini* vermesi, yani gerçeklik üzerine "düşünümlenmesi" kadar, felsefenin *içeriğinin* dünya ya da ampirik gerçeklikten başka bir şey olmadığını kavramak da temel öneme sahiptir. Hatta felsefenin gerçeklikle ne kadar örtüştüğü, onun doğruluğunun dışsal ölçütü sayılabilir. Ama var olan ne varsa aynı anlam ve derecede bir "gerçeklik" olmadığından, gerçeklik ile sadece "geçici", "önemsiz" ve "rastlantısal", "kalıcılığı olmayan" ve "gelişmemiş" varoluşları birbirinden ayırt etmek gerekir. Böyle tesadüften ibaret, aslında *olmaması da mümkün olan* bir gerçeklik, vurgulu ve güçlü bir gerçeklikle aynı şekilde anılmayı hak etmez.[3] Rastlantısal varoluşla gerçeği ayıran He-

gel, *Hukuk Felsefesi*'nin önsözündeki ünlü ifadesinde tamamen "basit" cümleler görüyordu; ondan sonrakiler içinse son derece tartışmalı bir durum söz konusuydu: İlk veya ikinci kısımdan hangisini önemsediklerine bağlı olarak, ya sırf rasyonel olanın edimselliğini ya da sırf edimsel olanın rasyonelliğini yorumlama ölçütü sayıyorlardı. Ama örneğin *Hukuk Felsefesi*'nin ikinci baskısını yayınlayan E. Gans, henüz bu cümlede herhangi bir sorun görmüş değildi, saldırılara karşı basit bir gerçek olarak savunuyordu onu. Çünkü "olduğu gibi yorumlandığında" bu ifadenin şundan ne daha fazlasını ne de daha azını söylediği kanısındaydı: "Gerçekten rasyonel olan, kendi doğasına uygun olmak için durmadan dünyada kendini kurup oluşturur ve edimsellik kazanır; dünyada gerçekten bulunan bir şey de bu dünyada içsel bir rasyonellik taşır."[4] Yine de, Hegel'in cümlesi apaçık bir ifade değildir; nitekim bizzat Hegel de onu doğrulama çabasında bulunmuştur ve özellikle bu çabanın tarzı dikkat çekicidir. Gerçekliğin rasyonel olduğunu kabul etmeyen teolog ve filozoflara karşı hem *Tanrı'ya* hem de *dünyaya* göndermede bulunur. Hegel'e göre teologlar bu cümlede söylenenin besbelli olduğunu hemen görebilmelidir, çünkü dünyaya Tanrı'nın hükmettiği öğretisi de zaten aynı şeyi söylemektedir; filozoflar ise "Tanrı'nn sadece gerçek değil" aynı zamanda "en gerçek, dolayısıyla tek gerçekten gerçek olan" olduğunu anlayacak kadar bilgili olmalıdır. Yani aklı gerçeklikle bir tutmanın temeli -"idea"nın etkililiğinde olduğu gibi-, aynı zamanda teoloji olan bir felsefedir ve bu felsefenin nihai amacı şudur: Tanrı ile dünyanın uyumluluğunu kavrayarak "kendi kendinin bilincinde akıl" ile "var olan aklı", yani gerçekliği sonunda uzlaştırmak. Hegel'in akıl ile gerçekliği uzlaştırmasına Ruge ve Feuerbach, Marx ve Kierkegaard tarafından getirilen itirazlar, Haym'dan Dilthey'a kadarki dönemde öne sürülen argümanların habercisi olmuştur.

Ruge aslında Hegel'deki öz ile varoluşun birliği olarak gerçeklik kavramını esas itibarıyla benimsemiştir. Ama tam da bu yüzden, Hegel'in bu ilkeyi devlet felsefesinde uygulayışına karşı çıkar, geçici olan belirli tarihsel varoluşları mutlaklaştırdığını (evrensel öz anlamında) öne sürer. Böylece Hegel'de akıl şimdideki gerçek yaşamdan uzaklaşmış, siyasi varoluş biçimlerine tarihsel "ilgisini" yitirmiştir.[5] Okuru iki farklı zeminde durmaya

zorlamaktadır, çünkü kâh bireysel varoluşu evrensel bir özün, kâh evrensel özü tarihsel bir varoluşun üzerine oturtur.[6]

Feuerbach'ın eleştirisi mantıksal yüklemlerin *tarihsel* varoluş karşısında yanlış çıkmasını değil, *duyusal* varoluşla ilişkilerinin uyumsuzluğunu hedef alır.[7] Duyusal varoluş Feuerbach'a göre gerçekliğin ölçütüdür, bu haliyle gerçeklik her neyse *dolayımsızca* o olarak görünür. Ama Feuerbach için bu dolayımsızlık, dolayımın tinsel faaliyetine göndermeyle varlığı dolayım-sız olarak tanımlayan Hegel için olduğu gibi, yalnızca "henüz-dolayımlan-mamış-olan" anlamına gelmez. Spekülatif düşünce *kendi içinde*, varlığı dolayımsızlık olarak almakla, gerçek varlık ile düşünce arasındaki karşıtlığı güya sorunsuzca çözmüş görünebilir.[8] Düşünceyle bir tutulan varlığın bu kurgusal dolayımsızlığı yerine Feuerbach, dolayımsız-duyusal gerçekliğin pozitif ve birincil niteliğini vurgular; ama bu da düşünce içermeyen, kendi kendine anlaşılıveren bir gerçeklik değildir. Çünkü nesnel gerçekliğin ampirik gözlemine (kendinden dışarı çıkmayı gerektirir) kıyasla, bir şeyin salt öznel tasavvuru (sonuna kadar o tasavvur edilen şeyle birlikte kalabilir) daha doğrudandır. Duyusal gözlemin mevcut şeyleri gerçeklikte oldukları gibi gösterebilmesi için, Şarkın hayal dünyasından Yunanlıların apaçıklığına geçişin benzeri bir değişiklik gereklidir, böylece şeyleri asıl halleriyle görebiliriz.[9] Buna karşılık Hegelci spekülasyonun zihinsel bakışı, kendiyle özdeş bir inşa etme düşüncesidir. Ulaşacağı nokta da gerçek olan *bu* dünya değil, teolojik, hayaletimsi bir dünyanın edimselleşmesidir. Hegel'in gerçek olanı rasyonel kabul eden tezi de Hıristiyan teolojisine dayanmaktadır. "Düşünce ile varlığın özdeşliği (...) aklın tanrısal olduğunu söylemektir sadece - böyle bir ifade (...) aklı mutlak öz, tüm hakikatin ve gerçekliğin cisimleşmesi sayar; aklın karşıtı yoktur buna göre, geleneksel katı teolojide nasıl Tanrı her şey, yani özsel ve gerçek varlığa sahip her şeyse, aslında akıl da her şeydir."[10] Sadece bir düşüncenin düşünmesinden farklı olan duyusal varlık, satın alınamayan bir tanık gibi, mevcut bir şeyin bağımsız gerçekliğini doğrular. Düşünür olarak düşünür için[11] gerçek varlık ve gerçek varoluş, *Dasein* ve kendi-için-olma [*Fürsichsein*] yoktur, ama duyulara dayanarak düşünen bir insan için vardır bunlar.[12]

Feuerbach duyusal olarak var olan ve daima belirli bir içeriğe sahip gerçekliğe odaklanarak, var olan her şeye eşit şekilde yüklem olarak atfedilebilir bir şey olarak kabul edilen farklılaşmamış varlığa ilişkin ontolojik sorudan bilerek vazgeçmektedir.[13] Saf ontolojik düşünüş açısından ampirik olarak belirlenen "bu" ile başka herhangi bir bu veya şu arasında esas itibarıyla fark yoktur, çünkü söz konusu "bu"nun mantıksal biçimi duyuların oluşturduğu tüm diğer kesin verilerle aynıdır.[14] Yani Hegel'in duyusal kesinlik diyalektiği gerçek ve tekil "bu"yu evrensel mantıkta eritmektedir, oysa mantıksal ifade sadece bir sözcük, diğeri ise bir nesnedir. Ama sözcük nasıl nesne değilse, düşünülmüş ya da söylenmiş "bu" da, benim için varoluşu daima "pratik" bir mesele olan duyusal olarak gerçek bir varlık değildir. Çünkü varlığın gizemi kendini evrenselin düşünülmesine değil, duyusal algıya, duyarlığa ve tutkuya açar. Bu konuda Kierkegaard'la hemfikir olan Feuerbach'a göre "sadece tutku varoluşun belirtisidir," çünkü bir şeyin var olup olmadığı sadece tutkuyu gerçekten ilgilendirmektedir; salt teorik düşünüş için ise bu pratik fark bir önem taşımaz.[15] Hatta sırf duyarlık bile varlığın bilgisi bakımından sadece ampirik değil, temel bir anlama sahiptir. Besin talep eden açlık, boşluk duygusuyla birlikte gerçekten var olan bir varlığın doluluğunu bedensel olarak anlamaktadır. Sevgi ve tutku gibi o da gerçekten bir "varlık" meselesi olan bir *Dasein*'ın "ontolojik kanıtı"dır. Ancak ruh halimde değişikliğe yol açan, hoşnutluk ya da acı duygusu yaratan bir şey, böylece aynı zamanda "var" veya "eksik" olduğunu gösterir. Ve kendiyle sınırlı kalarak yoluna devam etmek yerine, algılama, duyumsama ve tutkuyla kesintiye uğrayabilen bir düşünce "gerçekliğin" ne olduğunu kavrayabilir ancak.[16]

Marx ve Kierkegaard da Hegel eleştirilerini gerçek varoluş kavramına dayandırmıştır. Ruge öncelikle *kamunun etik-politik* varoluşuyla, Feuerbach bedene sahip *insanın duyusal* varoluşuyla, Marx *kitlelerin iktisadi* varoluşuyla, Kierkegaard ise *bireyin etik-dinsel* varoluşuyla ilgilidir. Ruge'de *tarihsel* varoluş kendini politik anlamıyla *"çıkara"*, Feuerbach'ta tüm *gerçek* varoluş duyusal algılama ve tutkuya, Marx'ta *toplumsal* varoluş *toplumsal pratik olarak duyusal faaliyete,* Kierkegaard'da *ahlaki* gerçeklik *içsel edimin* tutkusuna kendini açar.

1840'larda Rus ve Polonyalı Hegelciler de "gerçeklik" konusu üzerinde durmuştu. Hegel'le hesaplaşmalarının varoluşsal yanı Slavlara has bir açıklık ve doğrudanlıkla dile gelmekteydi. Rus aydınlar, felsefi açıdan Hegel ve öğrencilerinden ya da Hegel'e karşı mücadelesinde Schelling'den yana olmalarına göre "Batıcı" veya "Slavcı" olarak bölünüyordu. Ne var ki, Schelling'in pozitif bir gerçeklik felsefesi istiyor olması da, aslında Hegel'in gerçekliği felsefenin tek konusu sayan anlayışının etkisi altında belirlenmiş bir talepti. Dolayısıyla Rusların Alman felsefesiyle diyaloğu iki yönüyle de Hegel'in etkisindeydi. O zamanlar Almanya'da okuyan Rus öğrencilerin neredeyse "Almanya" ile "Hegel"i bir tutan mektupları bunun bir kanıtıdır.

Batıcılıktan Slavcılığa doğru bir gelişme çizgisi izlemiş olan J. W. Kirejewski (1806-1856),[17] tüm bir Batı düşüncesinde tinsel kişi ile gerçeklik arasında tam ve bütüncül bir ilişkinin eksik olduğu kanısına varmıştı. Bunun belirleyici nedeni olarak da, Roma ile Bizans arasındaki kopuştan sonra Batı'da ortaya çıkan kilise ile devlet, inanç ile bilgi ilişkisini görmekteydi. Batı Avrupa düşüncesindeki aşırı rasyonellik ve parçalanmışlık neticesinde, Hıristiyanlığı yanlış anlayan 18. yüzyılın yıkıcı fikirleri gelişmişti. Hegel felsefesi Avrupa'daki fikir ve gerçekliğin düzenlenebilir olduğuna ilişkin genel inancın zirvesiydi ona göre. Ama Hegel tinsel dünyayı insanın özbilincinden hareketle inşa edip aşılamaz derecede sistemleştirmiş olduğundan, aynı zamanda Schelling'in bu düşünüş tarzındaki "olumsuzluğu", canlı gerçekliğe yabancılaşmışlığı göstermesine de zemin hazırlamış oluyordu. "Yani bugün Batı felsefesinin hali şöyledir: Tüm rasyonel soyutlamalardaki geçerlilik alanının sınırlı olduğunu bilerek ne o yönde ilerleyebiliyor ne de başka bir yol bulabiliyor, çünkü eski soyut rasyonalizmi kurmak uğruna bütün gücünü tüketmiş."[18] Buna karşılık Rusya, manastırlarında ve Yunan Kilise Babalarının öğretilerinde eski kilise geleneğini korumuştur, dolayısıyla tüm tinsel faaliyetini parçalara ayrılmamış bir bütün halindeki insan üzerinde yoğunlaştırabilmektedir. "Batı insanı biri olmadan diğerinin de harekete geçemediği tinsel yetilerin yaşayan bağlantısını kavrayamaz. Ortodoks gelenekte yetişmiş bir bireyin dışarıdan görünen tavır ve jestlere kadar ayırt edici özelliği olan o özgün ruh dengesini anlayamaz. Ortodoks insan kaderin

fırtınalar estirdiği günlerde bile (...) hâlâ duruşu ve davranışıyla (...) son bir derin sükûnet, bir ılımlılık, onur ve alçakgönüllülük koyabilir ortaya; böylece ruh dengesini, yaşama hissinin derin iç dengesini göstermiş olur. Buna karşılık Avrupalı insan sürekli bir kendinden geçme halinde görünmektedir, işgüzarca, neredeyse teatral bir havadadır, huzursuzluğu hem içeridedir hem de dışa vurmuştur ve üstelik yapay bir denge edinmek için kasılmış bir çaba içindedir."[19] Ama eğer Avrupa yanlış Hıristiyanlık anlayışının ilkelerinden vazgeçecek ve Hıristiyanlık öncesi düşünüşe geri dönecek olursa, akla ne hizmet eden ne de karşı duran doğru öğretiyi belki yeniden özümseme olanağı bulacaktır.

M. Bakunin (1814-1876) Hegel felsefesini önce "yeni bir din" olarak anlamıştı, kendini tamamıyla "mutlağın yaşamı"na adayarak kendi kişisel sorunlarını da tamamen çözebilmeyi umuyordu. Hatta kardeşlerinin yaşam tarzlarını da Hegel felsefesine göre belirlemeye kalkışmıştı. "Her şey yaşar, tin her şeye can verir. Ancak ölü bir göze gerçeklik ölü gibi görünür. Gerçeklik Tanrı'nın sonsuz yaşamıdır. (...) İnsan ne kadar yaşam doluysa, kendini bilen tin o kadar içine işlemiştir, gerçeklik de o kadar canlıdır onun için. (...) *Gerçek olan, rasyoneldir*. Tin mutlak kuvvettir, her kuvvetin kaynağıdır. Gerçeklik onun yaşamıdır, dolayısıyla her şeye gücü yeter (...)"[20] *Gymnasialreden*'ı [Gymnasium Konuşmaları] çeviren Bakunin, yazdığı girişte Hegel'in cümlesini kendine göre radikal bir iyimserlikle açıklamış, gerçeklikle uzlaşmanın gerekliliğini vurgulamıştır: Çünkü gerçekliğe başkaldırmak insanın kendi içinde yaşayan bütün hayat kaynaklarını yok etmesidir. "Çağımızın büyük görevi, tüm yaşam alanlarında (...) gerçeklikle uzlaşmadır; Hegel ve Goethe bu uzlaşmanın, ölümden hayata bu geri dönüşün en önemli temsilcisidir."[21]

Aydınlanmacı W. G. Belinskij (1810-1848) bu noktadan hareketle başka sonuçlara da varmıştır. Bakunin'e şöyle yazar: "Benim tinimin demirci ocağında şu büyük gerçeklik sözcüğünün kendine özgü bir anlamı oluştu. Evvelce o kadar hor gördüğüm gerçekliğe bakıyor ve titriyorum, (...) çünkü rasyonelliğini kavradım onun, çünkü ondan hiçbir şeyin çıkarılamayacağını, hiçbir yanının kınanamayacağını görüyorum (...)" "Gerçeklik! diyorum uyanınca ve yatağa giderken, her sabah ve her gece; gerçeklik sarıyor beni, her yerde ve herkeste, hatta kendi içimde, günden

güne bende fark edilen her yeni değişiklikte onu hissediyorum." "Şimdi her gün pratik insanlarla karşılaşıyorum ve artık onların arasında bulunmak zor gelmiyor bana (...)" "Bir kişi hakkında önceden hazırlanmış herhangi bir kurama göre değil, ondan gelen verilere göre yargıda bulunuyorum ve giderek onunla uygun bir ilişki kurabiliyorum; onun için herkes benden hoşnut, ben de onlardan hoşnudum. Eskiden hiç ortak yanım olmayacağını sandığım insanlarla konuşup ortak ilgi alanları keşfetmeye başladım. Bir kişiden sadece ondan istenebilecek şeyleri istiyorum ve bu sayede hep iyi şeyler elde ediyor, kimseden kötü bir şey almıyorum (...)" "Kısa bir süre önce -şimdiye kadar- bilmediğim büyük bir gerçeği öğrendim (...) şunu fark ettim ki, kendi adını kötüye çıkarmış düşkün insan diye bir şey yoktur. Bir evlilik yüzünden hayatını mahvetmiş, düşünme becerisini, mesleki yeteneğini yitirmiş kişileri küçük görmüyorum artık; çünkü suçu yok böyle birinin. Gerçeklik keskin demir dişlerle silahlanmış bir canavardır: kendi isteğiyle teslim olmayanı şiddetle ele geçirir ve yutar."[22] Hegel'in nüfuz edici gerçeklik anlayışının bu Rus tarzı yorumuna bir de şahsına özgü heyecan katan Beklinskij, aklın yolunu "gökyüzünün mavi sonsuzluğu" yerine "sıradanlığın" gerçekliğiyle uzlaştırmıştı.[23] Romantikliği bırakıp Rus gerçekliğine hizmet etmek istiyordu - hatta Rus mutlakiyetçiliğini bile sonuna kadar kabullenmiş, bu yüzden tüm dostlarıyla arası açılmıştı. Sonunda bunalıma düştü, giderek Bakunin ve Herzen'in etkisiyle sol Hegelciliği benimsedi ve Rus gerçekliğinin muhalifi haline geldi. Bakunin'e yazdığı, yukarıda alıntılanan mektuptan sadece iki yıl sonra, acınası gerçeklikle uzlaşma sağlamak için giriştiği bayağı çabaya lanet okuyordu artık. Ona göre, insanın kişiliği tüm tarihten daha fazla bir şey, Heine de gerçekliği olduğu haliyle savunan tüm "profesyonel düşünürler"den daha önemliydi.[24] "Uzun zamandır Hegel felsefesinin de diğerleri gibi sadece bir uğrak olduğunu tahmin etmekteydim. Önemli bir örnek belki, ama vardığı sonuçların mutlaklığı bakımından berbat! İnsan bunları benimsemektense ölmeyi yeğler (...) Özne onun için bir amaç değil, evrenselin anlık ifadesine yarayan bir araçtan ibaret; ve bu evrensel de bir Molok,[25] çünkü öznede böbürlenerek boy gösterip sonra onu paçavra gibi fırlatıp atıyor. Hegel'e kızmak için kendi sebeplerim var, çünkü Rus gerçekli-

ğiyle barışırken ona -esas itibarıyla- sadık kaldığımı sanıyorum (...) --Hegel'in ahlak üzerine tüm gevezelikleri tam bir saçmalık, çünkü düşüncenin nesnel dünyasında ahlaklılık diye bir şey yok, nesnel dinde de öyle. -- Öznenin, bireyin, kişiliğin kaderi bütün dünyanın kaderinden de, Çin imparatorunun sağlığından da daha önemli (yani Hegel'deki evrensellikten)."[26] Beklinskij'e gerçeklikle uzlaşmanın doğru görünen tek şekli, Ruge'nin de savunduğu gibi, teorinin pratikleşmesidir.[27] Hegel felsefesini kültürün en yüksek noktası saymayı sürdürür, ama aynı zamanda dünyanın yeni biçimlenme sürecinde o kültürün kendini çözüp dağıtması olarak değerlendirir. Hegel'den uzaklaşma ise, genel olarak felsefeye başkaldırma demektir.

Kont Cieszkowski'nin (1814-1894) felsefesi de temelde Slavcı bir anlayıştır, ama kavramsal yapısı ve soruları bakımından Alman Hegelciliğinden neredeyse farksızdır.[28] 1832'de Berlin Üniversitesi'nde okumakta olan Cieszkowski Michelet, Hotho, Werder, Gans, Henning ve Erdmann'ın derslerini dinlemişti. Almanlar hakkındaki izlenimi, hem en "sentezleyici" hem de en "soyutlayıcı" halk oldukları yönündeydi. "*Somut hayat* diye bir şey tanımıyorlar. Her şey sağlıklı ve güçlü bir yankı buluyor Almanya'da; ama tüm bunlarda organik bir *uyum* eksik. Her şey tikellikler halinde bölünüyor ve ortaya çıkan tablonun bütünü de soyut, hayal ürünü bir şey, bir *caput mortum*.[29] Bilim ile hayat, ideal ile gerçeklik birbirinden ayrılmış. Bir gidip gelmedir sürüyor."[30] Cieszkowski teori ile pratik, bilim ile yaşam arasındaki bu karşılıklı "yabancılaşma"yı Slav tinine uygun tarzda bir "edim felsefesiyle" aşmayı denemiştir. "Hıristiyancılık"ta temellenen böyle bir felsefe, Hegel'in mantıkçılığını İsa'nın sözlerindeki ilksel logosa geri götürecektir.[31] Hegel felsefesini nihai bir aşama sayar ve düşünceden istence geçerek aşılması gerektiğini savunur, çünkü ancak istenç, bir geleceğin önünü açabilir.[32] Diğer yandan, Hegel'in felsefeyi tamamlaması, Cieszkowski'yi Yunan felsefesindeki başlangıç ve kökene dönmeye yöneltmiştir;[33] Marx, Kierkegaard ve Lassalle'ın da Hegel'deki son fikrine karşı başvurduğu bir yoldur bu. Hegel'de asıl kabul etmediği şey, "evrensellik" kavramıdır. Gerçek tin evrensel ve kişisiz bir düşünüş değil, "tam kendiliğin" tinsel edimidir.[34] Hegel çoğu zaman evrensel ile tikeli karşı karşıya getirmiş ve her ikisini de

gerçek bireysellikte aşmıştır – ama bazen de tikel *ve* bireyseli evrenselin karşısına koyar. Cieszkowski buradaki terminolojik karışıklığı şöyle açıklamaktadır: Hegel'de evrensel olan daima üst-kavram konumunda kalır ve kendisi ne kadar somut "bir"e ulaştığını söylese de, bireysel olanı evrenselliğe, özneyi de töze feda eder. Bireysellik ile evrenselliğin aşılacağı üçüncü uğrak, Cieszkowski'ye göre tinin tanrısal kişilikte tam bir bireyselliğe ulaşmasıdır. Ancak o zaman töz, gerçekten özne halini alır.[35] Yani Cieszkowski'nin Alman tin felsefesi çerçevesinde varmak istediği Hıristiyanca konum, Kierkegaard'ın paradoksal bir tarzda evrenselin düşünülmesine karşı aldığı konumla aynıdır. Geliştirmeye çalıştığı etkin yaşam felsefesinde Tanrı, kendi içinde mükemmel ve kendinden yaratan kendiliktir.[36]

Bu bakış açısıyla Hegel'in tarih felsefesinde mümkün olan kapsamlı düzeltmeler,

Cieszkowski tarafından *Prolegomena zur Historiosophie*'de[37] geliştirilmiştir. Hegel'in tarihi Doğu, Yunan-Roma ve Hıristiyan-Germen olarak bölümlendirmesine karşı, başka bir üçlü şema çıkarır: İsa'ya kadar Antik çağ, Hegel'e kadar Hıristiyan-Germen dünyası ve gelecek. Bu üçüncüsü sadece peygamberler söz konusu olduğunda değil, her durumda tarihselliğin bir bileşenidir, çünkü tarih zorunlu bir akıştan oluşmaz, özgür ve sorumluluk içeren bir faaliyettir. Başlangıç noktasında bulunduğumuz gelecek tarih, Hıristiyanlık öncesi dünya ile Hıristiyan dünyasının bir sentezi olacaktır. Cieszkowski yazılarında gelecek dünyanın somut sorusu olarak Hıristiyanlıkta ve politik toplumda yapılması gereken reformları ele almıştır.[38]

2. Marx ve Kierkegaard'ın Eleştirel Ayrımları[39]

a) *Marx*

Marx Hegel'in hukuk felsefesini eleştirirken, akıl ile gerçekliğin ve evrensel öz ile bireysel varoluşun birliği ilkesini hedef almaz, sadece bunun Hegel tarafından somut uygulanışını eleştirir. Politik varoluşun özü ise kamusal varlığın polis niteliğidir, "politik evrensellik"tir. Hegel'de eleştirilmesi gereken "modern devletin asli niteliğini betimlemesi değil, (...) var olanı *devletin özü* gibi göstermesidir."[40]Ampirik olanı gizemlileştirince, idealist açıklamaları fiili durumu felsefi olarak olumlayan "en katı

materyalizme" dönüşür. Burjuva toplumu ile devlet arasında dolayım girişimleri, özel ve bencil varoluş ile kamusal ve komünal varoluş arasındaki çelişkiyi gerçek anlamıyla çözmüş değildir; hatta tersine, bu dolayımın kendisi söz konusu çelişkinin aşılmamış olduğunu ortaya serer. "Hegel'in derin kavrayışı, burjuva toplum ile politik toplumun ayrışmışlığını bir çelişki olarak anlamasında yatmaktadır. Buna karşılık hatalı yanı ise, *görünüşten ibaret bir çözümle* yetinmiş olmasıdır."[41] Aslında burjuva toplumunun "gerçek insanı" şimdiki devlet düzeninin özel kişi saydığı şeydir, çünkü devlet denen soyutlama ile özel yaşam soyutlaması da birbiriyle çelişki oluşturmaktadır.[42] "Dolayısıyla, *gerçek bir yurttaş* olarak davranmak, politik öneme ve etkiye sahip olmak için, insanın kendi burjuva gerçekliğinden çıkması, kendini ondan soyutlaması, bütün bu örgütlenmenin dışında kendi bireyliğine geri dönmesi gerekir; çünkü yurttaş olarak edinebileceği tek varoluş kendi saf ve katışıksız *bireyselliğidir*. Çünkü ne yönetim olarak devletin varoluşu onsuz, ne de onun burjuva toplumundaki varoluşu devletsiz mümkündür. Sadece bu *tek başına mevcut topluluklarla* karşıtlık halinde, sadece *birey* olarak *yurttaş* olabilir. Yurttaş olarak varoluşu, kendi toplumsal varoluş biçimlerinin dışındadır ve dolayısıyla salt bireyseldir."[43]

Burjuva insan, yurttaş olarak olduğundan ister istemez farklı bir şeydir, kendi dışında, kendine yabancı biridir - tıpkı özel yaşamının devlete dışsal ve yabancı kalışı gibi. Onun devleti "soyut" bir devlettir, çünkü nasıl ki onlar bireyler olarak devletten soyutlanmışsa, devlet de yurttaşlarının gerçek, yani özel yaşamlarından soyutlanmış bürokratik bir idare gücüdür. İnsanın bir devlete üye olmaya karar vermesi, gerçek yaşam kamusal alanın özel alandan ayrılığını önvarsaydığı sürece,[44] ister istemez soyut bir tercih olarak kalacaktır. Yaşamın kamusal evrenselliğinden kopmuş özel bir birey olarak kendisi de özel olarak belirlenmiş haldedir. Komünist toplumda ise bunun tersi geçerlidir: Bireyler, kendi *respublica*'sı[45] olan devlete birey sıfatıyla katılırlar. Hegelci olan Marx'ın anladığı şekliyle, komünizm hiçbir özü olmayan varoluş koşullarının nihai çözümüdür, özsel akıl ile insanların gerçek varoluşunun toplumsal bir organizma biçimindeki toplumsal özdeşliğidir. Hegel bu uzlaşmayı sadece düşünce alanında gerçekleştirmiştir; oysa betimlemesinin içeriği,

özel-bireysel ile kamusal-komünal varoluş arasındaki tarihsel olarak koşullandırılmış ilişkidir.

Bu modern çelişkiye ne Antik çağda ne de ortaçağda rastlanır. Çünkü Antik çağın gerçek özel bireyi, toplumsal organizmada hiçbir payı olmayan ve dolayısıyla, kelimenin tam anlamıyla "insan" olmayan köledir.[46] Ortaçağda ise, özel yaşamın her alanı aynı zamanda kamusal ve ortaklaşa idi; birey özgür olmamakla birlikte, insanların yaşamı ile devletin yaşamı özdeşti. Özel yaşamın soyutlanması ve salt politik devlet için Fransız Devrimi'ni beklemek gerekecektir, burjuvanın özgürlüğünün devletten özgürlük olarak olumsuz bir şekilde anlaşılması bundan sonra mümkün olmuştur. Oysa gerçek özgürlük, en yüksek toplumsal doğa olarak, bir "özgür insanlar toplumu"ndaki özgürlüktür. Ama özgürlük duygusu Yunanlılardan sonra dünyayı terk etmiş, eşitlik duygusu ise Hıristiyanlıkla birlikte gökyüzünün mavisinde kaybolup gitmiştir. Ancak mevcut koşulların radikal bir dönüşümüyle, *polis* genişleyerek bir kozmopolise, sınıfsız bir toplumun "gerçek demokrasi"sine dönüşebilir, Hegel'in devlet felsefesi modern toplumda ancak böylelikle gerçekleştirilebilir. Ancak geleceğin *polis*inde dünya yeniden bizim dünyamız, kendi eşbiçimli "ötekimiz" olabilir; oysa özel burjuva bireyi işte bunun tersine kendi kamusal dünyasına kaçınılmaz bir biçimde yabancıdır.

Kierkegaard, bu tür bir felsefi komünizme tam bir tezatlık içinde, toptancı ilişkilerin dışa dönüklüğünün karşısına kendi-olmanın içe dönüklüğünü koyarak, özel bireyi radikal anlamda bir "birey" olarak ele alır. Ona göre, bireysel varoluşun benzersiz iki öncü figüründen biri, Atina *polis*inde yaşayan Sokrates, diğeri de Yahudi olanlar kadar olmayanlardan da oluşan bütün dünyayı karşısına alan İsa'dır.

b) *Kierkegaard*

Kierkegaard, *İroni Kavramı*'nın sonlarına doğru, "çağın görevini, bilimsel bilginin" –bununla Hegelcilik kastediliyor– "sonuçlarını kişisel kılmak amacıyla" bunları "kişisel yaşama aktarmak" olarak belirtir. Zira tüm yaşamı boyunca "edimselliğin" mutlak bir öneme sahip olduğunu öğreten birisinin, bu bilgeliğin geçerliliğini göstermek adına onu duyurmuş olmak dışında bir kanıt öne sürmeden ölmesi saçma olurdu. İroni-

nin olumsuzluğu, edimsel gerçekliği doğrulamanın bir yolunu sunması bakımından son derece yararlıdır; edimselliği yerinde bir vurguyla "edimsel kılmayı" öğretir.[47] Kierkegaard tezini tamamladıktan sonra, Schelling'i dinlemek üzere Berlin'e doğru yola çıkar, edimselliğin Hegel'de bulamadığı izahını Schelling'in pozitif felsefesinin sunabileceği inancındadır. Günlüğünün bir yerinde şunu okuruz: "Schelling'in ikinci dersini dinlemiş olmak beni nasıl mutlu etti anlatamam. Ben ve benimle birlikte düşüncelerim de o kadar uzun süredir iç çekiyordu ki. Schelling, felsefenin edimsellikle olan ilişkisinden bahsetti. O her 'edimsellik' dediğinde, Elizabeth'in karnındaki bebek gibi benim düşüncelerim de neşeden havalara sıçrıyordu. O andan itibaren bütün söylediklerini neredeyse kelimesi kelimesine hatırlıyorum. Şimdiden sonra her şey açıklık kazanabilir belki. Bu tek kelime bana tüm felsefi ıstırabımı ve kederimi hatırlatmaya yetti."[48] Ne var ki bu ümidinin boşa çıkması çok uzun sürmez: "Öyle bir çağda yaşıyorum ki bir kerede yiyip yutmak için ağzımı yeterince açamadığım şeyleri damla damla yudumlamama bile izin vermiyor. Schelling nasıl bu dersleri vermek için çok yaşlıysa, ben de bu dersleri dinlemek için çok yaşlıyım. Onun tüm bir 'kudretler' öğretisi eksiksiz bir kudretsizliği dışa vuruyor."[49] *Ya-Ya Da*'daki bir epigram hem Hegel hem Schelling'in Kierkegaard'a yaşattığı hayal kırıklığını yansıtır: "Filozofların edimsellik üzerine söylevlerini dinlemek, bir ikinci el dükkânının vitrininde 'ütü yapılır' tabelası görmek kadar aldatıcı olabiliyor. Çamaşırlarını ütülensin diye getirdiğin anda faka bastın demektir. Çünkü o tabela da, dükkândaki diğer şeyler gibi satılık bir eşyadır sadece."[50] Kierkegaard sonraki bütün yazılarında, felsefenin edimselliği akıl yoluyla kavrama iddiasına karşı öyle ya da böyle açık bir polemik yürütür.

Kierkegaard, Hegel'in edimsellikle yüzleşmeyi başaramamasının sebebini, Marx'ın düşündüğü gibi kendi ilkelerini yeterince izlememesinde değil, özü (*das Wesen)* varoluşla (*die Existenz*) eşitlemek istemesinde görür. Hegel, tam da bu yüzden, varoluşu "edimsel" olarak değil, bilakis sadece ideal bir "kavramsal varoluş" olarak tanımlar. Zira bir şeyin *essentia*'sı, yani şeyin *ne* olduğu, o şeyin evrensel doğası ile ilgiliyken; bir şeyi *o* şey yapan *existentia*'sı, onun belirli bireyselliğiyle, onun var olup olmama-

sının ilgilendirdiği senin ve benim tikel varoluşumuzla ilgilidir.[51] Kierkegaard'ın Hegel eleştirisi, Kant'ın, öz ile varoluş arasındaki ayrımı "varoluş üzerine düşünmenin tek dürüst yolu" olarak gerekçelendirmek adına, Tanrı'nın ontolojik kanıtına getirdiği eleştiriye kadar uzanır.[52] Hegel, varoluşun varlık düşüncesini "uzamlılaştırdığını" görememiştir, çünkü Hegel kendine sorulsa herhangi bir insan gibi değil, özel bir yeteneğe sahip biri, profesyonel bir düşünür gibi düşünmektedir. Oysa o yalnızca varlık kavramını anlamıştı, onun her daim bireysel olan edimselliğini değil.[53] Fakat bireysellik kategorisi, diğerleri gibi herhangi bir kategori de değildir, bireysellik tam anlamıyla edimselliğin tanımıdır; Aristoteles'in de dediği üzere, gerçekten var olan tek şey "bu tikel şey", burada ve şimdi var olan bireysel şeyden başkası değildir.[54] Hegel'in kavram öğretisinde, bireysellik, gerçekten de tek gerçek şey olarak kabul edilir fakat bu bireysellik, ancak tikel ile evrensel arasındaki kayıtsız dolayım olması bakımından gerçektir.[55] Hegel'e göre bireysel edimsellik, evrenselin kendi üzerine yansıyan tikelliğidir; böylece birey olarak insan da özü tin olan evrensel insanlığın tikel bir uğrağıdır. Kierkegaard, insanlığın bu evrenselliğini, insanoğlunun bu ortak özelliğini inkâr etmese de bunun ancak bireyde gerçekleştirilebileceğini düşünür. Ona göre, bireyselin aksine, tinin (Hegel) ya da insanlığın (Marx) evrenselliği varoluşsal bir anlamdan yoksundur.

Kierkegard'ın Hegel'in gerçeklik kavramıyla polemiği, esasen tek bir temel düşüncenin çeşitlemelerine dayanır. Buna göre, varoluşa dair oluşturulacak hiçbir "sistem" edimselliği kavramayı başaramaz ve edimselliği bir sistem içinde ele alan bir "paragraf", sistemin kendisine karşı mutlak bir muhalefetten ibarettir.[56] "*Mantık Bilimi*'nin son bölümüne *'Edimsellik'* başlığının verilmiş olması, mantığın en yüksek noktasına, istenirse en alçak noktası da denebilir, ulaşılmış olduğu izlenimini yaratmak gibi bir avantaja sahiptir. Ama bunun dezavantajı da hemen göze çarpar: Bunun ne mantığa ne de edimselliğe bir hayrı vardır. Edimselliğe bir hayrı olmaz, çünkü mantık edimselliğin özsel bir parçası olan olumsallığa hiçbir yer bırakmaz. Mantığa da hayrı yoktur, çünkü mantık, edimsellik üzerine düşündüğünde özümseyemeyeceği bir şeyi içine alır ve sadece belirlemesi beklenen şeyin bir öngörüsünü oluşturur. Bunun bedelinin ne ola-

cağı hemen belli olur: Edimselliğin ne olduğunun incelenmesi zorlaşır, hatta bir süreliğine imkânsız hale gelir, çünkü kavrama kendi üzerine düşünümlemesi ve hatasını unutması için zaman tanınması gerekir."[57]

Hegel'in edimsellik kavramından dışladığı "olumsal", hatta "mucizevi" olan,[58] tam da herhangi bir şeyin var olmasına ve benim de *orada-varlığıma* bağlıdır.[59] Hegelci soyutlama filozofun çıkarsızca davranmasını gerektirir, oysa edimsellikten mutlak bir "çıkarı" olan şey tam da bu o-şey-olan-varlıktır *(das Dass-Sein)*.[60] Metafiziğin "çıkarı", varlık ve hiçliğin saf düşüncenin birbirine kayıtsız olasılıkları olduğu bir sistemin içkinliğini karaya oturtmaktır.[61] Var olan açısından, varoluşu onun en büyük çıkarıdır ve "edimsellik varoluşta çıkarı olmaktır." "Edimselliğin ne olduğu soyutlamanın diliyle ifade edilemez. Edimsellik, düşünce ile varlığın varsayıma dayalı soyut birliği arasındaki bir 'arada-olan'dır (*inter-esse*)."[62]

Böylece Kierkegaard, varoluşun "*factum brutum*"unu (çıplak gerçeğini) belirleyici edimsellik statüsüne yükselterek evrensel varlık problemini insan varoluşuna dair bir incelemeye dönüştürür; onun asıl problemi şeyin *ne* olduğu değil, *o* şeyin var olmasıdır. Benzer şekilde, Kierkegaard'dan türeyen varoluşsal felsefe *essentia*'yı *existentia*'dan bağımsız bir şekilde araştırmaz; daha ziyade böyle bir varoluş bu felsefe için özsel olan tek şeydir.

Çıkarın doğası Feuerbach'ta duyusal, Ruge'de etik-politik ve Marx'ta pratik ve toplumsal olarak belirlenmiş olmasına rağmen Kierkegaard, edimselliğin "çıkar"la temellendirilmesi konusunda bu düşünürlerle yine de hemfikirdir.[63] Kierkegaard bu çıkarı "tutku" ya da "*pathos*" olarak adlandırır ve spekülatif aklın karşısına yerleştirir. Hegel sisteminin kati olarak "sonlanmasına" karşıt olarak, tutkunun özü "ya" şu yol "ya" bu yol arasında karar vermeye zorlamasıdır.[64] Bir karar, başlı başına bir sıçrayıştır; "[bunun] tersi olan metodolojik sürece" -diğer bir deyişle diyalektik düşünüme– "karşı kesin bir protesto"dur.[65] Hegelci mantık aslında "dolayımsız" olandan değil, aşırı bir düşünümün ürününden, yani edimsel varoluştan tamamen soyutlanmış genel anlamda saf varlıktan başlarken, bu sıçramaya hazır bir kararın kararlı tutkusu dolayımsız bir başlangıç oluşturur.[66] Kierkegaard, varoluşu bu şekilde tanımlayarak, rasyonel edimsel-

liğin özbilgi alanını "var olan insanın bilgisinden daha fazlasına sahip olduğu tek edimselliğe", diğer bir deyişle, "*onun orada var oluşu*"nun edimselliğine geri götürür.[67] Dünya tarihi perspektifine sahip bir düşünce açısından bu iddia bir "akozmizm" olarak görülebilir; yine de ne olursa olsun çağın ansiklopedik, parçalı bilgisini kökenine geri götürüp varoluşun ilk damgasını yeniden taşıyabilmesinin tek yolu budur.[68] Ama bundan, var olan kişinin hiç düşünmediği, bilgiyi Napolili bir dilenci gibi havada kaptığı sonucunu çıkarmamak gerekir.

Düşünür tam da kendisini anlayan, fikirlere katılan ama kendisi bir fikir olarak var olmayan bir varoluşta çıkarı olduğu için her şeyi kendine bağlar.[69] Eski Yunan'ın önüne koyduğu görev, varlığın soyutlamasına ulaşmaktı; şimdi ise durum terse dönmüştür ve asıl zorluk, Hegelci soyutlamanın doruğunda varoluşa yeniden ulaşabilmektir. Kendini varoluşunda nasılsa öyle anlamak Yunan, hatta daha ziyade de Hıristiyan bir ilkeydi; gelgelelim "sistem" galip geldiğinden beri, insan artık kendisini sevmiyor, kendisine inanmıyor ve kendisini harekete geçirmiyor – yalnızca tüm bunların ne olduğunu bilmek istiyor.

Kierkegaard'ın polemiğinde edimsel varoluş kavramı sadece Hegel'e karşı yöneltilmiş değildir; çağın talepleri için bir düzeltme olarak da önerilmiştir. Kendi kendisine yeterli bireysel varoluş; 1. (varlık ile hiçlik, düşünce ile varlık, evrensellik ile bireysellik arasındaki) farklılıkları düzleyip, her şeyi aynı seviyeye getiren ve eşit bir şekilde kucaklayan sisteme karşı kusursuz tek edimselliktir; 2. kendi başına bireyi hiç önemsemeyen tarihsel evrenselliğe (dünya tarihi ve nesil, yığınlar, halk ve çağ) karşı, bireyin edimselliğidir; 3. koşulların yüzeysel dışsallığına karşı bireyin içsel varoluşudur; 4. dünya çapında yayılmış bir Hıristiyanlıkla birlikte Hıristiyanca yaşamın yabancılaşmış bir yaşam olmasına karşı, Tanrı önünde Hıristiyanca bir varoluştur. 5. Ve her şeyden önemlisi, tüm bu belirlenimlerine göre, Hıristiyanca bir yaşamın ya lehine ya da aleyhine karar veren bir varoluştur. Öyle ya da böyle bir karar verecek olan bir varoluş olarak, Ya-Ya da'ya hiçbir yer bırakmayan çağın "sağduyu"sunun ya da Hegel'in anlayışının antitezidir.[70]

1848 Devrimi'nden kısa bir süre önce, Marx *Komünist Manifesto*'da (1847) ve Kierkegaard ise *Literarischen Anmeldung*'da

(1846), karar verme isteğini, iddiasını bugün dahi sürdürmekte olan sözlerle dillendirmişti. *Manifesto,* "Dünyanın bütün işçileri, birleşin!" diyerek bitiyordu; Kierkegaard'ın metni ise herkesin kendi kurtuluşu için çalışması gerektiği sonucuna varıyor, aksi halde, dünyanın gidişatına dair kehanetlere ancak şaka olarak görülebildikleri müddetçe tahammül edilebileceği konusunda uyarıyordu. Aralarındaki bu karşıtlık, tarihsel olarak bakılırsa, aslında aynı burjuva-Hıristiyan dünyasının yıkılışının iki ayrı veçhesine işaret etmektedir. Kierkegaard, burjuva-*Hıristiyan* dünyaya karşı mücadelesinde tamamen bireye güvenirken, Marx burjuva-*kapitalist* dünyanın devrilmesini proletarya kitlelerine dayandırıyordu. Buna uygun olarak, nasıl ki Marx açısından burjuva toplumu, insanın kendi "türünden" yabancılaştırıldığı yalıtılmış bireylerin bir toplumuysa; Kierkegaard açısından da Hıristiyanlık, hiç kimsenin İsa'nın takipçisi olmadığı, yığınların Hıristiyan dünyasıdır. Hegel ise varoluşun sunduğu (burjuva toplumu ile devlet, devlet ile Hıristiyanlık arasındaki) karşıtlıkları dolayımlayarak tek bir öze ait hale getirmiştir. İşte Marx ve Kierkegaard'ın verdiği karar, tam da bu dolayımın içindeki farklılıkları ve çelişkileri vurgulamayı amaçlar. Marx'ın oklarının hedefi, kapitalizm yüzünden insanın kendisinden yabancılaşmasıdır, Kierkegaard'ınki ise Hıristiyanlık yüzünden Hıristiyanın kendinden yabancılaşmasıdır.

3. Kapitalist Dünyanın ve Sekülerleşmiş Hıristiyanlığın Eleştirisi

a) *Marx*

Marx insanın devlet, toplum ve ekonomi alanlarındaki yabancılaşmasını inceledi. Bu yabancılaşma politik ifadesini, *burjuva toplumu ile devlet* arasındaki çelişkide; dolayımsız toplumsal ifadesini proletaryanın varlığında; ekonomik ifadesini ise malların *meta niteliğinde* bulur. Özel mülkiyete dayalı özel girişimcilik olarak kapitalizm, ortak mülkiyete dayalı komünal bir ekonomi olarak komünizmin antitezidir. Ancak "politik ekonomi"nin eleştirisi de her daim tarihsel dünyanın bütününe ve buna eşlik eden insan varoluşuna yöneliktir.[71] Kapitalist dünyanın insanı kendisine yabancılaşmıştır, çünkü sermaye, meta ve ücretli emek, üretici ve tüketici insanın (Hegelci anlamda) kendi evindeymiş gibi ya da "özgür" olmadığı koşulların nesnel bir ifadesidir.

Hegel'in "ihtiyaçlar sistemi" ile Marx'ın "politik ekonomi eleştirisi" arasındaki fark, Hegel'in her türlü insani faaliyetin olumlu bir uğrağı olarak gördüğü dışsallaştırmayı Marx'ın insanın kendisine yabancılaşması olarak görmesinde yatar. İnsanın evrensel doğası olan tin, hem kendisinin dünyadaki bir yorumu hem de "kendini anımsama"sı, yani kendini dışsallaştırmadan kendine geri dönüşüdür. Tinin bu hareketinin sonucu, hareketinin her aşamasında, kendi yabancı varlığı ile diğer tüm varlıklar arasında bir dolayım; "kendi varlığının başkalığında kendi evinde olma eğilimi"dir. Dünyayı üretmek üzere "kendi dışında var olan"[72] ve kendini üretken bir biçimde dışsallaştıran tinin bu evrensel yapısından yola çıkan Hegel, insan ile "nesne" arasındaki özel ilişkiyi "mülkiyet" olarak, daha yakından baktığında da "sahiplik", "kullanım" ve "devretme"[73] olarak görür. Bir nesne, başkaları tarafından kullanıldığında ve başkaları tarafından ihtiyaç duyulduğunda kendi amacını gerçekleştirir. Bu kullanım, nesnenin kendisine dışsal ya da yabancı değildir; çünkü nesne kullanılmak için vardır, tüm varlığı bir-amaç-için-olmaktır. Tarlanın kendisine özgü varlığını ürünü aracılığıyla gerçekleştirmesinde olduğu gibi, bir nesnenin sonuna kadar kullanılması o nesnenin tam da kendisidir. Dolayısıyla bir nesnenin tözü onun "dışsallığı", kullanımı ise bu dışsallığın gerçekleştirilmesidir. Nesneyi tam olarak kullanabildiğimde, bu nesne benim "mülkiyet"imdir. Nesneyle ilişkimde olduğu gibi, benim kendi kendimi açığa vurmam ve insani güçlerimi bütünüyle kullanabilmem de, kişiliğin kendi kendisini açığa vuran yaşamıyla özdeştir.[74] Hegel açısından, insani faaliyetin devredilmesi görüşü bu bakış açısının bir devamıdır: "Faaliyette bulunmaya dönük özel fiziki ve ruhsal yeteneklerimin ve imkânlarımın bireysel ürünlerini elimden çıkarabilir, bunların kullanımını belli bir süreliğine başkasına devredebilirim, ne de olsa bu sınırlandırma yoluyla, benim *bütünlüğüm* ve *evrenselliğimle* ilişkileri dışsal bir niteliğe bürünür. Emeğimde somutlaşmış olan *tüm* zamanımı ve üretimimi devrederek, bunların tözünü oluşturan kendi evrensel faaliyetimi ve edimselliğimi, kendi kişiliğimi bir başkasının mülkiyeti haline getirebilirim."[75] Hegel, kısmi devretme ile tam devretme arasındaki bu farklılığı açıklamak için, antik dönemdeki köle ile modern hizmetçi arasındaki farklılığa baş-

vurur. "Atinalı bir kölenin bizim hizmetçilerimize nazaran daha kolay ve zihinsel yanı daha ağır basan işler yaptığı söylenebilirse de, bu onun köle olduğu gerçeğini değiştirmez, zira tüm faaliyetlerinin kapsamının belirleme yetkisini efendisine teslim etmiştir." Buna karşılık, Marx mevcut üretim ilişkileri içinde de, kendi emeğini satmak için hiç kimse onu zorlamadığından dolayı hukuken kendi kendisinin efendisi olsa bile, insanın "belirli" bir faaliyetini devretmesinin kendisinden tümüyle feragat etmesi anlamına gelebileceğini öne sürer. Ne olursa olsun, "özgür" ücretli işçinin edimsel varoluşu, antik dönemin kölesinin varoluşuna nazaran daha az özgürdür. Ücretli işçi kendi emek gücünün sahibi olmasına, üretim araçlarının sahibiyle eşit hakları olmasına ve belirli türde emeğini yalnızca belirli bir süre için başkasına devretmesine rağmen, emek piyasasının bir kölesi haline gelir, çünkü gerçekte sahip olduğu tek şey satılabilir olan bu emeğidir ve hayatta kalmak için bu emeği devretmek zorundadır.[76] Marx'a göre, kişisellikten arındırılmış meta dünyasına dayalı bir ekonomik işleyişe sahip olan evrensel burjuva toplumu sorunsalı ücretli işçide cisimleşmiştir. Eşyalarımızın meta niteliğine bürünmüş olması ve buna uygun olarak, insanlardan elde edilen yarar, yalnızca ekonomi alanına özgü bir şey değildir; insanın yaşamının bütün tezahürleri, üretim tarzı bir devretme, bir satış olarak tanımlanmıştır. Zihinsel ve ruhsal üretim bile meta haline gelir; kitap, kitap piyasasındaki bir mal haline gelir.[77] "Yalnızca 19. yüzyıla özgü olan ve hiçbir tarafın inkâr edemeyeceği tek bir gerçek vardır. Bir yandan, bundan önceki çağların hayal bile edemeyeceği sanayi ve bilim güçleri hayat buluyor. Öte yandan, Roma İmparatorluğu'nun son günlerinde yaşanan dehşeti bile gölgede bırakan bir çöküşün alametleri gün gibi ortada. Çağımızda sanki her şey karşıtına gebe. Makineler insan emeğini azaltıp daha verimli kılacak muhteşem bir güce sahip, ama nasıl bir açlığa ve aşırı çalışmaya yol açtıklarını hepimiz görüyoruz. Zenginliğin dizginlerinden yeni kurtulmuş güçleri, kaderin tuhaf bir cilvesiyle yoksulluğun kaynağı oluveriyor. Sanatta zaferler, ancak nitelikten ödün verilerek kazanılabiliyor. İnsanlık doğanın efendisi haline geliyor ama insan insanın ya da kendi aşağılık doğasının kölesine dönüşüyor... Tüm bu icatlar ve kaydettiğimiz ilerlemelerin sonucunda, sanki maddi güçler

ruhsal bir yaşamla donanırken, insan varoluşu dilini yutmuş bir maddi güce dönüşüyor. Bir yandan modern sanayi ve bilim, diğer yanda modern sefalet ve çürümüşlük arasındaki antagonizma, çağımızın üretici güçleri ile toplumsal koşulları arasındaki bu zıtlık somut, karşı konulamaz ve inkâr edilemez bir gerçektir. Kimileri bu gerçek karşısında dövünebilir; kimileri günümüzün çatışmalarından kurtulabilmek için modern yeteneklerimizden de kurtulmayı dileyebilir. Kimileri de, ekonomideki bu aşikâr ilerlemenin tamamına erdirilebilmesinin, politikada da buna eş bir geri çekilmeyi gerektirdiğine inanabilir. Biz ise, tüm bu çatışmaları canhıraş üretmeye devam eden kurnaz tini çok iyi anlıyoruz. Toplumun bu yeni güçlerinin iyi iş çıkarabilmesi için *yeni insanlara* ihtiyaç olduğunu biliyoruz."[78]

Marx, bu evrensel problemin fenomenolojik analizini, ürettiğimiz her şeyin meta niteliğini açıkladığı *Kapital*'in ilk bölümlerinde sunar. Marx metada bütün bir fiziki dünyamızın temel ontolojik yapısını, yani onun "meta biçimi"ni görür. Meta hem insanın kendisine yabancılaşmasını hem de şeylerin dünyasının insana yabancılaşmasını ifade eder.[79] Ancak bu ekonomik analizin sosyo-eleştirel ve insani olan yanına, *Kapital*'de yalnızca satır aralarında ve dipnotlarda değinilir. Oysa bu aynı mesele, odun hırsızlığı yasası hakkındaki raporun (1842) sathında hemen fark edilir.[80] İnsanın kendisinden yabancılaşmasına yol açacak şekilde, "araç" ile "amacın" ya da "nesne" ile "insanın" nasıl yer değiştirdiği ilk defa burada gözler önüne serilir. Marx bu incelemesinde, insanın kendisiyle kendisinden başkasıyla, kendisine yabancı bir şeyle ilişkilenir gibi ilişkilenmesini, bu aşırı "dışsallığı" "materyalizm" olarak adlandırırken, kendisini bu yabancılaşmayı yıkmayı isteyen bir "idealist" olarak tanımlar. Nesneden ayrılmak kendine yabancılaşmaktır, çünkü insan nesne için var olmaz, aksine nesne insan için vardır. Marx'ın göstermek istediği şuydu: Bir sahibi olan ve çalınabilen bir odun asla sadece odun değildir; aynı zamanda ekonomik, toplumsal ve bu sebeple de insani önemi olan bir şeydir. Bu bağlamda var olan bir odun, özel mülkü olduğu sahibi ile onu çalan kişi için aynı şey değildir. Tam da bu yüzden, birincisi kendisini sadece *odunun sahibi* olarak gördüğü ve kendini anca böyle "dar kafalı" bir biçimde tasavvur edebildiği; ikincisi ise yine insan gibi değil

de sadece *odun hırsızı* olarak görüldüğü müddetçe, insani açıdan olduğu kadar hukuki açıdan da doğru bir cezanın konulabilmesi asla mümkün değildir. İster odun sahibi isterse odun hırsızı olsun, insanın kendi emeğinin ürünleri üzerinde bu ürünlerin toplumsal bağlamı içinde hiçbir denetimi olmadığı sürece, insan ölü bir nesneyle, "maddi bir güçle", insandışı olup insanı kendi "altında kapsayan" bir şeyle niteleniyor demektir. Ama işte insanın salt bir odun tarafından tanımlandığına şahit oluyoruz, çünkü bu odunun kendisi "politik" ilişkilerin nesnel bir ifadesidir. "Odundan yapılmış putlar fetihler gerçekleştirebiliyor ve insanlar bu putlara kurban verilebiliyorsa" işte bu yüzdendir. "Mademki kanunları odun ve odun sahipleri koyuyor, bu kanunların arasında, ortaya çıktıkları coğrafya ve yazıldıkları dilden başka hiçbir farklılık olmayacaktır. Bu *ahlaksız materyalizm*, halkların kutsal ruhuna ve insanlığa karşı işlenmiş olan bu günah, Prusya hükümet gazetesinin kanun koyuculara vaaz ettiği şu öğretinin doğrudan bir sonucudur: Odunlarla ilgili kanun yaparken, yalnızca odunları ve ormanları düşünün; maddi problemi politik bir yaklaşımla, yani bütün bir devletin amacı ve ahlakını gözeterek çözmeye sakın kalkışmayın."[81] Belirli toplumsal koşullar sebebiyle, odun gibi bir nesne insanların varlığı ve davranışı için bir ölçüt haline geldiği anda, şeylerin kendisi de insanın özbilincinin şeyleşmesiyle birlikte insanın ölçütü haline gelir.

Marx aynı soruyu *Alman İdeolojisi*'nde de sorar: İnsanlar ile kendi ürünleri arasındaki, "karşılıklı ilişkilerinin biçimi" üzerinde hiçbir güçlerinin olmaması, "kendi koşullarının kendileri üzerinde bağımsız bir güce ulaşması" ve "kendi yaşamlarının gücünün kendilerine üstün gelmesi"yle sonuçlanan bu "yabancılaşma"nın nereden geldiğini sorar. Nasıl oluyor da "bireysel çıkarların bağımsız sınıf çıkarlarına doğru [istemsiz] gelişimi"yle birlikte, "bireyin kişisel davranışının hem materyalist hem yabancılaşmış olmasına hem de bireyden bağımsız bir güç olarak var olmasına dair bir gereklilik oluşuyor?"[82] Marx'ın buna yanıtı şudur: işbölümü aracılığıyla. Önceki tüm çalışma usulü bırakılmalı ve bunun yerini tam bir "bağımsızlık" almalıdır. Bu dönüşüm yalnızca zihinsel ve bedensel işbölümünün sona ermesi anlamına değil, "bireyin işbölümünün altına konmasının en ahmakça ifadesi olan" kent ile taşra arasındaki

karşıtlığın ortadan kaldırılması anlamına da gelir.[83] Fakat bu da yalnızca, mülkiyetin yanı sıra insan doğasını da dönüştüren bir toplumda tamamen ortadan kaldırılabilir.

Benzer şekilde, *Kapital* politik ekonominin eleştirisinden ibaret değildir; "en küçük ekonomik yapı taşı"nın emek ürününün meta biçimi olduğu kapitalist bir ekonomiye dayalı burjuva toplumunun insanının da bir eleştirisidir. Başlangıçta *kullanım* amacıyla üretilen şey, ihtiyaç duyulduğu gibi yararlanılmak üzere hemen değiş tokuş edilmiyor; daha ziyade, dolambaçlı bir yoldan, kendisini sadece bir değişim değeri olarak gören satıcının elinden, kendisini kullanacak olan alıcının eline geçmek üzere, bağımsız bir meta değeri olarak piyasaya sürülüyor. Kullanım için üretilmiş bir nesnenin meta biçimindeki bu bağımsız varoluşu, burjuva-kapitalist dünyada ürünün insan üzerinde hâkimiyet kurmuş olduğunu evrensel bir gerçek olarak bir kez daha ortaya koyar. Bu çarpık süreci açıklığa kavuşturmak üzere, Marx modern toplumsal koşulların metanın fetiş karakterinde belirginleşen "nesnel görünümü"nün analizine girişir. Meta olan sıradan bir masa, hem duyulur hem de "duyuüstü" bir şeydir. Duyulara apaçık görünen şey onun bir meta olması değil, sadece kullanım amacıyla üretilmiş olan bir nesne olmasıdır. Emek ve zaman harcandığı için belli bir maliyeti olan bir meta oluşu ise, yüzeyde görünmeyen, başlangıçta gizli olan toplumsal bir ilişkidir. Böylelikle masa "ayakları üzerinde durmaz sadece; aynı zamanda diğer tüm metalar karşısında baş aşağı durur; özgür iradesiyle kalkıp dans etmesinden daha mucizevi bir şekilde, tahta kafasından tuhaf fikirler de üretir." "Demek ki meta biçiminin gizemli doğası, kendi emeklerinin toplumsal karakterini, bu emeğin ürünlerinin nesnel karakteri ve bu şeylerin doğal toplumsal özellikleri olarak insanlara geri yansıttığı basit gerçeğine dayanır; böylece üreticinin toplam emekle olan toplumsal ilişkisinin bağımsız bir şekilde var olan nesnelerin toplumsal ilişkisi olduğunu göstermiş olur. Emek ürünlerinin metalar, yani duyulur-duyuüstü ya da toplumsal şeyler haline gelmesinin nedeni işte budur ... Burada şeyler arasındaki hayal ürünü bir ilişki biçimini alan, aslında insanların kendi aralarındaki belirli bir toplumsal ilişkidir. Bu yüzden, bir benzetme arayıp bulmamız gerekiyorsa, din dünyanın puslu bölgesine kaçma-

mız gerekir. Burada insan beyninin ürünleri, kendilerine özgü bir yaşam süren, kendi aralarında ve insanlarla ilişkilerinde bağımsız olan biçimler gibi görünür. İnsan elinden çıkan ürünler de meta dünyasında böyle davranırlar. Bunu, meta olarak üretilir üretilmez emek ürünlerine yapışan fetişizm adını veriyorum; bu sebeple fetişizm, meta üretiminden ayrılamaz."[84]

Fakat metayı, yani meta biçimini alan her türden nesneyi üretenler, yalnızca metalarını meta olarak değiş tokuş ederek birbirleriyle ilişki kurarlar. Bu yüzden, bu metanın arkasında yatan ilişkiler, metaları üretenlere insanlar arasındaki emek ilişkileri olarak görünmez; bu toplumsal ilişkiler onlara meta üreticileri olarak kendi aralarındaki tamamıyla "nesnel" ilişkiler olarak görünür. Buna karşılık, nesnel meta ilişkileri de, kendi kendini yöneten bir piyasada bağımsız hareket eden metalar arasında yarı-kişisel bir ilişki görünümüne bürünür.[85] İnsanlar bu tersyüz oluşun farkına başta varmaz, çünkü onların özbilinci de eşit ölçüde şeyleşmiş durumdadır.

Metaya para biçimi yoluyla atfedilen değer-biçimi, bu tersyüz oluşun tarihsel olarak koşullandırılmış olduğu gerçeğinin üzerini örter;[86] öyle ki metaların meta olma niteliğini değil, yalnızca metanın fiyatını değiştirmek mümkün görünür. Meta olan emek ürünlerinin üreticisinden bağımsız ve üreticisine karşıt hale geldiği böyle bir ekonomik düzenin nasıl da çarpık bir düzen olduğunu görebilmek için, onu tarihteki diğer toplumsal ve ekonomik sistemlerle karşılaştırmak gerekir. "Karanlık" ortaçağ ve o döneme özgü kişisel bağımlılık ilişkileri hakkında hangi yargıya varılırsa varılsın, o dönemde emek biçimleri farklı olan insanların aralarındaki toplumsal ilişkiler en azından "şeyler arasındaki toplumsal ilişkiler kılığında" değil kendi kişisel ilişkileriymiş gibi görünür.[87] "Verili toplumsal temeli kişisel bağımlılık ilişkileri oluşturduğundan, emeğin ve emek ürünlerinin kendi gerçekliklerinden farklı hayal ürünü bir biçime bürünmelerine gerek yoktur. Burada emeğin dolayımsız toplumsal biçimi, meta üretimi temelinde olduğu gibi emeğin (soyut) evrenselliği değil, onun doğal biçimi ve tikelliğidir."[88] Marx, böyle bir tarihsel perspektiften, modern metalar dünyasının şeffaf olmayan sapkınlığının karşısına işçiler ile kendi emek ürünleri arasındaki toplumsal ilişkilerin "şeffaflığı"nı koyarak, gelecek-

teki bir komünist toplumsal düzenin olanağını ortaya koyar. Dolayısıyla, meta dünyası, toplumsal olarak var olan insanların tüm somut yaşam koşullarında köklü bir dönüşüm aracılığıyla ortadan kaldırılabilir ancak.[89] Şeylerin meta niteliğinden sıyrılıp gündelik eşya niteliğine geri dönüşü, şeyleştirilmiş insan doğasının da tamamen toplumsal olan "doğal" insan durumuna dönmesini gerektirir. "Eğer insan doğası gereği toplumsal bir varlık ise, gerçek doğasını yalnızca toplum içinde geliştirebilir. İnsan doğasının gücü, bireyin gücüyle değil toplumun gücüyle ölçülmelidir."[90] Bu esastan yola çıkan Marx'ın proleter sosyalizmi, Hegel'in Aristotelesçi prototipinin izinden gider: özgürlüğün, başkadayken kendi evinde, kendinde olmak anlamına geldiği, insanın ise bir *zoon politikon* olduğu *polis*.

b) *Kierkegaard*

Kierkegaard, bu toplumsal varoluş düşüncesine hiddetle karşı çıkar, çünkü ona göre, ister "sistemde" ister "insanlıkta" isterse "Hıristiyanlıkta" olsun, çağımızda her türlü birlik, farklılıkları silen bir güçtür. "Sosyalizm ve topluluk düşüncesinin çağın kurtuluşu olması söz konusu bile olamaz... Çağımızda birlik ilkesi (en iyi ihtimalle sadece maddi çıkarlar söz konusu olduğunda geçerlidir) olumlu değil olumsuz bir ilkedir ...diyalektiği bireyleri güçlendirerek güçsüzleştirmek olan (birliği sayıca güçlendirir ama bu aslında etik bakımdan bir güçsüzleşmedir) bir kaçış, bir seraptır."[91] Sosyalizmin büyük hatası, eşitlik probleminin özü farklılık olan bu dünyanın ortamında çözülebileceğini varsaymasıdır.

Kierkegaard'ın temel meselesi insanların eşitliği değil, "yığınlara" karşı Hıristiyan bireyselliğiydi. "Topluma dair üretilen hayalperest teorilere" karşı, "varoluşun bireysel ve insani koşullarının solup gitmiş aslı"nın anlamını bir kez daha çözmeye girişir, çünkü ona göre, çağın içine düştüğü kargaşaya ancak insan varoluşuna sonsuzluktaki köklerine tutunup zamanın akışı içinde sağlam durabilmesi için gerekli olan "ağırlığın" verilmesiyle karşı konulabilir. Kierkegaard da insanın kendisinden yabancılaşmasıyla ilgileniyordu, ama onu ilgilendiren yabancılaşma, dünya içindeki değil, dünya ve devlet ile dayanışmasını ilan etmiş olan çağdaş Hıristiyanlık içindeki yabancılaşmaydı.

Kierkegaard, Hıristiyanlık ya da dünya adına bir karar verileceği âna göndermeyle, "*Der Augenblick*" adını verdiği kitapçıklarında, değişim yaratma isteğinden çıkardığı nihai sonuçları sıralar.[92] Dünya ile İsa arasında dolayım işlevi gören devlet-Hıristiyanlığının "Protestan vasatlığına" olduğu kadar Hegel'in devlet ile Hıristiyanlık arasında önerdiği dolayıma da abartılı bir ironiyle karşı çıkar. İlk kitapçığın ilk cümlesi, Platon'un devleti filozofların yönetmesi gerektiği tezinin ironik bir yorumudur. "Herkesin bildiği gibi Platon, *Devlet*'in bir yerinde, 'adalet ancak iktidarı arzulamayan insanlar iktidara geldiğinde umulabilir,' diye yazar. Platon'un bu sözü, ciddiye alınması istenen herhangi bir şey (Hıristiyanlık kastediliyor) için de geçerlidir." Gerçek bir siyasetçi ve gerçek bir Hıristiyan asla yönetme arzusuna sahip olamaz, çünkü biri devletin, diğeri de Hıristiyanlığın ne olduğunu çok iyi bilir. Oysa sözde Hıristiyan devlette insan, kutsalın "koruyucusu" haline gelir. "Nasıl oluyor da," diye sorar Kierkegaard, Hegel'e göndermede bulunarak, "devlet gibi rasyonel bir varlığın aklına bu kadar saçma bir şey gelebiliyor?" – kutsalın "koruyucusu" olmayı istemek de nedir? "Doğrusu, bu uzun bir hikâye; en temelde de, Hıristiyanlığın zaman içerisinde gerçek karakterine (yani kutsallığa) gittikçe daha az hizmet eder hale gelmesiyle yakından ilişkilidir. Hıristiyanlığın ilk ortaya çıktığı zamanlardaki bir devlet adamına dönüp şunu bir sorun bakalım: '*Quid tibi videtur?*' 'Sence de bu devlet için iyi bir din olmaz mıydı?' Büyük ihtimalle, sizin deli olduğunuzu düşünüp, cevap vermeye bile tenezzül etmezdi. Ama insanlar, sırf diğerlerinin ne düşüneceğinden duydukları sefil korkudan, vasatlıklarından ve fırsatçılıklarından Hıristiyanlığa bağlandıklarında, mesele bambaşka görünür. İşler buraya gelince (taraftarlarının ona muamele şekli yüzünden sefil bir yaratık haline geldikten sonra) Hıristiyanlığın kendisini koruduğu için devlete şükran duyması gerektiği bile düşünebilir, ne de olsa böylece kendisine saygı duyulmaya devam edecektir."[93] İnsan, Tanrı'nın koruyucusu olamaz çünkü gerçek Hıristiyanlık, dünyevi olan her şeyden geri dönüşsüz bir biçimde vazgeçmiş olan İsa'nın yolundan gitmek demektir. Ama dünya insan için öncelikle devlet biçiminde vardır, dolayısıyla karar anı Hıristiyanlık ile devlet arasındaki görünüşteki anlaşmanın dayandığı aşikâr yalanı hedef alır. "Devletin

... Hıristiyanlığa karşı gelerek, kendilerini ve ailelerini geçindirecek kadar kazanan bin memuru kendi emri altında çalıştırdığını farz edelim; bunun, mümkün olduğu takdirde, Hıristiyanlığı imkânsız kılma girişiminden bir farkı olmayacaktır. Yine de böyle bir girişimin sonuçları ... gerçekte olup bitenler kadar tehlikeli olmayacaktır aslında: Devletin emri altında çalıştırdığı bu bin memurun 'Hıristiyanlığın müjdecileri' olarak ... öncelikle insanların kendilerine Hıristiyan *demesinde* ...ikincisi, her şeyin nasılsa öyle kalmasında ve böylelikle bu insanların Hıristiyanlığın hakikatte ne olduğunu hiçbir zaman bilmemesinde maddi bir çıkarı vardır... Bu durumun gerçekliği, Hıristiyanlığa aykırı bir şey olarak görülmez, bu uğurda bin memur tutmak, onların ve ailelerinin geçimlerini sağlamak da; olur mu hiç, bu insanlar Hıristiyanlığı 'tebliğ etmektedir', 'Hıristiyanlığı yaymaktadır', 'Hıristiyanlık için çalışmaktadır'! ... Oysa bu pratikte, Hıristiyanlığı imkânsız kılmak için tasavvur edilebilecek en tehlikeli şey değil midir?"[94] Devlet Kilisesi'nin, hatta (Danimarka'da Grundtvig'in temsilcisi olduğu)[95] insanların bu Hıristiyanlığı, İncil'in tebliğ ettiği hakikatin tam karşıtıdır. Modern Hıristiyanlığın yayılışı Hıristiyanlığın kendisi pahasına gerçekleşmiştir. Hegel'in kilise ile devlet arasında sağladığı uzlaşma, Kierkegaard'da dinî başkaldırı, Marx'ta ise toplumsal başkaldırıya dönüşür.

Marx, *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*'nde[96] burjuva devrimleri çağını, tutkuların hakikatten, hakikatin ise tutkudan yoksun olduğu bir çağ olarak tanımlar. Onun tümüyle yavan dünyası ancak borç alarak üretmeye devam eder; onun gelişmesi aynı gerilme ve gevşeme döngüsünün biteviye tekrarından ibarettir; karşıtlıkları ancak indirgeyip çözümlemek üzere daha da şiddetlendirir; bütün bir tarihi olaylardan, kahramanları ise kahramanlıktan yoksundur. Burjuva dünyanın "en üstün yasası" kararsızlıktır. Kierkegaard, şimdiyi "eşitleyiciliği"[97] yüzünden eleştirirken, bu tutkudan ve karardan tamamen yoksun dünyayı tam olarak aynı sözlerle betimler; mühim farklılıkların eşitlenerek silinmesinin karşısına bunların daha da vurgulanmasını koyar. Bu eşitlemenin somut örnekleri olarak, konuşma ve susmanın sorumsuz bir gevezeliğe, özel ve kamusalın özel-kamusal bir çığırtkanlığa, biçim ve içeriğin içeriksiz bir biçimsizliğe, aşk ve çapkınlığın ruhsuzca oynaşmaya, nesnel bilgi ve

öznel kanının ikna edici olmayan bir argümana nasıl indirgendiğini çözümler. Bu "ihtiyarlamış dünya"nın iflasının karşısına Marx proletaryayı, Kierkegaard ise Tanrı'nın huzurunda münzevi bir varoluşu koyar. İktisadi huzursuzlukların onun gözünde sadece başka bir şeyin semptomu olarak bir değeri vardır: "Bütün bunlar Avrupa düzeninin ...bütünsel bir değişimden geçtiğinin birer belirtisidir sadece. Gelecekte bizi asıl iç huzursuzluklar bekliyor – *secessio in montem sacrum*."[98] Avrupa'nın tinsel çöküşü, yüksek hızlı basının yol açtığı "dil karmaşası" yaklaşmakta olan iktisadi, toplumsal ve siyasi iflasından bile daha tehlikelidir. En iyi çözüm, bir süreliğine bile olsa çağın tüm seslerini kısmaktır; ama bunun muhtemelen becerilemeyeceğini bildiğinden, çağdaşlarına finans uzmanının dilinden seslenir: "Ekonomi, kuvvetli ve coşkulu ekonomik tedbirler!",[99] yani insan varoluşunun en basit meselelere, salt varoluş meselesine indirgenişi; Marx'ın "yaşamın değerine ilişkin dünyevi sorun" dediği şeyin öbür yüzü buydu Kierkegaard'a göre. Görüldüğü üzere, bu iki eleştiri de mevcut düzene aynı düşmanlık üzerine kurulmuştur: Marx'taki burjuva-kapitalist dünyanın dünyevi eleştirisine, Kierkegaard'da, burjuva devleti *polis*ten ne kadar uzaksa, ilk dönem Hıristiyanlığa o kadar uzak olan burjuva-Hıristiyan dünyanın aynı derecede radikal bir eleştirisi karşılık gelir. Marx kitlelerin dışsal, varoluşsal durumlarının karşısına bir kararı, Kierkegaard ise bireyin kendisiyle içsel,[100] varoluşsal ilişkisini çıkarır; Marx Tanrı olmadan felsefe yapar, Kierkegaard ise Tanrı'nın huzurunda. Ne olursa olsun bu bariz tezatlar arasında, Tanrı'dan ve dünyadan kopuşu önvarsaymaları bakımından bir ortaklık vardır. Marx da Kierkegaard da varoluşa Hegel'in baktığı gibi bakmaz artık: Varoluş salt bir "dışarıda durma", içsel bir özün uygun bir varoluş biçimi içinde belirmesi değildir.[101] Kierkegaard'a göre, bilince göre karar vermek, bireysel varoluşa bir geri çekilişle, Marx'a göre ise, bir bütün olarak göz önünde bulundurulan koşullara dair siyasi bir karara yönelmeyle mümkün olur. Hegel'in rasyonel dünyasına karşı aynı düşmanlığı güden bu iki düşünür, onun birleştirdiklerini yeniden ayırır. Marx insansever, "insancıl" bir dünyada karar kılar, Kierkegaard ise "insan gibi konuşan" ama "insanüstü" olan, bu dünyanın dışından bir Hıristiyanlığa varır.

Hegel'den Nietzcche'ye uzanan düşünce tarihi sistematik ve tarihsel mantığı içinden kavrandığında, Marx'ın iktisadi analizi ile Kierkegaard'ın deneysel psikolojisinin gerek kavramsal gerekse tarihsel açıdan nasıl bağlantılı olduğu açıkça görülür: Bu ikisi Hegel karşısında *tek bir* antitez oluşturur. Hem Marx hem de Kierkegaard açısından, "var olan", metanın ve paranın belirlediği bir dünyadır, ironiyle ve sıkıntının "angarya"sıyla doldurulmuş bir varoluştur. Hegel'in felsefesindeki "tinler âlemi" bu çalışma ve çaresizlik dünyasında bir hayaletten ibarettir şimdi. Marx'a kalırsa, Hegel'in kendi kendine var olan "idea"sı "Alman İdeolojisi" tarafından çarpıtılmıştır, Kierkegaard'a kalırsa da, mutlak tinin kendi kendinden hoşnutluğu "ölümcül bir hastalığın" pençesine düşmüştür. İkisi için de, Hegel'in tarihi tamamlayışı, yaygın bir devrime ve yoğun bir reforma doğru ilerleyen bir tarihöncesinin son noktasıdır. Hegel'in somut dolayımları böylece eski Hıristiyan Tanrı ve yeni bir maddi dünya yönünde verilen soyut kararlara dönüşmüştür. Hegel'in etkin tininin yerine Marx bir toplumsal pratik teorisi, Kierkegaard ise içsel etkinlik üzerine düşünümü geçirir. Dolayısıyla ikisi de, bile isteye, *theoria*'nın elinden en yüce insan faaliyeti unvanını alır. Birbirlerinden ne kadar uzak görünseler de, mevcut düzene saldırmakta[102] ve Hegel'den kaçışta ortaklaşırlar. Hegel'in on dokuzuncu yüzyılın başında mutlağı karşıtlar arasındaki birliğin en yüksek biçimi olarak yeniden ileri sürmek için kendine başlangıç noktası aldığı, dünyevi olan ile tanrısal olan arasındaki o mutlak yabancılaşmaya odaklanma, Marx ile Kierkegaard'ı hem ayıran hem de buluşturan noktadır.

4. Hegel'de Uzlaşmanın Kaynağı Olarak Yabancılaşma

Hegel'in "var olan"la uzlaşması, yol açtığı şeyin tam da kendisinden, yani var olan düzene esaslı bir yabancılaşmadan doğmuştur. Hegel bu krizi Hölderlin'le birlikte yaşamıştır; gençlik yıllarındaki bu dostundan asla açıkça dile getirmediği kopuşu, onun olduğu haliyle dünyayla uzlaşmasının başlangıcını oluşturur. Hegel özü bireysellik ve salt idealistçe bir genellikten ibaret olan gençliğinden böylece yüz çevirmiştir. Sisteminin tam olarak 14 Eylül 1800 tarihli ilk versiyonunun son cümlesinde, kendisine ve dünyaya yabancılaşmasını kırmak adına, "dönemiyle [cesur]

bir anlaşma"ya varmaya karar verdiğini açıklar. Böyle bir anlaşma ne kadar "onursuz ve aşağılık" görünse de, yaşamının bu tayin edici dönüm noktasında, bunun dışında önündeki tek seçeneğin, ya içsel varoluşun yalın öznelliği ya dış dünyanın katı nesnelliği temelinde, "mutlak" bir yalıtılmışlık ya da saplanma olduğunu itiraf eder. Bu durumda nihai ve mutlak olan, yaşamın "mutlak sonsuzluğa karşı mutlak sonluluk" biçiminde kendisine yabancılaşmasından ibaret kalacaktır. Çünkü kendi başına yabancılaşma açısından, insanın kendini mutlak anlamda bağımsız ya da uzaktaki bir Tanrı'ya mutlak anlamda bağımlı olarak mı, yalıtılmış bir birey ya da bütünsel bir varoluş olarak mı, tamamen dışa ya da tamamen içe dönük mü olarak gördüğü hiç fark etmez, zira bu uçların her biri diğerini zaten içerimler ve "içsel olan ne kadar bağımsız ve ayrı olursa, dışsal olan da o kadar bağımsız ve ayrı olur."

Hegel, sisteminin ilk taslağını tamamlamasının hemen ardından, Schelling'e "gençlik ideali"nin bir "sistem"e dönüştüğünü ve bir kez daha insan yaşamı üzerinde etki yaratabilmek için üniversitede ders vermek istediğini yazar.[103] Sıradan bir pozisyonu kabul ederek, var olan dünyanın sistemi içine yerleşir. Ama kariyerinin Frankfurt'taki bu ilk yıllarında dahi, yabancılaşmanın acıyla karışık hazzı ile uzlaşmanın gücü arasında salınıp durmaya devam eder; "dünyayla ittifaka" girmeyi istememekle kalmaz, böyle bir ittifaka engel de olmak ister.[104] Kırkına geldiğinde bile, karısını hâlâ "kendi içe dönük benliği ile gerçeklik karşısında –çoğunlukla benimsediği- davranış şekli" arasında bir "uzlaştırıcı" olarak tarif eder.[105] Yine de Hegel, ilkesel olarak, on dokuzuncu yüzyılın başı kadar erken bir tarihte, kararını "nesnel unsur" olarak dünyanın gerçekliğinden yana vermiştir.[106] O noktadan itibaren, romantizmle paramparça olmuş, "tinin baş döndürücülüğü"ne kapılmış, kendilerine ve dünyaya yabancılaşmış, sefillikleriyle göz dolduran ruhların, gazabından korkulur alaycı bir karşıtına dönüşür. Hölderlin'in ve daha sonra romantiklerin uğradığı akıbetten sonra, "kendini bulamama"nın, iki dünyada da kendini "evinde" hissedememenin kişisel bir felaketin çok ötesinde, bir "hakikatsizlik" ve kaderlerin en zalimi olan bir kadersizlik olduğuna kanaat getirir.

Ne olursa olsun bu yabancılaşma felsefenin bir "önvarsayımı" olarak kalır.[107] Diğer önvarsayım ise, önceden belirlenmiş

bir amaç olarak birliktir. Hegel, Bern ve Frankfurt'ta yaşadığı sırada, bu iki yönlü mutlak önvarsayımını "felsefe ihtiyacının kaynağı" olarak tecrübe eder. Frankfurt'tan ayrılırken bunu dünyanın genel durumu bağlamında izah eder; ilk Jena yazılarında ise meseleyi soyut bir tarzda, "özdeşlik ile özdeşliksizliğin özdeşliği" olarak yorumlar. [108]

Hegel'in krizi kendi üzerine düşünümünde değil, bir geçiş döneminde yaşanan "dünya krizi" üzerine analizinde açığa çıkar asıl.[109] Çağıyla bir uzlaşmaya varma yönündeki, baştan belirleyici olan eğilimi, öncelikle var olan düzenin eleştirisinde ifade bulur, ne de olsa böyle bir eleştiri "var olan"la herhangi bir uzlaşmanın önkoşuludur. Hegel, dünyanın mevcut krizine dair, bir süre yayımlanmadan kalan bu anlatımında, Marx'ın daha sonra tastamam geliştireceği eleştirinin pek çok yönüne aslında daha o zamandan işaret eder. Öte yandan, Marx'ın Hegel'in dolayımlarında keşfettiğine inandığı çelişkiler Hegel'in zaten çözüme kavuşturduğu çelişkilerdir. Hukuk felsefesinin dolayıma dayalı analizleri, dolayımlanması gereken çelişkileri ilk kendisi bulup çıkaran, mevcut düzenin bir eleştirisinden ileri gelir. Marx'ın Hegel'in mevcut düzeni gerekçelendirmesine karşı saldırısını mümkün kılan da budur. Hegel'in eleştirisinden haberdar olması imkânsız olan[110] 1841 yılının genç Marx'ı 1821 yılının Hegel'inden 1798 yılının genç Hegel'ine geri gider – tıpkı Hegel'in ilk dönem teolojik yazılarına geri giden Feuerbach'ın sevgi dini ile Bauer'in Hıristiyanlık eleştirisi gibi. Genç Hegelcilerin eleştirisi, Hegel'in kendi sistemi içinde aşmadan önce içinden geçtiği krizi tekrar eder. Bu yüzden, Marx'ın burjuva toplumunun krizini genellikle Hegel'in ondan önce tanımlamış olduğu gibi tanımlaması, Platon ve Rousseau'nun izinden gidilerek şekillendirilmiş olan bir devlette, yani Prusya Devleti deneyiminde ahlakın "yitip giden sınırları"nın nasıl üstesinden gelineceğini ancak bundan sonra keşfetmiş olması tesadüf değildir.

Hegel'in dünya krizini betimlerken işaret ettiği gibi, çağın bütün olayları, eski yaşam biçiminin artık tatmin edici olmadığını göstermektedir. Ne var ki "var olan dünyada olumsuz olan ortadan kaldırılacaksa, insan bu dünyada kendi yerini bulacaksa, yaşamak istiyorsa", "idea"dan "yaşam"a, akıldan gerçekliğe geçişin bir yolu da bulunmalıdır. Bilhassa Alman

İmparatorluğu'nda, "hâkim bütünlük" bütün adaletin kaynağı olarak yitip gitmiştir; kendisini yalıtıp evrenselden ziyade tikel bir şeye dönüştürmüştür. Devlet ile kilise arasındaki mevcut gerilimde olduğu gibi, iki "parça"ya, "biri devlet, diğeri kilise için olan" iki kişiye bölündüğünde, birey yurttaş bile bütün bir kişi değildir.[111] Yaşamın evrenselliği sadece bir idea olarak hâsıl olur. Kamuoyunun[112] bir güven kaybından dolayı çoktan verdiği karara herkesin dikkatini çekmek için çok fazla çaba sarf etmek bile gerekmez. (Marx'ın derdi ise, bir sınıf olarak proletaryanın dikkatini tam da buna çekmekti.) Bütünün yitirilmiş "bütünlüğü" yeniden tesis edilmelidir. İşte Hegel hukuk felsefesinde, bu evrensel bütünlük ideasının aynı zamanda bir gerçeklik olarak mevcut olduğunu göstermeye çalışır. Birincisi, çelişkileri bulup ortaya çıkarır. Kendini kişi olarak sahip olduklarından müteşekkil, kendi başına "nesne"lerin mutlaklaştığı ufacık ve itaatkâr bir dünyayla –"anlayış ve zevkten yoksunluğun"[113] ve "metaların" dünyasıyla- sınırlayan insanda böyle bir çelişki görür; dahası bu sınırlılığa, bu daracık dünyanın, Marx'ın deyişiyle, maddi koşulların tinselleştirilmesi yoluyla, "göğe eren bir düşüncede", kendi "vakur tamanlanışı"na doğru aşılması eşlik eder. Ayrıca Hegel, Marx'ta sürekli tekrar eden bir tema olarak, yoksulluk ile lüks yaşam arasındaki bununla bağlantılı çelişkiyi de[114] görür. Daha iyi bir insan, kendisine "sunulan" ve "müsaade edilen", her bakımdan kısıtlanmış bu yaşama tenezzül etmez, fakat Hölderlin'in "Hyperion"da yaptığı gibi, gerçek doğayı "tahayyül etmek" ve tahayyülün içeriğini kendinin ayrılmaz bir refakatçisi haline getirmek de yeterli değildir. İnsan var olan çelişkileri gerçekten çözüme kavuşturarak "tahayyül edileni yaşayan bir şey olarak da tecrübe etmelidir." Bu ise ancak işler son noktasına geldiğinde, "var olduğu haliyle yaşam kendi gücünü ve tüm haysiyetini yitirdiğinde" mümkün olabilir. Marx açısından olduğu gibi Hegel açısından da, var olan düzene, kendisine ya da dünyaya dışarıdan ve içeriden uygulanan bir şiddet yoluyla değil, "kendi hakikati" yoluyla saldırılabilir ve bu düzen ancak böyle mağlup edilebilir. Mevcut düzenin içinde saklı ve onun mezar kazıcısı olan bu hakikat hukukun aranıp durulan o evrensel temelidir işte. Kendi varlığını korumak için, bu kısıtlanmış yaşam bile, çözülüp soyut tikelliklere ayrılmış olsa da, daha iyi bir ya-

şam ortaya çıkıp da onu bu iddiada bulunma hakkından mahrum bırakana kadar, bu temele dayanmak zorundadır. Kaldı ki geçen zaman böyle bir yaşama dair çoktan bir ipucu sunmuştur: "Çağımızın büyük insanların eylemlerine, bir bütün olarak halkların hareketlerine, şairlerin doğayı ve yazgıyı temsil etme biçimlerine doğru durdurulamaz ilerleyişi sürüyor. Metafizik, kısıtlamaların sınırlarının ve zorunluluğunun bütünün bağlamı içinde belirlenmesine yarıyor."[115]

Hegel Wurtemberg'deki koşullar üzerine yazısında, haklı olmanın devrimci tutkusuyla, değişimin zorunlu olduğu sonucuna varır. Kendinin bilincinde olan yabancılaşma, "var olan"a karşıt olarak, daha iyi başka bir çağı tahayyül etme ve betimleme, böyle bir çağı umut etme ve var etmenin mümkün olmasının bir sonucudur. Bu yüzden böyle yabancılaşma dönemlerinde, "var olan", "edebi bir şimdi" değil geçici bir varoluş biçimidir, var olduğu halde hakiki gerçeklikten yoksun olan bir şeydir. O halde onu "kavramak", Marx'ın onu anladığı gibi anlamak demektir: yani sadece anlamak değil, aynı zamanda eleştirmek ve dönüştürmektir. "Devletin bugünkü yapısının müdafaa edilir bir yanı olmadığı yaygın ve derin bir şekilde hissedilmektedir. Devletin çökeceği, herkesin onun enkazı altında kalacağı endişesi son derece yaygındır. İnsanların kalbinden bunlar geçerken, bu korku, neyin yıkılıp neyin sürdürüleceği, neyin ayakta kalıp neyin çökeceğini tamamen şansa bırakacak denli güçlü bir korkuya dönüşebilir mi? Müdafaa edilir yanı olmayan ne varsa bunları terk etmek gerekmez mi? Müdafaa edilebilir olan, sakince aranıp bulunamaz mı? Tüm bu değerlendirmelerde tek ölçüt doğruluktur; artık güven vermeyen her şeyi şan ve şerefle ortadan kaldırıp, güvenilir koşulları yeniden tesis edebilecek olan tek güç, doğruluğu hâkim kılma cesaretidir. Tinin çoktan terk edip gittiği, insanlığın âdetleri, ihtiyaçları ve görüşleriyle artık hiçbir şekilde uyuşmayan kurumlar, anayasalar ve yasaların kalıcılığına hâlâ inanmak isteyenler, insanların artık ne düşüncelerinde ne de hislerinde bir yeri olan bu biçimlerin bir halkın harcını oluşturmaya devam edecek denli güçlü olduğuna inanmak isteyenlerin gözü nasıl da kör olmuş! İnsanların tüm inancını yitirdiği bir düzenin koşullarına, unsurlarına güveni yeniden tesis etmeye, mezar kazıcılarını güzel sözlerle geçiştir-

meye dönük tüm çabalar, bunların akıllı mucitlerinin yerin dibine girmesine yol açmıyor sadece, ıslahat taleplerinin intikamla birleşeceği, kandırılmış, baskı altında tutulan kitlelerin bu yalancılığın intikamını alacağı çok daha korkunç bir patlamaya giden yolun taşlarını da döşüyor... Ama bir dönüşüm olacaksa, bir şeylerin değişmesi gerekiyor. Bu yalın gerçeği tekrar etmek zorundayız, zira endişe, yapmak zorunda bırakır, cesaret ise ister. Endişeyle hareket edenler, değişimin zorunlu olduğunu hisseder ve kabul eder, ama böyleleri iş yeni bir başlangıç yapmaya geldiğinde, harcamalarını kısıtlaması gerektiği halde, kısıtlaması öğütlenen tüm o isteklerini olmazsa olmaz gördüğünden hiçbirinden vazgeçmeye yanaşmayan, en sonunda lüks harcamalarından olmakla kalmayıp zaruri ihtiyaçlarını bile karşılayamaz duruma düşen bir müsrif gibi, sahip olduğu her şeyi elinde tutma isteğine yenilecek kadar zayıftır. Bir halk, Alman halkı da asla bu zaafa düşmemelidir. Dönüşümün zorunlu olduğuna dair inançlarının nesnel bir temeli olduğuna göre, ayrıntılı bir soruşturma yapmaktan asla korkmamalılar. Adaletsizliğe uğrayan bu adaletsizliğin ortadan kaldırılmasını talep etmeli, haksız kazanç sağlayan da bu kazancından vazgeçmeye razı olmalıdır."[116]

İçsel ile dışsal, özel ile kamusal yaşam arasındaki birliğin böylece dağılmasının sonucunda bütün, "tinden yoksun" kalır ya da Marx'ın (Feuerbach'ın bakış açısından) dediği gibi, tin artık "insandışı"dır. Dolayısıyla, Marx açısından olduğu gibi Hegel açısından da, var olan düzenin eleştirilmesinin olumlu amacı, gerçek yaşamın bütününde tinle dolu (ya da insani) bir birliğin yeniden tesisidir.

Bu dönüşüm çağrısına rağmen, Hegel'in eleştirisi elbette Marksist bir manifesto niteliği taşımaz. Siyasi bir yazar olarak, Hegel "var olan"ı kavramanın peşindedir. Bunu kavramak, Alman Anayasası hakkındaki bir sonraki tartışmasının da amacıdır; bu eleştiri melankolik bir tevekkül havası taşır. Tüm iğneleyiciliğine karşın, mevcut durumu daha iyi kavrama, hatta "ılımlı bir hoşgörü"yü teşvik etme arayışındadır. Hegel eleştirmekten anlamaya doğru bu geçişin ikircikliğini, ideal olan ile gerçeklik arasındaki farkı idea mefhumunda ortadan kaldırarak gizler, olması gereken ile olan arasındaki zıtlığı onu "yazgı", yani zorunlu varlık olarak sunarak yok eder.[117] Anlamaya dair önermesini

şöyle dile getirir: "Bu çalışmadaki düşüncelerin kamusallaştırılmasının olanı anlamak, böylece fiili etkileşimlerde ve sözlerde ılımlı bir hoşgörülükle, olana dair daha sakin bir bakış açısı geliştirmekten başka bir amacı ya da sonucu olamaz. Ne de olsa bizi öfkeye boğan, bize acı çektiren şey, olan değil, olması gerektiği gibi olmayandır. Ama olanın olmak zorunda olduğunu, yani keyfi ve tesadüfi olmadığını anlayabilirsek, olanın olduğu gibi olması gerektiğini de anlayabiliriz."[118] Peki ama Hegel neye dayanarak, olmak zorunda olanı, dolayısıyla da olması gerektiği gibi olanı anlayabiliyor? Pek tabii, "dünya tini"nin amacını anlamış olduğuna iddia ederek.[119]

Yine de Hegel'in olması gerekene dair anlayışını tarihin özbilinçli tinine dayandırırken gösterdiği cüreti, bir önceki alıntı bağlamında ve siyasetin gereklerine göre geliştirdiği, Almanlara dair değerlendirmesiyle düzeltilmelidir. Hegel'e göre, Almanlar "kendi mefhumları uğruna", başka bir deyişle, tam da bu denli felsefi oldukları için, hiçliğin gerçek doğasını kabul edemeyecek kadar dürüstlükten uzaktır. "İstedikleri ile istedikleri gibi gerçeklemeyenler arasındaki ebedi çelişkinin içinden bir türlü çıkamadıklarından, yalnızca tenkit etmeyi biliyormuş gibi görünürler, hatta yalnızca kendi mefhumlarından bahsedip durduklarında, içtenlik ve dürüstlükten yoksun algılanırlar. Hak ve ödev mefhumlarına zorunluluk fikrini dahil ederler, ama bu zorunluluk hiçbir sonuç doğurmaz. Bir yandan sözlerinin yaptıklarıyla çelişmesine, öbür yandan olguları gerçekte olduklarından farklı kılmak ve bunları belli mefhumlar ışığında yeniden yorumlamak için uğraşmaya fazlasıyla alışıktırlar. Gelgelelim, Almanya'da neler olup bittiğini, ne olması gerektiğine dair mefhumlardan, yani devletin yasalarına bakarak öğrenmeye çalışmak tamamen yanıltıcı olacaktır. Zira bir devletin çözülüşü en kolay her şeyin yasaya aykırı düşmesinden anlaşılır. Bu yasaların içinden çekip çıkarılan biçimin, kendi kendisinin temeli ve amacı olarak alınması da bir o kadar yanlış olur. Çünkü Almanlar, kendi mefhumları gereği, hiçbir şeyi gerçekten olduğu gibi kabul edemeyecek ve herhangi bir şeyi öyle ya da böyle olduğu gibi sunamayacak kadar dürüstlükten uzaktırlar. Mefhumlarına ... sadık kalırlar, fakat gerçekler bunlarla genellikle örtüşmez. Bu yüzden, bundan kârı olacak herhangi bir taraf, bu mefhum-

larla gerçekleri yalnızca sözlerle, mefhumların gücüne dayanarak bir araya getirmek için uğraşır."

Buna karşın, Hegel'in öne sürdüğü uzlaşmanın kendisi de, kendi memleketlilerinin tenkitçiliğinde gördüğü aynı dürüstlük yoksunluğundan mustariptir. Eleştirisinin sorunlu bir uyumla sonuçlanması tesadüf değildir. Gerek var olan düzene itiraz gerekse bu düzene uyum, onun "var olanı" kavrayışındaki ikircikliğin altında saklı kalır; bu "var olan", tam anlamıyla gerçek olan gibi, tesadüfen var olanı da gösterebilir. Hegel, "olan" diye tanımladığı gerçeklik mefhumunun[120] temelinde yatan bu ikircikliği bir köprü gibi kullanarak, yabancılaşmadan birliğe, gençlikten yaşlılığa, Fransız Devrimi'nden, Napolyon'un egemenliği aracılığıyla, Prusya'nın üstünlüğüne doğru ilerler.

Hegel devletle ilişkisinde hangi aşamalardan geçerek ilerlediyse Hıristiyan diniyle ilişkisinde de aynı aşamalardan geçer. Hıristiyanlık öğretilerini felsefi olarak gerekçelendirmeden önce, teolojinin ve Hıristiyanlığın kendi öğrencilerininkiyle boy ölçüşebilecek bir eleştirisini sunar. 1795 yılında Schelling'e yazdığı mektupta, "dogma tutkusu"nu dizginleyebileceğine inanan Protestan teolojisinin ikileme düşmesine nasıl sevindiğini saklayamaz. "Tübingen'de felsefenin teolojik Kantçılık (*si diis placet*) doğrultusundaki gelişimine dair anlattıklarınıza hiç şaşırmıyorum. Ortodoksinin izlenmesi birtakım dünyevi ayrıcalıklar sunduğu gibi devletin bütünüyle iç içe geçmiş de olduğundan, onu yerinden kıpırdatmak mümkün görünmüyor. Ortodoksiye duyulan bu ilgi bir anda kenara bırakılamayacak kadar güçlü ... Bu kesim, kendi kanılarıyla (yaptıkları onca laf kalabalığına bu ismi layık görürsek) ve belki de farkında oldukları hakikatle çelişen bir şey okuduklarında, 'evet, muhtemelen doğrudur,' deyip yine uyumaya gider, sonra sabah kalkınca hiçbir şey olmamış gibi, bir yandan kahvesini yudumlar bir yandan da diğer fincanları doldurur. Üstelik alışkanlıklarını sürdürmeye yardımcı olacak herhangi bir şey teklif edildiğinde, bunu seve seve kabul ederler. Bense, kendi Gotik tapınaklarını güçlendirmek için eleştiri malzemesini bir koşu gidip getiren teologları olabildiğince kızdırmanın, karınca gibi çalışırlarken onları rahatsız etmenin, işleri onlar için zorlaştırmanın, geri çekilecek bir yerleri kalmayıncaya kadar

sıkıştırıp kendilerini tüm çıplaklarıyla gün ışığına çıkarmaya zorlamanın ilginç olacağını düşünüyorum."[121]

Bundan sadece birkaç yıl sonra Hegel, Yahudilik ve Hıristiyanlık tinini, aralarında herhangi bir diyalektik dolayım ihtimaline izin vermeyecek şekilde, Yunanlılar, Romalılar ve Almanların tininden ayırt eder. Hıristiyanlık kutsal bahçeleri yok eder, yerli dinî düşlemlerin utanılası birer batıl inanç olduğunu ilan edip, bunların yerine "iklimi, hukuku, kültürü ve ilgileri bize tamamen yabancı olan, tarihiyle en ufak bağlantımızın olmadığı" bir halk düşlemi sunar bize. "Halkımızın hayal gücünde yatan bir Davut, bir Süleyman vardır, ama ülkemizin kahramanları araştırmacıların tarihsel incelemelerinde gömülü kalmıştır: Bir Charlemagne ya da Friedrich Barbarossa'nın hikâyesine ne kadar ilgi duyuyorlarsa bir İskender ya da Sezar'a da o kadar ilgi duyarlar. Protestanlar arasında Luther'in tuttuğu yeri saymazsak, bugüne kadar asla bir ulus olmadığımıza göre, kim bizim kahramanımız olabilir?"[122] Almanya tarihinde gerek ulusal gerek dinî önemi haiz benzersiz bir olay olan Reform bile halkın hafızasından çoktan silinip gitmiş, her yıl düzenlenen, herkesin dinlerken sıkıldığı Augsburg İtirafı okuma törenlerinde yaşamaya devam etmektedir yalnızca.[123] "Velhasıl tarihimizi ilgilendiren, kendi toprağımıza ait dinî bir düşlemimiz olmadığı gibi siyasi bir düşlemden de tamamen yoksunuz; yaşayan bir yerli düşlemin izlerine ancak orada burada sıradan insanlar arasında, bir batıl inanç örtüsü altında rastlayabiliyoruz; hayaletlere duyulan inançta, bir zamanlar şövalyelerin musallat olduğu bir tepenin, keşiş ve rahibelerin dadandığı bir evin anısı yaşatılıyor ... bağımsızlığa ve bireyselliğe ulaşma çabasının zavallı, üzücü kalıntılarıdır bunlar; ulusun tüm bir aydın sınıfı ise kendi görevini bütün bunların kökünü kazımak olarak görüyor..."[124] Bunların yanına, kültleri, oyunları ve şenliklerini, bunların gerek tarihleri gerek nasıl düzenlendiklerini öğrenmek için surlarının içinde bir yıl geçirmek bile yeterli olduğundan, Atina'nın eğitimli eğitimsiz herkesin katılabildiği, hem siyasi hem de dinî tüm o şenliklerini koyalım bir de. İncil'deki anlatılar, sırf dogmatik ve tarihsel içerikleri yüzünden, en iyi yerel bağlamlarda çalışan hayal gücünün özgürlüğüne mecburen yabancıydı. Yahudiye'yi çağdaş Almanya'ya yaklaştırmak ne kadar imkânsızsa, eski

Yunanistan'ı "Tuistoluların" anavatanı haline getirmek de o kadar imkânsızdı. Yunanlılar ve Romalıların tanrıları, sunakları, kurbanları ve şenliklerinin hiçbir "pozitif" anlamı, dışarıdan tanımlanıp üzerine düşünülebilecek hiçbir anlamı yoktu yok olmasına ama gündelik yaşamı tepeden tırnağa kutsal kılmışlardı. Buna karşılık, bizler İncil'in hikâyelerinde ahlaki bir anlam bulabilmek için kendimizi zorlamak durumundayız, üstelik bulduğumuz bu anlam da ampirik varsayımlarımıza genellikle aykırı düşer. Bir Hıristiyan nasıl olup da bu "gözü kör" kâfir için merhamet hissetsin? "Hıristiyanların en hoşlandıkları şeylerden biri, kendi saadetleri ve bilgilerini kâfirlerin sefaleti ve körlükleriyle karşılaştırmaktır; tinin çobanlarının koyunlarını kendinden hoşnutluğun ve mağrur bir alçak gönüllüğün çayırlarında gütmekten, bu saadeti onların gözünün önüne sererken, gözü kör kâfirlere kötü muamele etmekten sevinç duyması sıradan bir şeydir ... Mevcut pratik aklımızın, birçok şeyin müsebbibi olan tüm o eksiklerini Yunanlılarda göremediğimiz oranda, merhametimizi daha iyi koruyabileceğimizi bir çırpıda görebiliriz oysa."[125]

Fakat *polis*in genel yaşamına kök salmış olan bu düşlem dininin Hıristiyanlığın pozitif öğretisiyle desteklenmesini nasıl izah edebiliriz? "Kentlerin ve imparatorlukların köklerini dayandırdığı, insanların her gün kurban sundukları, iş güçlerinin yolunda gitmesi için niyaz ettikleri, ordularının onların bayrağı altında muzaffer olduğu, kazandıkları zaferler için şükrettikleri, mutluluktan adına şarkılar söyledikleri, vakar içinde dua ettikleri, insanların sunakları, zenginlikleri, tapınakları ve heykellerini kendi sanatlarının şanından görüp bunlarla övünç duydukları, onlara ibadetin ve adlarına düzenlenen şenliklerin herkes için bir bayram olduğu bu tanrılara duyulan inanç nasıl son bulabilir, insanların yaşamının ağına binlerce iplikle bağlanmış olan bu tanrılar nasıl yerlerinden söküp atılabilir? ... Bu gücün üstesinden gelebilecek bir karşı güç daha ne kadar güçlü olabilir?" [126]

Hegel'in genç bir adam olarak bu soruya verdiği yanıt Bauer ve Nietzsche'nin daha sonra vereceği yanıtla örtüşür: Hıristiyanlığın yayılışı ancak Roma dünyasının çöküşüyle açıklanabilir.[127] Kamusal yaşamda özgürlük ve bu özgürlüğün erdemleri yok olup da Romalılar sadece özel hayatlar sürmeye başladığında,[128]

siyasi kendine yeterliliğe ve özgürlüğe hiçbir faydası olmayan bir din kendine haliyle dayanak bulabilmişti, ne de olsa bu din "en çürümüş olan" bir halkın içinden doğmuştu. "İnsan doğasının çürümüşlüğü öğretisi, insanlığın, başka açılardan kendilerini Tanrı'nın ayrıcalıklı kulları olarak görseler de ahlaken kendilerini bile hor görmeye mecbur kalan böyle çürümüş bir kesimin rahminde gelişebilirdi. Bu öğreti, bir yandan onların yaşantısıyla uyuşuyordu, öbür yandan günahlarını silip sefillik duygusunda bile bir övünç kaynağı bulabilmelerini sağladığı için gururlarını okşuyordu. Utanmaları gerekeni onlar için bir onura dönüştürüyor, kudretlenme ihtimalinin kendisini bile günah sayıp kudretsizliklerini hem kutsuyor hem de ebedileştiriyordu."[129] İktidardan düştükten sonra ölümden kurtulmak için kaçan, rüşvet veren, kargaşadan istifade eden, kendine saygısını tamamen yitirmiş olan Romalılar, kudretsizliği ve onursuzluğu edilgin itaat adı altında onura ve en yüksek erdeme dönüştüren dinî bir tavrı ancak sevinçle karşılayabilirdi – öyle ki bu sayede "bu insanlar başkalarını küçümsemenin ve kendi utanç duygularının bir şan ve şeref vesilesine nasıl dönüşebildiğini mutlu ve şaşkın gözlerle izleyebilmişlerdi." "Böylece Aziz Ambrose ve Aziz Anthony'yi, kentlerine bir barbarlar sürüsünün yaklaşmakta olduğu insanlarla birlikte, kenti savunmak için surlarına koşturmak yerine, kiliselerde ve sokaklarda dizlerinin üstüne çöküp bu korkunç talihlerini döndürmesi için tanrıya yakarırken görürüz. Döğüşe döğüşe ölmeye neden razı olsalardı ki?"[130] Bu satırlardan da anlaşıldığı üzere, Hegel'in teorisi Bauer ve Nietzsche'nin Hıristiyanlığın kökeninin bir köle ahlakının hıncında yattığına dair teziyle örtüşür.

"Doğasındaki bu tersine dönüş"le birlikte, tanrısallık onunla herhangi bir yaşayan ilişki kurulmasıyla aykırı düşen bir "pozitiflik" ya da "nesnellik" edinir. "Bu tin bu şekilde, nesnel Tanrı'sı aracılığıyla meydana çıktı. Tanrı'nın doğasının sırları, tıpkı diğer pek çok sır gibi, insanın kulağına komşusu tarafından türlü şekillerde fısıldanmamış da tüm dünyaya bağıra çağıra ilan edilmiş ve çocuklar tarafından ezberlenmişçesine, insanlar Tanrı hakkında şaşılacak derecede çok bilgi sahibi oldular. Çağın ruhu tanrısının nesnelliğinde tezahür etmişti, zira tanrı artık kendi ölçütlerine uygun olarak sonsuzlukta bulunmuyordu, o şimdi

bizim hiçbir payımızın olmadığı, kendi eylemimizle yerleşemeyeceğimiz, insanın kendisi bir Ben-olmayan, tanrısı da başka bir Ben-olmayana dönüştüğü için, kendimize içinde bir yer bulabilmek için en iyi ihtimalle yalvaracağımız ya da sihirli bir formüle başvurabileceğimiz yabancı bir dünyanın içine yerleştirilmişti. Bu ruhun en açık tezahürü, kendisinin yaratmış olduğu, insanın kararlar ve görüşler alanındaki aklının yerini alan bir dizi mucizeydi. En kötüsü ise, insanlar hep bu tanrı uğruna savaştı, öldürdü, iftira etti, yaktı, çaldı, yalan söyledi ve kandırdı. Böyle bir dönemde tanrısallık öznel bir şey olmaktan tamamen çıkmış ve tamamen bir nesneye dönüşmüş olmalıdır. Ahlakın düsturlarının saptırılması, bu teorinin en kolay varılacak, en mantıksal sonuçlarından biridir."[131] Böyle bir nesnel inanca bağlanabilme, özgürlüğün ve özbelirlenimin yitirilmiş olmasını gerektirir. Hegel, Yahudiliğin hukuki ruhunu, İsa'nın sevgi diniyle ele geçirmek istediği bu ruhu böyle bir kaybın uç örneği olarak görür.[132] Fakat "pozitifliğe" karşı bu savaş bile, yaşayan bir ilişki olarak sevgi, "tin" ile "gerçek" arasındaki mesafeyi ne kadar azaltmış olursa olsun, tam bir "bütünlük hissi" tesis etmeyi başaramaz. Tanrısal olan ile insani olan arasında münasip bir eşleşme için, bu eşleşmeye duyulan arzuyu tatmin etmek, dini tastamam bir yaşama dönüştürmek için daha da ileri bir adıma ihtiyaç vardır. Ne de olsa Hıristiyanlık dininin tüm tarihsel biçimleri zıtlığı ve karşıtlığı temel ilke olarak benimsemiştir. Ne mistiğin Tanrı'yla birleşmesi ne de Katolik ve Protestan kiliselerinin dünyanın gidişatıyla ilişkilenmesi, gerçek yaşam ile ibadeti uzlaştırmaya yetmiştir: "Tanrı ile dünya, tanrısal olan ile yaşam arasındaki zıtlığın içerdiği bu kutuplar arasında, Hıristiyan kilisesi aynı çemberi bir geriye bir ileriye doğru dönüp durmuştur. Ama kişisellikten azade bir yaşayan güzellikte huzur bulmak onun kendi doğasına aykırıdır. Kilise ile devlet, ibadet ile yaşam, merhamet ile erdem, dinî işler ile dünyevi işlerin asla birleştirilemeyecek olması onun zaten kaderidir."[133] İşte Hegel'in daha sonra, hakikati "bütünlük" olan kendi tin felsefesinde sağladığını düşündüğü birlik, bu birliktir.[134]

Hegel, Hölderlin'in Yunanlılardaki gibi, dinî yaşam ile siyasi yaşam arasında güzel bir uyuma duyduğu özlemden yüz çevirdikten sonra, gerçekliğin mevcut düzeni içinde bir "Tan-

rı krallığı"[135] inşa etmeye ve dogmatik Hıristiyanlığı felsefi bir mertebeye yükseltmeye koyuldu, amacı insan tinine Helenizmin özgün bir niteliği olarak gördüğü, tarihsel dünyaya ait olduğu hissini yeniden kazandırmaktı. Hegel ilk yazılarında dahi, "çağın" önlerine koyduğu görevin, insanlığın mülkü olduğu halde cennette çarçur edilen hazinelerin hakkını –"en azından teoride"- savunmak olduğunu söylüyordu. Yine de o zamanlar, hangi çağın bu hazineler üzerindeki hakkını savunacak kadar güçlü olabileceği konusunda hâlâ şüpheleri vardı.[136] Çok haklı olan bu şüphe, Hegel "olması gereken", baş eğmez gerçeklik karşısında yenilip teslim olsun diye, kendi çağıyla anlaşmaya varmaya karar verdiği anda sessizliğe gömüldü. Var olan dünyayı ona katılmadığı noktalarda bile kabullenerek, gençliğinin devrimci eleştirelliğinden bir çıkış yolu buldu. O andan itibaren, spekülatif dolayım, eleştirisinin asıl ölçütü haline geldi. Hegel'de Marx'ın radikal dönüşüm konusundaki devrimci kararlılığını görmek nasıl asla mümkün değilse, Kierkegaard'ın bir gereklilik olarak öne sürdüğü "var olan düşünürü" kabul etmesi de o kadar imkânsızdı, ona göre bu bir sorun değildi. Hegel bir keresinde, varoluşsal bağlamdaki düşünceyi bayağı eski kafalı bir biçimde şöyle tanımlamıştır: "yaşama ve görüşlere sahip olmak." Bunu ise üçe ayırır: "Bazılarının bir yaşamı vardır ama görüşleri yoktur, bazılarının görüşleri vardır ama bir yaşamı yoktur. Bazıların da hem bir yaşamı hem de görüşleri vardır. Bu sonuncuların sayısı birincilerinkinden de azdır, sayısı en çok olanlar, tahmin edilebileceği gibi, ikincilerdir."[137] Eşit derecede, hem bir yaşamı hem de görüşleri olan Hegel, hem bu iki uçtan hem de ortada kalanlardan üstün olduğuna emindir, oysa Marx ve Kierkegaard mevcut düzenden tamamen yabancılaşarak en aşırı uçlara gitmişti.

Bununla birlikte, Hegel'e göre, özne ile nesne arasındaki böyle bir yabancılaşma nasılsa öyle kalamaz, zira bu doğası gereği, başta bir olanla yeniden bir olmak isteyen arasındaki bir yabancılaşmadır. İnsan dış dünyanın başkalığında kendisi için bir yabancıya dönüşmek istemiyorsa, başka ve yabancı olanda sanki onun yerlisiymiş gibi davranmak zorundadır. Hegel, "var olanı" cesur bir biçimde tanıması onu geçmişe özlem duymaktan kesinlikle men etse de, Yunanlıların yaşam tarzını böyle bir

"varoluşsal yerliliğin" muazzam bir ilk örneği olarak görür.[138] Eğitimli Avrupalıların Yunanlıların yaşam tarzında kendi evlerindeymiş gibi hissetmelerinin nedeni, dünyayı kendilerine yurt bilmeleridir, "onun dışına çıkma ya da ötesine geçme"nin peşinde değildirler. Kendi dini ve toplumsal kültürlerinin başlangıçtaki somut ama yabancı öğelerini öyle bir yönlendirip dönüştürmüşlerdir ki onu sonunda kendilerinin kılmışlardır. İşte felsefe de bundan ibarettir: "kendinleyken kendini evinde hissetmek – kendi tininde kendini evinde hissetmek, kendine yabancı olmamak."

Hegel'in kendi eviymiş gibi hissettiği dünya Marx ve Kierkegaard için yabancı olan bir dünyaydı. Bu dünyanın dışına çıkmışlardı ve onun ötesine geçmişlerdi ya da bu dünya, Goethe'nin gelmekte olan yüzyılın tini için dediği gibi, "absürt" ve "aşkın"dı. Bilhassa Nietzsche'nin kendi evi gibi hissettiği hiçbir yer yoktu, her şey "geçiş" ve "yıkım"dan ibaretti. Yunanlıların yaşam tarzına baktığında, orada bile artık varoluşsal bir yerlilik ve esnek bir anlam değil, yalnızca trajik bir pathos ve Wagner'in yeni müziğinde bulduğu çok güçlü bir ilham görüyordu.

TARİH FELSEFESİ EBEDİLİK ARZUSUNA DÖNÜŞÜYOR

IV. Çağımızın ve Ebediliğin Filozofu Olarak Nietzsche

"İnsan nereye gittiğini bilmemenin daha ilerisine gidemez."
Goethe (Maximen, 901)

Hegel'den Nietzsche'ye uzanan yol, Genç Almanya'daki isimler ve Hegel'in sistemini temelinden sarsarak bu sisteme tarihsel etkililiğini kazandıran Genç Hegelcilerle döşenmiştir. Diğer yandan, Nietzsche'nin tarihsel etkisi, onun birbirinden bağımsız görünen aforizmalarını sistemli bir şekilde derleme çabasının ancak yakın bir tarihte gösterilmiş olmasına bakılarak da değerlendirilebilir.[1] Ama ne olursa olsun, bunların etkililiği yalnızca felsefeyle sınırlı değildir; tüm zihinsel ve politik yaşama nüfuz etmektedir. O dönemde Hegel, bugün Nietzsche'nin olduğu gibi, illa kelimenin asıl anlamıyla almak gerekmese de, bir parolaydı.

Nietzsche'nin tarihsel önemi, çoğunlukla, tarihsel konumlarının farklılığı hiç hesaba katılmaksızın, Schopenhauer ve Wagner'le ilişkisine göre belirlenir. Schopenhauer'in ahlaki değerlendirmesinin ve dünyaya ilişkin tarihsel olmayan görüşünün kökü *"ancien regime"*e dayanır; Wagner'in edebi *pathos*u ise kırkların devrimci Hegelciliğinden türemiştir. Dolayısıyla, bu kişilerin Nietzsche üzerindeki etkisi de buna göre ayırt edilmelidir. Schopehauer'in düşüncesinin Nietzsche'nin felsefesinde olumlu bir rol oynayan bölümü, doğa felsefesinden gelir: tarihsel dünyanın görünürdeki değişimi içinde esasen aynı olanın ebedi dönüşü görüşü. Buna karşılık, Wagner'in reforma dönük planları, Nietzsche'nin gelecek istenci üzerinde etkili olmuştur. Nietzsche'yi sol Hegelcilerin devrimci eleştirisine bağlayan yol yalnızca Wagner'in Feuerbach eleştirisinden değil, bizzat Nietzsche'nin, *Deccal*'de[2] mantıksal sonucuna ulaştırdığı, D.F. Strauss'a yönelik edebi saldırısından geçer. Nietzsche Hıristi-

yanlık eleştirisinde, din eleştirisini Hegel'in din felsefesinden geliştiren Bauer ile aynı fikirdedir. Dolayısıyla Stirner'in kitabının Nietzsche'nin doğduğu yıl yayımlanmış olması, tarihsel açıdan bakıldığında, Nietzsche'nin yeni bir başlangıç yapma girişimi ile Stirner'in düşüncesinin ulaştığı hiçlik arasındaki bağlantı kadar zorunlu görünür. Nietzsche, Kierkegaard'ı G. Brandes aracılığıyla öğrenir ama birbirlerini şahsen tanımaları için artık çok geçtir. Öyle görünüyor ki Nietzsche Marx'la hiç alakadar olmamıştır. Ama ikisi arasında bir karşılaştırma her şeye rağmen mümkündür, zira Nietzsche, Marx ve Kierkegaard'dan sonra, burjuva-Hıristiyan dünyanın çöküşünü temel bir inceleme konusu haline getiren tek düşünürdür. Nietzsche'nin ebedi dönüş öğretisi (*die Wiederkunfstlehre*) ile Kierkegaard'ın Hıristiyanlığın "tekerrürü" düşüncesi arasındaki çarpışma açıktır; Nietzsche'nin kültür eleştirisi ile Marx'ın kapitalizm eleştirisi arasındaki tarihsel bağlantı ise bunun kadar belirgin değildir;[3] zira bu bağlantının üzeri, her şeyden önce, Nietzsche'nin kendi burjuva statüsü[4] ve toplumsal ve ekonomik sorunlara ilgisizliğiyle örtülmüştür. Heine de, daha geniş anlamda alınırsa, Genç Hegelcilerin arasına dahil edilmelidir; Nietzsche, Heine'yi Hegel'in ve kendisinin ismiyle yan yana anmaktan tereddüt etmeyecek kadar önemli bir figür olarak görmüştür.[5] Nietzsche'nin anti-Hıristiyan felsefesini Hegel'in felsefi teolojisinden, "çekici"ni ise Hegel'in "spekülatif felsefesi"nden ayıran uçurum, ne kadar derin olursa olsun, bizzat Hegel'in öğrencileri tarafından, Hıristiyan geleneği ve burjuva kültürüne karşı ortaya koydukları bir dizi başkaldırı sayesinde kapatılmıştır. Bu uçurumu aşmayı sağlayan köprünün bir ucunda Hegel, diğerinde de Nietzsche vardır. Sorun -Nietzsche'yi geçince- hâlâ gidilecek bir yolun kalıp kalmadığıdır.

1. Nietzsche'nin Goethe ve Hegel'e Dair Değerlendirmesi

Nietzsche, Antikite ile Hıristiyanlık arasında bir karar vermenin gerekli olduğuna inandığından, Hegel'de sinsi bir teolog, Goethe'de ise dürüst bir pagan görüyordu. Bununla birlikte Nietzsche, ikisinin ruhu ve eğilimleri arasındaki yakınlığın da farkındaydı. "Hegel'in düşünme tarzı Goethe'ninkinden çok uzak değil: Goethe'nin Spinoza'yı duymasına izin verin: Araştırma-

sında ve tefekküründe huzur ve mutluluğu bulmak için evreni ve yaşamı tanrısallaştırma istenciyle Hegel her yerde aklı bulmaya çalışır; insan akla boyun eğip hoşnut olabilir. Goethe'de ise, başkaldırmayan, yorulmak nedir bilmeyen, yalnızca bütünlük içinde her şeyin iyi ve haklı göründüğüne inanarak kendisinden bir bütünlük kurmaya çalışan, neredeyse neşeli ve kendinden emin bir kadercilik vardır."[6] Nietzsche'ye göre, Hegel ve Goethe, Napolyon'la birlikte, tüm Avrupa için anlamlı bir olay ve 18. yüzyılı aşma girişimiydi.[7]

Nietzsche'nin Goethe'ye dair ilk tasavvuru eleştirel çekincelerden yoksun olmamakla birlikte, bu çekinceler gittikçe arka planda kalır. Üçüncü *Unzeitgemässen Betrachtung*'da,[8] 19. yüzyılın bir tasvirinden sonra şu soruyu sorar: Böyle bir çöküş ve patlamalar çağında "insan imgesi"ni kim koruyacaktır? Modern dönemdeki insanlığı belirleyen üç imge olmuştur: Rousseau'nun insanı, Goethe'nin insanı ve Schopenhauer'in insanı. İşte Nietzsche kendisini Schopenhauer'in insanının "kahramanca yaşamı"nın içinde görmüştür. Rousseau'dan devrimlere yol açan bir halk gücü ortaya çıkmıştı. Goethe ise bu kadar tehdit edici olmayan bir gücü temsil eder; gözlem yapar ve örgütler, fakat devrimci bir altüst oluşa yol açmaz. Şiddet içeren her şeyden, her sıçrayıştan (ama bu her eylemden anlamına gelir) nefret eder; böylece dünyanın kurtarıcısı Faust bir dünya gezgininden ibaret hale gelir. Tüm bir yaşam ve doğa alanı, tüm geçmiş, sanatlar, mitolojiler, tüm bilgi alanlarının üzerinden, doymak nedir bilmeyen bir gözlemci uçarak geçer; en derin arzu uyanır ama yatıştırılır; Helen bile artık onu durduramaz – alaycı yoldaşının pusuda beklediği o an işte şimdi gelmelidir. Yeryüzünde herhangi bir noktada uçuşu son bulur; kanatları düşer; Mephistopheles yakındadır. Bir Alman Faust olmaktan çıktığı anda, cahil ve zevksiz birine dönüşüp şeytanın tuzağına düşmesinden daha büyük bir tehlike yoktur – bu durumda onun imdadına yalnızca göksel güçler yetişebilir. Goethe'nin insanı, bir hevesten diğerine sürüklenen bir yaşama sahip olsa da, beslenmesi için yalnızca muazzam ve unutulmaz tüm şeyleri bir araya getirerek yaşamaya devam ettiğinden yeryüzünde güçsüz düşmeyen, tefekkürün zirvesine ulaşmış olan insandır. Goethe'nin insanı, eylem insanı değildir; tersine, eylem insanlarının mevcut düze-

ninin ne zaman bir parçası haline gelse, kesin olan tek şey vardır ki bundan hiçbir hayır gelmez; her şey bir yana, hiçbir "düzen" bozulmaz. Rousseau'nun insanı nasıl kolayca bir *Catilinari*'ye dönüşebiliyorsa, Goethe'nin insanı da mevcut olanı muhafaza eden ve ona uyum sağlayan bir güçtür.[9] Benzer şekilde, Nietzsche Wagner hakkındaki yorumlarında Goethe'nin büyük bir öğrenci ve âlim olduğunu söyler ama nehirlerinin yaygın ağı, tüm güçlerini toplayıp denizde buluşturmak yerine, sanki her kıvrımında ve dönemecinde eşit miktarda bir gücü hep kaybeder görünür. Goethe'nin doğasında ise soylu-cömert bir şey vardır, Wagner'in (yani Nietzsche'nin) rotası ve akıntısı ise belki dehşete düşürücü ve ürkütücüdür.[10] Fakat Nietzsche daha sonra *Zerdüşt*'te[11] bir biçimde yetkinliğe ulaştığında, daha önceki çekincelerini geri çekip, Goethe'nin yaşam biçimini daha olumlu bir şekilde takdir eder. Ne de olsa Alman eğitiminin Schiller-Goethe temelinin üzerine kurulması Goethe'nin suçu değildi.[12] Olgun Nietzsche, "ne meslekten bir yazar ne de meslekten bir Alman" olmak isteyen Goethe'nin neden asla Schiller kadar popüler olamadığını, şöhretine rağmen neden yalnız kaldığını, hayranlarından kendisini neden korumak ve gizlemek zorunda kaldığını anlamıştır.[13] "[Goethe], milli edebiyatlardan daha yüksek bir edebiyat türüne aittir; bu nedenle, onun kendi ulusuyla ilişkisi bile ne bir yaşam, ne yenilik, ne eskimişlik ilişkisidir. Sadece bir avuç için yaşamıştır, öyle de yaşamaya devam ediyor: Çoğunluk için o, Alman sınırından zaman zaman duyulan beyhudeliğin tantanasıdır sadece. Goethe, sadece iyi ve büyük bir insan değildir, aynı zamanda bir kültürdür. Goethe, Alman tarihinin *sonuçsuz kalmış bir bölümüdür*: Alman siyasetinin son yetmiş yılında, (Schiller'den biraz bir şeyler bulunabilir, hatta Lessing'den de birtakım izler vardır ama) Goethe'nin en ufak izine rastlamak mümkün müdür?"[14] Goethe -başka bir pasajda söylenir bu- Almanların epey tepesinden yazmıştır, çünkü onlara her bakımdan açık ara üstündür. "Esenlikte ve iyilikte Goethe'nin tinselliğine nasıl erişilebilir ki?"[15] Takipçileri, iyi eğitim almış, antik çağ konusunda eğitimli, yaş, yaşam ve yolculuk tecrübesi olan, Alman doğasının ötesine geçebilenlerden oluşan küçük bir gruptur; zaten kendisi de başka türlüsünü istemezdi. Goethe "idealizmden" tamamen uzak bir şekilde, Alman kültü-

rünün bu sürüklenişine kendi penceresinden bakar: "Nezaketli bir dirençle, bir kenarda sessizce durup, kendi tutmuş olduğu daha iyi olan yolda kendini güçlendirmeye bakar." Hâlbuki dünyanın geri kalanı Almanların "bir cennet köşesini sessizce keşfettiklerini" düşünürken, o sırada Almanlar idealist uygarlıklarının yerine endüstriyel, politik ve askeri teşebbüslerini koymaya çoktan başlamışlardı.[16]

Goethe'yi kendisinden aşağı kalan diğer tüm dehalardan ayırt eden yanı, özgürlüğü istemekle yetinmeyip ona tam olarak sahip olmasıydı. Elde ettiği bu özgürlük sayesinde, bizzat küçümsemiş olduklarını ileri taşımayı, yaşamın bütününün, onun yanıltıcı gerçekliğinin ve gerçek yanılsamasının bir savunucusu olmayı kaldırabilmişti. "Realist olmayan bir çağın ortasında, Goethe inanmış bir realistti: Kendi kafasına uygun olan her şeye evet dedi; Napolyon isimli *ens realissimum*'dan daha büyük bir deneyimi yoktu. Goethe güçlü, iyi eğitimli, yetenekli, kendi kendisine yeten, kendisine saygı duyan; doğanın tüm içerdikleri ve zenginliğiyle kendisini şımartan, bu özgürlük için yeterince güçlü olan; ortalama bir insanın doğasının yıkımına sebep olacak bir şeyi kendi yararına nasıl çevirmesi gerektiğini bildiğinden kaynağını zayıflıktan değil güçten alan bir hoşgörü insanı; ister kusur ister erdem olarak görülsün zayıflık dışında hiçbir şeyi kendisine yasaklamayan bir insan tasavvur etti. Böylesine özgür bir ruh, her şeyin göbeğinde, neşe dolu ve kendinden emin bir kadercilikle, sadece tikelin ayıplanabilir olduğuna, oysa bütünün bağlamı içinden bakıldığında her şeyin affettirilebilir ve olumlanabilir olduğuna inanarak durur ve o artık asla hayır demez."[17] Ama bu aynı zamanda Nietzsche'nin "varoluş karşısında Dionysosçu tutumu"nun da formülüdür; hatta *Wille zur Macht*'ın[18] son aforizması Goethe'nin *Fragment über die Natur*'u[19] ile aynı ruhtan doğmuştu.

Ama ne olursa olsun Nietzsche'nin *Wille zur Macht*'ı Goethe'nin *Natur*'undan, aşırı olanın ılımlıdan, için için kaynayan bir gücün düzenli bir kozmostan, arzunun yetenekten, saldırının yıkıcı şiddetinin cömert bir ironiden olduğu kadar farklıdır.[20] Bu fark, özellikle Hıristiyanlığa karşı tutumlarında belirgindir. Nietzsche'nin bir keresinde, "çarmıhı" Goethe'nin gördüğü gibi görmek gerektiğini söylediği doğrudur,[21] oysa kendisi bunu

oldukça farklı algılamıştır: Nietzsche insanlara acı çekmek yerine kahkaha atmayı öğretmek istedi ve kendi kahkahasını kutsal olarak tanımladı. Zerdüşt başına geçirdiği gülden yapılmış tacıyla İsa'nın dikenli tacıyla alay eder. Bu güllerin çarmıhla ne insani ne de rasyonel bir ilişkisi vardır; Zerdüşt'ün "gül tacı", çarmıha gerilenin tacının polemik bir zıddıdır.[22] Bu tersyüz ediş, Luther'den gelen gül ve haç sembolünün son noktasıdır! Goethe, bir Hıristiyan karşıtı değildi ve tam da bu sebeple gerçek bir pagandı; onun "Tanrı"sının bir diğerine karşı çıkmasına ihtiyacı yoktu, çünkü tam da kendi pozitif doğası gereği böyle bir olumsuzlamaya karşı tamamen isteksizdi. Gelgelelim onun özgürlüğü böyle tamamına erdirmiş olmasının Alman kültürü üzerinde hiçbir etki bırakmamış olması anlaşılır olduğu kadar yıkıcıdır da. "Almanlar yalnızca paradoksa düştüklerinde -yani adaletsiz olduklarında- bir ruha sahip olduklarına inanırlar."[23] Fikirlere inandıkları halde fenomenleri gözlemlemezler;[24] bu yüzden "dünya görüşleri" ideolojik bir kurgudur. 19. yüzyılda dünyanın saf bir şekilde gözlemlenmesinin böyle eksik kalışı, Hegel'in Goethe'den hiç etkilenmemiş olan öğrencilerini iktidara taşıyıp onları "bu yüzyılın Almanlarının gerçek eğitimcileri" konumuna getirdi.[25]

Hegel'in felsefesinden alınmış olan bu fikirlerden biri de "gelişim" ya da "oluş" fikriydi. "(Tüm Latinlerin aksine) gelişime *'olan'*dan daha derin bir anlam ve daha yüksek bir değer atfetmeye içgüdüsel olarak eğilimli olduğumuzdan, Hegel hiç var olmamış olsaydı bile, biz Almanlar yine Hegelci olurduk."[26] Bir Alman, fenomenlerin dolayımsızlığıyla yetinmeyip "görünümlerin arkasına geçtiği" ve "varlık" kavramının neredeyse hiçbir gerekçesinin bulunamayacağına inandığı için, doğası gereği, bir Hegelcidir. Nietzsche, bu bakımdan, Leibniz ve Kant'ın da "Hegelci" olduklarını öne sürer. Alman felsefesi, mantık kuralların-dan ziyade "*credo quia absurdum*"a[27] inanır ve böylelikle Alman mantığı Hıristiyanlık öğretisi içinde ortaya çıkmış olur. "Ama bugün, bin yıl sonra bile, biz Almanlar, Hegel'in Alman ruhunun bütün Avrupa üzerinde zafer kazanmasına yardımcı olmasını sağlayan o meşhur diyalektik ilkelerin –'dünyayı çelişki hareket ettirir ve her şey kendisiyle çelişir'- ardında hakikati, hakikatin olasılığını sezebiliyoruz, ne de olsa bizler konu mantık olduğunda bile karamsarız."[28] Nietzsche, kendi ebedi dönüş paradoksu-

nu nihilizmin kendi kendisini ortadan kaldırışından yola çıkarak bina eder, böylelikle çelişki mantığını bilinçli bir şekilde bir adım ileri götürerek, yine *absurdum*'dan bir *credo* geliştirir.[29]

Her şeye rağmen, Nietzsche'nin karamsar mantığı, Hegel'in tarih felsefesine de hâkim olduğunu gördüğü Hıristiyan ahlakı ve teolojisini radikal eleştirisi nedeniyle diğerlerinden ayrılır.[30] Hegel, bu sinsi teolojiyle, olumsuz olanı bile –hata ve kötülük– varlığın bütünsel doğasına dahil etmek yolunda ilerlemekteyken, kendi büyük girişimini kendi elleriyle mahvetmişti. "Altıncı hissimizin, 'tarih duygumuzun' yardımıyla bizi varoluşun kutsallığına sonunda ikna etmek için yaptığı ihtişamlı hamleye yaraşır bir şekilde," Hıristiyanlıktan ve onun ahlakından özgürleşmenin önündeki en büyük engel haline de gelmişti.[31] Bu felsefi tarihselcilik, en tehlikeli etkisini Alman uygarlığı üzerinde gösterdi, zira tarihin anlamına dair böyle bir inancın edimselliğin idolleştirilmesine yol açması "korkunç ve yıkıcı" olacaktı. "Eğer her sonuç kendi içinde rasyonel bir zorunluluk taşıyorsa, eğer her olay 'idea'nın zaferiyse – o zaman derhal diz çök ve 'sonuçların' 'merdiveni'nden dizlerinin üstünde in."[32] Hegel gelecek uğruna, tarihi (dini ikame etmek üzere) tarihin anlamına olan bir inanca dönüştürdü.[33] Hegel'in tin tarihi metafiziğinden ortaya çıkan bu *tarihselcilik*, insanlığın gelişme ve yaşam tarzlarını doğayı gözlemleyerek türeten Goethe'nin tarihsel olmayan dünya görüşüne nazaran daha gelecekçi bir nitelik kazandı.

2. Nietzsche'nin Kırkların Hegelciliğiyle İlişkisi

Nietzsche'nin kalkış noktası olan tarihsel filoloji, ona en başından, felsefi dünya görüşünde doğa bilimlerinin incelenmesini esas alan Schopenhauer'den oldukça farklı bir tarihsel tutum kazandırmıştı. Nietzsche'nin Hegel hakkındaki nihai yargısı, tarihsel anlamı onca eleştirmesine rağmen, Schopenhauer'in tarihsel olmayan arka planına bu itirazından kaynaklanmaz. Schopenhauer "Hegel'e karşı anlamsız öfkesi"yle, Almanların son neslinin tamamını "tarih duygusunun yüceliği ve ileriyi görmedeki keskinliği"ne dayanan Alman kültürünün bağlamından koparmayı başarmıştı. Fakat tam da bu açıdan Schopenhauer fakirdi, duyarsızdı ve deha bakımından Alman olmaktan son derece uzaktı.[34]

Schopenhauer çalışmalarına başladığında Almanya'da o sırada tarih duygusunun en etkili temsilcisi Karl Fischer'di. Schopenhauer, Fischer'in son dönem felsefenin tarihi hakkındaki çalışmasıyla ilgili olarak şunları demişti: "[Fischer], dönüşü olmayan bir biçimde Hegelizm illetine tutulduğu için felsefe tarihini onun a priori modellerine göre inşa ediyor; bir karamsar olarak ben, bir iyimser olan Leibniz'ın zorunlu antiteziyim: Bunun sebebi, Leibniz'ın umut dolu bir çağda yaşamış olması, benimse umutsuz ve kötülükle dolu bir çağda yaşıyor olmamdır. Dolayısıyla 1700'de yaşıyor olsaydım ben de tertemiz ve iyimser bir Leibniz olurdum; Leibniz de şimdi yaşıyor olsaydı benim gibi olurdu!"[35] İşte Hegelizmin biçimlendirdiği çılgınlık, yani diyalektiğe dayandırılmış tarih duygusu tam olarak budur. Schopenhauer, karamsarlığının 1814 ile 1818 yılları arasında ortaya çıktığını ve İsteme ve Tasarım Olarak Dünya'nın birinci cildinin yayımlandığı 1818 yılında bu karamsarlığın çoktan "tamamlanmış" olduğunu ekler. Oysa 1814 ile 1818 arasındaki yıllar Almanya'daki en umut verici dönemdi, haliyle Fischer'in açıklaması saçmalıktır. Ama tarih duygusunun bu şekilde reddi, Schopenhauer'in tarihsel etkisinin, devrimin başarısızlığından sonra, ancak Alman entelijansiyasının buna hazır hale gelmesiyle birlikte, kendisini göstermiş olmasıyla çelişmez. Feuerbach'ın mektupları, A. Herzen'in anıları ve R. Wagner'in otobiyografisi Schopenahuer'in başarısının yol açtığı geri çekilişin nerelere vardığını net bir şekilde gösterir. 1843 gibi erken bir tarihte Schopenhauer, son başarısı ile çağın ruhu arasındaki bağlantıdan istifade etmeyi bilmiştir. Schopenhauer, hak ettiği ilgiyi sonunda görebilsin diye, yayıncısına var olan çalışmasının ikinci bir cilt eklenerek yeniden basılması gerektiğini yazar. "Uzun süredir kürsülerde çalım satan kahramanların sahte tavırlarının maskesinin günbegün düşürüldüğü ve beyhudeliklerinin faş olduğu, bir yandan dine olan inancın çökmesi yüzünden felsefeye daha önce hiç olmadığı kadar ihtiyaç duyulurken ve böylece felsefeye olan ilgi hem canlanır hem de evrenselleşirken, öte yandan bu ihtiyacı tatmin edecek hiçbir şeyin bulunmadığı şimdiki gibi bir zamanda" bu ilginin ortaya çıkması belki de sadece bir ümitten ibarettir.[36] Yine de, Schopenhauer'in çalışmasının diriltilmesi

için en uygun an gelmiştir ve bu anın çalışmasını tamamladığı bir zamana rastlaması güzel bir tesadüftür. Schopenhauer, büyük bir hoşnutlukla, Rosenkranz gibi Hegelciler ve *Hallesche Jahrbücher*'e katkı sunan yazarların bile kendisini kabul etmekten kaçamayacağını belirtir.[37] Diğer yandan, kendi felsefesi ile Wagner'in müziği arasında bir bağlantı olduğu düşüncesi ona o kadar uzak geliyordu ki Wagner'e karşı polemiği memnuniyetle karşılamıştı: "D. Linder, bana *Echo*'nun çok ilginç iki sayısını gönderdi... İşte bu. Kossack, R. Wagner'a karşı eleştirisinde benim söylediklerime çok yakın şeyler söylüyor ve bunu da gerçekten hakkaniyetle yapıyor. Bravo!"[38] Zürih Wagner çevresinden gelen iki "hususi takdir mektubuna" olumsuz yanıt vermesine rağmen, "üstadın" bizzat kendisinden, bir ithaf notuyla birlikte, "harika kalın kâğıtların üzerine" yazılmış *der Ring der Nibelungen*'i aldığında kısa ve öz bir şekilde şunu der: "Wagner'in bir gün bestelemek istediği ve geleceğin gerçek sanat eseri olmaya aday dört operalık bir seri. Çok şahane görünüyor. Şimdilik yalnızca giriş bölümünü okudum. Devamını göreceğiz."[39]

Nietzsche on yedi yıl sonra Wagner ile kendisinin Schopenhauer'in müridi olduğunu ilan etti ve aslında Wagner'in müziğinin ruhundan esin alan bir çalışma olan *Tragedyanın Doğuşu*'nu[40] "büyük öncü" olarak tanımladığı Schopenhauer'e ithaf etti. Bu kitap, Yunan hatırasını ve Wagner'in *Die Kunst und die Revolution* (1849) isimli eserinin ultramodern devrimci eğilimlerini kendisine mal eder; işin doğrusu Nietzsche kendisini "Wagner karşıtı" olarak ilan ettiğinde bile, üstünlüğünü nasıl "yönlendireceğini" ve etkileyeceğini bilen rakibinin etkisi altında kalmaya devam etti. Wagner'in ilk müzik deneyimi aslında müzikal değildi; Weber'in *Der Freischütz* icrasından çocukken edindiği izlenim şuydu: "Bir imparator değil, bir kral değil – ama imparator ya da kral edasıyla ayakta durup yönetiyor."[41] Bir orkestrayı yönetmek, kalabalığı mest etmek ve duygulandırmak; işte onun sahne kariyerinin tutkusu buydu ve hep de öyle oldu. Nietzsche sırtını "icracıya" döndükten ve hayal kırıklığına uğrayan büyük bir hürmetin verdiği keskin kavrayışla "sihirbazı" gördükten sonra, Wagner'i demokratik kitleler çağında hükmedebilen bir sanatçı olarak nitelendirdi.

Wagner *Die Kunst und die Revolution*'un girişinde, Carlyle'ın Fransız Devrimi'ni dünya tarihinin üçüncü perdesi olarak tasvir ettiği bölümden alıntı yapar: "İkinci bölüm 1800 yıl önce başladıysa, bu da üçüncü bölüm olacaktır. Bu cennet-cehennemvari bir olay: bin yıldır gerçekleşen en tuhaf şey. Çünkü bu olay, tüm insanlığın anarşiye ve yönetimsizlik pratiklerine -diğer bir deyişle, yalancı hükümdarlara ve yalancı öğretmenlere karşı zapt edilemez bir isyana-, benim iyilikle bakarak, bir gerçek hükümdarlar ve gerçek öğretmenler arayışı olarak yorumladığım bir arayışa yöneldiğine işaret ediyor. Bu kendi cesedini yakma olayı, herkes tarafından, şimdiye kadar gerçekleşen en tuhaf şey olarak not edilip incelenmelidir. Eskinin tamamen yanıp kül olmasına ve yeninin ayırt edilebilir bir biçimde ortaya çıkmasına daha bunun gibi yüzyıllar var –mutsuz, çalkantılı, hararetli yüzyıllar..."[42] Wagner'in sanatta devrim çağrısı, yaşlı Carlyle'ın bu haykırışının yanı sıra Nietzsche'nin nihilizmin tarihindeki krize dair çığır açıcı bilincinin habercisi olan, Genç Hegelcilerin kriz bilinciyle mükemmel bir uyum içerisindeydi. Wagner sonra, Feuerbach'ın yazılarının, özellikle de sanat felsefesine ait kavramların onu ne kadar büyülediğini anlatır. O zamanlar, Feuerbach'ın insan doğası kavramında kendi "sanatçı ruhlu insanı"nın bir önbiçimini gördüğüne inanıyordu. "Bundan, kendini felsefi şemaların kullanımında bir acelecilik ve anlaşılmazlık olarak gösteren coşkulu bir karışıklık doğdu." Bu "yanlış anlama"yı ancak daha sonra fark edebildi. Nasıl ki Nietzsche, sonradan, Schopenhauer'den ve "modalaşmış modernizm"den aldığı formüller aracılığıyla, umutlarını aslında kendisinden hiçbir şey umulamayacak olan Wagner'e bağlayarak kendi "Dionysosçu önsezilerini" mahvetmiş olduğunu söylemişse, Wagner de Feuerbach'tan aldığı formüller yüzünden ilk deneme yazısında yarattığı kafa karışıklıklarından pişmanlık duymuştu. Fakat her iki durumda da, sonraki düzeltmeler baştaki bağımlılığın açığa çıkmasına yarar: Wagner'in 1840'ların devrimci pathosuna, Nietzsche'nin ise Wagner'e olan bağımlılığını. Nietzsche *Tragedyanın Doğuşu*'nun 1886 tarihli önsözünde, bariz Helenizmine rağmen bu kitabın yine de Helenizm karşıtı bir inceleme olduğunu bizzat kendi söyler: Wagner'in müziği gibi mest eden ve sersemleten bir eser, "1850'nin karamsarlığının kisvesi al-

tında, 1830'un romantiğinin bir itirafı"; önsözün Zerdüşt'ün dans edip kahkahalar attığı sonuç bölümünden daha fazla hakikat barındıran bir özeleştiri. Fakat Nietzsche ruhsal devrim istencini politik gerçeklik içinde hiçbir şekilde sınamamışken, Wagner, bu mest edici dramada, önce 1830'da Leipzig'de bizzat rol almıştı – Wagner, kendi anlatımına göre, çıldırmış gibi yıkım eylemlerine kendisi de katılmıştı. Benzer şekilde, 1849'da Röckel ve Bakunin'le birlikte, Dresden'de katıldığı olayları Feuerbach ve Marx'ınkileri andıran şu sözlerle selamlar: "Birinin bir başkası, ölünün yaşayan, maddenin ruh üzerinde kurduğu egemenliği yok etmek istiyorum; güçlünün, yasanın ve mülkiyetin iktidarını paramparça etmek istiyorum. Bırakın insanın efendisi *kendi* iradesi, tek yasası *kendi* arzusu, tüm mülkiyeti *kendi* gücü olsun, çünkü *yalnız özgür insan kutsaldır* ve *hiçbir şey* O'ndan üstün değildir. Ve tepelerdeki sürülere dikkat edin, sessizce dizlerinin üzerine çökmüşler. Asil yüzlerinden coşkuları okunuyor; güçlü bir parıltı saçılıyor gözlerinden, göğü inletircesine milyonlar '*Ben insanım!*' diye haykırıyor. Yaşayan devrim -İnsan Tanrı oldu- vadilere ve ovaların üzerine yağıyor ve mutluluğun yeni müjdesini tüm dünyaya duyuruyor!"[43] Bu dönem boyunca Wagner, politik ve ruhsal açıdan Heine kadar "özgür ruhlu"ydu. Feuerbach'ın "geleceğin felsefesi"ne dair aksiyomları gibi kendisi de "geleceğin sanat eserini" tasarlamak istiyordu.[44] Nietzsche ise, Genç Almanya'nın "umutsuz öğrenciliğinin" gecikmiş etkilerini irdelediği derslerinde, "eğitim kurumlarımızın geleceği" konusunu ele alıyordu.[45]

Wagner kesinlikle daha iyi bir gerçeklik algısına sahipti. Sanat sorununu kamusal yaşam sorunu olarak anlıyor ve Yunan tragedyasının gerilemesini Yunan *polis*inin dağılmasıyla açıklıyordu; benzer şekilde büyük kentlerimizin sanayi girişimlerinin ruhunu da modern sanat faaliyetinin özü olarak görüyordu. Wagner, sanat ile kamusal yaşam arasındaki kökensel ama şimdi bozulmuş olan ilişkiyi, birebir olarak Hegelci okulun sözleriyle anlatır – onda Hegel ve Marx'tan gelen kavramları tek tek ayırt etmek mümkündür. Sanat aslen yaşamın "özbilince sahip evrenselliği"nden ortaya çıkmıştır; "yüzde 5'lik Tanrı", bugün tüm sanatsal girişimlerin hâkimi ve örgütleyicisidir. Yunan tragedyası, "özgür bir evrenselliğin özgür bir ifadesi" iken, bugün

modern sanat piyasasına "borsa kahramanları" hükmetmektedir. Aiskhylos ve Sophokles'in tragedyaları, "Atina'nın eseriydi" – modern tiyatro ise "modern burjuvazinin bataklığındaki bir çiçektir." Bugün gerçek sanat, zorunlu olarak devrimci olmalıdır, çünkü bu sanat yalnızca mevcut olana karşıt olduğunda var olabilir. "Gerçek sanat, uygarlaşmış barbarlık durumundan kurtulup saygınlığına ancak büyük toplumsal hareketimizin omuzları üzerinde yükselebilir: Gerçek sanatla toplumsal hareketimizin amacı ortaktır ve bu amaca ancak ikisi de bunu gördüğünde ulaşabilirler." Carlyle'ın epigrafına istinaden, Wagner sanattaki devrimin Hıristiyanlığın paganizmi yıkışı kadar radikal olması gerektiğini ileri sürer. "Böylece İsa, bize, bütün insanların eşit ve kardeş olduğunu gösterecekti ve Apollo, kardeşlerin bu büyük ittifakına kudretin ve güzelliğin mührünü vuracaktı; insanı kendi değerine dair kuşkularından kendi yüce tanrısal gücünün bilincine yöneltecekti. Bu yüzden, hadi, yaşayan sanatta olduğu gibi yaşamda da insanlığın en yüce iki öğretmeni için geleceğin sunağını dikelim: İnsanlık için acı çekmiş İsa ve insanlığı neşeli asaletine taşıyan Apollo için." Yunan Tanrısını bir çırpıda sözde-Germen Tanrısına dönüştüren Wagner'in aksine Nietzsche, daha *Tragedyanın Doğuşu*'nda İsa'nın yerine Dionysos'u koymuştu ve Wagner'in Hıristiyan-Germen kahramanının Alman sahteliğinin tipik bir örneği olduğunu göstermişti. Oysa Nietzsche en başta, Bayreuth'un bir tür baş propagandacısı olarak kendisini Wagner'in hizmetine adamayı planlamıştı. Wagner'e sonradan başlattığı saldırı, ona başta duyduğu bu hayranlıkla açıklanabilir ancak.

Nietzsche, Bayreuth dürtüsünü takip ederek, Wagner'in daha geleceğin sanat eseri fikrinde ima ettiği "*Bildungsphilister*"ı (dar kafalı entelektüel) eleştirmek adına, birinci *Unzeitgemässe Betrachtungen*'ini D. F. Strauss hakkında yazdı. Bu saldırı, Strauss'un "yeni inancı"nı hedef alıyordu, fakat aynı zamanda Strauss'un eski inanca karşı yazdığı ilk dönem yazıları aracılığıyla kendi çağının evrensel bilincinde yarattığı özgürleşme yolunda atılmış başka bir adımdı. Genç Strauss'un esasen "güçlü, derin bilgili ve eleştirel karakteri"ne duyduğu saygıyı Nietzsche'nin kendisi de inkâr etmez.[46] *Ecce Homo*'da kendi özgürleşmesine "ilk Alman özgür ruhu"nu eleştirisi aracılığıyla ifade kazandırabilmiş

olmasıyla övünür. Bir eleştirmen de kitabın asıl meselesinin bu olduğunu düşünür; kitabının işlevini "ateizm sorununda bir çeşit kriz yaratıp nihai kararı vermek" olarak görür. Fakat Nietzsche, tam da bu sebeple, dünyayı iyileştirmeyi isteyen ama özgürleşmenin bu can alıcı noktasını hiç algılamamış olan *"libres penseurs"*e, karşıtlarına nazaran daha fazla antipati duyabildi. Strauss'un dini ateizmi ile Nietzsche'nin Hıristiyanlık karşıtlığı arasındaki fark, esasen, Nietzsche'nin Wagner'in "duyusallık" kavramı konusunda işaret ettiği şeyle aynıydı: Wagner bu kavramı gerçekten de Feuerbach'ın örneğini izleyerek geliştirmişti, fakat daha sonra "fikirlerini yeniden düzenleyerek" kendinden geçmiş bir "iffetlilik" vaaz etmişti.[47] Nietzsche de ateizmini yeniden düzenlemiş ve sonunda yeni bir inanç ilan etmişti. Yine de bu iki dönüşümü birbirinden ayırt eden şey, Nietzsche'nin, "İmparatorluk" ve "Hıristiyanlıktan" yana tutumundan dolayı Wagner'i olmakla suçladığı gibi, asla karakterden yoksun olmamasıydı.[48] Wagner kendini belirsizlikten kurtaramamıştı, çünkü müziği kendinde olmayan bir şeyi "ifade etmek" istiyordu. "Elsa ne anlama geliyor? Fakat hiç kuşku yok ki Elsa, 'halkın sınırsız ruhu'dur!" Wagner, yaşamı boyunca, mantıksal açıklıktan yoksun bir şekilde bir "idea"nın yorumcusu olarak kaldı. Almanlar arasında bu tür bir açıklık bir kusur, bir "derinlik" eksikliği olarak görülür; Nietzsche'ye göre, bunun sorumlusu Hegel'in etkisidir. "Hegel ve Schelling'in bütün zihinleri baştan çıkardıkları dönemde Wagner'in henüz genç olduğunu unutmayalım. Onun yalnızca bir Almanın ciddiye aldığı bir şeyi –bir 'idea'yı- sezmiş ve elleriyle kavramış olması, karanlık, belirsiz ve uğursuz bir şeydir." Wagner bu tür bir zevkin ne demek olduğunu anlamıştı; kendisine "sonsuzluk" anlamına gelen bir üslup yarattı; müziği bir "idea" olarak tasavvur etti ve Hegel'in varisi haline geldi. "Dün Hegel'den zevk alan aynı tipte insanlar bugün Wagner'den zevk alıyor; hatta Wagner'in okulunda Hegel gibi yazıyorlar! Alman gençliği onu herkesten daha iyi anladı. 'Sonsuz' ve 'anlam' sözcükleri bile yeterliydi; bu iki sözcük eşi bulunmaz bir esenlik hissi veriyordu. Wagner'in havada duran kaleler inşa etmedeki dehası; bulutlar arasında gezinişi, avareliği, serserilik edişi; her yerdeliği ve hiçbir yerdeliği – bunların hepsi, Hegel'in de kendi zamanında insanları ayartmak ve baştan çıkarmak için kullandığı şeylerdir!"[49]

B. Bauer'le ilişkisi nedeniyle Nietzsche'nin Hegelci okulla doğrudan bağlantısı vardı. *Ecce Homo*'da sonradan okuduğumuza göre, Bauer Strauss'a saldırısından sonra onun en dikkatli okuyucusu olmuştu. Taine, Brandes ve Gast'a yazdığı mektuplarında ise Bauer'i tek okuyucusu olarak methediyordu; hatta Wagner, Burkchardt ve G. Keller'la birlikte, onu "yegâne izleyici topluluğu" arasında sayıyordu.[50] Nietzsche Bauer'in *Zur Orientierung über die Bismarcksche Aera* (1880) isimli çalışmasından haberdardı, ancak 1840'lardaki teolojik yazılarına da aşina olup olmadığını bilmiyoruz.[51] Fakat Overbeck, özellikle Bauer'in din eleştirisi üzerine olan çalışmasını takip ettiğinden ve bu çalışmayı kısmen incelediğinden okumuş olma olasılığı yabana atılamaz.[52] Ne olursa olsun Nietzsche'nin *Deccal*'ı ile Bauer'in *Entdeckes Christentum*'u[53] arasındaki benzerlikler o kadar çarpıcıdır ki en azından 19. yüzyılın seyrinde bir yeraltı akımının varlığına işaret ederler ve Bauer'in *Kritik des Christentums*'u ile Hegel'in *Theologische Jugendschriften*'i arasındaki benzerlikler kadar öğreticidirler.[54]

Her ne kadar Nietzsche'nin yazılarında Stirner'in adı hiçbir zaman geçmese de, Overbeck'in tanıklığı Nietzsche'nin Stirner'i bildiğini, üstelik de bu aşinalığı sadece Lange'ın *Geschichte des Materialism*'ine borçlu olmadığını gösterir.[55] Stirner Nietzsche'yle sık sık karşılaştırılmıştır, hatta bu karşılaştırmalarda kimileri Stirner'in Nietzsche'nin silahlarını edindiği "entelektüel bir cephanelik" olduğunu iddia edecek kadar ileri giderken, kimileri de küçük burjuva vasatlığı Nietzsche'nin aristokrat statüsüyle karşılaştırılamayacak olan Stirner'i bir klişe kalpazanı olarak görmüştür.[56] Ne var ki bu tarz değerlendirmelerin hiçbiri tarihsel soruna parmak basmayı başaramamıştır. Bu iki yazar tamamen başka dünyalara ait olsa da, Hıristiyan insancıllığına yönelttikleri radikal eleştirilerin içsel tutarlılığı sayesinde ortak bir noktada birleşebilir. Kaldı ki Nietzsche'nin Stirner hakkındaki bilgisinin, Overbeck'in dediği gibi, fazlasıyla "tutumlu" olduğunu varsaymak mantıklı görünüyor, zira Stirner Nietzsche için hem itici hem çekiciydi ve Nietzsche onunla karıştırılmayı hiç istememişti.

Her şeyden önce, ikisinin ortak yanı Hıristiyanlıkla, bilinçli bir tercih olarak, çığır açıcı bir ilişkileri olmasıydı – ikisinde

de "insanın aşılması" düşüncesi bu ilişkiden doğmuştur. Felsefi olarak belirlenmiş anlamıyla "üstinsan" kavramının ilk önce Stirner çevresinde ortaya çıkmış olması tesadüf değildir.[57] Aslen Tanrı-insan ve İsa-insan olan üstinsan kavramı,[58] Feuerbach'ın onu antropolojik açıdan kullanmasından sonra, anlam değiştirir: üstinsan bir yandan evrensel insanla ilişkili olarak insan-*dışı* bir anlam kazanır, diğer yandan da salt insandan daha *fazla olanı* ima eder hale gelir. M. Hess[59] "üstinsan" (*Übermensch*) ve "insan-dışı" (*Unmensch*) kavramlarını bu anlamda kullanır; birincisini Bauer'e, ikincisini ise Stirner'e atfeder. Hıristiyanlıkta insanın "insan-dışılığa" (*die Unmenschkeit*) kendi özüymüş gibi tapındığını belirten Bauer'in[60] tezi, İsa bir üstinsan olduğu sürece insanın "Ben" (*Ich* – Ego) olamayacağını ifade eden Stirner'in tezine karşılık gelir. Hıristiyanlığın aşılması tam da bu yüzden insanın kendini aşmasıyla aynı anlama gelir. Tanrı-insan İsa, Hıristiyan antropolojinin insanı ile bununla karşılaştırıldığında "insan-dışı" kalan bireyin şahsi "Ben"i arasındaki bu bağlantı, Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümü ile hem Tanrı'ya hem de hiçliğe galip gelecek olan üstinsana ulaşmak için insanın kendini aşması arasında kurduğu bir bu kadar tutarlı olan bağlantıyla eşdeğerdir. Tanrı'nın ölümü gibi "muazzam bir olayın" insanlık için önemini tam olarak fark etmiş olan Nietzsche, irade sahibi olan insan bireyi için Tanrı'nın ölümünün bir "ölme özgürlüğü" olduğunu da görmüştür.[61]

Nietzsche'nin değinip geçtiği gibi, 19. yüzyılın Almanlarının asıl eğitimcilerinin Hegel'in öğrencileri olduğu gerçeği, kendisinin bile bilemeyeceği kadar büyük bir öneme sahiptir.[62] Hegel'den Nietzsche'ye Genç Hegelciler üstünden giden yol, en açıkça, Tanrı'nın ölümü düşüncesine atıfla gösterilebilir: Hegel Hıristiyan felsefesini tamamlayışını, Hıristiyan inancının İsa'nın "tanrısal olmayan"ın hakikati olarak çarmıhta ölümünde yatan kökenine dayandırır;[63] Nietzsche ise Hıristiyanlığın sonunu, "binyılın yalancılığını" Yunan felsefesinin kökeninin bir tekrarı yoluyla aşma çabasının temeli haline getirir. Hegel açısından, Tanrı'nın cisimleşmesi, insanın doğası ile Tanrı'nın doğası arasında nihai bir uzlaşma anlamına gelir; Nietzsche ve Bauer açısındansa, bunun tek anlamı insanın kendi gerçek doğasının kırılmış olmasıdır. Hegel, Tanrı'nın "tin" olduğu şeklin-

deki Hıristiyan öğretiye felsefi bir varoluş kazandırır; Nietzsche ise, Tanrı'nın tin olduğunu söyleyenlerin inançsızlığa[64] doğru en büyük adımı attığını ve bu adımın ancak bedensel bir Tanrı'nın yeniden doğuşuyla alt edilebileceğini öne sürer.

3. Nietzsche'nin Nihilizmi Aşma Girişimi

"Sessizliğin velvelesi düşüncelerimin üzerini örtüyor,
işte öğrendiğim yeni sessizlik bu."

Nietzsche "zamanımızın" bir filozofu olarak anılacaksa, öncelikle bu "zaman"ın onun için ne anlama geldiğini sormamız gerekir. Nietzsche'nin zamanla ilişkisi hakkında söylenecek üç şey vardır: 1. Nietzsche, Avrupa'nın bir yazgısı olarak "çağımızın" ilk filozofudur; 2. Çağımızın bir *filozofu* olarak hem *zamanının* filozofudur hem de *zamansızdır*; 3. "Bilgeliğin" son âşığı olarak aynı zamanda *ebediliğin* bir filozofudur.

1. Nietzsche son kitabının son bölümünde tüm dünyaya neden bir "yazgı" ve bir "kader adamı" olduğunu açıklar. "Başıma gelecekleri biliyorum. Bir gün korkunç bir şeyin anısıyla birlikte söylenecek benim adım, yeryüzünde benzeri görülmemiş bir krizin, en derin vicdan çatışmalarının, o güne dek inanılmış, istenmiş, kutsallaştırılmış ne varsa, hepsi aleyhine verilecek bir kararın anısıyla. İnsan değilim ben, dinamitim ... Şimdiye dek benim gibi karşı çıkan olmamıştır, gene de olumsuz bir tinin tam tersiyim ben ... Böylelikle ben de zorunlu olarak bir kader adamıyım. Çünkü doğru binlerce yıllık yalanla ters düştüğünde, kimsenin hayal bile edemeyeceği depremler, sarsıntılar göreceğiz. İşte o gün geldiğinde politika kavramı tinler arasındaki bir savaşta tümüyle yitip gidecek, eski toplumun tüm iktidar yapıları havaya uçacak – çünkü bunların hepsi yalan üstüne kurulmuştur; dünyada eşi benzeri görülmemiş savaşlar olacak. Yeryüzünde büyük politika benim zamanımla birlikte başlayacak."

Avrupa'nın yazgısı damgasını taşıyan bu *ecce homo* hastalıklı bir zihnin büyüklük kuruntusu olarak görünebilir, fakat kâhince bir bilgi, bir delilik ve derin bir kavrayış olarak da görülebilir. Deliliğe yaklaşan derin kavrayışıyla, Nietzsche, bu emekli filoloji profesörü, Avrupa'nın tinsel kaderini belirlemek için kendi-

sini feda etmek zorunda olan, çarmıha gerilmiş tanrı Dionysos haline gelir. Gene de nihayetinde bir soytarı - "ebediliklerin bir soytarısı" olduğu hissine kapılmaktan kendini alamayacaktır.

Nietzsche, çağının ilk filozofu ve "iki bin yıl arasındaki" "belirleyici ve kaçınılmaz bir şey" olduğunun bilinciyle şunu da diyebilmiştir: Çalışmalarımın zamanı daha gelecek. 1884'te Venedik'ten şöyle yazar: "Çalışmalarımın *zamanı* daha gelecek ve şimdinin önünde bir ödev olarak duran görevin kafamı karıştırmasını hiç istemiyorum. Bundan belki bir elli yıl sonra, belki bazıları ... benim aracılığımla nasıl bir işin görüldüğünü nihayet görecek. Ama şu anda benim hakkımda doğrunun epey uzağına düşmeden alenen konuşulması çok zor, hatta imkânsız." Dolayısıyla Nietzsche'nin Wagner ve Bismarck'ın egemen olduğu kendi çağı kendi felsefi amacı için uygun zaman değildir. "Modernite"nin herkesçe kabul edilen kâşifi ve kadim bir öğretinin habercisi olan Nietzsche'nin görebildikleri, ancak uzak geleceğe bakarak görülebilirdi.

Nietzsche geçmişe baktığında, Hıristiyan Tanrı inancının ve dolayısıyla ahlakın çöküşünden sonra "hiçbir şeyin doğru olmadığını" ve "her şeyin mubah olduğunu" ilan eden "Avrupa nihilizmi"nin yükselişini öngördü. "Bu anlattıklarım -diye okuruz *Der Wille zur Macht*'ın önsözünde- "önümüzdeki iki yüzyılın hikâyesidir. Nihilizmin yükselişiyle, gelmekte olanı, neyin artık başka türlü olamayacağını anlatıyorum ben. Bu hikâye daha önce de anlatılabilirdi, ama burada zorunluluk devreye giriyor. Bu gelecek, daha şimdiden kendine dair yüzlerce işaret veriyor; bu yazgı her yerde kendisini duyuruyor; herkes geleceğin bu müziğine çoktan kulak kabartmış. Bütün Avrupa kültürümüz felakete doğru koşarcasına, on yıldan on yıla gitgide şiddetlenen bir gerilimin işkencesi altında yaşıyor, denize kavuşmaya can atan bir nehir gibi, öyle çalkantılı, şiddetli, öyle telaşlı, hiç düşünmeden, düşünmekten korkarak akıp gidiyor. Oysa buradaki anlatıcınız, aksine, durup düşünmekten başka hiçbir şey yapmadı bu zamana kadar: Uzaklığından, dışarıda kalmasından, sabrından, tereddüdünden fayda gören bir filozof ve içgüdüsel anlamda bir keşiş; geleceğin her labirentinde yolunu çoktan kaybetmiş cüretkâr bir ruh ve kâşif; ... neyin geleceğini söylerken geçmişe bakan biri olarak; arkasından, altından, yanından hiç eksilme-

yen kendi nihilizmini sonuna kadar yaşamış olan, Avrupa'nın ilk tastamam nihilisti olarak yalnızca durup düşündü." Nietzsche, psikoloji konusundaki yeteneği sayesinde, bu Avrupa nihilizmini tarihsel kökenlerinin yanı sıra bilim ve sanatta, felsefe ve politikadaki tüm görünüm biçimleriyle birlikte betimlemiştir. 15 yıl süren bu durup düşünmelerin meyvesi, ebedi dönüş öğretisiyle birlik içinde olan *Der Wille zur Macht*'tır.

Böyle bir nihilizmin iki anlamı olabilir: Nihai bir çöküşün ve varoluştan tiksinmenin belirtisi olabilir; fakat canlanmanın ve yeni bir var olma istencinin ilk belirtisi de olabilir - zayıflığın veya gücün nihilizmi. Modernitenin kökeninde yatan, *nihilizmin bu ikircikliği* Nietzsche'nin de ikircikliğidir: "Varoluşumun mutluluğu ve belki de benzersizliği alınyazısından geliyor: Bir bilmeceyle anlatacak olursam – ben babamla birlikte çoktan ölmüşüm, ama annemle birlikte hâlâ yaşıyorum ve yaşlanıyorum. Bu çift köken, yaşam merdiveninin bu en üst ve en alt basamaklarından geliş, bu hem çöküş hem de başlangıç oluş, işte yaşam sorununun bütünü karşısında beni diğer herkesten ayıran taraf-sızlığımı, önyargısızlığımı belki de ancak bu açıklayabilir. Doğuşun ve çöküşün belirtilerini benim kadar iyi anlayabilecek biri daha yoktur, bu konuda en eşsiz öğretmen benim: İkisini de bilirim, ikisi de benim." Bu sebeple *Zerdüşt*'te Nietzsche ta kendisi olduğu soruyu ucu açık bırakır: vaatler veren mi yoksa vaatleri yerine getiren mi, fatih mi yoksa varis mi, hasat mı yoksa hasat eden mi, hasta bir adam mı yoksa iyileşmekte olan mı, uydurukçu mu yoksa doğrucu Davut mu, kurtarıcı mı yoksa terbiyeci mi – neden? çünkü Nietzsche ne o ne bu, her ikisi birden olduğunu biliyordu. Nietzsche'nin felsefi varoluşunun bu çifte anlamı, onun kendi çağıyla olan ilişkisi için de geçerlidir: O, "bugünün ve geçmişin" ama aynı zamanda "yarının ve yarından sonraki günün ve geleceğin" insanıdır. Geçmişin ve geleceğin bu bilgisi, kendi şimdisini yorumlamasını sağlar. "Gelecek (Hıristiyan) nesillerin tarihinin bir parçası" olan felsefesi, aynı zamanda antik Yunan döneminin de bir parçasıdır. Bu sebeple Nietzsche yalnızca en yakın dönemin değil aynı zamanda en eski dönemin ve dolayısıyla da bir "çağın" filozofudur.

2. Nietzsche, tam da kendi dönemi ve çağdaş felsefeyle olan ilişkisinde "zamansız" olduğundan ve hep de öyle kaldığın-

dan dolayı, döneminin felsefi bir ölçütü olarak, bir o kadar da "zamanının" filozofuydu ve hâlâ da öyledir. En azından kendi zamansızlığının zamanında oluşunu o böyle anlıyordu. İkinci *Unzeitgemässe Betrachtungen*'in önsözünün sonunda, tam da yalnızca "eski zamanların" –yani Batı felsefesinin kaynağı olan Yunan çağının– "bir öğrencisi" olması sayesinde, "kendi zamanının bir çocuğu" olarak böylesine "zamansız bir bilgi"ye ulaşabildiğini söyler. Klasik bir filolog olarak, antik Yunan dönemine aşinalığın şundan başka nasıl bir amacı olabileceğini gerçekten göremez: kendi zamanına karşı, böylelikle kendi zamanı üzerinde ve bu yüzden belki de gelecek bir zaman için çalışmak.

Nietzsche, 1888'de *Unzeitgemässe Betrachtung*'un Wagner üzerine olan sonuncu kitabında, kendi zamanıyla olan ilişkisini bu sefer daha ayrıntılı bir şekilde, "kendi zamanını aşmak" olarak açıklar: "Bir filozof kendisinden ilk ve son olarak ne ister? Kendi şahsında zamanını aşmak, zamansızlaşmak. Üstleneceği en acımasız çatışma nereden gelir? Onu kendi çağının çocuğu yapan ne varsa ondan. Peki! Ben de Wagner kadar bu çağın bir çocuğuyum, yani ben de bir dekadanım: Yalnızca bunu anladım, yalnızca buna direndim. İçimdeki filozof buna direndi." İçindeki filozof kendi zamanının insanını alt etti ve Nietzsche yalnızca Almanya'nın büyük politik hareketinin değil, Wagner'in sanat hareketinin ve Schopenhauer'in felsefi hareketinin de onu "birinci görevi"nden saptırmasına izin vermeyip, "sınavını" başarıyla geçerek kendi çağının filozofu haline geldi.[65] Aiskhylos'tan Wagner'e, Empedokles'ten kendisine, Avrupalı insanın bütün bir tarih boyunca yaşadığı inişleri çıkışları araştırarak, kendi zamanına derinlemesine bakabildi.

Nietzsche'nin kendi ardıllarının değişen bakış açısındaki özgün gerçekliğinin, Nietzsche'nin tam da kendi çağının filozofu olarak, kendi zamanıyla olan bu zamansız uyumuyla hiçbir bağlantısı yoktur. Nietzsche'nin kırk yıl boyunca P. Gast, G. D'Annunzio ve A. Gide, R. Pannwitz ve O. Spengler, T. Mann ve R. Musil, G. Benn ve R. Thiel'in[66] gözünde büründüğü farklı gerçekliklere bakınca, ondan sonra gelen dönemin yakasını bırakmayan tinsel sorunların çok net bir resmine ulaşırız. Aynı değişim, Riehl'den Simmel'e, Bertram'dan Jasper'e kadar, Nietzsche hakkındaki felsefi yazında da görülebilir. Fakat bun-

ların hiçbiri artık "zamanına uygun" değildir – tabii eğer bundan, herhangi birinin ait olduğu zamanın eğilimlerinin, felsefi hedeflere dair kavrayışı ölçerken başvurulması gereken yegâne ölçütler olmasını anlıyorsak. Böyle bir durumda, yitip giden her anın karşı konulmaz "ilerleyişi"ne uygun olarak, başta Klages ve Baeumler'in öne sürdüğü gibi, sadece en son ve en yakın dönemin Nietzsche'si zamanının filozofu olacaktır. Klages, istenç ve tinden ustalıkla kaçınmasına bakarak, Nietzsche'yi ikiye bölüp onu "beden" ve "ruhun" "orgiastik" filozofu ilan eder ve böylece güç istenci ve hiçlik istenci pahasına, Dionysosçu felsefenin Nietzsche'sini tutar yalnızca. Bäeumler ise, ondaki savaşma arzusuna bakarak, güç istenci ve hiçlik istencinin Nietzsche'sini "kahraman bir realist" ve siyaset felsefecisi olarak yorumlar ve böylece o da Dionysosçu ebedi dönüş felsefesini feda eder. Bu iki yorum, tine düşman olan bir zamanın ruhuna uygun olarak bir ve aynı önyargının iki zıt biçimini oluşturur. İkisi de Nietzsche'nin tüm bir hiçlik istenci ve ebedilik istenci felsefesine aynı derecede uzaktır.

Nietzsche'nin ne güç istencinin ne ebedi dönüşün filozofu olduğu, şimdilerde çekici gelen sözlerin gelişigüzel bir antolojisinden ibaret olduğunu öne süren yorumlar ise, Nietzsche'nin kendisininki de dahil olmak üzere tüm dönemlere karşı yürüttüğü savaşa daha da uzaktır. Nietzsche düşüncelerini bir sistem olarak değil binlerce aforizma biçiminde geliştirdiğinden, onda *bilhassa* ne dilerseniz bulabilirsiniz: şaşırtıcı derecede zamanına ait olan meseleleri de, hayret ettirecek kadar zamansız olan meseleleri de. Bunu birkaç küçük örnekle açıklayabiliriz: Nietzsche *Ecce Homo*'nun sonunda, tinin savaşının "büyük siyaset"le yalnızca kendi şahsında birleştiğini söyler; fakat aynı zamanda, yine *Ecce Homo*'nun tam başında "siyaset karşıtı Almanların sonuncusu", günün herhangi bir "Reich" Almanından daha fazla Alman olduğunu da söyler. Birbiriyle çelişiyormuş gibi görünen bu sözler aslında bir ve aynı düşüncenin ifadesidir. Nietzsche tam da büyük Avrupa siyaseti fikrini temsil ettiğinden dolayı, güncel emperyalist siyasete istinaden kendisini aynı zamanda siyaset-karşıtı Almanların sonuncusu olarak tanımlayabilmektedir. Tam da bu yüzden onu biraz olsun anlayabilmek için, "siyaset ve ulusal çıkar üzerine yapılan tüm o acınası gevezeliklerin" geride

bırakılması gerektiğini söyler. Nietzsche, savaş ve cesaretin kendi komşunu sevmekten daha büyük işler başardığını söyler, ama "en büyük olayların" en gürültülü değil, "en sessiz" anlarımızda gerçekleştiğini de söyler. Liberalizmin "özgür basın" ruhuna nasıl saldırıyorsa, her türlü "parti ruhuna" da o kadar saldırır; bir partiye ait olmanın düşüncesi bile "bu parti kendisinin olsa da" onu iğrendirir. Burjuva toplumunun demokratik ruhunu eleştirir, ama "Yeni İdol" adı altında, devletin canavarların en hissizi olduğunu ve ağzından "Ben Devlet, Halkın ta kendisiyim" yalanının döküldüğünü de söyler. Barbarlığa geri dönülmesine ve "sarışın canavar" adını taktığı Avrupa'nın "erkekleşmesi" gerektiğine inanır, ama Wagner'in kahramanlarını da kösnüllükleriyle kendilerinden geçen vahşiler olarak, kendi "Germenlerini" ise "itaatkârlık timsali ve uzun bacaklar" olarak tanımlar. Irkın seçici bir şekilde yetiştirilmesini savunur, ama Yahudi karşıtı ırkçı çılgınlığın hiç de layık olmadığı kendini beğenmişliğine de bir o kadar söver.[67] "Kültür ülkesi" ve "saf bilgi" laflarıyla alay eder ve "kültürlü bireyi" gözden çıkarır ama kendisi de kültürlü biri olarak, beğenilerin genel olarak "plebleştiğine" ve barbarlığın yükselişine dikkat çeker. "Yönetenler"in "itaat edenler"den önce gelmesini ister ama "sürünün çobanı ve köpeği" olmayı da reddeder ve "Alman köle ruhu"nun askerlikteki koşulsuz itaat erdemiyle idealleştirildiğini söyler. "Yönetici bir sınıf" ihtiyacından bahseder ama birbirlerine söyleyecekleri hiçbir şeyleri olmadığından insanların eğitilebilirliğinin son derece artmış olduğunu da bilir. Son olarak "hakikat istencini" "güç istenci" olarak geliştirir, ama hakikatin fayda mı getireceği yoksa ölümcül bir sona mı yol açacağını asla sormamak gerektiğini de söyler. *Der Wille zur Macht*'ın yalnızca düşünmekten hâlâ keyif alanlara hitap eden bir kitap olduğunu söyler, ama bugünün Almanlarının artık düşünür olmadığını, onları etkileyen ve onlara keyif verenin başka bir şey olduğunu da ekler.[68] "Zamanımız" için bir felsefeyi Nietzsche'ye dayandırmak isteyenlere, Zerdüşt'ün şu sözlerini hatırlatalım: "Ben bir korkuluğum nehrin kenarındaki, tutunabilen tutunsun bana – ama koltuk değneğiniz değilim ben sizin." Bir filozofu "kavramak" istiyorsanız her şeyden önce onun düşüncesini kavramalısınızdır; işte Nietzsche de tam bu yüzden düşünmeye hâlâ vakti olan okuyucular istiyordu.[69]

3. Nietzsche'nin asıl düşüncesi, başında Tanrı'nın ölümünün, ortasında bunun ardından gelen nihilizmin, sonunda ise nihilizmin ebedi dönüş içinde kendi kendisini aşmasının bulunduğu bir düşünce sistemidir. Bu sıralama, Zerdüşt'ün ilk konuşmasındaki ruhun üç yönlü dönüşümüne karşılık gelir. Hıristiyan inancının "yapmalısın"ı "istiyorum"un özgürleşmiş ruhuna dönüşür; sonuncu ve en zor dönüşüm ise bir hiç olma "özgürlüğünün çölünde" gerçekleşir: "İstiyorum," yıkımın ve yaratımın ebediyen tekrar eden çocuksu oyununa dönüşür. "İstiyorum," varlığın bütünlüğünde "varım" haline gelir. Hiç olma özgürlüğünün, aynının ebedi dönüşünün özgürce istenmiş zorunluluğuna doğru bu son dönüşümüyle birlikte, Nietzsche için "geçici yazgısı" "ebedi yazgısı" olarak gerçekleşmiş olur. *Ego*su *yazgı*sı olur. Ve *ecce homo*, varoluşun bu rastlantısı, bir şeyin zaten "olduğu" şey "haline geldiğini" göstermek içindir, zira varlığın en yüce yıldızı, rastlantı ile kendi-olmanın örtüştüğü zorunluluktur.

Zorunluluğun kalkanı!
Varlığın yüce yıldızı!
-Hiçbir dilek seni bana getirmez
Hiçbir Hayır seni lekeleyemez
Varlığın ebedi Evet'i
Ebediyen senin Evet'inim:
Çünkü seni seviyorum, ey ebedilik!

"Zorunluluğun," yani antik Yazgının "kalkanı" altında, varoluşun rastlantısı bir kez daha varlığın bütünlüğü içindedir.

Ebediliğin ve dolayısıyla da onun kendisini ilk ve son kez gösterdiği belirleyici "an"ın Nietzsche felsefesi için önemi, *Zerdüşt*'ün üçüncü ve dördüncü kısımlarının ebediliğe söylenmiş bir şarkıyla, *Ecce Homo*'nun ise "Şan ve Ebedilik" başlıklı bir şiirle bitmesinden de anlaşılabilir. Bununla birlikte, ebedilik *sorunu*, yani onun ebedi dönüş anlamını nasıl edindiği sorunu Nietzsche'nin "zaman"ı "insan" yoluyla nasıl aştığına bakılarak çözülebilir. Hıristiyanlığın tarihinden kaçmanın bir yoludur bu ve Nietzsche de onu Tanrı'nın ölümünden doğan "nihilizmin kendi kendini fethi" olarak tanımlar. Zerdüşt, "Tanrı ve hiçlik karşısında galip gelendir." Ebedi dönüş "kehaneti" ile nihilizm

"kehaneti"[70] arasındaki bu temel bağıntı nedeniyle Nietzsche'nin öğretisi iki yöne sahiptir. "Galibin ve mağlubun" bir olduğu, nihilizmin kendi kendini fethidir bu.[71] Bunlar Zerdüşt'ün "iki yönlü istenci" gibi birdir; dünyaya Dionysosçu "ikili bakış" ile Dionysosçu "ikili dünya" tek bir istenç, tek bir bakış ve tek bir dünyadır.[72] Nihilizm ile dönüşün bu birliği Nietzsche'nin ebedilik istencinin hiçlik istencinin *tersi* olmasından kaynaklanır.

Fakat antik çağdaki böyle-olup-diğer-türlü-olmayanın zorunluluğu, Hıristiyan varlıktan doğan iradenin özgürlüğüyle birlikte, bu ikisini birleştiren *yükümlülük* de istenmedikçe, nasıl hâlâ istenebilir? Bu üstün insan istenci zaman bakımından ikilidir, çünkü yapmakla yükümlü olduğu şeyi istemeye devam eder, çünkü gelecek istencini çelişkili bir biçimde geçmiş istenciyle birleştirir. Nietzsche'deki bütün bir "nihai" istenç problemi, kendine rağmen isteyen bu ikili istenç yoluyla sistematik ve tarihsel olarak anlaşılır hale gelir. *Zerdüşt*'ün -geçmişten- "Kurtuluş Üzerine" başlıklı bölümü bu problemin çözümünü konu edinir.

Zerdüşt bütün bir geçmişin teslim oluşunu iki şekilde görür: Bazıları onu kendi yozlaşmış şimdilerinin hazırlayıcı bir belirtisine indirgerken, bazılarına göre de geçmiş zaman "büyükbaba" ile son bulur.[73] Bu ikisi de bizi geçmişten kurtaramaz. "Geçmiştekileri kurtarmak ve tüm 'böyleydi'leri 'çünkü öyle olsun istedim!' olarak yeniden yaratmak – işte kurtuluş sadece buna denir! İstenç - kurtarıcının ve neşeyi getirenin adı budur; size bunu öğretmiş oldum, dostlarım! Şimdi şunu da öğrenin: İstencin kendisi hâlâ tutsaktır. İstenç özgürleştirir ama özgürleştireni zincire vuranın adı nedir? 'Böyleydi' - istencin dişlerinin gıcırtısının ve ıssız kederinin adı budur ... Zamanın geriye akmayışına öfkelenir; 'böyleydi' – budur onun yuvarlayamayacağı taşın adı." Fakat geleceği isteyen istenç hâlihazırda olandan, çoktan istenmiş ve yapılmış olandan intikamını alamadığı için, istencin bu yaşamı –ve ona ne yapması gerektiğini söyleyen bir tanrı da artık olmadığı için insan istencin ta kendisidir- kendi "suçu" ve "cezası" haline gelir. Varoluş "dönüp dolaşıp kendi eylemi ve suçu" olur. Bunun sebebi tam da istencin kendi varoluşunun rastlantısından kendisinin sorumlu olmaması –nitekim bu varoluş daima bir istenç eyleminden önce var olur- ama var

olan bir istenç olarak da, sorumlu olmayı istemesi ama bir türlü olamamasıdır. İstenç böylece, başına gelen varoluşun yüküne karşı "taş üstüne taş" yuvarlayarak, istemeyen bir tiksinti olup çıkar, ta ki delilik şunu vaaz edene kadar: Her şey yok olur, bu yüzden her şey yok olmayı hak eder. Schopenhauer'in metafiziğinde olduğu gibi "istenç sonunda kendisini kurtarmadıkça" ve istemek istememeye dönüşmedikçe, eylemin çoktan gerçekleşmiş olduğu geçmiş zamana duyulan hınç onu salt geçici olan bir şeye indirger. Bunun tersine, Zerdüşt'ün yaratıcı istenci, boşu boşuna tasarılar yapan varoluşun yükü olan taşa şunu söyler: "Ama ben öyle olsun istedim" ve ebediyen de onu istemeye devam edeceğim! Fakat ne zaman böyle konuşmuştu? Geleceğe dair yaratıcı istenç ne zaman gelip geçmişin yerini alacak? Ve kim ona isteksizlik yerine geri dönüşü istemeyi, acı yerine neşe getirmeyi öğretti? Zerdüşt bu soruyu ebedi varlığın öğretmeni olarak yanıtlar. Çünkü zamanın ve varlığın ebedi dönüşünü isterken, istenç sınırsız bir sonsuzluğa doğru ilerleyen tekdüze bir hareket olmaktan çıkıp, hem ilerlemeyi hem geri dönüşü isteyen dairesel bir hareket haline gelir. Nietzsche'nin "*amor fati*" ile kastettiği, işte kendisine dayatılan şeyi istemeye daima devam eden bu ikili istençtir. Bu ikili istençte, zaman ile varlığın bütünlüğü, hâlâ olmakta olan bir varlığın çoktan var olmuş olan geleceğinde sağlanır.[74] Dolayısıyla Zerdüşt'ün "kendisini neşeyle rastlantıya bırakan" ruhu "en gerekli olandır;" ama bunu yapabilmesini, "var olan her şeyin en yüksek biçiminde"[75] olduğu gibi, "tüm şeylerin akıntıları ve ters akıntılarını, metlerini ve cezirlerini" kendinde barındırmasına borçludur. "Dionysosçu kavramının kendisi bundan başka bir şey değildir;" onun formülü salt yazgıyı istemek değil, "yazgıyı yazgıya tabi kılarcasına", yazgıyı alınyazısı olarak istemektir.[76]

Buna uygun olarak Nietzsche kendi kurtuluş öğretisini gerek antiklerin hem tanrılar hem insanlar üzerinde gücü olan yazgı inancından gerekse de modernlerin istencin özgürlüğü inancından ayırt eder: "İnsanlar eskiden falcılara ve astrologlara inanıyorlardı. Bu yüzden 'Her şey yazgıdır! Yapmalısın çünkü yapmak zorundasın!' diye düşündüler. Sonra falcılara ve astrologlara inançları kalmayınca bu sefer de 'Her şey özgürlüktür: Yapabilirsin çünkü yapmak istiyorsun!' diye düşündüler."[77] Bu

alternatiflerin tersine Nietzsche bireyin istemesini kozmik buyrukla birleştirmeyi arzuluyordu.

Modern döneme özgü istenç ve yeti özgürlüğü göz önünde bulundurulduğunda, bir zamanlar yıldızlara kazınmış olan yazgının zorunluluğun istenmesiyle bireysel bir yazgıya dönüşmesi için, bir şeyin olması gerektiği gibi olup başka türlü olmadığı o antik içli dışlılığı yeniden yakalamak ve böylece sonunda "Ben yazgının ta kendisiyim ve ezelden beri varoluşu ben belirledim," "Ebedi dönüşün nedenlerinden biri de benim," demek nasıl mümkün olabilir? Bunun için, yeni kâhinliğin kendisinin de, önce gökyüzündeki yıldızlarda yazılı olanın, sonra da bireyin yapabilme gücünün özgürlüğünün çölündeki nihai hakikat olan hiçliğin bu birliği olması gerekmez mi? Dolayısıyla onun öne sürdüğü bütünlük "*göksel bir hiçlik*" değil midir? Peki bu bağlantı aynı zamanda ikili istencin, bir karar ve en az onun kadar doğru olan bir esinleme yoluyla kendi ikili hakikatine ulaşmasının ikili yoluna karşılık gelmiyor mu? Özgürlüğün en uç noktasında "hiç istememektense hiçliği istemeyi" tercih eden istencin verdiği bir karar ve varlığın kendisi hakkında verilen karara esin verdiği bir esinleme: İşte bu ikisi birlikte, Nietzsche'nin ikili hakikate ilişkin sorunsalını bize verir; nihilizmin kendi kendini aşma öğretisine karşılık gelen bu hakikat, Nietzsche'nin "credo quia absurdum"udur.[78] Bu hakikat tek başına, tam anlamıyla "zamansızdır," çünkü zamanı tamamen aşan bir zaman ve varlık öğretisidir. Nietzsche'den sonra hiç kimse değişimin bu uç noktasına kadar gelememiştir. Çoğunluk, dönemin, ebediliğin yerine koyabilecekleri politik bir zoolojinin ırksal donanımını kendilerine sunan çağrılarına itaat ederken, hâlâ ebediliğin peşinde koşan bazıları da yüzlerini Katolik Kilisesi'nin "ebedi" hakikatlerine dönmüş, "insandaki ebedilikten" bahseder olmuş ve kozmik yaşamın unutulmuş "imgeleri"yle kendilerinden geçip, varlığın "kodlarıyla"[79] büyüler yapmaya girişmiştir.

Nietzsche "insan ve zamanın ötesinde," zamanla birlikte tüm "insan olgusu"nu da aşarak modern dünyanın terk edilmişliğinden kaçma arayışındaydı; Nietzsche'nin "kendi külünü dağa taşıyan" ve "bir sıçrayışta amacına ulaşmayı arzulayan" acı çeken insanın başına geldiğini söylediği şey tam o zaman oldu:

"Çıldırmış bir ruhun parmaklarıyla son duvarları yoklayan, bedenden ümidini kesen yine bedendi."[80]

Amacına bir "sıçrayışta" ulaşmayı arzulamaktansa "art ardalığı" yücelten bir başkası ebediliği bir yaşam "olasılığı"[81] olarak yorumlamadı; yaşamı bedensel varlığının her anında mevcut olan bir şey olarak gördü. Bu nedenle Goethe'nin istenç ve "mecburiyet" sorununu dile getirişi Nietzsche'ninkinden farklıydı. Varlığı olan tüm şeylerin içinde gerçekten yaşayarak ve kendini aşmadan, tüm bir idrak döngüsünün istenç ile "mecburiyet"in birliğinde bulunduğunu kavramayı başarabilmişti. "Kısıtlamalardan hiç haz etmeyen Lessing kahramanlarından birine şöyle söyletir: 'Mecburiyet' kimseye dışarıdan dayatılmaz.' Zeki ve neşeli bir adam bir keresinde, 'Kim bir şeyi isterse, kendisi için bir "mecburiyet"i de tanımlamış olur,'[82] demişti. Bir üçüncüsü, kuşkusuz eğitimli bir adam da çıkıp 'anlayan kişi aynı zamanda -mecbur olduğu şeyi- ister,'" diye eklemişti. Düşünürün kavrayışı kendi yaşam deneyimiyle örtüşüyordu: Tek oğlunun ölüm haberini alan ve yaşlılığının yükü iki katına çıkmış olan Goethe Zelter'e şöyle yazmıştı: "Vücudumun dengesini korumaktan başka hiçbir şeyi dert etmiyorum; diğer her şey nasılsa kendiliğinden olur. Beden yapmalıdır, ruh ise ister ve istencinin eyleminin izlemesi gereken yolu görmüş olan insanın enine boyuna düşünmeye ihtiyacı olmaz."[83]

Goethe bu düşünceyi Hıristiyanlık ve antik dönemle ilişkilendirerek daha da ilerletir. Reform Günü kutlamaları vesilesiyle Zelter'e, Lutherciliğin temeli ve dayanağının, yasa ile İncil arasındaki mutlak antitez ve bu iki uç arasındaki dolayım olduğunu yazar. Bu terimlerin yerine, gerek mesafeleri gerek yakınlıklarıyla birlikte, zorunluluk ve özgürlük kelimeleri konulursa, bu döngünün "insanın ilgi alanına girebilecek her şeyi içerdiğini" açık bir şekilde görebiliriz. Luther Eski ve Yeni Ahit'te dünyanın tekrar eden yüce yapısının sembolünü görmüştür: "Bir yanda sevmeyi arzulayan yasa; diğer yanda, hem yasayla savaşan hem de kendi kudreti ve gücüyle değil de inancı yoluyla, mutlak gücünü her yerde ilan eden Mesih'e beslediği o herkese açık olmayan inanç yoluyla yasayı gerçekleştiren sevgi."[84] Lutherciliğin, İncil'i dünyanın aynası olarak görmeye karar verdiğinde akla karşı çıkmadığını anlamak için bu kadarı bile yeterlidir.

Öyleyse Goethe'nin tasavvurundaki Reform, Sina'nın semalarında çakan şimşeğin "yapmalısın"ıyla başlayıp Mesih'in dirilişi ve "yapacaksın"ı ile sonuçlanmalıdır.

Goethe, "Shakespeare und kein Ende" başlıklı yazısında, İncil'in dogmatik hakikatine duyulan ve "herkese açık olmayan" inancı göz önünde bulundurması artık gerekmeksizin, aynı "mecburiyet" ve "istenç" sorununu antik döneme atıfla tartışır.[85] Goethe bu yazıda eski ile yeni arasında şu karşıtlıkları sıralar: antik ve modern, pagan ve Hıristiyan, zorunluluk ve özgürlük, gereklilik ve mecburiyet. İnsanın başına gelebilecek en büyük acılar bunlardan son ikisi arasındaki uyumsuzluktan doğar. Sonuçta ortaya çıkan "ikilem" sığ ve çözülebilir olduğunda gülünç durumlar, derin ve çözülemez olduğunda ise trajik durumlar yaşanır. Antik dönem şiirlerinde insanın ne yapması *gerektiği* ile ne yapabildiği arasındaki orantısızlık, modernlerinkinde ise insanın ne yapmak *istediği* ile neyi yapabildiği arasındaki orantısızlık ağır basar. İnsanın ne yapması *gerektiği* ona dışarıdan dayatılır; insanın kendine dayattığı ise yapmak istediğidir. Birisinde her şey yazgı gibi görünürken, diğerinde de özgürlük gibi görünür. İstencin karşı gelmesinin daha çok bilenmesine ve hızlanmasına yaradığı kaçınılmaz buyruk, kozmosun genel yasalarında olduğu gibi antik şehrin yasaları ve ahlak kurallarında da cisimleşmiş haldedir; bu buyruğun amacı bütünün iyiliğidir. İstenç ise, tersine, özgürdür ve bireyi kayırır. "Yeni çağın tanrısı işte budur," bundan dolayı bizim sanatımız ve karakterimiz klasik antik çağın sanatı ve karakteriyle asla aynı olmayacaktır. Shakespeare'in eşsizliği, bireysel karakterlerinde olması gereken ile istenen arasında bir denge kurarak eski ile yeniyi "abartılı" derecede birleştirebilmesinden gelir. Oyunlarındaki karakterlerin hepsi "yapmalıdır;" ama hepsi de insan oldukları için aynı zamanda "ister." Shakespeare bunları birleştirmeyi başarır, çünkü ölçüsüz bir istencin içten doğup gelmesine izin vermez; bu istenci bir dış vesile aracılığıyla açığa çıkartır. "Böylece [istenç] bir tür buyruk haline gelir ve antik çağa yaklaşır." Shakespeare'in kahramanlarında eski ile yeni dünyayı birleştirmesi karşısında mutlu bir şaşkınlık yaşarız. Shakespeare'in okulunda öğrenmemiz gereken nokta ise şudur: Romantizmimizi, yani modernitemizi hak ettiğinden de fazla yüceltmek yerine, çözülemezmiş

gibi görünen karşıtlığı içimizde çözmeye çalışabiliriz; büyük bir sanatçı bu mucizeyi çoktan gerçekleştirmişse, demek ki biz de bunun için daha çok uğraşabiliriz.

Goethe'nin Shakespeare ile ilgili görüşlerinin kendisi için de geçerli olduğu, bir romantiğin bile Goethe'nin "özünde modern" olan ile "özünde eski" olanı birleştirebilmedeki maharetini onun asıl büyüklüğü olarak görmesinden de bellidir.[86] Schlegel'in tek hatası, Goethe'yi "yepyeni bir sanatsal dönemin" bu amaç için yola çıkmış ilk temsilcisi olarak görmesidir. İşin doğrusu on dokuzuncu yüzyılın tarihinde, Goethe antik ile modern ya da pagan ile Hıristiyan arasındaki farkı "karar verilmesi" gereken bir mesele olarak gören son insandı. Nietzsche bunu yaparken "sarpa sarmış" modernitenin zirvesinde Yunan dünyasının kapalı görüşünü yeniden diriltmek ve kendi "Ben"ini Yazgı ile zorla birleştirmek zorunda kalmıştı, oysa Goethe'nin doğası antik dünyayı modernin alanı içinde gerçekleştirir. Goethe, antik ile modern arasındaki karşıtlığı sadece büyük trajedi içinde değil, günlük yaşamda da ortaya koyar: "İskambil oyunlarını da bir yazın türü olarak düşünebiliriz; onlar da şu iki unsurdan oluşurlar: Oyunun işin içine şansı da katan biçimi, antiklerin yazgı olarak bildikleri buyruğun yerini alır; oyuncunun kabiliyeti ile birleşen istenç de buna karşı koyar. Bu bakımdan iskambil oyununu antik bir şey olarak görüyorum. Bu oyunun biçimi şansa, hatta istence sınır koyar. Eşlerim ve rakiplerimle birlikte, elimde tuttuğum kartlarla, elinden asla kaçamayacağım, şansa bağlı uzun bir olaylar dizisini kontrol edebilmem gerekir; l'Hombre ve benzeri oyunlarda ise bunun tam tersi olur. Bu gibi oyunlarda isteğimin ve şansın önünde pek çok açık kapı vardır: Aldığım kartları geri verebilirim, başka amaçlarla kullanabilirim, onları kısmen ya da bütünüyle elimden çıkarabilirim, şansın yardımına başvurabilirim, hatta kuralları tersine çevirip en berbat kartlarla en büyük avantajı elde edebilirim. Bu oyun tarzı modern düşünme ve yazma biçiminin tıpa tıp aynısıdır." Bu kadar "tasasız" bir düşünüş Nietzsche'de tasavvur bile edilemez. Nietzsche'nin yanında onunla birlikte mücadele eden büyü, onun da bildiği gibi, "aşırılığın büyüsüydü, uçlara giden bir baştan çıkarıcıydı,"[87] bunun dengenin gösterişsiz ve mülayim büyüsüyle hiç ilgisi yoktu. Bir radikal için Goethe uzlaşının adıdır, çünkü radikal -etimolojisinin aksine- köksüzdür.

Hegel'den Nietzsche'ye kadar olan tarihinin izini sürdüğümüz "Alman ruhu"nu, Nietzsche'nin istediği ve karşı çıktığı şeylere göre, eğitimini bizzat Nietzsche'den almış olan bir nesle göre değerlendirdik. Üçüncü Reich'ın Nietzsche'nin "gerçekleşmesi" olarak görüldüğü sayısız kitapçık, kitap ve konuşma vardır. Fakat Nietzsche'nin eserlerini ciddiyetle ele alan ve "izahını veren" herhangi biri, Nietzsche'nin gerek "ulusal" gerekse de "toplumsal" olana yabancı olduğunu, öte yandan, "Bayreuth"un ruhunun da yalnızca Bismarck'ın Reich'ının içgüdülerine bağlı olmadığını görmeden edemez. Nietzsche'yi zamanının kâhinlerinden ayıran derin uçurumu görmek için, onun Wagner aleyhine yazdıklarını, Yahudi sorunu ve bunun tersine, "Alman"ın ne olduğu sorunu üzerine söylediklerini düzenlenmemiş ve bağlamından koparılmamış haliyle okumak yeterlidir. Bu yine de Nietzsche'nin "hareketin" bir katalizörüne dönüşüp, onun ideolojisini tayin edici bir biçimde belirlediği gerçeğiyle çelişmez. Nietzsche'yi bu entelektüel "suçun" yükünden kurtarmaya ya da bizzat neden olduğu şeyin *aleyhine* Nietzsche'den destek almaya kalkışmak, onu bizzat yargıcı olduğu bir meselenin savunucusu yapmaya çalışmak kadar altı boş bir uğraştır. Bu iki çaba da, "öncülerin" daima kendilerinin gitmedikleri yolları hazırladıkları şeklindeki tarihsel sezginin karşısında paramparça olur. Nietzsche'nin tarihsel etkisinin onun lehine mi yoksa aleyhine mi konuştuğu sorusundan daha önemli olan mesele, ruhların genel olarak dönemle olan ilişkilerine göre ayırt edilmesidir. Nietzsche her ne kadar zamanı ebedi kılmaya çalışsa da -Strauss aleyhine yazılarından Wagner aleyhine yazılarına kadar- tam da kendi zamanına karşı polemikçi ve zamansız bir tutum takındığından dolayı, bu zamana kendi arzu ettiğinden çok daha fazla aitti. Bismarck ve Wagner'in muhalifi olarak, Nietzsche onların "güç istenci" çemberinin içinde hareket eder, hatta onun Üçüncü Reich zamanına uygunluğu bile Üçüncü Reich'in ikincisinin mirasçısı olmasından ileri gelir.

Nietzsche zamana içkin bir ebediliği kavrayamadı; onu bir an için görür gibi olduğundaysa -"insan ve zamanın altı bin fit ötesinde"-[88] yetilerini artık kaybetmişti. Goethe'nin Werther'i kesinlikle kendi zamanına aitti, Iphigenia ve Tasso ise değildi. Goethe'nin çevresi kalabalıklaştıkça ve genişledikçe, kendi za-

manıyla olan ilişkileri tinsel bakışının somut genelliklerine daha çok dönüşür oldu. Goethe asla kendi zamanına ait olamayacağı gibi zamansız da olamazdı, çünkü o daima insanın kendisiyle ve dünyayla olan ilişkisi açısından saf bir hakikat kaynağıydı.

V. Zamanın Ruhu ve Ebedilik Sorunu

1. Çağların Ruhundan Zamanın Ruhuna Geçiş

1840'larda ilerlemenin sloganı haline gelmiş "zamanın ruhu" ifadesinin, ilk başta belirli bir çağ ve bu çağın sözde tarihselliğiyle hiçbir ilgisi yoktu. Goethe'nin *Faust*'unda, "çağların ruhu" yalnızca geçmiş dönemlerle ilişkilidir; ama bunu, çağların aslında beyefendilerin (yani tarihçilerin) ruhunu yansıttığı şeklinde şüpheci bir yorum izler. Herder'in Shakespeare üzerine yazısı, Goethe'nin *Faust* için hazırladığı taslakla aynı döneme denk gelir ve bu yazının sonunda Goethe, dünyası çoktan yok olup gitmiş olan Shakespeare'in dehasını bizim dilimize ve şimdinin ruhuna tercüme etme görevini üstlenmiş olan bir dost olarak anılır. Nasıl ki her büyük düşünür "kendi zamanının mizacına uygun olarak" felsefe yapıyorsa, her halk da geçmişi taklit etmek yerine, dramasını kendi tarihine göre, "zamanın ruhuna, geleneklere, fikirlere, dile" göre yeniden yaratmalıdır. Böylece Herder ölü bir geleneğe karşıt olarak, kendi zamanının bireysel ruhuna, diline ya da halkına başvurur, zira "zamanın toprağı" her çağda aynı şeyi üretemez. Fakat "iyi ya da kötü yönde değişen bir zamanda" büyük adamlar, Sophokles veya Shakespeare'inkiler kadar büyük ve özgün bir drama yaratabilmelidir, böyle olursa zaman değişmiş olsa bile, onlar da aynı şeyi, yani büyük dünya olayları kitabından alınmış bir temsil ya da *historia* oluşturmayı başarabilirler.

Öyleyse zamanın ruhu, artık etkili olmayan bir geleneğin aksine şimdiki zamanın bireysel hakkı anlamına geldiği ölçüde, kendi belirli çağına atıf yapar. Kendi içinde geçici bir ruh değildir bu; halkın ya da dilin ruhuna benzer şekilde, farklı çağlarda ve farklı halklar arasında belirli bir görünüme bürünen ruh, bütün bir "insanlık alanı"nın bir ve aynı ruhudur daima.

Fransız Devrimi geleneği yok ederek çağdaşlarının bilinci üzerinde tarihselleştirici bir etki yaptı. O andan itibaren tüm

bir "geçmişin" aksine şimdiki zaman kendisini açıkça tarihin akışının yüzü geleceğe dönük bir parçası olarak görebilmiştir. Herder zamanın ruhunun nasıl bir sorunsal hale geldiğini görmek açısından da eşsiz bir kaynaktır. *Briefe zur Beförderung der Humanität*'ın (1793)[1] birinci ve ikinci cildinde, zamanın ruhu düşünüme dayalı bir farkındalıkla sunulur. Bu düşünüm, alışıldığı üzere, çağın bir eleştirisiyle, yani bu belirli yeni çağ ile ondan önceki tüm eski çağlar arasında eleştirel bir ayrımla başlar. "Önceki dönemlerin şiir sanatıyla karşılaştırıldığında nasıl olur da bizim şiir sanatımız kamusal işlerle bu kadar az ilgilenir? İlham perisi uyuyup kalmış mıdır? Yoksa yapacak başka işleri mi vardır ki zamanın ruhu onu uyandıramadığı için etrafında kopan gürültüyü bir türlü duymaz?"[2] Bu nedenle Herder, "ilahi habercinin, yani zamanın" bize ne getirdiğine dikkat çekmek ve çok daha kritik bir zamanda yaşamış olan Horace'ın izinden giderek, "zamanın çiçek açmasını" bozmak ister. Elbette şiir sanatı "çağın çatışmalarına" çok fazla dahil olmaya çalışmamalıdır, çünkü "mevcut tarihsel durum" kısa zamanda geçmiş olacaktır, gene de şiir "çağın sesi" olarak "zamanın ruhunu"[3] izler, hatta "çağların kâhin ruhu" çoğu zaman onun içinden de geçer. "Çağın Tinsel Durumu", "Çağımızın Sesleri", "Çağın Başlangıcı", "Çağlar Arası" gibi kitap ve dergi isimlerinin tarihsel kökenleri, Fransız Devrimi'nin ortaya çıkardığı özgün zaman bilincine dayanır. Yaşanmakta olan çağ ancak Fransız Devrimi'yle son yargı mercii haline gelmiştir.

Fakat bu kadar çok bahsi geçen ve tartışılan bu zamanın ruhu gerçekten nedir? "Koruyucu bir ilahi güç müdür, iblis midir? Belki geçici bir soluk, bir rüzgâr arpının sesidir? Önce şudur denir, sonra da bu. Nereden gelir bu ruh? Nereye gitmeye çalışır? Kimdedir onun yönetimi? Kudreti ve gücü nerede yatar? Hükümdar mı olmalıdır? Hizmetkâr mı? Kontrol edilebilir mi? Bir yerlerde hakkında yazılmış mıdır? Tecrübeye dayanarak onu tanımayı nasıl öğrenebiliriz? İnsanlığın dehası mıdır o ya da dostu, habercisi, hizmetkârı mı?"[4] Bu ruh tüm ruhlara nüfuz eder: İster etkin ister edilgin olsun herkes ona tabidir, kadir-i mutlaktır, her şeyi görür – İncil'in Bilgelik Kitabında bahsedilen bilgelik gibi (7,22). Ne var ki bu ruhu sadece Reform, bilimler ve sanatlar özgürleştirmiştir; kanatlarını ona matbaacılık sanatı takmıştır.

Anası "kendi kendine düşünebilen felsefe," babası ise zahmetli "deneyler"dir. Tarihsel sonuçların bütünüdür; hem çok eski hem de aynı zamanda hep yenidir. "Eski çağlardan toplar, şimdiki zamandan toplar ve gelecek çağlara doğru iter. Kudreti muazzam ama görünmezdir; akla uygun hareket eden insan onu gözlemler ve ondan istifade eder, akla uygun hareket etmeyen insansa ona ancak etkisini gösterdikten sonra ve dolayısıyla genellikle çok geç inanır."[5] Tarihin ruhu olarak, insanın hem hükümdarı hem hizmetkârı olur; yine de bu ruhu asıl yönetenler çoğunluk değil, cesaret gösteren ve acılar çeken bir azınlıktır. Zamanın geçip giden modası, onun kimi zaman öğretici bir ilişki kurduğu sahte kız kardeşidir. İnsan onu en iyi kendi deneyimiyle ve kendi çağının ruhuna göre yazılmış hikâyelerle tanır. Ayrıca *bizim* zamanımızın ruhu olarak insanlığın müjdecisidir; gerçekten de Herder'in zaman ve çağ üzerine derinlemesine düşünmesine insanlığın ilerlemesi hakkındaki mektupları vesile olmuştur. Zamanımızın ruhu olarak, bu ruh aynı zamanda "aydınlanmış ya da aydınlanma yolundaki" bir Avrupa'nın "evrensel ruh" çağının ruhudur; hem şimdi mevcut hem de geleceğe gebe olan "Avrupalı dünya ruhu"dur. Ruh olduğu için, yaşamı üreten mücadeleci bir hareket, kuvvet ve etkidir; çağların ruhu olduğu için, tarihsel koşullar dizisiyle iç içe geçmiştir ve bizim zamanımızın ruhu olduğu için de, Hıristiyan Avrupa'nın evrensel ruhuyla ilişkilidir.

Zamanın ruhunu belirleyen bu insanlık 1840'larda hâlâ iş başındaydı ama önemli bir farkla. Genç Almanlar ve genç Hegelcilerin bahsettiği zamanın ruhu artık Herder'in insanlığının tinsel ana hatlarına sahip değildi. Aksine, belirli herhangi bir içerikten yoksun, zamansal bir ilerleme hareketiydi. Hegel'in felsefeyi tarih düşüncesiyle eşitlemesinin etkisi altında çağların ruhu kelimenin dar anlamıyla zamanın ruhuna dönüştü. Şimdi bu anlam değişiminin ana bileşenlerini incelemeliyiz.

Hegel'in ilk dönem teoloji yazılarında, hatta 1800'den önceki yazılarında, Hıristiyanlığın pagan dünyayı fethiyle sonuçlanan devrim, "zamanın ruhu" tarafından peydahlandığı gerekçesiyle "ruhlar alanı"[6] içinde sayılır. Zamanın ruhundaki bu büyük değişim 19. yüzyılın çığır açıcı bilinci için de tarihsel bir model haline geldi. Yine de, Hegel'e göre, bu zamanın ruhu bahsi ruhun zaman terimlerine indirgenmesi anlamı-

na gelmez. Tüm o a prioritik şemasına rağmen, bu yalnızca Fichte'nin "Şimdiki Çağın Özellikleri" üzerine verdiği derslerde (1804/1805) gerçekleşir. "Şimdiden duyulan tiksinti"nin "geçmişin ruhuna" ve "geleceğin öngörülmesine" sığındığı, Arndt'ın *Geist der Zeit* (1805) kitabıyla da popülerlik kazanır. Bu kitap ve Fichte'nin dersleri, Marx ve Kierkegaard'a, sonra da Nietzsche ve Wagner'e kadar uzanan tarihsel eleştiri zincirinin başlangıcını oluşturuyordu. Yine de, Fichte açısından bile "zamanın ruhu" temelde hâlâ "ebedi" bir tindir, dolayısıyla hiçbir şekilde zamana göre belirlenmemiştir. Ancak Fichte kendi çağını tamamen günahkârlığın boyunduruğu altındaki bir çağ olarak gördüğünden ve eleştirisini de bu bakış açısından yönelttiğinden, bir ve aynı kronolojik zaman içinde bir ayrım yapmak zorunda kalır: Bir ve aynı dönem içinde farklı çağlar kesişebilir; belirli bir çağda yaşayanların hepsi yalnızca o çağın fiili karakterinin bir ürünü değildir hiçbir zaman.[7] Fichte, mevcut çağ üzerine gözlemlerinin sadece çağın bir ürünü olmadığını, bunların tüm çağların üstünde ve tüm zamanların ötesinde olduğunu öne sürer. İyi ama o zaman tüm bunlar, anlamsız bir zamanda geçen ve "doğru ve gerçek" zaman için hiçbir önemi olmayan anlamsız bir rüyadan ibaret olmayacak mıdır? Eğlencesine geçen anlamsız zamanın aksine bu gerçek zaman nasıl bir şeydir? "Bir şey bir ilke haline geldiğinde, zamanın daha önce görülmemiş yeni tezahürlerinin zorunlu temeli ve kaynağı haline geldiğinde, doğru ve gerçek zamanın içine düşer. O ancak o zaman kendisinden başka bir yaşam doğuran, gerçek anlamıyla canlı bir yaşamdır."[8] Öyleyse Fichte'nin şimdiki çağı eleştirisindeki ölçütü, şimdiki yaşamın gelecek için önemidir; derslerinin sonunda, dinî yaşamın canlanışında şimdinin geleceğe yönelik gerçek hareketini görebildiğini söyler.

Fichte'den sonra, Romantiklerin kendi çağlarına dair eleştirisine "zamanın ruhu" ifadesi de katılır ve sonunda, 1830'ların ve 1840'ların yazarları arasında genel bir slogana dönüşür. Çağlar arasında gerçekleşen radikal değişimlerin ortasında, bütün olaylar gittikçe daha bilinçli bir şekilde "çağın" ruhu olarak anılır ve iki çağ arasında çığır açıcı bir dönüm noktası olduğu hissi daha da kuvvetlenir; böylece son çağ tinin yazgısı haline gelir.[9] Tüm o zamanın ruhu bahsine bugün de geçerli ol-

duğunu gördüğümüz o çağdaşlık duygusunu veren işte budur. "Çağdan her daim *bizim* çağımız diye söz etmemiz," diye yazar *Epigonen*'in[10] yazarı, "özgün bir durumdur. Fakat bu nerede başlar ve onu bu kadar özel yapan şey nedir?" Immermann'ın eserinde, Yüce Tanrı'nın "çağın tüm rüzgârlarını" içine hapsettiği yalancı Münschhausen, yeni bir çağ beklentisinin ters yüzü olarak, kendi çağının evrensel tinini kendiyle bütünleştirir. Fakat Immermann'da bile, çağın göz kamaştıran yüzeyinin altında, mevcut varlığını kazanmak için sadece kabuğunu kırmayı bekleyen ebedi bir dünya tininin kalp atışları duyulduğu için, Hegelci bilinç hâlâ canlıdır. Münchhausen'de cisimleşmiş olan zamanın ruhu, "sessiz uçurumların dibinde işini gizliden gizliye yürütmekte olan" ebedilik tini değil, daha ziyade "kurnaz yaşlı adamın" (Hegel'deki "aklın kurnazlığı"[11]) "darmadağınık ayaktakımının arasında" yolladığı "budala bir soytarı"dır. Şimdiyi yüzeysel ve derin olana göre zamansal ve ebedi bileşenlerine ayıran bu ikircikli zaman duygusu, Immermann'ın devrimci çağ eleştirisinin muhafazakâr yönüyle birlikte, Genç Hegelcilerde kaybolur. Onların zamana karşı tutumu, bir ucu mevcut düzenin radikal eleştirisi, diğer ucu ise gelmesi sadece umulan ya da beklenen değil etkin bir şekilde istenen bir gelecek için hazırlık olmak üzere, tereddüde yer bırakmayacak şekilde iki kutupludur. Şimdiki zamanın ruhuna, böylece, zamanın ve dolayısıyla da ruhun asıl yönü olarak *geleceğe* bakan ilerlemeci bir yorum getirirler. Teorik eleştiri ve pratik değişim, Immermann'ın çağın ayırt edici özelliği olarak gördüğü daimi "planlamayı" teorik olarak temellendirilmiş bir eyleme dönüştürür. Çağın ileri doğru hareketinde, ilerleme olarak tarih, tinin bile nihai hakemi statüsüne yükseltilir; Hegelci metafiziğin tini kalıcı bir biçimde zamansallaştırılır.

Zamana yapılan bu bilinçli vurguyla birlikte, tinin nihai gerçekleşme yüzyılını ayırt eden ebediliğin alternatifleri ortaya çıkar. Immermann, Hıristiyanların bin yıl sürecek bir imparatorluk beklentisini anımsatan soneler besteler; bu sonelerin dili George'un şiirinin bir öngörüsünü sunduğu gibi George'un yeni bir "krallık" ilanıyla da içten içe bağlantılıdır. Çağın boyunduruğunu taşımaktan bitap düşmüş ve aşağılamalardan tiksinmiş bir halde, George en büyük insanların arzuladığı

gibi, tahtının etrafı süslemeli bir çelenkle sarılı olan, geleceğin kralına hitap eder.

Geceye bakıyorum, görüyorum o yıldızı
Gelecek çağlara yön gösteriyor ışığınca
Hükümdarlığı altındakiler güzelim yansımasını görünce
Krallarının olduğu yere kayıyor düşünceleri.

Günü gelecek. Gerçi o gün hâlâ pek uzak.
O güne kadar, bugünün masalları
Sergilemeye devam edecek aptalca kusurlarını.
Yarının tohumu o yıldız tarafından ekilecek.

Gelecekteki bu kral, zamanı geldiğinde ne bir savaş kahramanı ne de sözünün gücüyle insanı köleleştiren bir peygamber olacaktır. İnsanlara ne vaaz verir ne de dua öğretir; "göze göreceği, kulağa dinleyeceği hiçbir şey vermez." O vücut bulmuş bir tanrı, olağanüstü bir insandır.

F. Engels'in[12] Immermann'a ölümünden sonra sunduğu takdirler, radikallerin bile onu kendi çağının bir sözcüsü olarak gördüğünü kanıtlar. Engels *Memorabilien* ve *Epigonen*'e dair betimlemelerinde, Immermann'ın çağının tarihsel taleplerini anladığı ve "modernler" arasında değerlendirilmesi gerektiği, fakat Prusyalılığından kaynaklanan sempatilerinin onun zihnini tarihin akışına bir ölçüde kapattığı sonucuna varır. Engels yazısını mihenk taşı "yeni felsefe" olan "yeni" çağın gençliğine atıfta bulunarak bitirir. Immermann'ın tasvir ettiği, yirmi beş yıl öncesinin gençliğinin aksine bugünün gençliği Hegel'in okulundan geçmiştir. Sistemin içindeki birçok tohum filizlenip olağanüstü büyümüştür, bu nedenle özgürlüğün gerçekleşmesi için verilen mücadele devam etmelidir. *Epigonen*'in binyılcılığı ve Genç Hegelcilerin özgürlük tutkusu Marx'ta *Komünist Manifesto*'nun[13] politik eskatolojisine dönüşür. Kapitalizmin diyalektiğinin sonunda, üretimi kendi denetimi altına alan kolektif insanın bütünlüğü bulunur. Fakat orası bile hâlâ bir yoksulluk ve ihtiyaç alanıdır, gerçek "özgürlük alanı,"[14] Hegel'in başlarda kendi çalışmalarının amacı olarak tanımladığı yeryüzündeki o "Tanrı krallığı" oranın da ötesinde yer alır.[15]

Kierkegaard'ın Hıristiyan tepkisinin kaynağında da aynı çığır açıcı bilinç vardı. Tüm talihsizliği geçiciliği olan zaman, kesinlikle sabit olan bir şeye ihtiyaç duyar, çünkü "insan ebedi olan olmadan da yapabileceğine ne kadar inanırsa, sonunda ona o kadar daha çok muhtaç olur."[16] Ebediyetin geçici yaşamdaki "yapay taklitçileri"nin aksine, Kierkegaard dinî söylemlerinde "ebedi kurtuluş beklentisi"ni ve "Tanrı'nın değişmezliği"ni[17] vaaz eder. Sürekli değişime maruz kalan insan, bu düşünceye tam bir ciddiyetle yaklaşırsa, kaygı ve çaresizliğe sürüklenecek fakat aynı zamanda huzura ve kutluluğa ulaşacaktır. Çünkü insanın ebedi bir değişmezliğe karşı kendi olmaya çabalaması boşunadır. İnsan için belirleyici olan zaman ebediyetin kendisi değil, zaman ile ebediyetin birbirine dokunduğu "an"dır.[18] Gerçek "karar" zamanı budur, çünkü o anda, tekdüze bir şekilde geçmişe doğru akan zaman, gelecek, geçmiş ve şimdiki zaman boyutlarına bölünür. Fakat zaman bu şekilde farklılaşabiliyorsa, anın zamanın bir atomu değil, ebediyetin bir kertesi olması gerekir. Kendi başına zamanın gerçek bir şimdiki zamanı yoktur; kararın dikkat çekici noktası olarak sadece o anda var olur. Yunanlılar, yitip giden bir şeyden ibaret olmayan böyle bir anın anlamını kavrayamamışlardı;[19] günahkârlık bilinci sayesinde yalnızca Hıristiyanlık bir geçicilik ve ebedilik bilinci üretebilirdi. Hıristiyan bakış açısına göre an, ebediyetin zamandaki bir yansıması, "zamanı durdurmaya yönelik ilk girişim"dir. Kendiliğin tinsel varoluşunun tarihi buradan başlar. Kierkegaard'a göre, kiliseye saldırdığı ve çağını ebediyetin ciddiyetini kabul etmeye hazır olup olmadığı sorusuyla yüzleştirdiği an, mutlak anlamda bir andı. Ancak tarihsel olarak bakıldığında, mevcut Hıristiyanlığa yönelik saldırısının çağının ruhu içinde uzanan derin kökleri vardı ve Tanrı'nın önünde zamanı durdurma çabasına nazaran, gelecek için daha büyük sonuçlar yaratacaktı.

Dolayısıyla Heidegger'in Kierkegaard'ın Protestan Hıristiyanlığından tamamen seküler sonuçlar çıkarıp onun paradoksunun ucunu köreltmesi bir tesadüf değil daha ziyade doğal bir sonuçtur.[20] Heidegger, Kierkegaard'ın "ölümcül hastalığı"ndan yalnızca ölümü alıp umutsuzluğu kenara koyar. Böylece, dünyadaolma'nın[21] doğurduğu umutsuzluk *Dasein*'ın kendini ortaya koyması haline gelir, ölüm ise dayanağı kendisi olan varlığın en yüce

otoritesine dönüşür.[22] Geçici varlığın bu şekilde sınırlandırılışıyla eşzamanlı olarak, zamanın kendisi de ölüm aracılığıyla durma noktasına getirilir. Önceden sabitlenmiş tek kesin nokta olarak ölüm, sonlu varlığın *nunc stans*'ı haline gelir, böylece zaman ölüm açısından bakıldığında ebedilik ve kalıcılık görünümüne bürünür.[23] Bireyin varlığının tek kesin geleceği olan gelecekteki bir hiçlik beklentisi, Hıristiyan eskatolojiyi kendi karşıtına dönüştürür: Varlık teorisinin bu ölümü -artık Hıristiyan olmasa bile bir şekilde hâlâ Hıristiyandır- dünyadaki varoluşun son yargısıdır ve bu varoluş neden olduğunu bilmese bile sırf "orada" olduğu için "var" olmak zorundadır. Her zaman önceden belirlenmiş bir amaç olarak ölüm, her şeye ve hiçbir şeye kararlı bir şekilde sabitlenmiş olan bir varoluşta ebediyetin rolünü üstlenir.[24]

Goethe'nin "çok uçucu," Hegel'inse "geçiciliğin kumlu yolu" olarak tanımladığı şey, Heidegger'in sonluluğun sonlu metafiziğinde ebediyetin üzerine oturduğu kaya haline gelir. Bu geçicilik felsefesi sadece teolojik bir "arka plana" sahip olmakla kalmaz; bu felsefe özü itibariyle, ikili bir anlamda Hıristiyanlıktan "kaynaklanan" Tanrı'sız bir teolojidir. Tam da bu sebeple, varlığın sürekli bir şimdi ya da "mevcudiyet" olarak zamanla olan kadim ilişkisinin farkındadır.[25] Fakat sürekli bir şimdi olarak ebediyet, Yunanlıların gökyüzünde buldukları temel zaman kavramı değildir yalnızca; Hegel ve Goethe'nin de zaman kavramı budur.

2. Hegel ve Goethe'de Zaman ve Tarih

a) *Ebediyet Olarak Şimdiki Zaman*

"Ne mutlu size ki üsluba, yani âna istidadınız var. Art arda gelen anlar daima bir nevi ebediyet oluşturduğundan, geçici olan her şeyin ortasında daima yerinde kalabilmek gibi bir lütuf verilmiş size. Gördüğüm kadarıyla, bu sayede hem benim hem Hegel'in ruhunu okşayabiliyorsunuz."

Goethe'nin Zelter'e son mektubu, 11 Mart 1832

Hegel

Hegel'in zaman üzerine ilk analizi,[26] Aristoteles'in zaman üzerine incelemesinin bir izahıdır. Hegel, Yunanlıların zaman

görüşüyle uyum içinde, onu "şimdi" olarak da tanımlar. Şimdi "muazzam bir hakka" sahiptir, çünkü çoktan geçmiş olan ve henüz var olmayanın aksine, yalnızca şimdiki zaman gerçekten "var"dır. Fakat tekil ve sonlu şimdi, ebedi bir döngü olan zamanın sonsuz bütünüyle "karşıtlık içinde duran", zamandaki bir noktadır sadece. Geleceğin geçmiş haline geldiği zamanın diyalektik hareketinde, daima geçip giden şimdi geleceğe doğru ilerlerken, zamanın farklı yönleri, içinde hem geçmişi hem geleceği barındıran sürekli bir şimdiye indirgenir. Gerçek şimdiki zaman, zamana içkin ebediyettir. "Sadece şimdiki zaman vardır; önce ve sonra yoktur. Somut şimdiki zaman, geçmişin sonucudur ve geleceğe gebedir. Dolayısıyla, gerçek şimdiki zaman ebediyettir."[27] Bu yüzden önemli olan, "zamansal ve geçici olanın dışsal biçiminde, içkin olan tözü ve şimdi olan ebediliği tanımaktır."[28] "Hic Rhodus, hic saltus!"[29] Öte yandan gelecek kaygısı, mutlak anlamda özgür olan bilincin "eterinde" kaybolur.[30] Ve "her şeyi yaratan ve yarattıklarını yok eden Kronus'un" hakikati ebedi şimdiki zaman olduğu ve Hegel, zamanı sonlu ve geçici olanla ölçmediğinden dolayı, "kavram" zamanın kudretidir, zaman, kavramın kudreti değil.[31] Zamanın akışının bütünlüğünün kendisi zamansal bir süreç içinde değildir; sürecin bir ânı buna dahil edilebilirse de, sürecin ötesinde olan zamanın bütünlüğü asla dahil edilemez. Ebediyetin sonsuz süresinde, geçici olanın zamanın bir bölümüyle sınırlandırılışı askıya alınır, yani yükseltilir, korunur ve ortadan kaldırılır.

Zaman için geçerli olan şey, dünya tarihinin tinini de niteler; o da yalın bir biçimde "şimdide"dir. "Ne çoktan geçmiştir ne de daha gelecektir; o yalın bir biçimde şimdidir." "Tin kendi içinde geçmişin tüm aşamalarını barındırır. Tinin tarihteki yaşamı çeşitli aşamaların döngüsel bir tekrarıdır ... Tin ideasına eğildiğimizde ve tüm dünya tarihini yalnızca onun bir tezahürü olarak gördüğümüzde, içinde dolaştığımız geçmiş ne kadar büyük olursa olsun, bu yalnızca şimdiyle uğraştığımız anlamına gelir. Felsefenin uğraşı hep şimdidir, gerçek olandır."[32] Hegel'e göre tinin zamanla ilişkisi, tinin kendisini, zamandan doğan ve zamanın iktidarı altındaki doğal bir zamansal nitelikle değil, zamanın yanı sıra uzamda "açımlamak" zorunda olmasına dayanır.[33]

Hegel'in öğrencileri bu zaman kavramını çoktan terk etmişlerdi. Kendi zamanları ve gerçekliğin mevcut düzenine aykırı olarak, bugünlerini geleceği model alarak inşa ettiler. Hegel'in spekülasyonuna baktıklarında onda artık felsefi bir teori değil, yalnızca tarihsel pratikten bir sapma görüyorlardı. Ebediyet sorunu gününü doldurmuş olan bir teolojiye, felsefe ise çağın bilincine bırakılmıştı. Tin ile zaman arasındaki ilişkide, tercihlerini açıkça zamandan yana yapmışlardı. Genç Hegelcilerinkilere benzer saiklerle, Heidegger de Hegel'in zaman analizine[34] dair eleştirisinde, ebediyeti önemsizleştirmiş ve ölümle mutlak anlamda sınırlandırılmış olan tarihsel varoluşu önemli görmüştü sadece. Ölümün sonlu varoluştaki yansıması "an"dır. Buradan bakıldığında, Hegel'in "şimdi"si, olgunlaşmakta olan varoluşsal bir zaman anlayışından çok uzak bir şekilde, zamanın sürekliliğinde tesadüfen var olan bir noktadan ibaret olarak görünecektir. Heidegger, Hegel'in "kaba" zaman anlayışını, tarihte, zamanı uzama ve "dünya zamanı"na göre ölçen klasik ontolojinin "fışkırmasıyla" birlikte ortaya çıkan bir yaklaşım olarak açıklamaya çalışır. Diğer yandan Heidegger'in "ilkel" olarak nitelendirdiği zaman kavramının ilkel yuvasının Hıristiyanların *saeculum* ya da "dünya zamanı"na dair yorumları olduğunu görebiliriz; gerçi Heidegger, zaman kavramının bu kökenine değinip geçer[35] ve varoluşsal ontolojinin bu tarihsel özünü arka planda bırakır. Böylece Heidegger, "ekstatik" an fenomenini ve gelecek zamanın önceliğini "tesviye edilmiş" şimdi ve "kazara mevcut" şimdiki zaman temelinde açıklamaya çalışmanın boşuna olduğunu söyleyebilir. Fakat Kierkegaard'ın şimdiki zamanı salt "kazara mevcut" bir zamana indirgeyen "an"ına dayalı bir zaman analizinin, Aristoteles'in izinden ayrılmayarak zamanın bütünlüğünü kavramış olan ve bir filozof olarak kendi "bütün olabilme" kaygısından kurtulmuş olan Hegel'inkinden daha doğru bir zaman anlayışı içerip içermediği sorusu yine de bakidir. Hegel kendi zamanı açısından "anlık" olmaya çalışmış olsaydı,[36] onun şimdiyi tesviye ettiği ve "dünya zamanı"yla uzlaştığı ancak o zaman söylenebilirdi. [37]

Hegel'in zaman analizinin asıl püf noktası, ebediyeti düşünmüş olması değil, Aristoteles'in *Fizik*'i[38] üstüne çalışmış olmasına rağmen, artık ebediyeti Yunanlıların en başta yap-

tığı gibi, gök kubbede dönüp duran takımyıldızlarında ve gerçek "eter"de görmeyip, onu Yunan ve Hıristiyan gelenekleriyle de kopmaz bir biçimde iç içe geçmiş olan bir tine atfetmiş olmasıdır. Hıristiyan-Cermen dünyasının bir filozofu olarak Hegel tini istenç ve özgürlük olarak anlamıştır. Bu yüzden, tinin Hegel'in Yunanlılar gibi ebedi bir şimdi ve tekrar eden bir döngü olarak gördüğü zamanla ilişkisi aslında bir çelişki ve bilmece olarak kalır. Bu bilmece Hegel'in öğrencileri tarafından, geleceği öncelikli kılan istenç özgürlüğü lehine olacak şekilde çözülür. Ancak Hegel için bile, Hıristiyanlığın ortaya çıkışıyla birlikte tinin kurtuluşu, tinin tarihinin kesinlikle kritik noktasıdır. Hegel'in felsefesinde, Hıristiyan tininin gelişimindeki bu tarihsel an, Yunanlıların dünya görüşündeki ebedi şimdiki zamanla bir olarak düşünülür.

Goethe

Goethe'nin zaman görüşü, sözcük sözcük bakıldığında Hegel'inkiyle aynıdır, ancak Goethe'nin doğa anlayışı Hegel'in entelektüel spekülasyonundan ne kadar farklıysa, onu ebedi olanın zamana içkin olduğu düşüncesine götüren yol da Hegel'i aynı düşünceye vardıran yoldan o kadar farklıdır. Goethe sayısız pasajında şimdiki zamana ve âna övgüler düzer, ama zor yoluyla "tayin edici" olan âna değil, ebediyetin kendiliğinden ortaya çıktığı âna. Hiçbir şeyin beklentisi içinde olunmamalı, hiçbir şeyden pişmanlık da duyulmamalıdır. Bir keresinde, hatıralara kadeh kaldırılalım denildiğinde, hatıraları tasvip etmediğini şiddetle belirtir, çünkü ona göre, yaşadığımız önemli herhangi bir olay o anda iç benliğimize girmeli ve bizimle birlikte ebediyen yaşayarak hayatımızı şekillendirmeye devam etmelidir. İnsan şimdiki zamanın ve anın koşullarının değerini takdir etmeyi öğrenmelidir, çünkü her durum, hatta her an sonsuzca değerlidir: "An bir bütün olarak ebediyetin temsilcisidir."[39] Doğanın oluşumunu ve yok oluşunu daima sabit olan bir şeyin metamorfozu olarak gördüğünden, Goethe'nin gözünde doğanın varlığı sürekli bir şimdinin ilk örneğidir. Özellikle de morfoloji ona "geçici olandaki ebediliği" görmeyi öğretmiştir. Hegel'in "tin" tasviri Goethe'nin "doğası" için de geçerlidir: "Her şey daima onda mevcuttur. O ne geçmişi ne geleceği bilir.

Şimdiki zaman onun ebediyetidir."[40] "Doğa daima Yehova'dır: olan, olmuş olan ve olacak olandır." *Gott und Welt*'te bu aynı düşüncelerden yetkinlikle süzülmüş üç şiir çıkar karşımıza. "Eins und Alles" şiiri, "Her şeyde ebedilik öne çıkar: Çünkü her şey düşer hiçliğe, hareketsiz kalmayı sürdürürse" dizeleriyle biter. "Das Vermaechtnis" *şöyle* başlar: "Hiç düşebilir hiçliğe! Her şeyde çıkar ebedi olan öne, O zaman yaşa hayatını neşe içinde." *Urworte*'de ise şunları okuruz: "Ne zaman ne de güç bozabilir yaşamın durmadan yarattığı bir biçimi."

Goethe'nin zamanın bütünlüğüne ilişkin bu görüşü[41] sadece Tanrı ve dünya için değil, insan yaşamı için de geçerlidir. İnsan yaşamında da şimdi her şeydir. "Tüm sevgi şimdiye ilişkindir; şu anda bana hoş gelen bir şey, yokluğunda da zihnime görünür ve şimdide yeniden var olması arzusunu uyandırır bende; bu dileğin gerçekleşmesi neşeli bir keyfi, bu neşenin sürmesi ise daima aynı zevki beraberinde getirir. Asıl sevdiğimiz işte budur. Bu da demek oluyor ki şimdiki zamanda huzurumuza varabilen her şeyi sevebiliriz. Son sözümüz de şu olsun: Tanrı'dan olana duyulan sevgi, şimdide daima en yüce olanı gerçekleştirme çabasından başka bir şey değildir."[42] Goethe, dünyanın bütünlüğünde insanın kendini böyle bir yücelikle gerçekleştirmesini, başlığı "şimdiki zaman" olan ve "ebediyet"le sona eren şiirinde konu edinir.[43]

Sadece ebediyeti içinde barındıran şimdiki zamanın değil, geçip giden anın da sonsuz değeri vardır.[44] Geçmişin değeri bile, şimdiki anla nasıl bir ciddiyetle karşılaşıldığına bağlıdır, geçici olan gelecek için bu sayede korunmuş olur. Goethe tam da bu yüzden ne biçimde olursa olsun günlük tutulmasını salık verir. "Şu hiç değişmiyor, şimdiki zamana çok az değer veriyoruz ... çoğu şeyi bir kenara atarak onlardan kurtulmak istiyoruz. Neleri başarıyla yerine getirdiğinin ve neler yaşadığının günlük olarak üzerinden geçmesi, insanın kendi etkinliğinin farkına varıp ondan hoşnut olmasını sağlar; sorumluluk duygusuyla davranmasına vesile olur. Erdem dediğimiz, her duruma gerçekten uygun düşen şey değilse nedir? Böyle bir günlükte yanlışlar ve hatalar kendiliğinden gün yüzüne çıkar; geçmişin aydınlatılması geleceğe fayda sağlar. Yaşadığımız âna tarihsel bir an olarak baktığımız anda ona değer vermeyi öğreniriz."[45]

İnsan yitip giden anları mantıksal bir düzen içinde "dizdiğinde" ve böylece onların geçici olan karşısında sabit kalmasını sağladığında onlara bir tür ebediyet de kazandırmış olur. Goethe ölümcül bir hastalıktan kurtulduktan sonra, zamandaki ebediyet görüşünü Hıristiyan olanla birleştirebilme arzusuyla, Kontes Stolberg'e şöyle yazar: "Uzun yaşamak demek birçok şeyin ölümünü de görmek demek: sevdiğimiz, nefret ettiğimiz, umursamadığımız insanların; krallıkların, başkentlerin, hatta gençliğimizde diktiğimiz ağaçların ve ormanların. Aslında kendimizin de ölümünü görüyoruz ve beden ile ruh bize birkaç armağan bırakmışsa buna şükrediyoruz. Ebedi olan her an bizimleyse ancak, tüm bu gelip geçiciliklerden zevk alabiliriz; zamanın gelip geçiciliği ancak bu koşulda bize acı vermez."[46] Ebediyeti içinde barındıran "en yüce an," ölmek üzere olan Faust'un da son sözüdür. Goethe, Zelter'e olan son mektubunun da gösterdiği gibi, bu konuda Hegel'le aynı fikirde olduklarını düşünüyordu.

Ama ne olursa olsun, Goethe'nin doğa anlayışı, "var olanın" kendini öncelikle dünya tarihinde ve tin olarak ortaya koyduğunu öğreten tarihin akılsallığı inancını reddeder. Onun tarih dünyasına duyduğu antipatinin daha derin nedeni, Hıristiyanlığın doğal dünya ile "idea"yı birbirinden ayırdığını sezmiş olmasıdır. "İdeal olan salt dinseldi, Hıristiyandı."[47] Bu sebeple, Goethe ile Hegel'in tarihsel dünyaya dair değerlendirmeleri birbirinden farklıdır. Hegel, mutlak doğası Hıristiyanlığa dayanan, tinin türümü olarak gördüğü bir dünya tarihi ideası öne sürer. Goethe ise, dünyanın seyrini bizzat akıl olan doğanın bir türümü olarak görür. İkisinin tarihe karşı tutumları, görünüşte aynı olan zaman kavramları arasındaki farklılığı da açığa vurur.

b) *Hegel'in Tarih Felsefesi ve Goethe'nin Dünyada Olayların Seyrine Bakışı*

Etimolojik olarak *Geschichte* ("tarih", "hikâye", "olay"), *Geeschehen* ("vuku", "olay") ile aynı anlama gelir. Yunancada *historein,* "bir şeyi soruşturmak" ya da "bir şeyi araştırmak" ve soruşturulan ya da araştırılan şey hakkında aktarım ya da tasvir yoluyla bilgi vermek anlamına gelir. Tarihin bu iki temel

anlamı birçok ikincil anlamla üzeri örtülerek massedilmiştir.[48] Tarihin anlamı orijinal anlamından o kadar uzaklaşmıştır ki, modern tarihçiler arasında olayların araştırılmasının yerini "tarihselciliğin" tarihi üzerine düşünme almıştır. Batı'nın ilk tarihçileri "Tarihselciliğin Yükselişi"ni incelemediler; onlar bize gördüklerini ve başkalarından duyduklarını örnek olacak şekilde anlatan, gözü kulağı açık birer kâşifti. *Historia*'nın bu orijinal anlamı ne kadar somut ve doğalsa, Hegel'in zamanından bu yana "dünya tarihi" ile kastedilen de bir o kadar uzak ve soyuttur. Hegel'den beri dünya tarihi, *historia*'nın aksine, tam da görülmemiş ve doğrudan yaşanmamış olanın tarihi olmuş ve yalnızca kendisi için araştırılmış ve soruşturulmuş gibidir. Yine de günbegün yaşanan olaylar, günlük yaşamın tarihi, büyük ölçekteki dünya tarihini bize küçük ölçekte gösterir. Herhangi bir evrensel tarihten önce, günlük gazeteler dünyadaki olayları günü gününe aktarırlar; özellikle de bizim zamanımız büyük ölçekteki dünya tarihini günbegün yaşıyor olmakla övünebilir. Fakat hiçbirimize aldırmadan hepimizin içinden geçen dünya tarihinin bütünüyle birlikte, daha az dikkat çeken ama yine de gerçek olan başka tür bir olay daha vardır: insanın günlük yaşamının seyrindeki gösterişsiz olaylar ve doğal dünyanın seyrindeki tekdüze olaylar.

Bunu sıradan bir örnekle anlatabiliriz: Her gazetenin ilk sayfasında bir bütün olarak dünya tarihinin kapsamlı bir haberi yer alır; birkaç sayfa sonra okuyucu şehrin sosyal hayatıyla ilgili haberler gibi küçük ve günlük yaşamdan daha az uzak hikâyeler okur ve son olarak, bir köşede günlük hava durumu raporu verilir. Gazete okuma alışkanlığıyla zihni henüz körelmemiş olanlar kendilerine şu soruyu sormak zorunda kalacaktır: Yaşamın bu üç alanının –büyük ölçekli dünya tarihi, günlük yaşamın küçük olayları ve ne önemsiz ne de heybetli bir seyri olan doğanın– ortak yanı nedir? İnsanın doğanın, çevresinin ve dünya tarihinin ortasında yaşaması gerektiği gerçeği, felsefenin dünyadaki olaylara nasıl yaklaşması gerektiğini belirler.

Hegel, "tarih felsefesi" üzerine derslerini 1822/23 ve 1830/31 yıllarında verir. Derslerin girişinde incelemesinin ilkesini açıklar: tinin ve aynı zamanda özgürlüğün aşamalı açılımı. Dünya tini olarak tarihe hükmeden tin, doğa karşısında

olumsuzdur: Tinin özgürlüğe doğru gelişimindeki her ilerleme, doğaya tabilikten özgürleşmede bir ilerlemedir. Bu nedenle Hegel'in felsefesinde doğanın kendi başına olumlu bir anlamı yoktur. Doğa, dünya tarihinin temeli değil yalnızca coğrafi alanıdır. Kara ile deniz arasındaki doğal ilişki; kıyıların, dağların ve ovaların düzeni; nehirlerin akışı ve dağların biçimi; yağmur ve kuraklık; sıcak, soğuk ve ılıman iklim – tüm bunlar halkların tarihsel yaşamı üzerinde her zaman etkili olsa da asla mutlak belirleyici değildir. Belli bir "yerelin" "doğal karakteri"ne, orada yaşayan halkın karakteri karşılık gelir, çünkü tin kendisini zaman *ve* uzamda gösterir. Hegel, doğanın dünyası ile tinin dünyası arasındaki bu karşılıklı ilişkileri pek çok kere ayrıntılı bir şekilde ele alır.[49] Her şeye rağmen prensipte, doğa onun için dünyadaki tinsel olayların vuku bulduğu doğal bir "sahne"den ibarettir. Goethe içinse doğa, bu olayları anlamanın anahtarıdır.

Dahası insanlığın gündelik yaşamının Hegel'in dünya tarihi ideası için esaslı bir önemi de yoktur. Her bireyin "dünya tarihinin kargaşası"ndan bağımsız bir değeri olduğu ve insan yaşamının "küçük çemberlerine" egemen olan çıkarlar ve tutkuların büyük dünya tiyatrosundakilerle aynı olduğu doğrudur. Fakat dünya tarihi, ahlaki standartları siyasi olaylara uygulanamaz olan gündelik yaşamınkinden daha yüksek bir düzlemde hareket eder. Evrensel bir ideanın tarihsel ilerleyişine şahsen direnen tek bir bireyin, tarihsel düzenin amacına bir araç olarak hizmet eden bir suçu işleyen bireyden ahlaki olarak daha yüksek bir düzeyde olması elbette mümkündür; ancak bu tür çatışmalarda iki taraf da "aynı çemberin içinde", yani olayların evrensel seyrinin içinde bulunur ve tarihsel eylemlerden ahlaki taleplerde bulunmak ve siyasete karşı ahlakı ileri sürmek nihayetinde saçmadır.[50] Dünya tininin mutlak hakkı, tüm tikel hakları aşar ve "dünyayı bir bütün olarak" içeren hareketin içinde bireyler, bu bütünün amacı için sadece birer araçtır.

Bu yüzden Hegel için gerçekten değerli olan bireyler yalnızca *"tarihe geçmiş" olanlar*, yani "ulusal tini" ve egemen olmaya yazgılı bir "ideayı" temsil ederek dünya tarihinin büyük evrensel amaçlarını gerçekleştirenlerdir. Hegel, örneğin Napolyon'u böyle bir birey olarak görüyordu. Napolyon 1806

yılında Jena'ya vardığında, Hegel bir mektubunda şunları yazar: "İmparatorun –o dünya ruhunun– şehrin içinden alayıyla geçişini gördüm. Tek bir noktaya odaklanmış, atının üstünde oturmuş, dünyayı kuşatıp ona hükmeden böyle bir insanı görmek nasıl da harika bir his." Napolyon'un düşüşü bile bu tarihsel görüşü yalnızca doğrulamaya yarar. Hegel 1816'da Niethammer'a şöyle yazar: "Daha evrensel dünya meseleleri... bana daha da evrensel gözlemlerde bulunma şansı veriyor; ne kadar ilginç olursa olsun birey ve yakınındakilerse aklımdan silinip gidiyor. Dünya tininin çağımıza ilerlemeyi emrettiğine inanıyorum. Bu emre itaat edilmelidir. Bu varlık, iyi günde de kötü günde de, zırhlı bir falanksın hiçbir şeyi geçirmeyen safları gibi önüne geçilmez bir biçimde ve güneşinki kadar algılanamayan bir hareketle hep ilerliyor. Her iki tarafın kalabalık hafif silahlı birlikleri kanatları doldurmuş, bu insanların çoğunun ne için savaştıkları hakkında hiçbir fikri yok, sanki görünmez bir elin başlarına indirdiği sert darbelerle boğuşuyorlar. Ama hiçbir kandırmaca bunun önüne geçemez; bu devin ayakkabı bağcıklarına kadar uzanabilirler ve üzerlerine biraz cila veya çamur bulaştırabilirlerse de onların düğümünü asla çözemezler. Hele bir kere ayağına geçirmişse, devin o lastik tabanlı kutsal ayakkabılarını, hatta masallarda anlatılan gibi, o büyülü çizmelerini çıkarttırmak asla mümkün olmaz. (İçte ve dışta) en güvenilir yol, muhtemelen, gözünü ilerlemekte olan devin üzerinden asla ayırmamaktır. Keşmekeş içindeki hararetli kalabalığa da öğretmek için, devi tökezletip durduracak olan cilanın sıvanmasına yardım edilebilir. Hatta sırf eğlencesine, bu denli ciddiye alınan bu maceraya el verilebilir." Jakobenler, Napolyon'a gösterilen tepkiyi güzel betimlemiştir: *la vérite en la repoussant, on l'embrasse*.[51] Tepki gösterdiği şeyle aynı yerde bulur kendini ve nihayetinde, en çok tiksindiğini düşündüğü olaylara damgasını vurur. Fakat "kişisel karıncalar, pireler ve böceklerin" yaygarası söz konusu olduğunda, "iyiliksever yaratıcı", iyiliğin veya kötülüğün özünü değiştirmeksizin, bunu sadece şaka, alay ve muziplik olsun diye yapar. Hegel, ulusal tinlerin, devletlerin ve çağlarının "kavramını" gerçekleştiren tarihî kişiliklerin tarihi olan ulvi bir dünya tarihi anlayışına sahiptir. Goethe için de Napolyon "dünyanın kısa bir özeti"dir; ama o

bir ideaya dayanarak sistematikleştirme yoluna gitmeyip, daha ziyade sezgilerini takip ettiği için, Napolyon'da sadece "dünya tininin bir faili"ni değil, akıl almaz bir "olgu", bir "yarı tanrı", "hiçlikten" doğmuş "tamamıyla olağanüstü bir adam" görür.

Eğer dünyada gerçekleşen olayların arkasındaki ilke doğa ya da insanın günlük yaşamı değil de "idea" ve "tin" ise, o zaman Hegel'in bu "ideolojik" dünya tarihini neye dayandırdığını ve bu tarihin dolayımsızca deneyimlenen ve hissedilen gerçek yaşamla nasıl bir ilişki içinde olduğunu sormak gerekir.

Tarihsel yaşamın temel olgusu *değişim*dir, ulus, devlet ve bireylerin, doğum ve ölümün, canlılığın ve çürümenin, başlatma ve yok etmenin ebedi devamlılığıdır. En soylu ve en aşağılık olan, kahramanlık ve hiddet eylemleri – hiçbir şey sabit kalmaz. Ve tüm bu süreçte kendimizle ilgili bir şeyi fark ederiz: insan faaliyeti ve insanın ıstırabı. Bireylerin "kendini arayışı", tüm devletler ve imparatorluklarınki gibi, etkilerin "en güçlü"südür. Muazzam emekler un ufak olur, en küçük olaylarsa en büyük tarihsel sonuçları doğurur. Zinde bir özgürlük ve bolluk dönemi, acınası bir bağımlılık ve sefil bir yoksulluk dönemiyle sürekli yer değiştirir. İnsani tutkular ve ıstıraplar, irrasyonellik ve şiddetin bu oyununa önyargısız bakmak, dünya tarihine dair ne temel bir idea ne de rasyonel bir amaç sunar. Halkların, devletlerin ve bireylerin geleceklerinin uğruna feda edildiği "bir moloz yığını" ve bir "karmaşa"dır bu sadece. Hegel'e bütün bunların neden, hangi amaç uğruna meydana geldiğini sordurtan şey tam da bu "dolayımsız" tarih görüşüdür. Hıristiyan bir filozof olarak Hegel, bu soruya, Hıristiyanlığın takdir-i ilahi öğretisini sekülerleştirerek ve Hıristiyanlığın kurtuluş hikâyesini, tanrısal tinin dünyaya içkin, devletin dünyevi bir tanrı ve bütün bir tarihin de tanrısal olduğu seküler bir teodiseye dönüştürerek yanıt verebileceğine inanır.

Tarihsel ampirizmin ve bunun üzerine "duygusal düşünüm"ün tersine, tarih felsefesinin görevi bütün değişime nüfuz eden "ilke"yi keşfetmektir. Bu felsefe, rasyonel bir dünya görüşü edinmek için "kavramın gözü"nü kullanarak, dünya tarihinin rasyonel içeriğini, bireyde, diğer bir deyişle "ilineksel" varoluşta değil, "bir bütün olarak" dünyada görür. Hegel'e göre dünyanın rasyonel ilkesi, özgürlüğün burada bir dünya

ürettiğini bilerek, bu ilkenin "özgürlük bilincindeki" sürekli "ilerleyişi"ne dayanır. Hegel'in tarih felsefesi bu sürecin izini Şark dünyasından Greko-Romen dünyasına ve oradan da Hıristiyan-Germen dünyasına kadar tutarlı bir şekilde sürer. Bu sürecin sonunda, Fransız Devrimi'nin Avrupa'da yarattığı özgürlük durur.

Hegelci sistemin bu metafizik tarihselciliği, Hıristiyanlığın yok olup gitmiş olan takdir-i ilahi öğretisinin yerini alır. Tarihin anlamına duyulan bir inanç olarak bu tarihselcilik, şüpheciliği tümüyle inançsız yaşayacak kadar güçlü olmayan "eğitimlilerin" dini olmayı bugün bile sürdürmektedir; ikame etmenin en ucuz biçimidir bu. Tarihin uzun seyri içinde şimdiye kadar gerçekleşmiş olan her şeyin, bütün sonuçlarıyla birlikte, bir anlamı ve bir amacı olması gerektiğine inanmaktan daha ucuz bir şey olabilir mi! Hegel hakkında hiçbir şey bilmeyenler bile, günün taleplerini ve sefaletlerini görmezden gelmek için "dünya tarihi" kavramına sarılıp, Hegel gibi tarihin gücüne hayranlık duydukları sürece, aslında Hegelci gibi düşünmeye devam etmektedir. Sadece Burckhardt gibi dürüst bir düşünür Hegel'in mirasçılarında uyandırdığı cazibenin etkisinden kendini kurtarabilmişti. Hegel'in asıl öğrencileri onun tarih metafiziğini mutlak bir tarihselciliğe dönüştürdüler; diğer bir deyişle, kendini tarihsel olarak açımlayan tinin mutlaklığının sadece bu tarihsel yönünü alıp, çağın olaylarını tine, hatta felsefeye hükmeden üstün bir güç haline getirdiler. Ruge, "bir çağın tarihsel ideası" ya da "çağın gerçek tini"ni her durumda haklı olan üstün bir efendi konumuna yüceltir çünkü -Hegel'den çıkardığı sonuca göre-[52] "tin" sadece insanların eylemlerinin ortaya çıkardığı bir dünya sürecinde gerçektir. Hegel'in öğrencilerine göre, "tarihsel tin" ya da "çağın özbilinci" neyin doğru neyin yanlış olduğunun ölçütüdür, çünkü yalnızca zamanın seyri içindeki tarih, çağın hakikatinin ne olduğunu başarısı aracılığıyla ortaya çıkarır. Ama eğer "her şey tarihe düşüyorsa," bu demektir ki dünyanın ve tinin tarihi prensipte vaatlerle doludur, çünkü onun ilkesi zamanın özü olan geleceğe bir ilerlemedir. Böylece Genç Hegelciler, Hegel'in geçmişe dönük ve anımsamaya dayalı tarihselciliğini tarihsel bir fütürizme dönüştürür; tarihin bir sonucundan daha fazlası

olmayı arzularlar; bizzat çığır açıcı olmayı ve böylece "tarihe geçmeyi" isterler.

Kırklarda yaşanan olaylara verilen politik tepkinin bir sonucu olarak, Genç Hegelcilerin bu etkin tarihselciliği sönüp gitti ve Haym'dan Dilthey'a kadar tarihselcilik, Hegel'in tinin tarihi metafiziğinin etkisini metafizikten yoksun bir "tinsel tarih"le azaltmakla yetindi. Fakat Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra İtalya ve Almanya'da ortaya çıkan faşist devrim, kırkların etkinlikçi tarihselciliğinin yeniden canlanmasına yol açtı. Tarihsel olarak eğitimli kişiler ilk önce bunu sadece olumsuz olarak -bir "anti-tarihselcilik"[53] olarak- gördüler. Oysa Nietzsche'de bu çoktan bir gelecek istenci olarak ortaya çıkmıştı ve sırf bu yüzden "tarihsel kültüre" karşı bu denli eleştireldi. Bir asır önce olduğu gibi, asıl arzuları, bilinçli bir şekilde "tarihsel" olmak, geriye dönük "antika meraklısı" bir yaklaşımda takılıp kalmamaktı. Bugün önde gelen devlet adamları da yaptıkları ve telkin ettikleri şeyleri, a priori bir şekilde "tarihe geçme" arzusu ve bilinciyle yapıyor ve telkin ediyorlar! İnsanlar yüzyıllarla ve bin yıllık dönemlerle düşünüyor. Birilerinin çıkıp "tarihi" bir konuşma (bir anma töreni konuşmasının aksine geleceği anan bir konuşma) yapmadığı tek bir haftamız geçmiyor, çünkü bugün yaptıklarımızı ancak gelecek yüzyılların takdir edebileceği varsayılıyor. Şimdinin eylemlerine ve olaylarına tarihsel haklılığını ve meşruiyetini geleceğin kazandıracağına güveniliyor; insan tarihin son yargı mercii olduğuna inanıyor. "Tarihe geçen" kelimesinin bu asıl anlamından saptırılmış kullanımından bile Hegel'in ona atfettiği vakurluğun tınısı geliyor. İnsan abartılı bir tarihselciliğe düştüğünde, yüzünü geçmişe mi geleceğe mi dönmüş, geçmişten bıkmış mı, geleceğe mi aç artık hiç fark etmez.

Hegel'in tarihi "özgürlük bilincindeki ilerleme" olarak sistematikleştirmesi dolayımsız, ampirik yönüyle bakıldığında ne kadar abartılı görünürse görünsün, bu kadar popüler olabilmesinin nedeni, teolojik Hıristiyan kabuğundan soyulmuş kendi çekirdeğinde yatar.

Hegelci sistemin ana hatları bu sistemin tarihin seyrini zamansal ilerlemeye göre ölçmesine dayanır; diğer bir deyişle, geriye dönük bir akıl yürütmeyle, son aşamaya dayanarak bu

aşamadan önce gelenlerin bu aşamayı zorunlu kıldığını öne sürer. Böyle bir tarihsel dizilişin benimsenmesi, dünya tarihinin sadece birçok sonucu beraberinde getiren yönünün geçerli olduğunu, dünya olaylarının dizilişinin kendi başarısının rasyonel ilkesine göre değerlendirilmesi gerektiğini varsayar. Ancak Hegel'in tarih teorisinde başarı, başvurulabilecek son yargı mercii değildir sadece, bir şeyin başarısının onun başarısız olana üstünlüğünü kanıtladığının varsayıldığı günlük yaşamın da değişmez bir ölçüsüdür. Dolayısıyla Hegel'in spekülasyonunun popüler çekirdeği, başarılı olanın haklılığını da kanıtlamış olduğu biçimindeki evrensel bir inanca dayanır. On dokuzuncu yüzyılda bu inanç, Darwin'in evrim teorisi aracılığıyla, doğa alanında da kendine açık bir destek bulur. Darwin, ekonomik rekabetten etkilenerek, daha yüksek havyan türlerinin "varoluş mücadelesi"nde en uyumlunun hayatta kalması sayesinde ortaya çıktığını söyleyen "doğal seçilim yasası"nı keşfetti. Gerek Hegel'in tarih felsefesi gerek Darwin'in biyolojik teorisi,[54] ampirik olarak başarılı olandan başlar ve sonra, geriye dönük olarak, başarılı olanın ortaya çıkışının sözde zorunlu ve içsel bir haklılığı olduğunu öne sürer. Hegel ve Darwin'in tarihsel ve biyolojik kuvvetlere hayranlığı, muzaffer olmuş herhangi bir kuvvetin idolleştirilmesine yol açar.[55] Diğer yandan, yok edildiği ya da başarısız olduğu için tarihin hafızasından silinip gitmiş olan her şey, Hegel'in deyişiyle, "gayrimeşru bir varoluştur."[56]

"Başarı," der bir Alman atasözü, "efendiyi taçlandırır." Ama Nietzsche de, "başarı daima yalancıların en büyüğü olmuştur,"[57] derken bir bu kadar haklıdır. Başarı insan yaşamının vazgeçilmez bir yanı olmakla birlikte, hem her şeyi kanıtlar hem de hiçbir şeyi kanıtlamaz: Her şeyi kanıtlar çünkü dünya tarihinde, günlük yaşamda olduğu gibi, sadece başarılı olan kalır; hiçbir şeyi kanıtlamaz çünkü en büyük popüler başarı bile başarılmış olan şeyin içsel değeri ya da asıl "tarihsel büyüklüğü" hakkında hiçbir şey söylemez.[58] En zavallı ve aptalca şeylerin, alçaklık ve deliliklerin, çoğu zaman en büyük başarıya ulaşabildikleri görülmüştür. Muzaffer bir gücün, salt kendi başarılı gücünün aşikâr hakkından değil de, fethettiği kişilerin şan ve şerefinden bahsetmesi oldukça çarpıcı olurdu. Şiddete,

adaletsizliklere ve suça yol açmadan var olan hiçbir tarihsel güç yoktur, fakat sonucu ne olursa olsun, rencide olmuş insanlık kendini her türlü değişime alıştırırken, dünya tarihi "bizim zararımıza, büyük hazineler biriktirir."[59]

Dünya tarihini sadece söylentiler, söylevler, kitaplar ve gazetelerden bilmeyen, onun bir bölümünü gerçekten yaşamış olan herkes, Hegel'in tarih felsefesinin,[60] zamanın sonundaki eskatolojik bir tamamlanışa doğru ilerleme düşüncesine göre düzenlenmiş sözde teolojik bir tarih şeması olduğu ve görünür gerçeklikle hiçbir surette örtüşmediği sonucuna varabilir. Dünya tarihinin gerçek "tutkusu", sadece meşgul olup durduğu ihtişamlı ve muazzam "niceliklere" değil, insanlarda yol açtığı suskun acılara da dayanır. Dünya tarihinde hayran olunacak bir şey varsa o da tüm o kayıplar, yıkımlar ve zararlara rağmen insanlığı sürekli yeniden yaratmaya devam etmek için sergilediği güç, sabır ve inatçılıktır.

Goethe bir "şair", Hegel ise bir "düşünür" olduğu için değil, daha ziyade Goethe'nin baştan sona insancıl eğilimi, dünyanın büyük olaylarına olduğu kadar doğaya ve günlük yaşama da açık olduğu için, onun tarihe bakış şekli Hegel'in şemasından bu kadar farklıdır. Weimar'daki mahkemedeki görevi sayesinde Goethe, dünya tarihini Hegel'e nazaran çok daha yakından deneyimleme fırsatı bulmuştur. Goethe'nin tanık olduğu tarihsel olaylar şunlardır: İmparator İkinci Joseph'in Frankfurt'taki taç giyme töreni (1764), Yedi Yıl Savaşları (1756-63), Büyük Frederick'in ölümü (1786), Fransız Devrimi'nin patlak verişi (1789), Fransa'ya Alman Seferi (1792), Jena Savaşı ve Alman Ulusu'nun Kutsal Roma İmparatorluğu'nun sona erişi (1806), Erfurt'ta toplanan Prensler Meclisi ve Napolyon ile müzakereler (1808), Moskova'nın yanması (1812), Prusya Bağımsızlık Savaşı (1813-14), Napolyon'un düşüşü (1815), Metternich'in iktidara gelişi ve son olarak, Paris Temmuz Devrimi (1830). "Büyük olayların günlük yaşamın sıradan bir olgusu haline geldiği bir dönemde doğmuş olmak gibi büyük bir ayrıcalığa nail oldum, bu olaylar uzun süren yaşamım boyunca hiç eksik olmadı, öyle ki Yedi yıl Savaşları'na, sonra Amerika'nın İngiltere'den ayrılmasına, daha sonra Fransız Devrimi'ne ve son olarak, kahramanının düşüşüne kadar tüm bir Napolyon dönemine ve

bunu izleyen olayların hepsine bizzat şahit oldum. Bu yüzden bugünlerde doğduğu için, bu büyük olayları onları aslında hiç anlamayan kitaplar aracılığıyla öğrenecek olanların varabileceğinden çok farklı bir anlayışa ve sonuçlara vardım."[61]

Goethe'nin sadece tanık olmakla kalmayıp tüm yaşamını ona göre yönlendirmek mecburiyetinde kaldığı asıl tarihsel olay Fransız Devrimi'dir; Weimar'a yerleşmek üzere İtalya'dan henüz geri dönmüş olduğu için bu olaydan çok fazla etkilenmişti. Eserlerinde ve mektuplarındaki sadece birkaç pasajda, mevcut düzenin yaşadığı bu tarihsel tufanın insanların koşulları üzerindeki apaçık etkileri nedeniyle onun iç huzurunu nasıl allak bullak ettiğini ele verir. "Fransız Devrimi'nin benim için de bir devrim olduğunu tahmin edersin. Bunun dışında, antikleri çalışıyorum ve sundukları, Thurungia'da da gerçekleştirilebilecek örnekleri inceliyorum," diye yazar F. H. Jacobi'ye bir mektubunda.[62] Yaşanan çözülme sürecinin tam ortasında, "gemi kazası sırasında direğe nasıl tutunursa insan," o da çalışmalarına öyle tutunur ve kendi deyişiyle "sınır tanımayan" bir gayretle, edebiyata dönerek "tüm olayların bu en korkuncu"nun üstesinden gelmeye çalışır. "Geçip giden uzun yıllara dönüp baktığımda, bu muazzam konuya bağlılığımın nicedir şiir yeteneğimi köreltmekten başka bir işe yaramadığını görüyorum, fakat bende bıraktığı şu izi de asla inkâr edemem: Ben *Die Natürliche Tochter*'a devam etmeyi düşünürken, üzerinde ayrıntılı olarak çalışmaya hâlâ cesaretim olmasa da, bu olağanüstü eser zihnimde çoktan şekillenmeye başladı."[63]

Kırk yıl sonra Goethe, yapıp ettiklerine dönüp baktığında, bu olayın insanların düşünceleri ve meselelerinde yarattığı tarihsel kırılmayı öyle kati bir şekilde hisseder ki, kendini daha genç kuşaklardan ayırırken bu olayı ölçüt alır.[64] Fransa'daki seferin tasviri dışında, devrimle ilgili oyunlarının hiçbiri başarılı olmaz.

Bir savaş döneminin bu klasik tasviri içinden, Goethe'nin Valmy bombardımanı hakkındaki, kulağa çok Hegelci gelen şu cümlesi sıkça alıntılanır: "Bugün burada dünya tarihinin yeni bir çağı başlıyor ve ben de oradaydım, diyebileceksin." Yine de bu cümlenin asıl anlamı, tarihsel vurguyu gerçek ve sıradan günlük yaşamın bütünlüğüne kaydıran sonraki cümleler ışı-

ğında yakalanabilir ancak: "Kimsenin yiyecek bir şeyi kalmayınca, sabahtan kalan ekmekten bir lokma aldım; dün gürül gürül akan şaraptan bugün bir brendi şişesini dolduracak kadar kaldı sadece..."[65] Goethe bu bahse geri döndüğü bir başka pasajda yine aynı tonda yazar: "Ama insanlar özellikle savaş zamanlarında, zaten hep böyle yaşamıyor mu; kaçışı olmayandan memnun olmaya, tehlike, yoksunluk ve dehşet anları arasındaki boşlukları keyif ve eğlenceyle doldurmaya çalışmıyor mu? Burada da aynısı yaşanıyordu. Thadden'ın obuacısı *'Ça ira*'yı ve '*Maseillaise*'i çalarken, şampanya şişeleri birbiri ardına boşalıyordu."[66]

Bu iki anlatım, tasvirin ruh hali, tonu ve içeriğine, kopuk bir tarihsel tespitten çok daha uygundur. Goethe'nin tasvirinin ikna ediciliği, askerleri ve sivilleri, köylüleri ve soyluları, devrimcileri ve göçmenleri, dostları ve düşmanları, liderleri ve takipçilerini, heyecanı ve can sıkıntısını, gayreti ve bitkinliği, açlığı ve susuzluğu hakkıyla aktarmasından ileri gelir. Savaşın yarattığı kargaşanın ortasında, insanların gerçek yaşamının tüm seyrini her şeye hak etiği ağırlığı vererek betimler; hikâyeyi ne heybetli sözcüklerle yüceltir ne de büyük ölçüde sıradanlaştırır; önyargıları işe karıştırmadan, hikâyeyi bir olgu olarak görür.

Bir bütün olarak dünya tarihi, sanki bu dünya eylemde bulunan insanlara ve onların bu dünyada etkilere maruz kalmasına kayıtsız olan kendinde bir dünyaymış gibi, bizi bu tarihi insan yaşamından ve gerçek durumlardan bağımsız olarak soyut bir biçimde görme önyargısına sürükleyebilir. Goethe asla böyle bir felsefi soyutlamayla suçlanamaz. O, mutlak "ilkelerin" cisimleşmiş biçimi olan "ulusal tinler" inşa etmez; daha ziyade Valmy bombardımanının yaşandığı o tarihi anda yemek yemeyi nasıl arzuladığını oldukça canlı bir şekilde betimler. Bohemya dönüşü sonrasında, "Alman Ulusu Kutsal Roma İmparatorluğu" son bulduğunda, Goethe bu önemli ama belirsiz ve uzakta kalmış olan olaydan ziyade, refakatçisi ve arabacısı arasındaki münakaşadan rahatsız olduğunu itiraf eder.

Yine Zeller'e bir mektubunda, Napolyon'un Jena savaşındaki zaferinden sonra, dünyanın "yakarışları"nın, bu yakarışlara büyük kötülükler sebep olmuş olsa da, ona sadece "boş

klişeler" gibi geldiğini söyler. "Birisi kendisi ve çevresindekilerinin çektiği acılara, kaybettiklerine ve kaybetmekten korktuklarına dair hayıflandığında, kendimi onun yerine koyarak dinlerim, bunlar hakkında konuşmaktan ve onu teselli etmekten mutluluk duyarım. Fakat insanlar, Almanya'daki hiçbir insanın endişesine kapılmak şöyle dursun hayatında bir kez bile görmediği ve kaybedileceği belli olan büyük bir şey için ağlayıp sızlandıklarında, kabalaşmamak ya da bencil biri gibi görünmemek için tahammülsüzlüğümü gizlemek mecburiyetinde kalıyorum."[67] Savaştan kısa bir süre önce, Wieland Goethe'ye, dostları olayların coşkusuna kapılıp savaş marşlarından başka bir şey düşünemez hale gelmişken onun nasıl bu kadar sessiz kalabildiğini sormuştu. Goethe kendisinin de bir savaş marşı bestelediği yanıtını verir ve marşın diğerlerini gayriihtiyari şaşırtan şu sözlerini okur: *Vanitas! Vanitas! Vanitas!*[68]

Napolyon'un Rusya'ya seferi sırasında ise, C. F. Von Reinhard'a şunları yazar: "Dünya sanıldığından daha büyük ve daha küçük ... Kim hareket ederse dünyaya dokunur, kim hareketsiz durursa da dünya gelip ona dokunur. Bu sebeple dokunmaya ya da dokunulmaya her zaman hazır olmalıyız. Moskova'nın yakılmasını önemsemiyorum. Tarih gelecekte onun hikâyesini anlatacaktır. Delhi ancak fethedildikten sonra yıkıldı ama bu fatihlerin fethiydi. Moskova da fethinden sonra yıkıldı ama bu fethedilenlerin fethiydi. Konuşmacı olsaydım böyle bir antitez ortaya atmak keyifli olurdu. Ama şimdi kendimize dönersek, böyle büyük ve müthiş bir felaket sonucunda siz kardeşlerinizi, ben en sevdiğim dostlarımı kaybetmişken, içinde yaşadığımız zamanı, eskisi gibi neşeli olmamız için önce ne kadar ciddi olmamız gerektiğini elbette hissediyoruz."[69] Goethe'nin Moskova hakkında söyledikleri sinik görünebilir, ama sinizm dediğimiz şey genellikle bir hakikatin daha kaba bir tezahüründen ibarettir. Goethe'nin burada dile getirdiği hakikat ise, dünya tarihinin ondan kendimize ve burnumuzun ucundakine geri dönmediğimiz sürece bütün gerçek anlamını yitirecek oluşudur.

Ancak Goethe dünya tarihini insanı hiçe sayan gücüyle gördüğünde de, bu tarih ona "akıl" olarak değil bir doğa fenomeni olarak görünür. 1802'de okuduğu bir tarihsel-politik eser

münasebetiyle Schiller'e şöyle yazar: "Eser bir bütün olarak ele alındığında, doğal bir zorunluluk gereği dağların tepelerinden vadilerin içine akarken birleşip büyük bir nehrin taşmasına, geldiğini görenler kadar geleceğinden kuşkulanan herkesi de önüne katan feci bir sele yol açabilen derelerin ve çayların korkunç yanını anlatıyor. Bu korkunç deneyime bakınca görülebilecek tek şey doğadır: Biz filozofların özgürlük olarak nitelemekten mutluluk duyacağı şeyden eser yoktur. Bonaparte'ın kişiliğininse bu muhteşem ve hâkim görünüşüyle bizi daha çok eğlendirip eğlendirmeyeceğini bekleyip göreceğiz."[70] Fakat Goethe Napolyon'u bile özgürlüğe atılmış bir adım olarak değil, sadece prensler ve halklarla değil aynı zamanda kendi büyük planının önüne çıkan her şeyi ortadan kaldırdığı için doğal unsurların kendisiyle de savaş halinde olan doğal bir fenomen olarak görür: "Amacından bir an bile olsun sapmıyor. Yoluna çıkan her şeyi, bu kendi oğlu olsa bile, yıkıp geçiyor. Diğer prensler ve büyük adamlar hoşnutsuzluğa kapılıp yollarından saparken o kendi ruh haline uysun uymasın amacına hizmet edebilecek her şeyi seviyor. Herkes kendi tercihi olan en sevdiği enstrümana sarılırken, o ne nefretle ne de sevgiyle, orkestrasında bunların hepsinden nasıl istifade edeceğini iyi bilen bir şefe benziyor. Bu yüzden sonuç yine aynıdır. Sevsin ya da sevmesin hiç kimsenin onun gözünde bir ayrıcalığı yoktur. Weimar Dükü'nü sevmediği ortadadır, ama bu Dükü dezavantajlı bir konuma sokmaz. Aynı şekilde, sevdiklerinin de bu sevgiden sağladığı yarar o kadar azdır. Her zaman bir düşünce, bir amaç, bir plan içinde yaşıyor. Onun yoluna çıkacak olan çok dikkatli olmalıdır, çünkü karşılaştıklarında asla affı olmayacaktır." Kısacası, Goethe kendi tiyatrosunu hangi yasalara göre yönetiyorsa Napolyon'un da dünyayı aynı yasalara göre yönettiğinin bilinmesini ister.[71]

Goethe, Napolyon'un "muazzam dünya anlayışı"na ve her şeyi açıkça ve kararlı bir şekilde kendi politik amacına tabi kılan insanüstü iradesine hayrandır. Ona göre, Napolyon dünyada bir etkisi ve kalıcılığı olan her şeyin gerçekleşmesini sağlayan iki büyük gücün vücut bulmuş halidir: "güç ve sonuç." Hegel için evrensel "akıl" ne ise, insanca heveslerin alanında sonuç, yani bir amacın peşinden ısrarla gidilmesi de Goethe için

odur.[72] "Fakat sonuç, yani boyun eğmez, kati sonuç en önemsizlerce bile hayata geçirilebilir ve amacına ulaşmada nadiren başarısız olur, çünkü onun sessiz gücü zaman içerisinde durmadan büyür. Eylemimle bir sonuç yaratamıyorsam, sürekli bir etkide bulunamıyorsam, hiçbir şey yapmamam daha iyidir. Bu durumda bir şey yapmaya kalkarsam, kendi yaralarına kendisi çare olan doğal gidişatı daha elverişli bir yöne çeviremeyip bozmakla kalırım sadece." Bununla birlikte kuvvet "popülerliğini kolayca yitirir, karşı eylemi kışkırtır ve aslında sadece birkaç talihli kişiye nasip olur."[73] Goethe, "sağlam bir iradeyle birleşmiş esnekliğin" sonunda çıplak şiddete üstün geleceğini, hangi türden olursa olsun "mutlak bir faaliyetin" "iflas etmesi"nin ise kaçınılmaz olduğunu biliyordu.

> Özgürlük asla kazanılmaz arzulanarak sadece
> Her şeyin sahibi olacaksa, her şeyin efendisi de olacak
> Onun zaferi mücadeleyi öğretecek diğer taliplere
> Kurnazlığı diğerlerinin kurnazlığını besleyip büyütecek
> Kuvvet ve ihanetler doğacak yorulmak bilmezcesine
> Dingin dünya hep felakete gebe olacak
> İnsanlığa dehşet salacak doğum sancıları
> Son günüymüşçesine yaşayacak her gününü.[74]

Ama dünya tarihinin insani özü ve nihai gerçeği savaşta olduğu kadar barışta da kendini gösterir, çünkü insanlık durumu tüm bu değişimlerde aynı kalır. Goethe tarihçi Luden'le kışkırtıcı bir tartışmasında şunları söyler: "Tüm kaynakları araştırıp inceleyebilseydin bile ne bulacaktın? Çok uzun zamandır bilinen, doğrulamak için çok uzağa bile bakmaya gerek olmayan şu gerçekten başka ne bulacaktın: Her coğrafyada ve her çağda insanlar hep mutsuz oldular. İnsanlar daima sıkıntı ve endişe içinde yaşar; birbirlerine işkence eder, birbirlerini öldürürler; kısacık yaşamlarını hem kendilerine hem de başkalarına zindan ederler ve dünyanın güzelliğini ve onlara sunduğu yaşamın tatlılığını ne görürler ne de keyfini sürmesini bilirler. Sadece bir avuç insan rahat ve mutlu bir yaşam sürer. Çoğunluk, yaşamı bir süreliğine tattıktan sonra, tekrar başlamaktansa sahneyi terk edip gider. Yaşama tutunmalarını sağlayan,

dün olduğu gibi bugün de ölüm korkusudur. Bu bugün böyledir, hep böyle olmuştur, hep de böyle olacaktır. İnsanın yazgısı budur. Bunun için daha nasıl bir kanıta ihtiyacımız var?"[75] Luden, buna karşılık, insan bireylerinin yaşamının halkların ve ulusların yaşamıyla aynı şey olmadığını söylediğinde, Goethe şu yanıtı verir: "Bireyler için geçerli olan uluslar için de geçerlidir. Uluslar bireylerden oluşur. Onlar da bireyler gibi doğar, biraz daha uzun süreliğine de olsa onlar da tuhaf davranır, onlar da ya şiddete uğradıkları için ya yaşlılık ve kırılganlıkları yüzünden ölür gider. Bireylerin sefaleti ve kederinin toplamı, ulusların sefaleti ve kederidir." [76]

Goethe'nin sempatikliğinden ziyade titizliği ağır basan bu tarih görüşünün olağandışı insancıllığını, tinin tarihi üzerine bir incelemeye değil, baktığı her fenomende "doğru", "sağlam" ve "sistemli" olduğunu gördüğü doğayı incelemesine borçlu olması, onun son derece ayırt edici bir özelliğidir. Bitkiler ve kemiklere, kayalar ve renklere aşinalığı ona sistemler inşa edip bilgiyi cebren kazanmak yerine, fenomenlerin kendi adlarına konuşup kendi sırlarını açmasına izin veren bir sabır ve duyarlılık vermiştir. Goethe'nin Fransız Devrimi'nin ortasında bitkilerin başkalaşımlarıyla, Fransa'daki sefer sürerken renk olgusuyla, Temmuz Devrimi sırasında da morfolojiyle meşgul olması ve yaşanan siyasi felaketten ziyade Cuiver ile Geoffery Saint-Hilair arasındaki bilimsel tartışmayla daha çok ilgilenmesi politikadan ve dünya olaylarından kaçtığı anlamına gelmez, aksine bütün bunlar onun pozitif doğasının temel bir kısmıdır.[77]

Goethe, doğada, dünya tarihinin seyrinde gösterilemeyecek olan bir değişim yasası keşfetmişti; bu sebeple de "birincil fenomeni"ni tarihten ziyade doğada gördü. Hegel, kendi çıkış noktası olan Hıristiyan teolojisiyle uyumlu bir "tinsel" tarih anlayışına sahipken ve doğada sadece ideanın "başkalığı"nı görürken, Goethe aklı ve ideaları doğada görmüş, onda insan ve tarihin anlaşılmasına yönelik bir yaklaşım keşfetmişti: "Doğa bilimleri üzerine incelemelerim olmasaydı insanları asla oldukları gibi bilemezdim. İnsan saf sezgiyi ve düşünceyi, zihnin yanı sıra duyuların hatalarını, güçlü ve zayıf karakterleri başka hiçbir alanda bu kadar kolayca gözlemleyemez. Diğer alanlar-

da her şey öyle ya da böyle esnek ve güvenilmezdir, ancak az çok kontrol edilebilir, oysa doğa mizah anlayışından tamamen yoksundur; her zaman doğru, her zaman ciddi, her zaman titiz, her zaman haklıdır, hatalar ve yanlışlarsa her zaman insana aittir. Doğa, yalnızca dürüst, hazırlıklı ve saf insan önünde sırlarını açar ve buna uygun olmayanları hor görür."[78]

Kanzler Müller bir keresinde, Hegel'in bir öğrencisinin hukuku bırakıp doğa bilimleri üzerine çalışmaya başlaması karşısında nasıl şaşa kaldığını dile getirir. Goethe buna kısa ve öz bir yanıt verir: "Hukuk üzerine çalışarak insanın sefaletine dair bir kavrayıştan başka bir şey elde edemezdi; bu yüzden doğaya döndü."[79] Şunu da demiştir: "Neredeyse bir asırdır beşeri bilimler onlarla meşgul zihinleri artık etkilemiyor; doğanın devreye girip, beşeri bilimlerin özünü kendine çekmesi ve bize kendi tarafından gerçek hümanizme giden yolu açmış olması gerçek bir nimettir."[80]

Hem bireysel hem sistemli olan doğadan insanca hevesler alanına giden bu yolu takip eden Goethe, değişim yasası hakkındaki bilimsel kavrayışından asla ayrılmaz: Yaşayan her şeyde biçimler mütemadiyen değişir, aynı kalan hep başkalaşır. "İnsanın bin yıla yayılan eylemleri ve faaliyetleri incelenirse, bireyler üzerinde olduğu kadar tüm uluslar üzerinde de sihirli bir gücü olan birkaç evrensel formül ayırt edilebilir: Ebediyen tekrar eden ve envai türlü süslerine rağmen ebediyen aynı kalan bu formüller daha yüce bir gücün yaşama sunduğu gizli armağanlardır. Her insan bu formülleri kendi özgün diline çevirir; kendi sınırlı koşullarına çeşitli şekillerde uyarlar ve süreç içinde, özgün anlamları artık neredeyse hiç ayırt edilemeyecek şekilde saflıklarını bozar. Ama ne olursa olsun bu anlam, bugün bu halk, yarın o halk arasında tekrar tekrar ve beklenmedik bir şekilde yeniden ortaya çıkar ve tetikteki bir araştırmacı bu formüllerden dünya tininin bir çeşit alfabesini oluşturabilir."[81]

Goethe dünya tininin bu alfabesinin tinsel dünyanın bir ilkesi olduğuna hükmetmek yerine onu doğal dünyanın birincil fenomenlerinde gözlemleyip, tarih alanında olabildiğince test etti. Çünkü insanların dünya tarihini oluşturan eylemleri ve karşı eylemleri belli bir dereceye kadar kavramla "ölçülemez"dir, ne de olsa yasa ve şans birbirlerine zıt amaçlara

hizmet edebilir. Tam da bu yüzden Hegel felsefi-teolojik şemasını ayakta tutabilmek adına şansı ortadan kaldırmak zorunda kalmıştır. Goethe ise, böyle bir açıklamanın temelini tarihçinin tarihsel olan her şeyde mevcut olan belirsizlikten fayda sağlayabilme yeteneğinde bulur.[82] Tarihsel faaliyetin sınırsız kapsamına rağmen onda evrensel bir yasa keşfedilebilir. Bir bütün olarak dünya tarihi, geçmiş benzer durumlarla tekrarlandığı ölçüde, bir sarmal gibi yükselen döngüler halinde hareket eder. "İnsanın izlediği yolun döngüsü yeterince kesindir; barbarlığın yol açtığı durgunluğa rağmen kendi döngüsünden birden fazla kere geçmiştir. Ona bir sarmal hareketi atfedilse de çoktan geçmiş olduğu bölgeye tekrar tekrar geri döner. Böylece bütün doğru görüşler gibi hatalar da tekrarlanır."[83]

Burckhardt kendi dünya tarihi görüşünü Goethe'nin dünya olaylarına bakışına göre şekillendirmiştir, bu sebeple Burckhardt onu olduğu gibi görmeyi başaran tek modern tarihçidir. Fakat Goethe'yle kıyaslandığında Burckhardt bile Hegelci olarak kalmıştır, çünkü doğayı dolayımsızca değil sanatın dolayımıyla görmüş ve Hegel, Ranke ve Droysen'in basmakalıplaştırdığı, "doğa" ile "tin" arasındaki, doğa araştırması ile tarih incelemesi arasındaki ayrımı o da baştan kabul etmiştir. Tini konu edinen tüm tarihsel bilgi alanları, Descartes'tan beri süregelen doğa ile tin arasındaki bu süreksizlikle[84] maluldür. Dolaysıyla Goethe'nin Newton'un doğa bilimine karşı amansız mücadelesi, o dönemki resmi tarih disiplinlerine dönük neredeyse hicve yaklaşan ironik tavrıyla uyum içindedir. Bu tavır sadece bir "antipati"nin[85] değil, tamamen tarihsel olarak bakıldığında dünya tarihinin yeryüzündeki en "absürt" şey,[86] "daha ileri bir düşünür için bir anlamsızlık"[87] olduğuna sarsılmaz bir inancın sonucuydu. Tarihçinin çalışması belirsiz, nankör ve tehlikeli[88] olmakla kalmaz, aynı zamanda "yanlış ile şiddetin bir karışımı", "bir atık kutusu ve çöp yığını, en iyi ihtimalle de bir hükümet projesi"dir. Tarih, herhangi bir gazete yazısı gibi, hüsnü kuruntu ile taraflılık, özel savunma ile aptallık, korkaklık ile yalandan ibaret bir çarpıtmadır. En iyi tarihsel inceleme bile insanların gerçek yaşamıyla ilgili bize ne verebilir, bu verdiklerinin ne kadarı doğru, bu doğruların da ne kadarı kesin olabilir?"[89]

Bizim dönemimizde bu tarihsel şüphecilikten kaçmak için iki yol izlendi. Etkileri göz önüne alındığında aslında bu iki yol da kesişir ve her ikisi de Goethe'nin tarihsel epistemoloji sorununun ciddiyeti konusundaki uyarısını göz ardı eder. Bazıları şiirsel coşkularını "kahramanlara" yönlendirip dünya olaylarını bir "mit" ya da bir "efsaneye"[90] dönüştürerek, tarihsel gerçekliğin her türlü bilgisini peşinen reddeder. Bazıları da, öznel bakış açılarını bir dogmaya, objektif bilgiye duydukları tiksintiyi ise "karar verme" ve "yargılama" istencine dönüştürüp pekiştirerek zorunluluğu bir tercih gibi sunmayı başarır. Modern dönemde tarihsel bilginin zorluklarından böyle kaçmak yerine Goethe, fiziki ve ahlaki fenomenin mümkün olduğunca saf bir şekilde, yani nasılsa öyle incelenmesi gerektiği konusunda ısrar eder. Sonuç olarak, Goethe'nin "tarihin yeniden yazılması" konusundaki sık sık alıntılanan sözleri, Goethe için, bu sözlere genellikle yüklenen anlamdan çok daha farklı bir anlama sahiptir.

Tarihi "yeniden yazma" sözü Goethe'den gelir, fakat Goethe bunu "birisinin söylediği" bir söz olarak aktarır. Mektuplarının birinde geçen söz konusu pasaj, Sartorius'un Ostrogotların İtalya'daki egemenliği hakkındaki tarihsel incelemesine atıfta bulunur. Bağlamı içinde okuyalım: "Birisi dünya tarihinin ara sıra tekrar yazılması gerektiğini söylemiş. Bunu şimdiki gibi zorunlu kılan başka bir çağ olmuş mudur gerçekten? Bunun nasıl yapılması gerektiğinin mükemmel bir örneğini sunuyorsunuz bize. Romalıların ne kadar nazik olsa da savaşta galip gelenden duydukları nefret, modası geçmiş ayrıcalıklara yaslanılması, ufukta böyle bir ihtimal görünmese bile işlerin farklı bir şekilde seyretmesinin arzulanması, irrasyonel umutlar, gelişigüzel girişimler, faydası olacak mı bilinmeyen ittifaklar ve böyle zamanların beraberinde getireceği diğer bütün mutsuzluklar – tüm bunları öyle muhteşem anlatmışsınız ki o günlerde böyle şeylerin gerçekten yaşandığını bize kanıtladınız."[91]

Böylece Goethe için, geçmişin tekrar yazılması, bugün olduğu gibi şimdinin kendi kendini doğrulaması değil, aksine geçmişin gerekçelendirilmesi anlamına geliyordu. Böyle bir tarih yazımı her şeyi o günlerde "gerçekten" meydana geldiği gibi tasvir eder. Bu tarihsel nesnellik iddiası, Goethe'nin

Sartorius'un çok gerilerde kalmış bir döneme dair tasvirini onaylamasının kendi dönemine zımni bir gönderme içeriyor olmasıyla –Goethe bir önceki çağın mağluplarını ve galiplerini düşünürken, 1811 tarihli mektubunda gördüğümüz üzere, Almanların Napolyon'un yönetimine verdikleri aciz tepkiyi de düşünüyordu elbette- bir çelişki oluşturmaz. Yeniden yazımı zorunlu kılan "şimdiki çağın" deneyimleri bunu etkilemez, aksine o zamanlar meydana gelen olayların daha iyi anlaşılmasını ilk kez mümkün kılar; çünkü şimdi olup bitenler bize daha önce olup bitmiş olanları hatırlatır. Tarih insan yazgısının belli başlı biçimlerini envai çeşit süslemeyle tekrar eder ve bu yüzden "ara sıra" yeniden yazılması gerekir, çünkü geçmiş çağların hayalleri, dilekleri, umutları ve teşebbüsleri ancak benzer koşullar altında gerçekten oldukları gibi görülebilir. Goethe'nin somut düşünce tarzı, tarihsel gerçekliğin nesnel bilgisine karşı ve değerlendirmeyi yapacak bir öznellik lehine girişilen bir polemikten o kadar uzaktır ki, tam da öznel bir temeli olduğu için, ona "dürüstçe" gelmediği anda tarihi yazmayı bir kenara bırakır.

Goethe tarihin tekrar yazılması hakkındaki görüşlerini renk teorisinin tarihinde (üçüncü kısmın sonuç bölümünde) Sartorius'a mektubunda olduğundan daha açık bir şekilde dile getirir: "Günümüzde dünya tarihinin ara sıra yeniden yazılması gerektiğinden hiçbir şüphe duyulmamaktadır. Fakat bu gereklilik, olup bitenlerin çoğunun ancak daha sonra keşfedilmesinden değil, yeni bakış açılarının kazanılmasından, ilerleyen bir zaman içinde yaşayan insanın bu sırada geçmişi yeni bir şekilde araştırılabileceği ve değerlendirilebileceği yeni bakış açıları kazanmasından ileri gelir. Aynı şey bilimler için de geçerlidir." Bilhassa da "halinden pek hoşnut" olarak nitelendirilebilecek olan on sekizinci yüzyıl bu ışık altında yeniden incelenmelidir, çünkü bu çağ kendinden önceki çağlara pek çok adaletsizlik yapmıştır! "Şüphecilik ve yanlış düşünceyi çürütme" bu yüzyılda aynı sonuca yol açmıştır: "kibirli bir kendine yeterlilik", tek bakışta kavranamayan her şeyin reddedilmesi ve "cüretkâr ama başarısız çabalara" karşı şüpheli bir müsamahasızlık. Goethe, on sekizinci yüzyıl tarihçilerini diğer halklara ve diğer çağlara dair değerlendirmeleri "bütünsellik ve doğruluk"tan yoksun

olduğu için eleştirir; bu dönemin eserlerinin yeniden yazılması gerektiğini bu yüzden düşünür. Goethe'nin adalet anlayışı "hayaletler"le birlikte "tini" de aforoz eden Aydınlanma'nın "şeytan kovma" çabasına karşı direnir ama -yeniden yazımın şeytan kovucularının yaptığı gibi- diğer halklara ve çağlara yönelik tarihsel ve insanca adaleti hiçbir surette dışlamaz.[92]

"Tarihi yazma"nın onu geçmişin keyfi bir şekilde yeniden düzenlenmesi için kolay bir gerekçeye indirgeyen o etkinlikçi anlamını kazanması, Nietzsche'nin genel olarak hakikatin, özel olarak da tarihsel hakikatin değerini sorgulamasıyla mümkün olmuştur. Nietzsche, "Geçmişi ancak şimdinin o üstün gücü sayesinde yorumlayabilirsiniz: Geçmişte neyin gerçekten önemli, neyin bilinmeye ve korunmaya değer olduğunu ancak en soylu özelliklerinizi en etkili şekilde kullanabilirseniz keşfedebilirsiniz,"[93] der. Fakat bunun, şimdinin tepeden bakan bir üstünlüğü olduğunu iddia etmekle bir ilgisi yoktur. Aksine bu bakış, şüpheli hale gelmiş bir "nesnelliği" yerinden eder, çünkü daha yüce nesnelliği, yani yargı dağıtan adaletiyle, her şeye eşit derecede hoşgörülü yaklaşır.[94] Nietzsche'nin takipçileri bu adalet anlayışından epey sapmıştır. Kendilerini "geleceğin mimarı" olarak gören bu kimseler, geçmişin mesajını çözmelerini sağlayacak en soylu özelliklere kendiliğinden sahip olduklarını düşündüler. Tartışılmaz "değerlendirmeler" yoluyla, "yanıt vererek", "yeniden örgütlenme", "devrim" ve yaşamsal "karar"larla, boş bir bilgeliği ve tükenmiş bir kültürü ayakta tutabileceklerini sandılar. Şarlman'dan Bismarck'a kadar Alman tarihi, Hıristiyanlık tarihi, felsefe, sanat, edebiyat tarihi, bunların hepsi "yeniden yazıldı;" diğer bir deyişle, daha önce hiç anlatılmadıkları bir biçimde ama "yirminci yüzyılın tarihsel özbilinci"ne uygun olarak yeniden anlatıldılar.[95]

Tarihsel incelemenin yetersizliklerini oldukça sert ve alaycı bir dille ortaya koyan aynı Goethe tarih alanında yeni ve ilerici yollar da açar. Renk teorisinin tarihsel kısmında, insanların düşünce biçimi ve karakterine dair bir dizi bilimsel keşfi ve gizi tartışarak, "tinsel tarihin" soyut bir şekilde sırf fikirlerin ve görüşlerin tarihine indirgenmeden nasıl ele alınabileceğine dair bir ölçüt sunar. Çünkü Goethe bilgi alanlarının gerçek tarihini bireyin dolayımsız deneyim ve dolayımlı gelenekle ça-

tışması olarak görür, ne de olsa son tahlilde, "kendisini daha kapsayıcı bir doğaya ve daha kapsayıcı bir geleneğe açabilecek olan", yalnızca bireydir.[96] Ayrıca Winckelmann'a dair sunduğu taslak, sanatın bile insanın bakış açısından tarihsel olarak nasıl ele alınabileceğini mükemmel bir şekilde gösterir ve özellikle *Dichtung und Wahrheit*'da[97] kendi tarihsel ortamının eylemine ve karşı eylemine yakalanmış olan bir bireyin, yaşamı tüm dünya için önemli olan bir insana nasıl dönüşebildiğini gözler önüne serer.

Gelip geçici bütün gizemler ortadan kalka!
Boşuna orda arıyorsun teselliyi.
Erdem geçmiştedir ne de olsa,
Eşi bulunmaz eylemler sakınır saklar erdemi.

Bundandır ebediyen yaşayacak olanın
Gücünü kendinden sonrakilerden alması.
Düşünmektir kaynağı sürekliliğin
Ondadır sadece insanın ebedi yararı.

Sorunun tek çözümü budur
Vatanımızın o hep aradığı.
Dünyevi doğamızın değişmeyenidir
Yerine getiren ebediliğin gereğini.

Bu dizeler Goethe'nin sahip olduğu "tarih duygusu"nu açığa vurur. Fakat yaşlılığında *Wanderjahre*'yi bitirdikten ve Fransız Devrimi'nden kırk yıl sonra, geçmişte olup bitenlere dönüp baktığında, mevcut düzenin yaşadığı ani altüst oluşun bir sonucu olarak, genç neslin varlığını ve etkisini sürdürebilecek bir yaşam eseri üretmekten aciz olduğu sonucuna varmak zorunda kalır. Zelter'e şunları yazar: "Yeni doğmuş olan şeyin sağlıklı bir şekilde büyümesine yardımcı olmak ve onu fiilen güvence altına almak adına ne yapılması gerektiğini günü gününe, saati saatine görmeye çalışmalıyım. Harikulade bir sürü genç insan var, ama aptalların hepsi, her şeyden bağımsızlaşarak, hiçbir yardım almadan ve etkisiz kalacakları kesin olduğu halde, baştan başlamak istiyorlar ve ulaşılamaz olanın hakkını

vermek için boşuna çırpınıyorlar. Olayların 1789'dan sonraki gelişimine bakınca, biri çıkıp da başka şeylerle karışmamış saf niyetlerle devreye girseydi ve herkes kendi mülküne bu kadar sarılmaya kalkmasaydı neler başarılabilirdi görüyorum. Yıl olmuş 1829 ve geleceği açık bir şekilde görmem, hatta bunu herkesin önünde söylemem için bundan daha elverişli bir zaman olamaz. Ama bunu başarsam bile, hiçbir yararı olmayacaktır. Çünkü doğru yalındır ve insanlara yapacak çok az şey gösterir; oysa yanlış, zamanlarını ve güçlerini tüketmeleri için bir sürü fırsat sunar onlara." [98]

Geçen yüzyılda Almanya'da sesini duyurmayı başarabildiği oranda doğrunun, daha yakın dönemin figürlerinde değil de Goethe'de bulunabileceğini gözden kaçırmak son derece kolaydır. Sıradanın istisnasının, aşırılığı ya da noksanlığı nedeniyle dikkat çekende değil de baştan aşağı normal olanda bulunduğu genellikle hiç anlaşılmıyor.

Goethe'nin Weimar'daki evi, onun zamandaki varoluşunun uzamda görünürleşmiş ve somutlaşmış halidir. Nietzsche Arşivleri bu evden münasip bir uzaklıkta bulunur. Bu arşive, *Zerdüşt*'ün başlardaki üslubuna bir şekilde uyan gösterişli bir salon eklenmiştir. Arşivin amacı "Nietzsche hareketi"nin genişlemesine, "Zerdüşt'ün yaşam biçimi"nin gelişmesine ve Genç Almanya'nın "bir biçimde" ilişkili yaratıcı güçlerine destek olmaktır.[99] Üçüncü Reich'ın Nietzsche Salonu, Nietzsche'nin Wagner'in ondan intikamını almasını sağlayacak olan "Bayreuth"udur. Yaşça büyük olan diğer Almanya ise Goethe'nin sıradan evinde görülebilir.[100]

II. Kısım

BURJUVA-HIRİSTİYAN DÜNYASININ TARİHİ ÜZERİNE İNCELEMELER

I. Burjuva Toplumu Sorunu

"Bu adam hem kendisinin hem ailesinin bakımını üstlenmiş, aynı zamanda kamu yararı için çalışıyor. Bir yönüyle burjuva, diğer yönüyle yurttaş olarak anılıyor. Şehirli ve ulusun yurttaşı; resmi olarak, biri öteki kadar şehirli."
Hegel

Burjuva toplumu denilen beşeri mesele ilk ve en açık olarak Rousseau'nun yazılarında dile getirilir. Buna göre, burjuva toplumunda insan birleşik bir bütün değildir. O bir yandan özel bir birey, diğer yandan da devletin yurttaşıdır, çünkü burjuva toplumunun devletle sorunlu bir ilişkisi vardır. Rousseau'dan beri bu ikisi arasındaki uyuşmazlık tüm modern devlet ve toplum teorilerinin birincil sorunu olmuştur. Günümüzün totaliter devletleri Rousseau'nun şu sorusuna bir yanıt vermeye çalışır: Doğası gereği bir bütün olan insan, *société-politique* [politik toplum] denen tamamen farklı bir bütünlükle nasıl uyumlu kılınabilir? İkisi arasında gerçek bir uyum imkânsız görünür, bu yüzden bireyin eğitiminde bir *homme* mu yoksa bir *citoyen* mi, bir kişi mi yoksa devletin bir yurttaşı olarak mı yetiştirileceğine baştan karar verilmelidir. "Sivil düzende doğal duyguların önceliğini korumak isteyen kişi ne istediğini bilmiyordur. Her zaman kendisiyle çelişerek, her zaman eğilimleri ile ödevleri arasında bocalayarak ne insan ne de yurttaş olacaktır; ne kendisi ne de başkaları için iyi olacaktır. Şu zamane insanlarından biri, bir Fransız, bir İngiliz, bir burjuva olacaktır; kısacası hiçbir şey olmayacaktır."[1] Böylece "günümüzde" insan sorunu, modern burjuvanın ne antik poliste olduğu gibi bir yurttaş ne de bütün bir insan olmasıdır. O tek kişide iki şey birdendir; bir yönüyle kendisine, diğer yandan *ordre civil*'e, yani sivil düzene aittir. Rousseau, insanın Hıristiyan Cennet ve Düşüş anlayışlarında varsayılan lekesiz "doğa"sına

başvurarak, bu ayrımın Hıristiyan kökenini açıklığa kavuşturur. *Emile*, insanın her şeyin yaratıcısının elinden çıktığı andaki hali ile bu ilk düzenden ayrılıp topluma girmesinden bu yana büründüğü hali arasındaki ayrımla başlar.

1. Rousseau: Burjuva ve Yurttaş

"Vatanseverlik ve insanlık ... iki bağdaşmaz erdemdir."
Lettres de la Montagne

Rousseau *Toplum Sözleşmesi*'nde, "bireyin tüm haklarını topluma devretmesi"ni, ilk örneğini antik poliste gördüğümüz bir ilke olarak, toplum adına bireyden tümüyle feragat edilmesini şart koşar. Ama aynı Rousseau *İtiraflar*'da, Augustine'in izinden giderek, bireyin kişisel kimliğini kabul eder. Hıristiyan gelenek ile klasik gelenek arasındaki bu zıtlık tüm Avrupa kültürünün ayırt edici bir özelliğidir. Rousseau bunu (Hıristiyanlığın) *"humanité"*si ile (klasik) *"patriotisme"* arasında bir ya/ya da tercihi olarak ifade eder; modern burjuvazinin bir özelliği olan *"homme"* ile *"citoyen" zıtlığında bunu* görürüz.

Gerek birinci gerekse ikinci *Söylevler*[2] (1750 ve 1754) modern uygarlığın bir eleştirisidir ama olumlu amaçları bakımından birbirlerine tamamen zıttırlar. Birinci inceleme, Sparta ve Roma vatanseverliklerini örnek alarak, bize tam ve birleşik bir yurttaşlık resmi sunar; ikincisi ise Hıristiyan Cennet mitine benzeyen bir Altın Çağı tasvir eder. Biri gerçek *citoyen*'i, öteki başlangıçtaki *homme*'u yüceltir; ikisi de burjuva olmayan insanlığın ilk örneğidir. Rousseau bu antinomiyi çözmeye ilk kez *Discours sur l'Economie*'de[3] girişir. Fakat burada bile insanın hakları yurttaşın ödevleriyle aynı değildir. *Toplum Sözleşmesi* ve *Emile*'in problemi bu ikisinin uyumlulaştırılmasının olanağıdır. Bu uyumun sağlanabilmesi için, bütün bireylerin özel iradesinin (*volonté de tous*) çoğunluğun iradesinden başka bir şey olan, bütünün genel iradesiyle (*volonté generale*) özdeş olması gerekir. Ama *"volonté generale"* de "kutsal vicdan"la, bireyin dinsel vicdanıyla özdeş olmalıdır. Son olarak, politik topluluğun Hıristiyanlıkla, vatanseverliğin de insancıllıkla birliği "sivil bir din"le[4] güvence altına alınmalıdır.

Rousseau'nun bu antinomiyi hiç taviz vermeden ele alışı, onu çözümü tam da sorunun ortaya çıktığı yerde, yani devlet ile din arasındaki ilişkide aramaya sevk eder. *Toplum Sözleşmesi*'nde şöyle öne sürer:[5] Başlangıçta her politik sistem kendisini dinle meşrulaştırır ve her din ibadetlerini hangi devletin sınırları içinde gerçekleştiriyorsa o devletle sınırlıdır. Devletin yazgısının inişleri ve çıkışları tanrılarınınkiyle el ele gider. Bu uyum ilişkisi Hıristiyanlığın antik dünyaya giriş yapmasıyla değişti. Böylece din politikadan ayrıldı ve tüm dünyevi egemenliğin üzerinde olan bir cennet krallığı ilan edildi. Bizzat Hıristiyanlığın Roma Katolik Kilisesi altında politik bir biçim almasından bu yana, Avrupa, devlet ile kilise, imparatorluk ile papalık arasında bir hizipleşmeye sahne olmuştur. Bir Hıristiyan kilisesine üye olan insan devletin tam ve eksiksiz bir yurttaşı olamaz, çünkü dinî vicdanı politik vicdanıyla karşıtlık içine düşer. Bu doğrultuda Rousseau dini iki türe ayırır; birincisi, ulusal sınırları ve belirli bir ibadet tarzı olmayan ve *Emile*'in inanç itirafına karşılık gelen "insan" dini; ikincisi ulusal çoktanrılı devlet dinleri. Rousseau Katolikliğin bu ikisi arasında bir uzlaşma olduğuna kanaat getirir, insan dini ise gerçek Protestanlıktır. Devletin dine yönelik tutumu onun yararlılığına, bireysel insana yönelik tutumu ise onun doğruluğuna bağlıdır. Sonuç olarak, evrensel insan dini doğru ama yararsızdır, tikel dinsiz devlet dinleri ise yararlıdır ama doğru değildir. Rousseau bu zıtlığı sivil bir din yoluyla uzlaştırmayı dener. Bu din, dogması bakımından, Hıristiyan vahiy dini ya da dinsiz bir devlet dini değil, insan olarak yurttaşın ya da yurttaş olarak insanın dinidir. Ama burada bile Rousseau'nun sağladığı uzlaşma yalnızca görünüştedir. Bir yandan tüm ulusal özellikleri aşan insanlık dinini, ama öbür yandan en dışlayıcı ulusalcı eğitimi ve ulusal dini savunur. Her ikisinin de avantajlarını bir araya getirmesi umulan sivil din bir program ve ara buluculuktan ibaret kalır. Rousseau Hıristiyanlığa yönelik tutumu yüzünden saldırılara maruz kalıp *Dağdan Yazılmış Mektuplar*'da[6] kendi konumunu savunmak zorunda kaldığında felakete uğraması kaçınılmazdı: "Vatanseverlik ve insanlık kudretleri bakımından, özellikle de halkın genelinde iki bağdaşmaz erdemdir." Her ikisini

birden isteyen ikisine de ulaşamaz. Aynı şekilde, en sonunda "*volonté generale*" ile kamusal güç arasında bir "*conformité*" olasılığından ümidini tamamen keser. Bu sorunun çözümünü daireden kare yapmaya benzetir ve onu "devletin yapısındaki derin politik uçurum" olarak tanımlar.

Rousseau, Korsika ve Polonya için oluşturduğu anayasa taslaklarında, polisin her şey, bireyinse hiçbir şey olduğu, tamamen klasik anlayışa göre oluşturulmuş bir yurttaşlık ideasını bir kez daha ele alır. Bu kıyıda köşede kalmış genç uluslara bir *contrat social* ve *religion civile* değil, klasik yurttaşlık anlayışını önerir. Ama konu Avrupa'nın büyük antik devletlerine geldiğinde, onlardan hep bir vazgeçmişlik duygusuyla bahseder. *Emile*'in sonundaki sorun çözülmemiş olarak kalır: Modern burjuvaziden doğru ve bütün olan bir şey nasıl oluşturulabilir? Polonya için hazırlamış olduğu taslakta, mantıklı bir insanlığa olan özlemini belirtir ama aynı zamanda kendi özel varoluşunun uçurumuna yuvarlanır, öyle ki en sonunda çaresizliğini yansıtan *Yalnız Gezerin Düşleri*'ni[7] yazar.

Ölümünün üzerinden daha on bir yıl geçmişken, Rousseau'nun Fransız Devrimi'nde, öngördüğü ama cesaretlendirmediği takipçileri olmuştu. Yazılarının okurlarına yapmak için cesaret verebileceği şeylerden kendisi de korkuyordu. Dile getirdiği gerçekler ona uğursuz görünmüştü, çünkü insanların kalpleri bir kere kirlendikten sonra, kötülüğü kaynağında kesip, insanları baştaki eşitliklerine geri döndürmeye çalışmak ona kalırsa boşunaydı. Polonya Kralı'na şöyle yazmıştı: "Büyük bir devrimden başka bir çare kalmamış olsa da, bu devrim iyileştirebileceği kötülük kadar korkunç olabilir ve onu gerçekleştirmeye çalışmak suç işlemek anlamına gelebilir." *Emile*'de ise şu satırları okuruz: "Toplumun bugünkü düzenine güveniyorsunuz, ama bu düzeni kaçınılmaz bir devrimin beklediğini görmüyorsunuz ... Çok kritik bir döneme, bir devrimler yüzyılına yaklaşıyoruz. Avrupa'daki monarşilerin ayakta kalmalarının mümkün olmadığını düşünüyorum." Bu korkuya rağmen, Robespierre *Emile*'de tasvir edilen burjuva insancıllık dinini ulusal din olarak ilan ettiği o mühim konuşmasını Rousseau'nun yaşamış olduğu evde hazırladı. 1788'de ise Marat, Paris'teki bir parkta Meclis'in İncil'i haline gelecek olan *contrat social*'i ilan

etti. Napolyon, yarattığı boşluğu kapatmaya çalıştığı Fransız Devrimi'nin "Rousseau'nun hatası" olduğunu söyledi.[8]

Sieyès'in *Qu'est-ce que le tiers état?* (1789)[9] gibi kışkırtıcı bir başlık koyduğu polemik metni Devrim'den hemen önce yayımlanmıştı. "Üçüncü sınıf" ifadesi devrimden önceki toplumun asıl sorununa işaret eder. İlk iki sınıfa (soylu ve ruhban sınıfına) kıyasla bu sayısal adlandırmanın belirli bir içeriği yoktur. Her şeyden önce, feodal sistemin ayrıcalıklı sınıflarının sadece bir reddidir. Sieyès'i eleştiren bir çağdaşı bu yüzden bu sınıfı "ulus eksi soylular ve ruhban sınıfı" olarak tanımlamıştır. Önceki tüm geleneğin bu reddinin olumlu amacı eşit haklara sahip yurttaşların egemen toplumsal iradesine dayanan bir anayasanın yapılmasıydı. Rousseau'nun aksine Sieyès mutlak bir demokrasiden ziyade çoğunluk ilkesine ve halkın temsilcilerinin oluşturduğu tek bir yasama meclisine dayalı temsili bir demokrasiden yanaydı. Onun için, "*volonté generale*" bir "*volonté commune*" [ortak irade] haline gelir. İlk kez, bütün politik iktidar Sieyès'in kendisinin de ait olduğu orta sınıfa tanınıyordu.

Sieyès'in metni üç kısa ve öz yanıt verdiği üç soruyla başlar: 1.Üçüncü sınıf nedir? – Her şey! 2. Şimdiye kadar neydi? – Hiçbir şey! 3. Ne istiyor? – Bir şey olmayı! Sonra, bu hiçbir şey her şey olacaksa, hangi devrimci araçların kullanılması gerektiğini açıklamaya geçer. Üçüncü sınıfın buna hakkı vardır, çünkü bu sınıf "yararlı emeği" ifa ederken, ruhban sınıfı ve soylular bu emeğin hiçbir fayda üretmeyen kullanıcılarıdır. Bu emek köylülerin tarım emeklerini, el işçilerinin hammaddeleri işlemesini, tüccarların ve daha yüksek eğitimli sınıfların (öğretmenler, memurlar, avukatlar ve diğerleri) aracılık etme işlerini kapsar. Tüm bu kesimler zaten "tastamam bir ulus"tur. Sieyès "*la nation*" dediğinde Rousseau'nun "*le peuple*"ü ile aynı şeyi kasteder. Üçüncü sınıfta birleşen bireylerin topluluğu, eşit siyasi hakların da temelini oluşturan "çıkar" topluluğuna dayanır. Stein, Hegel ve Marx'a göre, burjuva toplumunu o günden bugüne belirlemiş olan ekonomik doğasının tipik biçimidir bu.

"*İnsan ve* yurttaş hakları bildirgesi" aynı yıl yayınlanır. Bu belge, bugün bile tüm demokratik devletlerin temelidir. Başlıkta insan ile yurttaş arasında konan ayrım dikkat çekicidir. İnsanın yurttaş olarak statüsüne karşıtlık içinde anlaşıldığına ve

insan haklarının devlet karşısında yurttaşın ödevlerine kıyasla daha çok önemsendiğine işaret eder. Dolayısıyla insan hakları bildirgesi, toplum lehine tüm insan haklarından feragati talep eden *contrat sociale*'den çok daha liberaldir. G. Jellinek'in de ortaya koyduğu gibi[10], insan haklarının bu şekilde özgürlüğe ve eşitliğe dayandırılmasının ilk örneği, Hıristiyanlıktaki, Tanrı tarafından yaratıldıkları için tüm insanların eşit doğduğu ve Tanrı'nın suretleri oldukları için de, hiçbir insanın eşiti üzerinde ayrıcalığı olmadığı düşüncesidir. Fransız Devrimi Reform'un ve onun inanç özgürlüğü mücadelesinin uzak bir sonucudur. Yeryüzündeki *Civitas Dei*, toplum sözleşmesi; Hıristiyanlık, insancıllık dini; Hıristiyan insan, doğal insan; her Hıristiyan bireyin özgürlüğü, devlet içindeki yurttaşın özgürlüğü ve dinsel vicdan da "düşüncelerin ve görüşlerin özgürce ifadesi" haline gelmiştir. Hıristiyanlıktaki bu kökeni nedeniyle, ilk temel ilkenin (insanlar haklar bakımından özgür ve eşit doğar ve yaşarlar), insanların "doğuştan" ya özgür ya köle olduklarını varsayan pagan devlet teorisiyle uzlaştırılması mümkün değildir. Diğer yandan totaliter devlet, insanın biçimlenmesi konusundaki iddiasını yerine getirebilmek için, mantıken hem insan hakları hem de Hıristiyanlıkla çarpışmak zorundadır, çünkü *homme*'un *citoyen*'le eşitlenmesinin önünde kendisi bir engeldir. Gerçekte ise, Napolyon'un diktatörlüğü özgürlüğü ve hukuki eşitlik dışında eşitliği ortadan kaldırdı ve burjuva toplumu kısa bir süre sonra üçüncü ve dördüncü sınıflar arasında yeni bir eşitsizlik doğurdu.

2. Hegel: Burjuva Toplumu ve Mutlak Devlet

"Modern devletlerin ilkesi bu muazzam güce ve derinliğe sahiptir: Öznellik ilkesini bir yandan yetkinleştirerek kişisel bireyselliğin bağımsız ucuna kadar götürür, öte yandan da onu tözsel birliğe geri getirir ve böylece bu birliği kendinde muhafaza eder."
Hukuk Felsefesi

Hegel yaşarken üç büyük siyasi olaya tanık oldu: gençliğinde Fransız Devrimi, yetişkinliğinde Napolyon'un dünya hükümranlığı ve son olarak, Prusya kurtuluş savaşları. Bu

olaylar onun politik düşüncesindeki, mevcut düzenin radikal bir eleştirisinden Napolyon'un tanınmasına, oradan da Prusya bürokratik devletinin meşrulaştırılmasına geçişi de belirledi. 1821'de yayımlanan *Hukuk Felsefesi*'nde[11] hem bir burjuva toplumu teorisi (burjuva olarak *homme*) hem de bir burjuva devlet teorisi (devletin yurttaşı olarak *citoyen*) sunar.

Bu metin Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi* gibi iki geleneğe dayanır: antik polis geleneği ve Protestan Hıristiyanlığındaki özgürlük düşüncesi. Hegel'in Prusya devletinin gerçekliğine Platon'un devleti ve (Hegel'in yurttaşın ödevlerini bırakıp, yalnızca insan hakları düşüncesini aldığı) Rousseau'nun toplum sözleşmesi postülalarıyla felsefi bir varoluş kazandırır. Bunlar arasında uyumu ise, burjuva toplumunun bireycilik ilkesi ile devletin totaliter ilkesi arasındaki, bireysel tikellik ile politik bütünlük arasındaki diyalektik dolayım sayesinde sağlar.

Hegel'e göre Fransız Devrimi'nin ilkesi, dünyayı sanki kendisine aitmiş gibi biçimlendiren rasyonel iradenin özgürlüğüdür. Tarih felsefesinde[12] Fransız Devrimi'nin devrimci fikirlerini şu vakur cümlelerle anlatır: "Güneş etrafında dönen gezegenlerle birlikte gökyüzünde baki olduğu sürece, insanın baş aşağı, yani düşüncelerinin üzerinde durduğu ve gerçekliği buna göre inşa ettiği görülmedi. Dünyayı yönetenin *nous* olduğunu ilk Anaxagoras söylemişti. Bugün insan tinsel gerçekliği yönetenin düşünce olduğunu nihayet anladı. Muhteşem bir gün doğumuydu bu. Sonunda Tanrısallıkla dünya arasında gerçek bir uzlaşma sağlanmışçasına, o anda herkesi büyük bir sevinç aldı, tinin coşkusu huşuyla tüm dünyayı sardı." Prusya'nın devlet filozofu olan Hegel bile Devrim'in yıldönümünü kutluyordu.

Hegel hukuk felsefesinde bu uzlaşmanın sınırlarını inceler. Rasyonel iradeyi devletin ilkesi haline getirmek onuru Rousseau'ya aittir ama Rousseau devlet ile toplum arasındaki gerçek ilişkiyi yine de anlayamamıştır. "*Volonté de tous*" [herkesin iradesi] ile "*volonté generale*" arasındaki çelişkinin olumlu bir çözümüne ulaşamamıştı, çünkü bütünün iradesini gerçekten genel bir şey olarak değil, yurttaş bireylerin ortak iradesi olarak anlamıştı.[13] Böylece bir devletteki birlik, bireylerin isteğine kalmış bir toplum sözleşmesine indirgendi. Bunun kendinde rasyonel devletin kendi kendine yeterli bütünlüğü açısından

yıkıcı sonuçları olacaktı. Dolayısıyla Fransız Devrimi özgürlük ideasıyla artık örtüşmeyen bir devleti yerle bir etmekte sonuna kadar haklıydı ama herhangi bir yeni temel sunmamıştı. Eksik ilkesi sebebiyle, muazzam bir devrim gerçekleştirmiş ama yeni bir toplum oluşturamamıştı. Devleti sadece özel mülkiyetin ve kişisel güvenliğin sağlanması açısından tanımlayarak, onu burjuva toplumuyla karıştırmıştı. Devletin nihai amacı devletin kendisinin gerçek genel çıkarı değil, devletin üyesi olan bireylerin özel çıkarına göre tanımlanmıştı. Bir devletin üyesi olup olmamak burjuvanın tercihine bırakılmıştı.

Buradan bakıldığında Hegel'in burjuva toplumunu eleştirisi, Almanya'da en klasik biçimini W. Von Humboldt'ta gördüğümüz, devleti bir amacın aracına indirgeyen liberal anlayışı hedef alır. Bu teoriye göre burjuva toplumu karşılıklı bir birlikteliktir ya da bir "ihtiyaçlar sistemi"dir ve ilkesi bireyselliktir. Böyle bir toplumda her yurttaş kendi amacını kendi tanımlar. *Kendi* amacına bir araç olarak hizmet etmediği müddetçe diğer her şey onun için bir hiçtir. Her birey özgürdür ve aynı zamanda diğer herkese bağımlıdır, çünkü her birinin iyiliği ya da kötülüğü diğerlerininkine sıkıca bağlıdır ve sadece ekonomik bağlamda güvence altına alınabilir. Burjuva toplumu için, devlet salt "ihtiyaç" ya da "karşılıklı anlayış" üzerine kuruludur; yani kendi başına tözsel bir anlamı yoktur, kendisini oluşturan bireylerin tikel çıkarlarının *üzerinde duran* salt "biçimsel" bir birlik ve genelliktir.

Devletin doğası yine de burjuva toplumunun bünyesinin bir parçasıdır, çünkü bu toplum bu tikel amaçlar için bile devletin evrensel bütünlüğüne bağımlıdır.[14] Burjuva toplumunun bireyleri, isteseler de istemeseler de, kendileri de fark etmeden kişisel çıkarlarının genelliği doğrultusunda eğitilir. Uçlar (misal yoksulluk ile zenginlik) arasında kaybolup gitmiş olan toplum kendi iradesine karşıt olarak, mutlak bir topluluk anlamında gerçek devlet haline gelmek zorunda kalır. Devlet tözsel olduğu, nesnel olarak tine sahip olduğu ve ahlaki olduğu için, birey de ancak yaşamı "genel", yani politik olduğu ölçüde töze, nesnelliğe ve ahlaka sahip olur.[15]

Hegel'in burjuva toplumu analizinin en önemli ölçütü olan bu devlet ideası sadece görünüşte modern toplumun diyalektik

gelişiminin bir sonucudur.[16] Gerçekte, o oldukça farklı bir kaynaktan doğar: klasik antik dönemin polisi. Polis, onda kamusal topluluk aslında aynı zamanda kişinin yaşamının ve yazgısının tözü olduğu için Hegel'e uygun bir model sunar. Antik polis düşüncesini bu şekilde modern toplumun parçası haline getirmesi Hegel'i burjuva toplumunun ilkesini olumsuzlamaktan ziyade "askıya alma"ya götürür. Antik devlet idealini burjuva toplumunu eleştirisinin ölçütü olarak alır, ama bu toplumun bireycilik ilkesini de antik topluluğun salt tözselliğinin bir ölçütü haline getirir. Hegel, prensip olarak, özgürlüğün iki yönünü birden ister: belirsiz "Onu istiyorum" ve belirli "bir şeyin" istenmesinin sınırlayıcılığı.[17] Özgürlüğün seçeneklerini tözüyle birleştirmek ister. Bu yüzden Rousseau'nun toplum sözleşmesine dair eleştirisi Platon'un devletinin tersten bir eleştirisidir. Modern toplumla karşılaştırıldığında, antik devlet tözsel evrensellik avantajına sahiptir ama bir devlet olarak "salt" tözseldir ve birey henüz "salıverilmiş" ve "özgürleştirilmiş" ya da kurtuluşa ermiş değildir.[18] Platoncu devlet ideali[19], hiçbir özgürlük tanımadığı "kişiye" karşı adaletsizdir, çünkü Platon geleneksel ahlakı devam ettirme uğruna, tüm özel bireyselliği devletten dışlar.

Antik devleti yenen daha yüksek yeni ilke karşısında Platoncu devlet de ayakta kalamaz; bu ilkenin kökeni Hıristiyanlıktır. Bu ilke, "sonsuzca özgür kişiliğin", birey olarak bireyin ilkesidir. Hıristiyanlık her insanı Tanrı'yla olan ilişkisinde eşit bir konuma yerleştirerek bu ilkeye tarihi bir önem kazandırır.[20] Hegel'e göre, Fransız Devrimi'nin özgürlük ideasının "karşı konulamaz gücü" bu Hıristiyan ilkeye dayanır. "'Özgürlük' ideası kadar en kaba yanlış anlamalara açık olan, açık olduğu için de böyle yanlış anlamalara maruz kalmış olan başka bir idea daha yoktur. 'Özgür tin', 'gerçek tin' olduğundan, onun yanlış yorumlanması en korkunç pratik sonuçlara yol açar ... Kıtaların hiçbiri, Afrika ve Doğu böyle bir ideaya sahip olmamıştır, bugün de değiller; Yunanlılar ve Romalılar, Platon ve Aristoteles, hatta Stoacılar bile bu ideaya sahip değildi, aksine onların tek bildiği, insanın ancak doğuştan ya da karakterinin gücü, eğitim ve felsefe sayesinde gerçekten özgür olabileceğiydi ... Bu idea, Tanrı sevgisinin nesnesi ve amacı olarak bireyin sonsuz

değere sahip olduğunu ve tin olarak Tanrı'yla, bu tin tam da onun içinde yaşadığından, mutlak bir ilişkiye sahip olması gerektiğini söyleyen Hıristiyanlık yoluyla dünyaya gelmiştir."[21]

Bu ilkenin politik sonucu, görevi polisin -tözsel genellik– ilkesini Hıristiyanlık dininin -öznel bireysellik– ilkesiyle bağdaştırmak olan modern Avrupalı devlettir. Hegel bu iki karşıt gücün diyalektik uyumunda modern devletin kendine özgü zayıflığını değil, aksine gücünü görür! Nasıl ki bireylerin tikel isteği ve bilgisi olmadan polisin genelliğinin hiçbir değeri yoksa, devletin genel olarak istediğini istemedikleri sürece bireylerin de hiçbir değeri yoktur. Modern devlet öznelliğin tikelliğin bu kendi kendine yeterlik noktasına kadar gelişmesine izin verebilir, çünkü tam da varılan bu nokta öznelliği devletin tözsel birliğine geri getirebilir (§ 260). Hegel bu sentezin sadece mümkün olduğunu değil, aynı zamanda mevcut Prusya devletinde gerçekleşmiş olduğunu düşünüyordu. Ona göre, gerek özel yaşam ile politik yaşam arasındaki gerekse de burjuva ile *citoyen* arasındaki zıtlık, "genel durum" içinde, bütünlük tarafından tamamen kuşatılmış bir farklılığa indirgenmiş ve askıya alınmıştı.

Hegel, mülkiyetin, sahip olunan malların, ailenin ve evliliğin burjuva toplumunun anlayışı çerçevesinde güvence altında olduğu düşüncesindeydi. Burjuva toplumunun sonraki gelişimini belirleyecek olan şu sorunlar yalnızca hukuk felsefesinin sınırlarında ortaya çıkar: zenginliğin yol açtığı yoksulluğun nasıl kontrol edileceği (§ 244), işbölümünün gelişmesi (§ 198), yükselmek isteyen kitleleri örgütlemenin gerekliliği (§ 290, 301 ve bölüm sonuna kadar) ve -Fransız monarşisinin restorasyonunun "komediye dönüştüğü on beş yılın ardından"- "liberalizm"le, şimdilerde sayıca üstünlüğüne dayanarak yönetmeye talip olan "çoğunluğun" iradesinin artan talepleri ve bu iradenin ampirik genelliğiyle çatışma.

Hegel'in öğrencileri ve halefleri, Hegel'in müthiş bir maharetle birleştirdiklerini darmadağın edip, onun dolayımlarının yerini kararların almasını istedi. Hegel her yerde orta yolu aramışken, Genç Hegelciler radikalleştiler ve aşırıcılığa savruldular. Hegel'in ihtiyaçlar sistemi içinde her şeyi kapsayıcı bir bütünün veçhelerine indirgenmiş olan burjuva toplumunun

aşırılıkları kendi kendilerine yeterli hale gelip, Hegelci diyalektiğin çerçevesine artık hiçbir şekilde uymayan bir diyalektiğe doğru yöneldi. Marx kararını burjuva toplumu devletine karşı komünist bir topluluktan yana; Kierkegaard kilise ile devlet arasındaki mevcut ilişkiye karşı ilkel Hıristiyanlığın restorasyonundan; Proudhon mevcut devlete karşı yeni bir demokratik düzenden; Donoso Cortes ateist demokrasiye karşı Hıristiyan bir diktatörlükten; Stirner ise insanlığın önceki tüm tarihine karşı bir egoistler "birliği"nden yana verdi.

Hegel'den Marx'a giden yolun tam ortasında, burjuva toplumu teorisiyle temeli tarihte olmayan tarihsel bir analiz sunan Lorenz von Stein yer alır. Onun devlet kavramı baştan sona halen Hegelcidir, fakat endüstriyel kitlelerin yükselişinden çoktan etkilenmiş olan bir toplum anlayışına sahiptir. Devlet Fransız Devrimi'nde meşru otoritesinden vazgeçtiğinden beri, kendi amaçlarını, gücünü ve özgürlüğünü ancak toplumun çıkara dayalı amaçlarını ilerleterek güvence altına alabilir bir duruma gelmiştir. Böylece toplumsal hareketlerin içine çekilmiş olduğundan, yurttaşlığı işçi sınıflarını kapsayacak şekilde genişletmeyi denemek zorundadır. Devletin asıl amacı tüm yurttaşlarını özgür ve eşit bireyler kılmaktır, fakat yönetime katılımı mülkiyet ve eğitim belirlediği için, devlet bizzat, "bütün özgürlükler kadar özgürlüğün eksikliğinin de kaynağı" olan egemen toplum düzeninin bir olgusu haline gelmiştir. Devlet halen politik bir birliktir ama onu gerçekleştiren burjuva toplumunun artık üzerinde değil tam ortasında bulunmaktadır. Devletin yaşamı, toplumsal ve politik güçler arasındaki çatışmanın gelişimi ve çözümüne dayanır. Şu anda, bu diyalektiğin en son aşamasını, Restorasyon dönemindeki "politik toplum"dan sonra, 1840'dan beri var olan "sanayi toplumu" oluşturmaktadır. Fakat Stein bir yandan Hegel'in tarihin özgürlüğe doğru bir ilerleme olduğu düşüncesine sıkı sıkı sarılırken, bir yandan da eşit olmayan sınıflara bölünmüş olan modern toplumun ilkesinin karşılıklı bağımlılık olduğunu kabul eder; bu yüzden de son geldiği noktada, özgürlüğün devlete ve topluma aslında karşıt olup olmadığı sorusunu sorar.[22]

3. Marx: Burjuvazi ve Proletarya

"Devlet olarak devletin soyutlanması yalnızca modern döneme özgü bir olgudur, çünkü özel yaşamın soyutlanması yalnızca modern döneme özgü bir olgudur."
Werke, I, i, s. 437

Hem Marx hem de Hegel, burjuva toplumunu, ahlaki aşırılıklarda kaybolmuş ve ilkesi egoizm olan bir ihtiyaçlar sistemi olarak inceler. Eleştirel analizleri arasındaki farklılık şundan kaynaklanır: Hegel askıya alırken tikel çıkarlar ile genel çıkarlar arasındaki farkı muhafaza eder; Marx ise, komünal ekonomi ve komünal mülkiyetin olduğu mutlak bir topluluk yaratma gayesiyle, tam da farkı ortadan kaldırmak anlamında askıya alır. Bu yüzden, Marx Hegel'in hukuk felsefesini eleştirirken öncelikle devlet ile toplum arasındaki ilişkiyi hedef alır. Hegel, özel varoluş ile politik varoluş arasındaki ayrımı bir çelişki olarak görmekte haklıdır; fakat bunu gerçekten askıya aldığını, yani ortadan kaldırdığını düşünürken yanılmıştır. Hegel'in dolayımları burjuvazinin özel nitelikli egoist varlığı ile kamusal nitelikli politik varlığı arasındaki mevcut karşıtlığı sadece örtmeye yarar. Modern yurttaş burjuva olarak bir *zoon politikon* değildir; bir yurttaş olarak, özel bir birey olarak kendisinden soyutlanmış haldedir. Marx, Hegel'in hukuk felsefesinin her yerinde bu çelişkiye işaret eder ve zımni sorunu son sınırına taşıyarak geliştirir, böylece bir yandan Hegel'in ötesine geçerken, diğer yandan Rousseau'nun *homme* ile *citoyen* arasındaki ayrımına geri döner. Rousseau'nun eğitimini Hegel'den almış bir takipçisi olan Marx'a göre, evrensel sınıf, küçük burjuvazi (Rousseau) ya da bürokratlar (Hegel) değil proletaryadır.[23]

Fransız Devrimi'nden sonra ortaya çıkan toplumsal hareketler sayesinde, Marx "droits de l'homme"un evrensel insan hakları değil burjuva ayrıcalıkları olduğunu keşfeder. "*Droits de l'homme*, *droits du citoyen*'den, yani yurttaş haklarından ayrıdır. *Citoyen*'den ayrı olan bu *homme* kimdir? Sadece burjuva toplumunun bir üyesi. Burjuva toplumunun üyesi neden öylece 'insan' olarak isimlendirilebiliyor, neden onun hakları 'insan hakları' olarak anılıyor? Bu durum nasıl açıklanabilir? Politik

devlet ile burjuvazi arasındaki ilişki temelinde, politik kurtuluşun doğası temelinde."[24] İnsan hakları bildirgesi burjuva toplumunun özel bireyinin, yani burjuva bireyin gerçek *homme* olduğunu varsayar, çünkü hâlâ feodalizme karşı bir mücadele içindedir. "Burada insan hiç de genel bir sınıfın üyesi olarak düşünülmez; daha ziyade bu sınıfın yaşamı, yani toplumun kendisi, bireylerin dışındaki bir çerçeve, bireyin kökenindeki bağımsızlığına konulmuş bir sınır olarak düşünülmektedir. Onları bir arada tutan tek bağ ihtiyaç ve özel çıkardır."[25] Bu yüzden Fransız Devrimi'yle gelen "politik" özgürleşme "insanın" özgürleşmesiyle tamamlanmalıdır. Bunun sonucunda insan bireyi sosyal topluluğun bir üyesi haline gelmelidir. Bu gerçekleştiğinde, hem insandan soyutlanan ve dolayısıyla kendisi de soyut olan devlet hem de burjuva toplumunun devletten soyutlanmış olan özel bireyi ortadan kalkacaktır. Hegel'in "nihai özgürlük" "nihai topluluktur," sözü ancak o zaman gerçek olabilir.

Bu özgürleşmenin faili, Marx'ın tam da Sieyès'in üçüncü sınıfı tanımladığı gibi tanımladığı dördüncü sınıftır: Bu sınıf şu anda hiçbir şeydir ve her şey haline gelmelidir. Ama onun hiçliği artık soylulukla değil, "sanayi ordularına komuta eden", iktidara yeni gelmiş olan burjuvaziyle ilişkilendirilir. Burjuvazinin karşısında, proletarya kitlesi, kendisine ait özel hiçbir çıkarı olmayıp insanlığın evrensel çıkarlarını temsil eden "evrensel sınıf"tır. Hegel'in halkın "ne istediğini bilmeyen" kesimi olarak gördüğü ve "herkes" yerine "çoğunluk" olarak adlandırdığı kitleye Marx bir bütün haline gelme arayışındaki bir özbilinç atfeder. Proletaryanın bakış açısından, burjuvayı sınıf çıkarlarının temsilcisi, kapitalist girişimci ve ücretlileri bağımlı bir konumda tutmasını sağlayan üretim yerlerinin sahibi olarak nitelendirir. Marx girişimci burjuvazinin devrimci gücünü de vurgular.[26] Burjuvazi sadece bir yüzyıl içinde, tüm önceki nesillerin yarattığından çok daha büyük ve verimli bir güç yaratmıştır. Doğanın sömürülmesi, endüstriyel teknoloji, demiryolları, gemiler, sanayi, fizik ve kimya yoluyla tüm kıtaları açıp uygarlaştırmış ve nüfusta muazzam bir artışa neden olmuştur. Öbür yandan, Marx küçük burjuvazinin alt orta sınıfının proletarya düzeyine inmesinin kaçınılmaz olduğuna, çünkü bu sınıfın büyük ölçekli kapitalizmin üretici gücüne

ayak uyduramayacağına inanıyordu.[27] Üst orta sınıfa tartışmasız bir saygısı vardı, ama küçük burjuvaziyi ütopik ve gerici bulduğu için küçümsüyordu.

4. Stirner: Burjuva ile Proleterin Ortak Zemini Olarak Bireysel "Ben"

"Burjuvazinin ilkesi doğuştan soyluluk ya da ortak emek değil bu ikisinin arasında bir şeydir: Biraz doğuştan, biraz emekten gelmek üzere, faiz getiren mülkiyettir."
Biricik ve Mülkiyeti

Marx'ın yaşadığı dönemde Almanya'da İnsan Hakları Bildirgesi'nin değerden düşmesinin hangi noktaya vardığı, Stirner tarafından *Biricik ve Mülkiyeti* (1844) adlı eserinde açıkça gösterilir. Bu eserde, burjuva toplumunun üyesi ve proletarya yalnızca en aşağı düzeye inmekle kalmaz, insan da tüm değerini kaybeder. Stirner burjuva insancıllığı düşüncesini, elde edebileceği her şeyi kendi mülkiyeti ilan eden "Ben"e indirger. Fransız Devrimi burjuva toplumunu özgürleştirmedi; aksine devletin korumasına bağımlı itaatkâr bir yurttaş peydahladı. Bu vasat yurttaş güvenliğe ve hukuki bütünlüğe bağlı olarak yaşamını sürdürür. Proleter işçi sınıfının "sosyal liberalizmi" burjuvazinin bu "politik liberalizmi" kadar sınırlıdır. Aralarındaki tek fark, birisinin kendisini devlete ve mülkiyete, diğerinin ise kendisini topluma ve emeğe tabi kılmasıdır. İnsanlığa olan inancın aldığı nihai biçim, Bruno Bauer'in temsil ettiği "insancıl liberalizm"dir. Bauer ne burjuvaziyi ne işçi sınıfını tanır. Gözü kara bir şekilde, her türlü kurumu ve her tikelliği sadece eleştirir. Bu eleştirel bilince sahip kişi gerçekten de yırtık pırtık giysiler içindedir, ama her şeyden kurtulmuş "Ben" kadar çıplak olmaktan da uzaktır.

Bu bireysel "Ben" sayesinde, Stirner kendisini ister proleter ister burjuva olsun her türlü toplumsal kısıtlamanın üzerinde gördü. Buna karşılık, Marx *Alman İdeolojisi*'nde Stirner'in "birey"inin toplumsal hakikatinin yozlaşmış burjuvazi olduğunu ona göstermişti. "Tek katkısını iradesine rağmen ve farkında olmadan yaptı: Burjuva olmaya çaba-

layan günümüz Alman küçük burjuvasını simgeleştirdi. Bu yurttaşlar pratikte ne denli dar kafalı, pısırık ve cesaretsiz hareket ediyorlarsa, felsefi temsilcileri arasındaki 'biricik'in de bir o kadar gürültücü, yüksekten atıp tutan ve ukala bir şekilde dünya karşısında şişinmesinde hiçbir aykırılık yoktu. Kendi teorik palavracıları ile hiçbir alakalarının olmasını istememeleri ve onun da onlar hakkında hiçbir şey bilmemesi, aralarında fikir birliğinin olmaması ve onun kendisiyle barışık egoizmi vaaz etmek zorunda kalması, tam da bu söz konusu yurttaşlara uygun bir durumdur. Belki şimdi Sanço, onun Birlik'inin Gümrük Birliği›yle nasıl göbekten bağlı olduğunu görür."[28] Stirner burjuva egoizmini, özel bireyi ve özel mülkiyeti, egoizmin, bireyin ve mülkiyet sahipliğinin genel "kategorileri" kılarak mutlaklaştırır. Sosyolojik bakış açısından Stirner, kendisi başlı başına "yalıtılmış bireylerin" bir toplumu olan burjuva toplumunun en radikal ideoloğudur. Stirner'in kendisini varoluşun gerçek koşullarından değil, tüm dikkatini burjuva toplumunun ilkesi olan özel egoizme verdiğinden kendisinin de iç yüzünü kavrayamadığı bilincin koşullarından özgürleştirir sadece. Stirner'in hem düşüncesi hem gerçek yaşamı, özünü kaybetmiş ve sukutu hayale uğramış dünyasının son sınırında durur.

5. Kierkegaard: Burjuva-Hıristiyan Benlik

"Hükümdarlar, krallar, papalar, Cizvitler, generaller, diplomatlar şimdiye kadar dünyayı tayin edici anlarda yönetmeyi başarabilmişti, ama dördüncü sınıf'ın kuruluşundan sonra sadece şehitlerin dünyayı yönetebileceği görülecektir."
Das Eine, was not tut

Kierkegaard Stirner'in ardından Marx'ın antitezi olarak gelir. Stirner gibi, o da tüm toplumsal dünyayı kendi "benliğine" indirger. Ama aynı zamanda kendisini Stirner ile mutlak bir karşıtlık içinde bulur; bireyi yaratıcı bir hiçlik üzerinde temellendirmek yerine dünyanın yaratıcısı olan "Tanrı'nın huzuru"na getirip yerleştirir. Bu yüzden onun *Komünist Manifesto* ile aynı yıl yayımladığı şimdiki zamana dair eleştirisi,

hem Marx'ın esas ilke statüsüne yükselttiği *özgürleşmiş* "insanlığı" hem de İsa'nın taklidinden azat olmuş bir "Hıristiyanlık Âlemi" düşüncesini hedef alır. Kierkegaard'ın temel birey kavramı, sosyal demokrasinin "insanlık", liberal entelijansiyanın da "Hıristiyanlık Âlemi" kavramına bir düzeltme niteliği taşır. Çünkü birleşme ilkesi olumlu değil olumsuzdur; birey insanı muazzam bir kaynaşma yoluyla zayıflatır. Sadece bireysel bir benlik olarak insan kendi evrensel insanlığını gerçekleştirebilir, bu ne bir sınıfın bir üyesi haline gelerek (Marx) ne de bunun tersine, içinde yaşadığı somut dünyadan kendini soyutlayarak mümkün olabilir. Birinci durumda, Kierkegaard'a göre, tüm insanlar, aynı kıyafetleri giyen ve aynı kaptan aynı yemeği yiyen bir fabrikadaki eşit işçiler haline gelecek; ikinci durumda ise, insan her şeyden soyulup çırılçıplak bırakıldığı için bütün somut kimliğini kaybedecektir.[29] Bu iki varoluş biçiminde de birey olarak insan, insanın evrensel doğasını gerçekleştiremez.

Kierkegaard, insan benliğinin bu "evrenselliğini" bir talep olarak öne sürmekle kalır, kendisi de bunu gerçekleştiremez. Yaşamı boyunca burjuva toplumunun en uç sınırındaki bir yabancı gibi yaşar, zira kendisini bir mesleğe adayamadığı gibi bir evlilik yapıp "sonluyla kendine bir yuva da kurmaz." Kendi benliğinin iç doğasına, "etik olanı" temsil eden "Assessor Wilhem"in şahsında toplumsal bir varoluş kazandırır sadece. Bir estetikçi karşısında, sıradan insan yaşamının genelliğini gerekçelendirmek bu ahlaki filozofun görevidir. "Assessor Wilhem"in somut benliğini burjuva olarak nitelendiren şey açıkça budur. "Kendi amacı kendisi olmasına rağmen, bu amaç yine de dışsal bir şeydir, çünkü amaç olan benlik kendini her yerde evinde hisseden, dolayısıyla aslında hiçbir yerde böyle hissetmeyen soyut bir benlik değil; bu belirli çevreyle, bu hayat koşullarıyla, bu dünya düzeniyle etkin bir bağlantı içinde olan somut bir benliktir: Salt kişisel değil, toplumsal, burjuva da olan bir benliktir."[30] Dünyaya bağlı bir vaziyette bulunan bu benlik kendisini burjuva bir meslekte ve burjuva bir evlilikte gerçekleştirir, ama ancak dışsal koşulların içselleştirilmesi yoluyla yapar bunu. Estetikçinin, dışsal koşulların böyle içeriden benimsenmesi onun çökü-

şünü getiren nesnel sınırlara sahiptir biçimindeki itirazına; "üç küçük odada yaşıyor olsa bile", ihtiyaç ve yoksulluğun bile hiçbir şeyi onun aleyhine döndüremeyeceğini söyleyerek yanıt verir. "Tanrı'nın yardımıyla," bu kısıtlamalar altında, her şeye rağmen hâlâ burjuva olan böyle bir asgari varoluş içinde dahi, bir insan dışsalı içsel bir şeye dönüştürmeyi başarabilir. Luther'in de haklı olarak söylediği gibi, hiçbir Hıristiyan şimdiye kadar açlıktan ölmemiştir.

Ahlaki ciddiyet ile estetik ironi arasında gidip gelen burjuva Hıristiyan varoluşunun bu şekilde gerekçelendirilmesi, Kierkegaard'ın hem burjuva hem de Hıristiyan dünyanın dağılmasına dair eleştirel içgörüsünde yine de göreli bir nitelik kazanır. Avrupa dünyasının mevcut durumunun (1848) sorumluluğunu, "halk" olarak kendisinin yönetebileceğini düşünen, basının dalkavukluklarıyla demoralize olmuş, kibirli ve yarı eğitimli burjuvazi üstlenmelidir. "Fakat güçlü rakip belki tarihte daha önce hiç bu kadar hızlı ortaya çıkmamıştır, öyle ki burjuvazi iktidarı ele geçirmek için azimli bir çabaya girdiği aynı anda, bu aynı hamleyle, dördüncü sınıf da ortaya çıktı. Şimdi insanlar tabii ki suçlu olanın onlar olduğunu söyleyecektir, ama bu doğru değildir; onlar sadece vurulup öldürülen, lanet okunan, yolda bırakılmış masum kurbanlardır ve buna meşru müdafaa denir, bu belirli bir anlamda meşru müdafaa olsa bile: Devleti alaşağı eden burjuvazi olduğu için, bu bir meşru müdafaadır."[31] Daha önceki çağlarda dünyayı tanınmış otoriteler yönetebilirken, herkesin eşit olma arayışına girmesinden sonra, dünyanın gerçek anlamda seküler araçlarla yönetilmesi imkânsız hale gelmiştir. Bu yüzden Kierkegaard'ın politik talebi, yalın bir biçimde, mutlak bir otoriteyle yönetimdir. Fakat böyle anlarda dünyanın gerçek yönetimi artık seküler bakanlıkların değil, hakikat uğruna katledilmelerine izin vererek üstün gelen şehitlerin ellerindedir. Hıristiyan şehidin arketipi ve prototipi, güruh tarafından çarmıha gerilen, gerçek alamda "bireysel" Tanrı-insan olan İsa'dır. İnsanların eşitliği sorunu sadece onun varlığında çözülebilir, yoksa doğası öyle ya da böyle eşitsizlik barındıran bu dünyada değil.

6. Donoso Cortes ve Proudhon: Yukarıdan Hıristiyan Diktatörlüğü ve Toplumun Aşağıdan Ateist Yeniden Düzenlenişi

"Proudhon göründüğünün tam aksidir:
Özgürlüğü ve eşitliği destekler görünür,
ama gerçekte despotizmin temelini kurar."
Cortes, *Der Staat Gottes*

"L'homme est destiné a vivre sans religion."[32]
Proudhon, *De la création de l'ordre dans l'humanité*

Kierkegaard'ın kitlesel demokrasinin eşitleyiciliğine karşı verdiği radikal Protestan tepkinin İspanya'daki karşılığı, Donoso Cortes'in Fransa'daki sosyalist hareketlere verdiği radikal Katolik tepkidir. Cortes'in kendisi eski bir Katolik soylu aileden gelen önemli bir devlet adamıdır. Burjuva toplumunu tamı tamına Kierkegaard'ın ve Marx'ın tanımladığı gibi tanımlar: hakikat, tutku ve kahramanlıktan yoksun, ayırıcı özellikleri olmayan bir "clasa discutidora." Bu toplum kalıtsal soyluluğu bertaraf eder ama zenginlik aristokrasiyle savaşmak için hiçbir şey yapmaz; ne kralın ne halkın egemenliğini kabul eder. Aristokrasi nefreti onu sola, radikal sosyalizm korkusu ise sağa savurur. Onun uzayıp giden kararsızlığının zıttı, Proudhon'un kararlı ateist sosyalizmidir. Proudhon'un aksine Cortes, insanı ve halkı egemen ilan eden Fransız Devrimi'nden bakıldığında yaratılmış düzene karşı bir başkaldırı gibi görünen karşıdevrimin politik teolojisini temsil eder. Ama Hıristiyan kralların çağı kapanmakta olduğundan ve artık kimsenin halk iradesinden başka araçlara başvurarak yönetmeye cesareti olmadığından, geriye sadece *tek* çare kalır: aşağıdan gelen devrimin diktatörlüğünü önlemek için yukarıdan gelen hükümet diktatörlüğü. "Bir yanda özgürlük, diğer yanda diktatörlük arasında seçim yapmak gerekseydi; hiçbir fikir ayrılığı olmazdı... Ama sorun bu değildir. Gerçekte, Avrupa'nın hiçbir yerinde özgürlük yoktur... Yapılması gereken asıl seçim, devrim diktatörlüğü ile hükümet diktatörlüğü arasındadır."[33] Cortes hükümet diktatörlüğünü seçer, çünkü ona göre bu seçenek daha az baskıcı ve daha az yüz kızartıcıdır, daha

saf alanlardan kaynaklanır ve kılıcın diktatörlüğü daha soylu olduğundan hançerin diktatörlüğünden yeğdir. Cortes devrim deneyimini şu şekilde özetler: "Etrafıma bakınca, burjuva toplumlarının gittikçe hastalandığını ve kırılganlaştığını, tüm insani koşulların karmaşık ve karışık bir hal aldığını gördüm. Halkların isyan şarabıyla kendilerinden geçtiklerini ve özgürlüğün yeryüzünden silinip gittiğini gördüm. Tribünlerin krallara taç giydirdiğine, kralları tahtan indirdiğine şahit oldum. Şimdiye kadar hiçbir oyunda böylesine şiddetli dönüşümler ve kargaşalar, bu tür ilerlemeler ve bozulmalar yaşanmamıştır. Sonra kendime şunu sordum: Bu kargaşa, yalnızca İsa'nın kilisesinin himayesinde kendine korunaklı bir yer bulabilen temel ahlak ve düzen ilkelerinin unutulmasından kaynaklanıyor olabilir mi? Bugün sadece kilisenin düzenli bir toplum imgesi sunabildiğini ve her yerde hüküm süren tüm bu hengâmenin içinde yalnızca onun yatıştırıcı olduğunu, yalnızca onun en içeriden özgür olduğunu, gerektiği gibi inşa edilmiş otoriteye yalnızca onda sevgiyle itaat edildiğini, otoritenin yalnızca onun emirlerinde adil ve müşfik olabildiğini, yaşam ve ölüm sanatına, kutsal olanı üreten yaşam sanatına, şehitler doğuran ölüm sanatına sahip olduğundan, büyük yurttaşlar yetiştirebilen tek okulun o olduğunu fark ettiğimde, bu şüphemin gerçek olduğundan emin oldum."[34]

Proudhon da burjuvazinin bir muhalifiydi ama Cortes'ten farklı sebeplerle: Dünyayı yeniden düzenlemek isteyen sonradan görmeler nasıl bir öfke uyandırıyorsa, o da burjuvaziden o kadar nefret ediyordu; Cortes burjuvaziyi bütün kutsal geleneğin mezar kazıcıları olarak gören bir kimsenin hiddetiyle onları küçümsüyordu. Proudhon teolojinin ve Hıristiyanlığın miadının dolduğunu, Cortes ise Katolik Kilisesi dışında hiçbir şeyin toplumsal ve siyasal kurtuluşu getiremeyeceğini düşünüyordu, ne de olsa insanın ne olduğunu tam olarak açığa çıkaran ve böylece insan toplumunu da kuran, ona göre, yalnızca Hıristiyan Tanrı'ydı.[35]

Diğer yandan, sadece Hıristiyanlığa dayanan bir dünya radikal bir şekilde ateistleşebilir ve kendi gücüyle kendisini inşa edip kendi kendini yönetmeyi deneyebilir. İşte Cortes böyle bir insan varsayımını Fransız Devrimi'nde ve onun "felsefi medeniyeti"nde gördü ve buna karşı koymak için yukarıdan

diktatörlüğü önerdi. Başka bir yoldan, büyük rakibi Proudhon da Hıristiyan tarih şemasını onaylar. 1843'te yazdığı din eleştirisinin sonuç kısmında,[36] Hıristiyan dininin bu "son saati"nde ondan doğan iyi amelleri ve soylu hevesleri anımsar. Hıristiyanlık insan toplumunun temelini atar, modern uluslara birlik ve kişilik kazandırır, devletin yasalarını onaylar ve 19. yüzyılda dahi, asil ruhları hakikat ve adalet coşkusuyla doldurur. 1860'da Proudhon "dissolution sociale"in [toplumsal çözülüş] kanıtlarını ortaya koyduğunda, Avrupa tarihinin bu bir eşi daha olmayan krizini, Hıristiyanlık olgusunun sonunu yazan bir kriz olarak görür. "Bütün gelenekler aşındı, bütün inançlar terk edildi. Öte yandan yeni bir program *tasarlandı*: Yani kitlelerin vicdanına girmeyi başaramadı demek istiyorum. Çözülme dediğim işte budur. Bir toplumun yaşamındaki en menfur dönemdir bu. İyi insanlara ıstırap çektirmek için sanki her şey birlik etmiştir: vicdanın kahpeliği, vasatlığın zaferi, gerçeklerle yalanların birbirine karışması, ilkelerden ödün verilmesi, tutkuların alçaklığı, âdetlerin hor görülmesi, hakikatin bastırılması, yalanın mükafatlandırılması, aşağılıkça yaltaklanma, şarlatanlık ve kötülük... Yanıldığım pek görülmemiştir, o yüzden yarın uyandığımızda ülkemizde –sihirbaz değneğinin bir dokunuşuyla- özgürlüğün, hukuka saygının, halk önünde dürüstlüğün, görüşleri dile getirirken açık sözlülüğün, gazetelerin yazdıklarına itimadın, yöneticilerde ahlaklılığın, burjuvazide aklın, pleblerde sağduyunun bir anda yeniden dirilmesini beklemiyorum." "Kitlesel kıyımlar olacak, bu kan göllerinden sonra korkunç bir takatsizlik yaşanacak. Yeni çağın eserini hiç göremeyeceğiz, karanlığın içinde savaşacağız. Kedere çok düşmeden, üzerimize düşeni yerine getirip bu hayata katlanmaya hazır olmalıyız. Birbirimize yardım edelim. Karanlıkta birbirimizi çağıralım ve önümüze çıkan her fırsatta, adaletli olalım ..."[37]

7. A. de Tocqueville: Burjuva Demokrasisinin Demokratik Despotizme Dönüşmesi

"Her gün birlikte vakit geçirdiğim üç kişi var: Pascal, Montesquieu ve Rousseau."

De Tocqueville, Amerikan demokrasisi üzerine incelemesini 1830 ile 1840 arasında yayımladı; *ancien régime* ve Fransız Devrimi'ne dair tarihsel analizi ise 1856'da yayımlandı. Kendi döneminin olayları karşısındaki şahsi tutumu tam bir dengelilik arz ediyordu. "Eski devleti yıkıp yerine kalıcı hiçbir şey koymayan uzun bir devrimin sonunda dünyaya geldim. Yaşama adım attığımda, aristokrasi çoktan ölmüş, demokrasi ise henüz doğmamıştı. Dolayısıyla içgüdülerim birinden birini körü körüne seçmeme yol açamazdı... Kendim memleketimin eski aristokrasisine ait olduğumdan ne ondan nefret ettim ne ona imrendim, ne de o yıkılıp gittiğinde ona karşı beslediğim özel bir sevgi kalmıştı, ne de olsa insan sadece hayatta olana gönüllülükle bağlanır. Onu iyi bilecek kadar ona yakın, onu tutkularımı işe karıştırmadan değerlendirebilecek kadar da ondan uzaktım. Aynı şeyleri demokrasi için de söyleyebilirim." İki çağ arasındaki bu tarafsız konumu sebebiyle Tocqueville hem demokratik kurumlar konusunda bir "goût de tête"e (dimağa) hem de bu kurumlara karşı "instinct aristocratique"e (aristokratik bir içgüdüye) sahipti.[38] Burke ve Gentz gibi Fransız Devrimi'nin ne kararlı bir muhalifi ne de dostuydu. Ve *ancien régime*'de devrimi değerlendirebileceği bir kıstas gördüğü için, ona yönelik tutumu da çarpıcı derecede netti.

Çalışmalarının başlıca problemi, özgürlük ile eşitlik arasındaki gerilimdir. Üçüncü sınıfın kurtuluşu bir tesviye ve eşitlenme sürecini beraberinde getirdiyse de, asıl sorun burjuva demokrasisinin aynı zamanda insanları özgür kılıp kılmadığıydı. De Tocqueville, özgürlükle salt bağımsızlığı değil, onsuz ne gerçek bir emrin ne de gerçek bir hizmetin mümkün olabileceği, kendi eylemlerinden sorumlu insanın haysiyetini kasteder. Fransız Devrimi'nin ilk hevesi yalnızca eşitlik değil, aynı zamanda özgür kurumlardı, ama özgürlük tutkusunu hızla kaybetti ve yalnızca eşitlik coşkusunu sürdürdü. Bu iki coşku, bir anlığına eşit derecede açık ve güçlü görünmüş olsa da, ne aynı yaştadır ne de her zaman aynı amaca yönelmiştir. Eşitlik çabası çok daha eski ve kalıcıdır. Eşitlik, uzun zamandır Hıristiyan kilisesinin, ticaret ve alım satımın, mali ekonominin, matbaa ve ateşli silahların icadının, Amerika'nın sömürgeleştirilmesinin ve son olarak, edebi Aydınlanma'nın amacıydı. İnsanların yal-

nızca özgürlük yoluyla eşit hale gelebileceği inancı ise çok daha yeni ve daha az daimidir. Napolyon kendisini devrimin efendisi ilan ettiğinde özgürlük tahtını eşitliğe bıraktı. Napolyon'un karşısında, bütün hukukun, geleneğin ve ahlakın çözüldüğü bir ulus vardı. Ona despotizmi daha öncekilerden çok daha rasyonel bir biçimde hayata geçirme fırsatı veren de buydu. "Aynı doğrultuda, yurttaşların birbirleriyle ve devletle türlü ilişkilerini düzenleyen tüm yasaları formüle ettikten ve yürürlüğe koyduktan sonra, yürütme organını da yaratabildi ve onu kendine tabi kılabildi, öyle ki bu organ, bir bütün olarak düşünüldüğünde, tek itici gücü Napolyon'un kendisi olan devasa bir hükümet makinesinden ibaretti." Her birey kendi değerine ve bağımsızlığına aşırı kıymet verirken, bir bütün olarak kamu düzeni bireyi varoluşundan koparan "politik bir panteizme" doğru gidiyordu. Napolyon'un Fransa içindeki iktidarı ve Fransa dışındaki askeri dehası, mükemmel bir idari makinenin güvencesi altındaydı. Ama insanlar kendi yazgılarına böylece kayıtsızlaştı, en uç bireyselliğin tam da *polis*'in kısıtlayıcılığının bir ürünü olduğu antik polis demokrasilerinde görülen yurttaşlık duygusundan tamamen uzaklaştılar. Antik poliste, çeşitli kurumları ve hukukuyla ortaçağın birleşik devletlerinde ve aynı şekilde, İtalyan Rönesansı'nın tiranlıklarında, modern "despot demokrasi"lerde olduğundan daha çok kişisel ve politik özgürlük vardı. Demokrasi, özgürlük yaratmadan insanları eşit kıldığında tüm değerini kaybeder. Çünkü bir demokraside, tesviye, tektipleşme ve merkezileştirmeyi dengeleyebilecek tek unsurdur. Amerika ve İngiltere'de, demokrasi gerçekten özgür kurumlar yaratmada başarılı oldu;[39] tamamen farklı olan kökleri sebebiyle, Avrupa kıtasındaki demokrasiler ise özgürlükten nasıl faydalanabileceklerini anlamadılar. Kendi köklerine uygun olarak, despotizme yönelmeleri onların kaderiydi.[40] Antik aristokrasi yurttaşlardan büyük bir zincir oluşturmuştu, bu zincirin çok çeşitli halkaları köylüden krala kadar uzanıyordu. Demokrasi belirli sınıfların ve hakların bu meşru yapısını parçalayarak, tek tek herkesi diğerlerinden soyutladı, hepsini eşitledi ve böylece onları tek bir despotik merkezi iktidarın boyunduruğu altına girmeye hazır hale getirdi. Böylece devrim "özgür" *citoyen*'i "insandan daha az bir varlığa" indirgemeyi başardı.

Tüm toplumsal güçleri toplayarak, burjuva demokrasisinden ortaya çıkan despotizm de geriye dönük olarak, bireylerin yalıtılmışlığını katmerlendirir. Düşüncede ya da eylemde özgür işbirliğinin tüm biçimlerine karşı koyar. "Böyle toplumlarda insanlar birbirine sınıf, kast, lonca ya da kabile yoluyla bağlı olmadıklarından dolayı, sadece kendi işleriyle meşgul olma eğilimindedirler... ve kendilerini her kamusal erdemi boğan körü körüne bir egoizmle sınırlandırırlar. Despotizm, bu eğilime karşı durmak şöyle dursun, onu karşı konulamaz hale getirir, çünkü yurttaşları bütün ortak amaçlardan, karşılıklı dayanışmadan, istişare gerekliliğinden, sosyal bir çerçevede hareket etme fırsatlarından yoksun bırakır. İnsanlar yalıtılmaya baştan eğilimlidir, despotizm ise irtibatlarını keser ve onları özel yaşamlarına hapseder."[41] Fakat demokratik despotizmin en büyük kötülüğü insanları tesviye eden merkezi bir güce tabi kılması değil, bu tabiliğin adaletsizliğidir. Çünkü Fransız Devrimi insanları öyle bağımsız, bilgili ve şüpheci kılmıştı ki mutlak ama gayrimeşru bir iktidarın *hakkına* inanmaya devam edemezlerdi. Sieyès'in anlamadığı şey, soylulara ve ruhban sınıfına karşı mücadelenin sadece onların özel ayrıcalıklarını değil, genel olarak geleneği, "hakkın anasını" yok etmesiydi. Geleneğin bu yıkımının sonucu, ulusun birliğini en yüksek, birey insanı ise en alçak değer haline getiren "zorunluluk öğretisi" oldu.

Yaşamının sonlarına doğru, Tocqueville bir aristokrat olarak, "zamanı çoktan geçtiği halde, özgürlüğe tapmaya hâlâ devam eden" biri gibi hissederken, demokrat çağdaşları bir efendiye sahip olmayı arzuluyor, "köleliğe amadeliği" "erdemin temel bir unsuru" sayıyordu. Almanya'da J. Burckhardt, kendi çağdaşları "gösterdikleri itaati en azından eleştirel bir incelemeye tabi tutabilsinler" diye, demokrasinin ana hatlarını daha belirgin bir biçimde çizmeye çalışarak, Tocqueville'in düşünce çizgisini devam ettirdi.

Tocqueville, burjuva demokrasisinin esasen güvenliği ve esenliği, insanın azametinden yoksun bir vasatlığı amaçladığını düşünüyordu. 1830 sıralarında, anılarında, soylu sınıfın ve daha aşağı sınıfların dışlanmasıyla birlikte orta sınıfın nihai zaferine çoktan ulaştığını yazar. Orta sınıf tüm kamu bürolarına girmenin yolunu buldu ve kendisini kâr güdüsü ve kamu fonlarıyla yaşamaya alıştırdı. Sonuç, ortalama refahın hızlı

bir şekilde artışı oldu. Orta sınıfın karakteri aynı zamanda ilk burjuva kralının hükümetinin entelektüel tavrını da belirledi. "Etkin, gayretli ve çoğu zaman dürüst olmayan bir ruhtu bu; kibir ve egoizm yüzünden, ara sıra ürkekçe bir cesaret sergileyen; kolay bir yaşam arzusu dışında her şey konusunda ılımlı; tek kelimeyle vasat; halkın ya da soylularınkiyle birleşse belki mucizeler gerçekleştirebilecek olan ama kendi başına olduğunda, mertlikten ve azametten yoksun bir hükümetten başka bir şey ortaya çıkaramayacak olan bir ruh. Soyluların hiçbir zaman olmadığı kadar tüm toplumun efendisi olan ... orta sınıf, hükümeti devralır almaz, özel bir girişim görünümüne büründü. Kendi iktidarının ve kısa süre sonra da kendi egoizminin arkasında kendisini emniyete aldı. Temsilcileri devlet işlerinden ziyade kendi özel işleriyle; ulusun azametinden ziyade kendi kişisel rahatlarıyla meşgul oldu."[42] Özel rahatın bu kadar vurgulanmasıyla birlikte, özel yarar kamu yararıyla ayrılmaz bir şekilde birleştikçe, her şeyi bir ortalamaya indirgeyerek tesviye etmek yönünde güçlü bir eğilim de ortaya çıktı: biraz görkem, biraz perişanlık, sonuçta ortalama bir refah; biraz özgün bilgi, biraz koyu cehalet, sonuçta genel bir yarı okuryazarlık; biraz nefret, biraz sevgi, sonuçta nispeten kalıcı gelenekler. Böylece, de Tocqueville, Goethe'nin orta sınıf kültürünün küçük düşürücülüğüne dair öngörüsünü doğrularcasına, siyasi iktidarı henüz ele geçirmiş olan orta sınıfın bu mazbut ama ortalama, çekingen ve bencil insanlarını tasvir eder.[43] Böyle bir dünyada bir cüce, demokratik kitlelerin dalgasıyla doğmuşsa eğer, kıyıdaki üstü başı kuru bir devin asla tırmanamayacağı bir dağın zirvesine ulaşabilirdi. Burjuva demokrasisinin vasat durumu gerçek manada tarihi bir azamete erişmeyi imkânsız hale getirir. Dolayısıyla böyle bir dönemde, bireysellik, sorumlu insan idealini ileri doğru taşıyan her şey sağlıklıdır, genelliğin, cins ve türlerin gücünü artıran her şey ise tehlikelidir.[44]

Sorel de, 19. yüzyılın sonunda, de Tocqueville'in çizdiği yoldan giderek, demokrasi içinde ama onun burjuva karakterine karşıt bir tutumla, işçi sınıfına nüfuz etmeye çalıştı. De Tocqueville Amerika'daki deneyiminden sonra, demokrasinin doğası gereği mertçe tutkulardan ve savaşçı erdemlerden yoksun olduğuna ikna olmuştu, Sorel ise tam da bu tutkuları ve er-

demleri sosyal demokrasiyle birleştirmenin peşindeydi. Onun tarihsel ve sosyo-felsefi çalışmalarının tüm amacı şu soru ile ifade edilebilir: Burjuva ideallerinin ve yanılsamalarının çöküşünden sonra modern toplum nasıl yenilenebilir?

8. G. Sorel: İşçi Sınıfının Burjuva Olmayan Demokrasisi

Bu sorular üzerine düşündükçe çalışmanın burjuva uygarlığının geçip gidişine hayıflanmayı hiç gerektirmeyecek bir kültürün temeli olarak hizmet edebileceğine daha çok inanıyorum. Proletaryanın efendilerine karşı vermesi gereken savaş, burjuvazinin bugün tamamen yoksun olduğu o soylu hisleri onda uyandırmaya elverişlidir.
Les illusions du progrès

Sorel, onu Mussolini'nin öğretmeni yapan *Şiddet Üzerine Düşünceler*'i bir "*Pour Lenin*" [Lenin için] ile bitirir. Son cümleleri şunlardır: "Yaşamı küçük kazalara bağlı olan ihtiyar bir adamım artık, ama mezara girmeden önce, bugün (1919) alay edercesine bunca övünen kibirli burjuva demokrasilerinin nasıl küçük düştüğünü kendi gözlerimle görebilirim" - Sorel modern demokrasinin burjuva toplumunu bu denli küçümsüyordu. Buna karşın, içinde bulunduğu gerçek koşullar ölçüsünde üretken işler ortaya koymuş olan eski orta sınıfa hayrandı. Ama işte bu üretken orta sınıfın içinden üst bir tüketiciler tabakası ortaya çıkıp iktidara gelmişti; disiplin ve feragat gibi mertçe erdemlerin yerine, insancıl yanılsamaları ve entelektüel sapmaları işlemişlerdi. Bu yüzden Sorel, sınıf bilincine sahip işçi sınıfına atfettiği erdemlerin hiçbirini burjuvazide görmüyordu.

Sorel'in çalışmasında, burjuvazinin gelişimi dört aşamaya ayrılır. 1. 18. yüzyılın devrim öncesi burjuvazisi. Öncelikle kraliyet memurları ve görevlilerinden oluştuğu için, bağımsız bir konuma sahiptir. Madun bir sınıf olarak, hiçbir yönetme kabiliyeti geliştirememiştir. Sorel bu sınıfı bir "classe de commis" olarak adlandırır. 2. 18. yüzyıl sonunun devrimci burjuvazisi. Bu burjuvazi, "*illusion du progrès*"yi [ilerleme yanılsaması] temsil eder ve hiçbir şeyi doğru düzgün yapmayı öğrenmemiş heveskârlardan oluşur. Sözcüleri, siyasetin içinde gayriciddilikle bulunan edebiyatçılar ile

zihin emekçisi ya da âlim olmadıklarından her şey hakkında konuşabildikleri için aslında hiçbir şey hakkında konuşamayan ansiklopedistlerdir. Karakterleri "keyfi", "küstahlıkları" ise sorumsuz bir "cüretkârlık"tır. Tarihsel geleneğe hiçbir saygıları yoktur, entelektüel eğitimden yoksundurlar ve temelde duygusaldırlar. 3. 1850'den sonra, Üçüncü Napolyon ve Bismarck yönetimi altında, hayal kırıklığına uğramış olan burjuvazi. Bunların devrimci mitleri sönüp gitti. Sanayinin yeni kaptanları gerçekçiydi ve asıl meseleleri büyük ölçekli kapitalizmdi; mal düşkünü burjuvazinin bu sanayi çağında liderliği ellerine almışlardı. 4. 19. yüzyıl sonundaki "kültürlü "burjuvazi. Bunların temsilcileri, P. Claudel, G. d'Annuntis ve M. Barrès gibi siyasi şairlerin de aralarında olduğu, devrimci edebiyatın takipçileridir. "Ultra-policée" olan ve huzur içinde yaşamak isteyen bu aynı aşırı görgülü burjuvazi kâğıt üstünde savaş çığırtkanlığı yapabiliyordu. "Burjuvazinin maceralarına trajedinin ve mitolojik efsanelerin taklitlerini katmaya çalışan bu yazarların kaleminden haliyle türlü saçmalıklar çıkıyor"du.[45] Ne siyasi eylemlerinde ne dinî dönüşümlerinde ciddiye alınabilecek sanatçılardır bunlar. Kapitalizmin enerjisinden yoksun bu çökmekte olan burjuvazinin yerine, Sorel burjuvazinin artık yerine getiremeyeceği tarihsel görevi sınıf bilinci taşıyan işçi sendikalarının devrimci enerjisine emanet ediyordu. Sömürülen bir sınıf olarak proletaryaya ne sempatiyle ne de kızgınlıkla yaklaşıyordu, onu daha ziyade, özgür kurumlar yaratmak ve bunları yönetmek, bir "classe de maîtres" [yönetici sınıf] oluşturmak için yalnızca doğru seçimlere ve liderliğe ihtiyacı olan, sağlam içgüdülerle dolu bir yaratıcı güç rezervuarı olarak görüyordu. Sorel'in düşüncesi tarihsel olarak, Nietzsche'nin "efendi ahlakı"[46] üzerine düşüncelerinin Marx ve Proudhon'a uygulanmış bir biçimidir. Sorel, devrimci işçi sendikalarına, üçüncü sınıfın ilerleme yanılsamalarının yerine, savaşçı erdemler kazandırmak istiyordu. Modern emek ordusunun erdemleri savaşçı erdemlerdir, çünkü savaşta olduğu gibi, bunlar da güç birliği, aşırı gayret, sabır ve fedakârlık yapmaya hazır olmayı gerektirir. İşçi eliti bir "civilization de producteurs" [üreticiler uygarlığı] yaratır. İşçiler, dünya üzerinde rasyonel egemenliğe doğru ilerleyişiyle, çağımızın kahraman sınıfıdır, vülger değil yücedir,[47] çünkü burjuva yalnızca acısız bir hazzın peşindeyken, onlar acının ve gayretin ne olduğunu çok iyi bilir.

Burjuva aklı, yaşamın maddi koşullarının epey yukarısında soyut bir şekilde süzülür durur. Oysa üretken işçinin zihni, iyi mimarlıkta olduğu gibi, gerçek yaşamın amaçları ve talepleriyle teknik anlamda bütünleşmiştir.

Sorel, iktidar üzerine mülahazalarında, yönetme istencine ve hükmetme kabiliyetine sahip insanların iktidara gelişinin ya da parlamenter sosyalizminkiler gibi burjuvazinin de "platitudes humanitaires"ini [insancıllık üzerine beylik laflarını] hükümsüzleştirecek olan proletarya iktidarının genişlemesinin ancak bütün enerjileri uyandıran büyük bir savaş yoluyla mümkün olabileceğini dile getirir. Buna karşın 1914 ile 1918 arasında şiddet felsefesi gerçeklikte galip geldiğinde, Sorel bu savaşta kendi görüşlerinin bir doğrulanışını değil, demokratik ideallerin, sanayinin ve plütokrasinin zaferini gördü. 1915'te B. Croce'ye şöyle yazmıştı: "Bugüne kadar ne katliama böylesine susamış devletler, ne de günbegün daha da uzayıp giden savaşların içine sürüklenmelerine izin verecek kadar köleleşmiş olan halklar gördük." Burjuva tinine gelinecek olursa, onun tini yenilmezdir, çünkü insanın en aşağı içgüdülerinin neredeyse hepsine hitap eder. Sorel 1922'de öldüğünde, Flaubert ve Proudhon gibi, "sıradanlığın zaferine"[48] ve insani tutkuların aşağılık doğasına boyun eğmişti. Tüm tarihin doğal seyrinin çürüme olduğuna ve diğer yönde, yani insanın büyüklüğüne doğru hareketin, çürümenin genel hareketinden doğan yapay bir hareket olduğuna sonuna kadar ikna olmuştu. Sorel yalnızca demokrasiye karşı değil, insanların vicdanını kontrol etmek, ruhlarını yönlendirmek ve onları eşitliğe indirgemek için kamu gücünü kullanan bir "Kilise"ye dönüşmüş olan devlete karşı da savaştı.[49]

9. Nietzsche: İnsan Sürüsü ve Sürünün Lideri

İnsanları birbirine benzetip ortalama bir varlık durumuna -yararlı, çalışkan, çok yönlü kullanılabilir, yetenekli sürü insanı durumuna- getiren aynı yeni koşullar ... en tehlikeli ve en alımlı istisnai insanların doğmasına yol açacaktır. ... Avrupa'nın demokratikleştirilmesi aynı zamanda tiranların yetiştirilmesine elverişli kendiliğinden bir düzenlemedir de.

Werke, VII, s. 207[50]

Rousseau 18. yüzyıl için neyse, mevcut dünyanın bir eleştirmeni olarak Nietzsche de 19. yüzyıl için oydu. Nietzsche, bir tersine Rousseau'dur: Avrupa uygarlığını aynı derecede derinlemesine eleştirdiği için, bir Rousseau; eleştiri ölçütleri Rousseau'nun ideal insanının tam zıttı olduğu için ise, bir tersine Rousseau. Nietzsche, aralarındaki bu ilişkinin farkına varmış olduğundan, Rousseau'nun insan imgesinde, Kant, Fichte ve Schiller vasıtasıyla şekillenen Alman ruhunun oluşumu üzerinde belirleyici bir etki yaratmış olan "modern çağın en büyük devrimci gücü"nü görmüştü.[51] Nietzsche Rousseau'yu aynı zamanda "yeni çağın eşiğinde canavarsı bir doğum", aynı kişide birleşmiş olan "idealist ve ayaktakımı" olarak nitelendirmişti. Onun eşitlik kavramı eşit olmayanı eşit kılmış ve kölelik ahlakını iktidara taşımıştı. Demokratik insancıl idealleri ise, insancıl değil, daha ziyade bir "güç istenci" olan gerçek insan doğasının sahtesini üretmişti.

Radikal sosyalizm despotizmi destekler, burjuva demokrasisi ise tözden yoksundur, "devletin çürümesinin tarihsel biçimi"dir. İki hareket de insanı sürünün bir üyesine indirger. Gerek mülk sahibi sınıfların entelijansiyası gerekse de mülksüz ve eğitimsiz işçi sınıfı bu tesviye sürecine yakalanmıştır, bu yüzden de uygarlığın yenilenmesine artık bir temel sağlayamamaktadırlar. 1873'te yazdığı kısa bir not, Nietzsche'nin Fransa'ya karşı kazanılan zaferi izleyen ulusal refahın ortasında gördüğü duruma ışık tutar: Entelijansiya ve entelektüeller feda edilmelidir, zira mülk sahibi sınıfların para ve mal ekonomisi adi ve aşağılık bir hal almıştır. Düşüncesiz ve ahmak olduklarından, işçi sınıfı çevrelerinden kendilerine yönelmiş olan tehdit hakkında hiçbir fikirleri yoktur. Diğer yandan, çağdaş evrensel eğitimin mayasından eğitimsiz sınıflar bile etkilenmiştir ve gerçek bir popüler kültürden çok uzaktırlar. Eğer işçi sınıfı kendisini eğitimli ve mülk sahibi kesimin yeterliliğine kolayca üstün gelebileceğine inandıracak olursa, o zaman, der Nietzsche, "biz biteriz." "Ama buna inanmazsa da, işte o zaman gerçekten biteriz," diye devam eder.[52]

Nietzsche *Zerdüşt*'te bu çürümüş insanın tüm dünyasıyla alay eder ve "son insan" imgesini oluşturur. Nietzsche'nin antitipi üstinsandır. Nihilizmin üstesinden gelmeye dönük felsefi bir kavram olarak, üstinsanın herhangi bir doğrudan toplum-

sal bağlamı ve politik anlamı yoktur, ama Nietzsche'nin seçkin "sıradışı insanlar" hakkındaki tarihsel düşüncelerinde ve görevi, demokrasinin sürü insanlarının varoluşuna bir amaç sunmak olan, gelecekteki *Herrenmenschen* ("efendiler") düşüncesinde dolaylı bir şekilde somut hale gelir.

İnsanın bozulması sonucunu veren, kitlelerin demokratik tesviyesi ile aynı zamanda, bireysel insanın yüceltilmesi sonucunu veren, bir efendi kastının doğuşu bir madalyonun iki yüzü gibi birbirlerinden ayrılmazdır. Nietzsche'nin ölümünden sonra yayımlanan bir notta Zerdüşt'ün demokratik sistemin tesviyeciliğine olan nefretinin "yalnızca bir cephe" olduğu yazar. İşin doğrusu, Zerdüşt dünyanın nihayet "bu noktaya gelmesi"nden memnundur, çünkü kendi hazzından ve rahatından feragat edip bunları hiyerarşinin en altındakilere bırakan bir efendi kastını eğitme görevini ancak şimdi yerine getirebilir.[53] Çoğunluğun "vasatlığı", "istisna"ların varlığının zorunlu koşuludur; "sürü hayvanı"yla birlikte "lider hayvan" da gelişir. "Demokratik hareketten *istifade* edecek ve böylece onun yeni ... kölelik düzenini ... Sezar'ınki gibi efendi bir ruhun daha yüksek bir biçimine eriştirecek birisi çıkıp gelse, bu gerçekten de bu harekete, böyle bir topluma yaslanacak, ona dahil olacak ve onun sayesinde kendilerini yükseklere taşıyacak insanlara bir amaç kazandırmış, onlara kurtuluşunu ve gerekçesini sunmuş olmaz mı? ... Avrupa'nın yüzüne bakınca bugün daha çok umutlanıyorum: Aşırı zeki bir sürünün sathında cesur bir efendi ırk oluşuyor ... Sürü hayvanının gelişimine destek olan aynı koşullar lider hayvanın gelişimine de destek olur."[54] Nietzsche, Napolyon ve Bismarck'a atıfla şöyle söyler: "Güçlü bir istencin yanı sıra büyük bir ruh geliştirip bunu korumuş olan insanın önünde bugün çok daha iyi fırsatlar vardır. Zira bu demokratik Avrupa'da insanın eğitilmeye razı gelme kapasitesi son derece genişlemiştir. Kolayca öğrenebilen, kolayca boyun eğen insan kural haline gelmiştir: Aşırı zeki olan sürü hayvanı çoktan hazır edilmiştir. Kim yönetebiliyorsa, itaat etmesi *gerekenleri* de bulacaktır."[55] Demokrasi, "büyük ölçekli siyasetin" elinde uysal bir kitle meydana getirir. Nietzsche, bununla, tüm Avrupa'yı kapsayan, yeryüzünün gelecekteki efendileri sorusunun belirlediği uzgörüşlü bir planı kasteder. Nietzsche Anglo-Amerikan

dünyayı değil daha ziyade Rusya ve Almanya'yı düşünmektedir. İnançsız kitlelerin gözünde, yeryüzünün yeni efendileri "Tanrı'nın yerine geçecektir." Napolyon gibi, bunlar hem halkın adamları olacak hem gerek yasa koyucu gerekse de şiddet uygulayabilenler olarak, kendilerine kati bir güvenle, diğer insanların üstünde yer alacaklardır. Onların liderliğinde çalışan kitleler asker gibi hissetmeyi öğrenip onların emirlerini yerine getirecektir.

Demokrasinin tesviyeciliğini amaca dönük bir araç olarak kullanacak olan yeryüzünün gelecekteki efendileri düşüncesi ne kadar öğreticiyse, bunun tersi ihtimal de, yani "böylesine bayağı bir çağda" geleceği yalnızca onlar görebileceği için, dünyanın yönetiminin "vasatların" eline kalacak olması düşüncesi de bir o kadar öğreticidir. "Tıpkı bizim uygarlığımızda olduğu gibi, gerek hızı gerekse araçları bakımından bu derece aşırıya kaçan bir galeyan döneminde, insanın ağırlık merkezi kaymış durumdadır... Bu koşullar altında, ağırlık merkezi kaçınılmaz olarak vasatların arasında bulunur: Geleceğin teminatı ve aracı olarak vasatlık, kalabalığın ve eksantriklerin (bunlar genellikle ittifak içindedir) hâkimiyeti karşısında konumunu iyice sağlamlaştırır. Bu durum, istisnai insanın karşısına yeni bir muhalif çıkarır ya da yeni bir çekicilik yaratır. Kalabalığa ayak uydurmayıp, miraslarından yoksun bırakılmış olanların içgüdüsünü hoşnut etmek için şarkılar söylediğini düşünürsek, o da 'vasatlaşacak' ve 'muhafazakârlaşacaktır.' ... Yine ... idealin harcanmış dünyası mahir bir sözcü kazanır... Sonuç: Vasatlık canlılık kazanır, cazibeye ve dehaya kavuşur, eğlenceli olur, baştan çıkarır..."[56]

II. Emek Sorunu

19. yüzyılda, emek ve eğitim burjuva toplumunun yaşamının özü haline geldi. Daha önceki hiçbir yüzyıl, hem böyle bir çalışma enerjisi yaratıp, hem de eğitimi böylesine büyük bir ölçekte yaygınlaştırmamıştı. Burckhardt bu yüzyılı ironiyle "eğitim yüzyılı" olarak tanımladı; Marx onun çalışma sistemini eleştirdi. Emek "ücretlinin" varoluş biçimi, "eğitimi olmak" ise "eğitimliler"in "ayrıcalığı" haline geldi. Yine de emek ile eğitimin böyle iki ayrı sınıfa paylaştırılması esaslı bir birliği de ortaya koyar: İşçinin amacı burjuva eğitiminin ayrıcalıklarını kazanmak haline gelirken, eğitimliler de kendi ayrıcalıklarının bir adaletsizlik gibi görünmemesi için kendilerini "zihin emekçileri" olarak adlandırmaktan kaçınamamıştır. Savaştan sonra, Rus işçi konseyi örneğini izleyerek, proleter emek ile burjuva eğitimi arasındaki gediği kapatmayı görev edinmiş olan bir "zihin" emekçileri konseyi kurduklarında, Almanya'daki burjuva entelijansiyasının kafa karışıklığı da açıkça belli oldu. Proleter emek ile burjuva eğitim arasındaki bu karşıtlığın azaltılması, genç öğrencileri çalışma kamplarındaki insanlarla temasa sokan ve burjuva eğitiminin bir türevi olan siyasi ideolojiyle ücretli kitlesinin içine sızmış olan Nasyonal Sosyalizmin de en başta gelen görevlerinden biriydi. Hem emek ile eğitimin ayrılması, birinin diğerini ima ettiği iki uç haline gelişi hem de "popüler kültürün" bir ortalamasına indirgenmeleri aynı durumun iki ayrı yönüne işaret eder: Emek, artık insanın eğitimine katkıda bulunabilecek bir konumda değildir.

Mesleğini "iş" olarak tanımlamak tüccar, doktor ya da yazar olsun hiç kimse için bugün olduğu kadar doğal bir durum değildi. Emek toplumsal saygınlığını ancak adım adım kazanmıştır. Hıristiyan düşüncesinde, emek en başta başlı başına övgüye değer bir başarı değil, günahın bedeli ve cezasıydı.[1] İnsan, suçundan ötürü emeğe mahkûm edildiğinden beri, al-

nının teriyle çalışmak zorundaydı. Ağır ve uğursuz bir mecburiyet olması bakımından emek, esas olarak ihtiyaç, sıkıntı ve perişanlık anlamına gelir. İncil'deki insan, emeğinin meyvelerinden ve nimetlerinden yararlanmaz, aksine cennet meyvesinin kutsallığını bozduğu için emeğiyle kefaret öder. Pascal bile, meşguliyet yanılsaması yaratan ve bunun insanın dikkatini varoluşun sefaletinden uzaklaştırmak için kullanılmasını mümkün kılan çalışmanın, dünyevi faaliyetin beyhudeliğine delalet ettiğini öne sürmüştür.[2]

Klasik olarak Benjamin Franklin'in temsil ettiği, seküler çalışmaya saygı sadece Protestanlık içinde gelişmiştir. Hıristiyan geleneğinin 18. yüzyılda tamamen sekülerleşmesi, kilise öğretisiyle zıtlık oluşturuyordu. Bu sekülerleşme, burjuvazinin hayata anlamlı bir içerik kazandıran bir faaliyet olarak çalışmaya biçtiği ve o günden beri hâkim olan değerin kabul görmesini sağladı. Şimdi insan emeğinin meyvelerinden vicdanı rahat bir şekilde faydalanabilirdi.[3] Emek, tatmin ve başarıya, övgü almaya, iftihara ve zenginliğe giden en tercih edilen yol haline geliyordu.[4] Burjuva çağının insanı sadece çalışmak zorunda değildir, aynı zamanda çalışmayı arzular, çünkü işsiz güçsüz geçen bir yaşam ona göre yaşanmaya değmez, böyle bir yaşam ona "boşa geçmiş" görünür. Çalışmayı sadece faaliyetlerine bir düzen getirerek, kendisini can sıkıntısının ve ölçüsüzlüğün kötülüklerinden koruyan çileci bir faaliyet olarak değil, aynı zamanda bağımsız ve yapıcı bir anlamı olan başarılı bir sonuca götüren bir faaliyet olarak görür. Emek, dünya üzerindeki tüm yeterliliğin, erdemin ve mutluluğun kaynağı haline gelir. Emeğe dair bu bütünüyle seküler değerlendirmede, emeğin Hıristiyan yorumu sadece çalışmanın övgüye değer meşakkatine yapılan vurguda kendini belli eder, ne de olsa bu meşakkat lanetlenmişlik kavramına dair bir ipucu sunar. Benzer şekilde, sürekli bir aylaklık yaşamı çalışmaya göre belirlenmiş olan insanda ölümcül bir can sıkıntısı yaratsa da, çalışmadan muafiyet yarı cennetlik bir durum olarak görülür. Emeğin iki temel anlamı, bir yanda sefalet ve zahmet, diğer yanda ise başarı, kendi anlamının tarihinde de belirgindir. Aslen "emek" tarımdaki ağır iş, dolayısıyla da bağımlı kölelik altında çalışma anlamına gelir. Ama çiftlik işçisini baskı altına alan ve karşılığında

günlük ücretini aldığı bu çalışma, başka yapıtlar üretenler için olduğu gibi, aynı zamanda yaratıcı bir başarıdır.[5]

Yine de bu ikili anlam onun doğasını bütünüyle anlatmaz. Dünyada herhangi bir faaliyet söz konusu olduğu müddetçe, çalışma insan varoluşunun bir parçasıdır. Hegel ona tam ve orijinal anlamını vermiştir. Ona göre, çalışma, aylaklığa ya da oyun oynamaya karşıt olarak, belirli bir ekonomik faaliyet değil,[6] insanın yaşamını üretmesinin, böylece dünyaya biçim vermesinin bir yoludur. Hegel kendilik ile başkalık arasındaki bu hareketi tastamam evrensel olan tin kavramı altında anlar. Bu yüzden, onun için çalışma tikel bir anlamda ne fiziksel ne de zihinseldir, aksine mutlak bir ontolojik anlamda tinseldir. Diğer yandan, Marx ve Engels'in, Hegel'le anlaşmazlıklarına rağmen, Alman emek hareketinin klasik Alman felsefesinin mirasçısı olduğu şeklinde paradoksal bir düşünceye nasıl varabilmiş oldukları, ancak Hegel'in tin felsefesinin bakış açısından anlaşılır hale gelir.

1. Hegel: Dünyayı Biçimlendirirken Kendinden Yabancılaşma Olarak Çalışma

"Ora et labora! Dua et ve lanet et! Başka bağlamlarda lanetlemek 'kahretsin!' demektir; ama dine gelince, normalde ayrı olan tüm bu şeyler birleşir. Yeryüzü lanetlidir ve sizler ekmeğinizi alın terinizle kazanmak zorundasınız! Çalışmak, dünyayı yok etmek ya da dünyayı lanetlemek demektir."
Hegel (Rosenkranz, *Hegels Leben*, s. 543)

Hegel çalışma konusunu üç kez ele alır: Jena derslerinde, *Fenomenoloji* ve *Hukuk Felsefesi* içinde. 1803-1804 derslerinde[7] çalışmanın tinsel karakterini öncelikle doğaya yönelik "olumsuz bir tutum" olarak tanımlar. Çalışma bir içgüdü değil, "akla uygunluğun" bir ürünü; "tinin bir tarzı"dır. Hiçbir hayvan alın teriyle çalışmaz, isteklerini doğadan doğrudan karşılar. Bunun aksine insan, doğayı sadece bir araç olarak kullanarak, ekmeğini dolaylı bir şekilde üretmesiyle ayırt edilir.[8] İhtiyaçlar ile bunların tatmini arasındaki bu "dolayım", kendisi de aletler ve makinelerle dolayımlanan çalışma aracılığıyla ortaya çı-

kar. Çalışma, insan ile dünyası arasındaki "orta terim"dir.[9] Bir dolayım hareketi olması bakımından, sadece yıkıcı bir anlamda olumsuz değildir, daha ziyade bir şekillendirme ya da "biçimlendirme"dir; bu yüzden de doğası gereği var olan dünyanın olumlu yıkımıdır. Açgözlülüğünü nesneyi bir çırpıda yiyip bitirerek, böylece onu yok ederek tatmin eden, dolayısıyla kalıcı herhangi bir şey üretmeksizin her daim "tekrar baştan başlamak" zorunda olan hayvani dürtülerin aksine, çalışma, tinsel insan emeği aletleri vasıtasıyla yapıcı bir niteliğe sahiptir; biçimlendirme sürecinde kalıcı, yani tek başına durabilen bir şey üretir.[10]

Doğal, bireysel beceri böyle bir ürünün ortaya çıkarılması için yeterli değildir. Birey, bu ürünü üretmek için gerekli olan beceriyi sadece çalışmanın evrensel kanunlarını öğrenerek edinir, "doğal beceriksizliğini" bu yolla aşar. Çalışma, insanın öznel faaliyetini ilk bakışta göründüğünden "başka bir şeye", yani bir "evrensele" dönüştürür, zira bu faaliyet evrensel kanunlara göre öğrenilmiştir. Daha iyi aletlerin ve daha verimli çalışma yöntemlerinin keşfi, sadece hâlihazırdaki gelenekler ve kurallara karşıtlık içinde ortaya çıkmaz, aynı zamanda tüm insanların yararına yeni bir şey üretir. Çalışma, insanın ayırt edici niteliklerinden biri olduğu gibi, çok yönlü ve karmaşık bir faaliyet olarak, tine özgü sorunlara da yol açar.

İnsanın kendi faaliyetini doğanın karşısına koymasına aracılık eden alet, işçi ile işçinin üzerinde çalıştığı şey arasındaki "mevcut, rasyonel bir orta terim"dir; çalışma sürecindeki sabittir. İşlevi, insan ile nesnenin dolayımsız yıkımı arasına bir mesafe koyarak insanı doğayla canlı herhangi bir bağlantıdan koparmaktır. Fakat aletin kendisi, kendimi bir "şey"e dönüştürerek yalnızca biçimsel olarak birlikte etkinlikte bulunduğum, hâlâ atıl bir şeydir.[11] Sadece, kendi kendine yeten bir alet olan makine, çalışmanın kusursuz bir aracısıdır. İnsan makine yoluyla, doğayı kendisi için çalıştırarak onu kandırır. Fakat bu kandırma kandırandan intikamını illa alır: İnsan doğaya boyun eğdirdikçe, kendisi de daha dibe batar. "Doğayı manipüle etmek için makineleri kullanarak, çalışma zorunluluğundan kaçmaz, bunu yalnızca erteler; onu doğadan daha fazla uzaklaştırır, artık doğanın karşısına canlı bir varlığın karşısına çı-

kan başka bir canlı varlık gibi çıkmaz. Bunun yerine olumsuz canlılık ortadan kalkar; ona kalan işin kendisi daha mekanik bir hale gelir. Bireyin değil ama herkesin payına düşen işi azaltmayı başarır. Hatta bireyin işini daha da artırır, çünkü iş ne kadar mekanikleşirse değeri o kadar azalır ve insanın bu şekilde daha çok çalışması gerekir."[12] 19. yüzyıl boyunca makinelerle dolayımlanan çalışma genel bir durum haline gelir. Sarf edilen emeğin yalıtılmasıyla birlikte, çalışmayla şekillendirilmiş olan ürünün niceliği de artar. Üretimin miktarı arttıkça, emeğin değeri de bununla orantılı olarak düşer. "Çalışma daha da sıkıcılaşır. Bireyin becerisi katbekat sınırlı hale gelir ve fabrika işçilerinin bilinci tam bir ilgisizliğe indirgenir. Sarf edilen emeğin türü ile sonu gelmeyen ihtiyaçların bütünü arasındaki bağlantı hesaplanamaz bir oranda artarak körü körüne bir bağımlılık haline gelir. Öyle ki uzaktaki bir işlem, ihtiyaçlarını onun araçlarıyla karşılayan tüm bir insan sınıfının emeğini sınırlandırarak, onu lüzumsuz ve yararsız kılar. Nasıl ki doğanın massedilmesi aracıların devreye girmesiyle daha külfetsiz hale geliyorsa, massetmenin bu aşamaları da sonsuzca bölünebilir niteliktedir ve bu tür kolaylıkların niceliği daha da büyüdükçe onu bir kez daha kati bir şekilde külfet haline getirir."[13]

Çalışma ilk başta bireyin dolaysız ihtiyaçlarını karşılarken şimdi soyut ve evrensel bir nitelik kazanmaktadır, yani artık hiç kimse kendisinin ihtiyacı olduğu şeyi üretmiyor. Kendi belli ihtiyaçlarını tatmin etmeye yönelik olarak çalışmak yerine, artık herkes genel olarak, tatminin evrensel olanağı için çalışmaktadır. Kendi tikel ihtiyaçlarını gözetmeksizin, herkesin ihtiyacının bütünlüklü tatmininde işbirliği yapmadığı sürece, insanın ihtiyaçlarını tatmin etmesi artık imkânsızdır. Örneğin, insan yiyecek ve giyecek gibi temel ihtiyaçlarını karşılayabilmek uğruna, lüks üretmek için çalışır. Kendi somut ihtiyaçlarını karşılamak için değil, genel bir ihtiyacın "soyutlamasını" tatmin etmek için çalışır. Böylece emeğin değeri artık ürettiği şeyde değil, insanın kendi ihtiyaçlarını tüm emeğin evrensel karşılıklı bağımlılığı aracılığıyla dolaylı olarak karşılamasına olanak sağlamasında yatar. Nasıl ki çalışmanın belirli işler biçiminde yalınlaşması işlerin çoğalmasına hizmet ediyorsa, çalışmanın bir sistem biçiminde bu genelleşmesinin diyalek-

tik karşıtı da emeğin uzmanlaşmasıdır. Emek daha basit, daha tekdüze ve daha uzmanlaşmış hale gelir, çünkü her birey tek bir nesne üretir; ama aynı zamanda daha karmaşık hale gelir, çünkü somut bir bütünün dağılarak birçok bölümü ve altbölümü olan bir sürece dönüşmesi sonsuz sayıda sınırlı uzmanlaşmaya neden olur. İnsan kendisini doğanın somutlaşmasından ne kadar çok özgürleştirirse, doğayı ne kadar çok denetleyebilirse, doğaya bir o kadar daha bağımlı hale gelir, çünkü insanın bilgisi soyut bir nesnenin üretimiyle ne kadar çok sınırlı hale gelirse, tüm diğer ihtiyaçlarını karşılamada o kadar yetersizleşir.[14]

Emeğin somut gerçekliği, "maddi olarak var olan kavram", gittikçe daha soyut ve evrensel, aynı zamanda da daha "tinsel" hale geliş süreci, paradır -"büyük buluş." "Tüm ihtiyaçların bu potansiyel tatmini" sayesinde tüm malların soyut değeri gerçek olur. Para tüm ihtiyaçların yerine geçebilir, çünkü para tikel olan her şeyden bir soyutlamadır ve tinsel birliği ile evrenselliği sayesinde her şeyi ortak bir paydaya indirger. "Evrenselliğin bu seviyesine yükseltilmiş olan ihtiyaç ve emek, kendi içinde, muazzam bir dayanışma ve karşılıklı bağımlılık sistemine; körü körüne ve dizginsizce ileri geri giden, vahşi bir hayvan gibi mütemadiyen denetlenmesi ve kısıtlanması gereken, ölü olanın kendi kendini harekete geçirebilen yaşamına karşılık gelir."[15]

İfa ettiği emeğin türü, Hegel'in üçe ayırdığı çalışan sınıfların -çiftçiler, el emekçileri ve tüccarlar- tavrını ve düşüncesini de belirler.[16] Çiftçinin emeği tinsel soyutlama seviyesine ulaşmamıştır, basit ve somut olmayı sürdürür. Yaşamın temel ihtiyaçlarının doğal koşullarıyla sıkı sıkıya sınırlandırılmıştır. Diğer tüm emekler gibi, çiftçinin emeği de olumsuz bir faaliyet olsa da bu ancak sınırlı bir anlamda böyledir. Zira çiftçi yeryüzü ve gökyüzünü, sıcağı ve soğuğu, yağmuru ve kuraklığı toprağı sürerken kendisinin doğal yardımcıları haline getirdiğinden, doğanın doğrudan kendisi için çalışmasına izin verir. Bu yüzden çiftçinin tutumu, burjuva toplumunun hukuk kurumlarına itimattan daha ziyade, doğaya inanç ve ailesinin emeği tarafından belirlenir. Ne de olsa çiftçinin emeğinin başarısı büyük ölçüde doğanın lütuflarına ve getirdiği şanslara

bağımlıdır, ellerinin emeği, el emekçisinin ürettiği gibi, bağımsız hiçbir şey üretmez. El emekçisinin burjuva işi, soyut emeğe ve "evrenselin bilgisine" geçişe işaret eder. Doğaya bir biçim dayatan el emekçisi, onu bağımsız bir ürüne dönüştürür ve bu ürünün biçimi, emekçinin ellerinin çalışması sayesinde, kendisini biçimlendiren çalışmanın kendiliğine dayanan bir kendine yeterliğe sahiptir. Üzerine emek sarf ettiği nesnenin doğası gereği ne olduğu, az ya da çok yararlı ya da işlenebilir olan doğal malzemeyle sınırlıdır. Doğadan bu bağımsızlık, el emekçileri sınıfında, yasadan sadece onu rahatsız etmemesini isteyen çiftçininkiyle kıyaslandığında olumlu olan bir yasa bilincinin gelişmesine neden olur. Hiçbir şeye bir biçim dayatmayan, başkalarının biçimlendirdikleri şeyleri paranın soyut aracılığıyla mübadele etmekle yetinen tüccar sınıfı ise şeylerin doğasından daha da uzaktır. Emeğin "tinsel" yönü en saf haliyle, tamamlanmış malların mübadele hareketinde açığa çıkar. Tüccar sınıfının emeği, ihtiyaç ve yararla tüm dolayımsız bağlantılardan münezzehtir. Tüccarın emeğinin nesnesi ticaret malı ve para olarak iki tinsel soyutlamaya bölünmüştür. Bir nesnenin artık kendinde bir değeri yoktur, yalnızca birisi için sahip olduğu "anlama" göre, "nakit para" demek olan türemiş değerine göre bir değeri olabilir. Mübadele aracı olan para, emek aracından öte bir şeydir. Para, "aklın biçimsel bir ilkesi", yani tinsel bir şeydir, çünkü soyut ve evrenseldir. Dolayımsız olarak var olan her şeyden, hatta kendi varlığından bile soyutlanabilmek, tinin özüdür.[17] Bu itibarla, tüccarın tutumu, hukuki ifadesini katı mübadele yasalarında bulan "tinin [bu] eğilip bükülmezliği"ni ifade eder. Hangi yıkımları gerektirirse gerektirsin, tüccar fabrikalarını tüm bir sınıfın sefaleti üzerine kurabilir.

Hegel, yayımlama niyeti olmadan yazdığı bu müsveddelerde emeğin doğasına ve emek sorununa dair çizdiği ilk çerçeveyi sonraki eserlerinde kısmen sistematikleştirir. *Hukuk Felsefesi*'nde emeği "ihtiyaçlar sistemi"nin birinci bileşeni olarak ele alır. Burjuva toplumunun işi, titizlikle tanımlanmış olan ihtiyaçları karşılamanın tikelleştirilmiş araçlarını sağlamaktır.[18] Burada emeğin özü belirginleşir: İnsan, üretken olduğu sürece "vardır;" kendisini ve dünyasını üretmek zorundadır, zira tüm varoluşu hem dolayımlayıcıdır hem de dolayımlan-

mıştır. Bu üretken emek sürecinde, hem teorik hem de pratik bir "kültür" gelişir: çeşitli bilgi türleri, tekil amaçlara uygun araçlar tasavvur etme yeteneği, karmaşık evrensel ilişkileri kavrayabilme yeteneği. Bütün bunlar ihtiyaçların, araçların ve emeğin farklılaşmasının sonucunda ortaya çıkar. Çalışma, insanı genel olarak meşgul olmaya ve diğerlerinin istencine saygı duymaya alıştırdığı için kültürel anlamda eğiticidir.[19] Nesnel fiziksel faaliyeti ve evrensel olarak uygulanabilir becerileri öğretir; insanı disipline eder ve onu tinin evrensel düzeyine yükseltir. Esasen tembel olan barbarın aksine, çalışan insan hem kültürlüdür hem de ihtiyaçlarından dolayı kültürel olarak üretkendir. Ama emek bizatihi, tinsel düzeyde biçim verici ve soyutlayıcı bir faaliyet olduğundan dolayı bu eğitici etkiye sahip olabilir.

Hukuk Felsefesi Jena derslerinden 20 yıl sonra yazılmıştır.[20] Hegel bu eserinde, bilhassa makinenin devreye girmesinin bir sonucu olarak ortaya çıkan emek sorununu artık çözülmemiş bir sorun olarak ele almaz. Bunun yerine, işbölümünün emeği daha da soyutlaştırmasının bir ürünü olan tinsel ilerlemenin olumlu bağlamı içinde ona değinir. Benzer şekilde, yeni gelişen "kitleleri"[21] örgütleme problemini ve aşırı yoksulluk ile aşırı zenginliği düzenleme meselesini modern toplumun gelişimindeki "düğüm noktaları" olarak kabul eder.[22] Fakat bunu yaparken, Amerika'ya göçün sunduğu parlak fırsatlara pek az atıfta bulunur.[23]

Sisteminin amacının, yani çelişkileri dolayımlamanın içinden bakıldığında, Hegel son derece gerçekçi ve ileri görüşlüdür. Yeni politik ekonomi bilimini ancak Marx'ınkiyle kıyaslanabilecek bir felsefi ciddiyetle ele aldığı *System der Bedürfnisse*'nin[24] ilk paragrafında bu açıkça görülebilir. Hegel, tarih felsefesinde olduğu gibi, ekonomi biliminde de, keyfilik ile muhtaçlığın tesadüfi görünen dolaşıklığının tam ortasında rasyonel bir zorunluluk görür. Dolayısıyla ekonomi, düşünceyi şereflendiren bir bilimdir. Marx Jena derslerindeki eleştirel açıklamaları ve Stewart'ın *Politik Ekonomi*'si[25] üzerine yorumunu okumuş olsaydı, problemini, *Fenomenoloji* üzerine incelemesinin izin verdiğinden çok daha doğrudan bir şekilde Hegel'den yola çıkarak ortaya koyabilirdi. Hegelci Rösller ve Ruge ise, Marx'ın

ekonomik ama aynı zamanda felsefi olarak temellendirmiş olduğu emek kavramı ile Hegel'in tamamen spekülatif olan emek kavramı arasında bir yerde konumlanır.

2. C. Rössler ve A. Ruge: Dünyanın Temellükü ve İnsanın Özgürleşmesi Olarak Emek

Rössler, Hegel'in izinden giderek, çalışmayı etkin tinin özgürlüğünden kaynaklanan bir "temellük"[26] süreci olarak görür. Çalışma, kendisine bir amaç belirleyen insanın ahlaki tanımının bir parçasıdır. Temellükün iki biçimi vardır. Birincisi, tıpkı gıdanın sindiriminde olduğu gibi, bireyin yararına doğanın doğrudan dönüşümüne sebep olur. Bu temellük biçimi, yaşamın bireysel biçimleriyle sınırlıdır ve genellikle iletilemez. İnsanlarda ve hayvanlarda ortaktır. Diğer temellük biçimi ise iletilebilirdir, çünkü başka bir düzenin organlarıyla, yani aletler ve makinelerle dolayımlanmıştır. Temellükün doğrudan olmayan organları her birey tarafından eşit ölçüde iyi şekilde kullanılabilir; bunlar mübadele edilebilir ve iletilebilir. Doğayı insana ait ve onun kullanımına uygun bir dünyaya dönüştürürler. Dünyanın temellükü için gerekli araçların üretiminde, çalışma en yüksek kavramına ulaşır. Tüm bireysel ihtiyaçları aşar ve enerjisi, doğal dürtülerin -çalışma bunların karşısında disiplini temsil eder- daimi boyun eğdirilişinde yatar. Bunların tatmini, ayrı bir hazza değil, ulaşılan her amacı ve dünyanın boyun eğdirilmesindeki her aşamayı aşan özgür bir faaliyet olarak temellükün kendisinin gücünün gerçekleştirilmesine dayanır. Çalışmanın temellükün tinsel ve ahlaki gücü olarak gelişimi yalnızca Hıristiyanlıkta gerçekleşir. Hıristiyanlık öncesi tüm dinler çalışmayı yalnızca başka amaçları gerçekleştirmeye tabi bir araç olarak biliyordu. Fakat Hıristiyanlık içinde bile, yalnızca Protestanlık çalışmaya "sonsuza kadar ilerleyebilecek bir üretkenliğe" dönüşme özgürlüğünü tanıyıp, onu tüm insan yaşamının değerli bir etik unsuru haline getirmiştir. Çalışma aslen, burjuva toplumunun ta kendisi olan "emek topluluğu" içinde tam gücüne ulaşır. Emeğin karşılıklı özgür mübadelesinin sonucu "evrensel içkin değerler"dir; bu değerler maddi bir doğaya sahip olmalarına rağmen, insanın maddi olana nüfuz edebilme gücünde kendisini açığa vuran tinsel

doğasıyla çelişmez.[27] Ailenin bireyci yaşam bağlamının aksine, burjuva toplumu, çalışma yoluyla, aynı zamanda "kişiliğin temellükü"ne de yol açar; her bireyi, bütünlüğü içinde olmasa bile, toplum için üretimin ortak amaçları doğrultusunda diğerleriyle işbirliği yapan bir çalışan haline getirir. "Sosyalizmin saçma sapması"na karşı polemiğine rağmen, Rössler çalışmanın paylaşılmasına dayalı bir "evrensel özgürlük ve eğitim"in sağlanmasını umuyordu.

Ruge, felsefe tarihi üzerine incelemesinde,[28] emeği tinin tarihinin bir sonucu kılmak konusunda daha da kararlıdır. Platon, Aristoteles ve Hegel büyük devrimlere yol açmış olsalar da, bunun doğurabileceği pratik sonuçlardan duydukları korku yüzünden, düşüncenin aşamalı diyalektiğinin tinini özgürleştirmeyi, toplumsal kastlara, muhafızlara ve sınıflar alanına ulaşmasına izin vermeyecek şekilde sınırlandırmışlardır. Tinin gerçek tarihi ve özgürleşmesi ise bu bariyeri ortadan kaldırıp emeği evrensel bir ilke haline getirmiştir. Çalışmak eğitimle bir ve aynı şeydir, çünkü çalışma doğası gereği eğiticidir. "Çalışmanın hiçbir biçiminin küçültücü olmadığını, yalnızca çalışmanın insanın özgürlüğünü daha ileriye götürdüğünü biliyoruz. Bizzat Hegel de ... kölenin çalışma yoluyla nasıl da efendisinin efendisi haline gelebildiğini göstermiştir. Tüm çalışma biçimlerinin asaleti tanınacaksa, buna uygun kavramları geliştirip emeğin ne olduğunu, neler başardığını görmek gerekir. Çalışma, insanlığı her gün yeniden yaratır." O, "insandan insanı yaratan" "kendi kendini doğuran bir tanrıdır."[29] Ruge, felsefe tarihini emeğin evrenselleştirilmesi açısından anlatır. Onun vardığı en yüksek nokta, burjuva toplumu olarak anlaşılmak kaydıyla, demokratik olarak örgütlenmiş Aristotelesçi siyasi topluluktur. Ruge, Amerika Birleşik Devletleri Cumhuriyeti'ni her yurttaşın kendiliğinden bir işçi olarak hareket ettiği bir polis idealinin nihai gerçekleşmesi olarak görür. Emeğin bu yaratıcı karakterini Hegel çok sınırlı bir şekilde anlamış, Aristoteles ise hiç anlamamıştır. "Aristoteles emeğin devlet için yerine getirdiği zorunlu işlevi çok iyi görse de, onun yaratıcı karakterini ve dünyayı nasıl da asaletli bir yoldan eğittiği ve özgürleştirdiğini görmemiştir. Onun dış dünyanın ve insani dünyanın tabi kılınmasını ve dönüştürülmesini nasıl sağladı-

ğını, bunu da salt yaşam olarak değil rasyonel bir tinle kendi kendisinin kurtarıcısı olarak nasıl yaptığını görmeyi başaramaz. İşçi bir hayvan değil, zekâ sahibi bir insandır. Emek, her şeye nüfuz eden kendi yaratıcı faaliyetinde görüldüğünde ve bu bakımdan anlaşıldığında, küçültücü bir faaliyet olduğu fikri ona artık sirayet edemez. El işçilerinin ve sanatçıların emeği yoluyla tin kendi başkalığında kendisini gerçekleştirir; bilim yoluyla da kendisini kendi unsurundan oluşturur. Ama devlete gelindiğinde, Aristoteles ikisini de dışarıda bırakır. Ona göre, sivil toplumun emeği devletin altında, felsefenin emeği ise devletin üstünde yer alır, oysa gerçekte ilki onun kalbi, ikincisi ise onun beynidir."[30] Aristoteles'e göre, her insan devletin bir üyesi değildir, dolayısıyla gerçek anlamda bir insan da değildir, sadece yurttaşlığa kabul edilmiş olanlardan oluşan bir sınıf halen vardır. Aristotelesçi devlet, tüm üyeleri özgürlük için mücadeleye katılmış olan bir topluluk henüz değildir; hiç çalışmayan, savaş, sanat, bilim ve devlet işlerinin sürdürülmesi için diğer herkesi kendisi için çalıştıran tam yurttaşların oluşturduğu bir üstyapıdır. Onun gözünde, "kölelik" ile "çalışmak" hâlâ eşanlamlıdır. Doğaya boyun eğdiren, insanı uygar ve onurlu kılan bir emek anlayışına henüz sahip değildir. Zaman bu kavramın doğuşuna sebep olmuşsa da daha yürürlüğe koymuş değildir. Buradaki güçlük, ihtiyaca dayalı burjuva toplumunun devletini özgürlüğe dayalı bir devlet olarak oluşturmak, altyapıyı üstyapı haline getirmek, yani onu tek yapı kılmaktır. Özgürlüğün alanı olarak devlet zorunluluğun devletiyle (emek ve sanayi köleliğinin alanı) zıtlaştığı sürece, bütünlük şu en temel ilkeden yoksun kalacaktır: Her bireyin emeğinin amacı bütün, bütünün amacı ise her işçinin yararıdır, öyle ki yalnızca işçiler vardır, tembeller değil; çünkü "sadece etkin olan, özgürdür."[31] Emek düşünen insanın özgürleştirici faaliyetidir; bu sebeple de insanın kendine özgü varlığının en önemli tasdikidir, "kurtuluşun ve kutsanışın tek kaynağıdır." Özellikle modern toplum emeğe dayalıdır, bu yüzden de tam anlamıyla ilk "insan" toplumudur. "Sadece işçi burjuvayı, yani insanı, toplumu üretir; doğanın kültürü ve tin onun emeğidir; *insanlığın babası* odur."[32] Zihin emeği ya da soyut emek de bir emek biçimidir, insan kendine özgü yeteneklerini en iyi bu emek biçimiyle gerçekleştirir.

Ruge ekonomik emek kavramının darlığına karşı emeğin bu evrensel önemini vurgular. Ekonominin ilkesi yalnızca değer ve onun soyut biçimi olan paradır; fakat emeğe dayalı toplumun ilkesi yalnızca değerin üretimi değil, "doğal dünyada insanın üretimi ve insanın kendi üretimleri" doğrultusundaki bir araç olarak değerin üretimidir. "İşçinin ürettiği bütün değer yalnızca insanı bedensel ve ruhsal olarak üretmek için üretilir." Böylece ulusal ekonomiye karşı olarak sosyalizmin gerçek anlamı, ilki bencil ihtiyaçlar sistemiyle yetinirken, ikincisinin ortak tini amaç edinip, tekil ve evrensel çıkarlar arasında aracılık etmesi gerçeğinde yatar. Ekonomi burjuva toplumunun tinsel ve insani tarafını görmezden gelir, çünkü yalnızca kapitalistler ile işçiler arasındaki dışsal ilişkileri analiz eder. Ama Hegel de üç sınıf teorisine gerçek evrensel sınıfı dahil etmediğinden burjuva toplumunun tinini tanıyamaz. İşçi sınıfı hem birinci hem de üçüncü sınıfı kapsar, "çünkü hem teorik öğrenme hem de çiftçilik emek mefhumuna dahildir."

3. Marx: Kendisine Ait Olmayan Bir Dünyada İnsanın Kendisine Yabancılaşması Olarak Emek

Marx, emek analizini yaşamın gerçek koşullarının ifadesi olan ekonomi sorununa yoğunlaştırır. Aynı zamanda onu eleştirel bir bakış açısından Hegelci felsefedeki evrensel emek mefhumuna dayandırır. Bu, iki yönlü bir eleştiriye yol açar: klasik ulusal ekonominin ve Hegelci felsefenin eleştirisi. Ruge'nin elinde geriye insancıl bir program kalmıştı, Marx ise bu programı bilimsel bir titizlikle ileriye taşır. Marx'ın ekonomik teorileri ile Hegelci felsefe arasındaki özgün bağlantıların içyüzünü anlamak bakımından en iyi kaynak, Marx'ın ulusal ekonomi ve felsefeyi konu edindiği 1844 elyazmasıdır.[33] *Alman İdeolojisi* ile birlikte bu elyazması, Hegel-sonrası felsefenin tarihindeki en önemli olaydır.

a) *Klasik Soyut Emek Kavramının Eleştirisi*

Marx'ın klasik iktisatçıları (A. Smith, J.B. Say, Ricardo, Mill)[34] eleştirisi, bu yeni ekonomi biliminin, sermayenin ve modern endüstrinin gerçek hareketi ve enerjisinin teorik bir ifadesi olduğu teziyle başlar. Diğer yandan, sanayinin kendi

bilincine daha iyi varmasını sağlayarak sanayinin gelişimini hem hızlandırır hem de gerekçelendirir. Görünüşteki nesnel özel mülkiyetin özünün tüm değerleri yaratan insan emeği olduğu gerçeği, ekonominin Luther'i olan Smith'in büyük keşfidir. Ama bu yaklaşım tüm değerleri, daha radikal ve sinik bir biçimde, değer yaratan emeğe indirgedikçe, karşılığı ödenen emeği sermayenin ondan kâr edecek şekilde yararlanması açısından inceledikçe, bağımsız varlıklar olarak sermaye ve emekten ziyade toplumun çalışan insanını ölçüt alan bir eleştiriye yol açar. Marx, Feuerbach'ın insan görüşünü kabul ederek,[35] insanın özünü toplumda yaşama ve üretme olarak yorumlar.[36] Buna göre, kapitalist sistemde işçi kendi benliğini kaybetmiş, kendisinden yabancılaşmış, yalnızca meta ya da sermaye olarak var olan bir insandır. Azalan talep durumunda olduğu gibi, sermaye birdenbire artık "işçi için" olmadığını anladığı anda, işçi de artık "kendisi için "değildir; işsizdir ve hiçbir ödeme almaz, çünkü o sadece işçi olarak var olur. "Sermayenin varlığı *onun* varlığı, onun *yaşamıdır,* çünkü bu yaşamının içeriğini tamamen keyfi bir şekilde o belirler."[37] Kendi bireysel varoluşunu icra ettiği emek yoluyla gerçekleştirmek yerine, kendinden yabancılaşmış olan işçi sadece metayı değil, aynı zamanda kendisinin kişiliksizleştirilmiş bir biçimini de üretir. Fakat nesneler dünyasından ne kadar çok istifade ederse insan dünyasını o kadar değersizleştirmek ve böylece insanlığın büyük kısmını soyut "emek" statüsüne indirgemek, kapitalist dünyanın zorunlu paradoksudur. Dolayısıyla Marx'a göre, emek artık Hegel'de olduğu gibi tinin olumlu bir evrenselliği olarak soyut değil, bütünleşik bir insan olarak emeğini icra etmek isteyen somut insanın bütünlüğünden soyutlanmış olması itibariyle olumsuz anlamda soyuttur. Bu soyutlama, işçinin kendi yaşamını üretken bir biçimde ifade etmek yerine, eğer iş bulmak istiyorsa, kendisini satmaya, emeğinde kendisinden yabancılaşmaya mecbur olması gerçeğinde en uç noktasına ulaşır.[38] İşçinin yaşamı salt bir geçim meselesi haline gelir; emeği yalnızca çıplak varoluşundan yoksun kalmamasına hizmet eder. Bir hayvan tüm bir etkin yaşamıyla birlikte var olur, oysa isteyerek ve bilinçli olarak bir dünya üreten insan, insanlığını yalnızca yeme içme ve üreme gibi hayvani işlevleri çerçevesinde anla-

yabildiğinde ve çalışmaya zorlandığında kendisini bir hayvan gibi hissettiğinde, insanın altında bir düzeye indirgenmiştir.[39] İnsanın özgürce istenmiş faaliyete dayalı özü, ekonomik faaliyete, fiziksel varoluşun temel ihtiyaçlarını karşılamanın salt bir aracına dönüşür. Emeğinin bağlamında gerçekten kendisi olacağı yerde, işçi yalnızca bu bağlam dışında gerçekten kendisidir ya da özgürdür.

Klasik ekonomi, işçinin emeğinden başka ne olduğu sorusunu göz ardı eder. İnsanın bu kısmını doktorlara ve mahkemelere, dine ve siyasete havale eder. İşçinin ihtiyaçları, meta üretmesini sağlayan çalışma kapasitesini sürdürme ihtiyacına indirgenir. Bu yüzden ücretler sermayenin zorunlu harcamalarının bir kısmıdır ve gerekli asgari düzeyi aşmamalıdır. Zenginliğin bilimi olarak klasik ekonomi aynı zamanda bir tasarruf bilimidir ya da kısaca "ekonomi"dir. Temel çileci dogması, sermayeyi artırmaya hizmet etmeyen her şeyden vazgeçmektir. İnsanın somut olarak olduğu şeyin ve muktedir olduğu şeylerin yerine, özel mülkiyet sisteminde edinimin tek biçimi olan soyut "araçları"[40] ve "kredi"yi koyar.[41] İhtiyaçların bu yoksulluğu, gerçek olmayan ihtiyaçları artırarak insan doğasını değersizleştiren yabancılaşmış zenginlik ekonomisinin bir sonucudur. Mal mülk sahibi insan için üretimin anlamının bu şekilde çarpıtılması, ancak hiçbir şeyi olmayan insana bakılırsa görülebilir; çünkü yukarıdan görünümü ne kadar incelikli, belirsiz ve üstü örtülü ise, aşağıdan görünümü de bir o kadar kaba, doğrudan ve alenidir. Ama işin gerçeği, sanayi tam da ihtiyaçları kabalaştırarak onların incelikli kılınması üzerinde spekülasyon yapabilir. İlerleyen uygarlığın bağrında, ilerleyen bir barbarlaşmaya yol açar.[42]

Emek ile sermaye ve aynı zamanda yoksulluk ile zenginlik arasındaki bağlantı, klasik ekonominin iki tarafı arasındaki tartışmalarda da su yüzüne çıkar: bir taraf (Malthus'un tarafı) lüksü methedip idareli kullanımı yanlış bulur; diğer taraf (Ricardo'nun tarafı) lüksün yerine ekonomi yapmanın peşindedir. Bu çelişki, birinci tarafın lüksü öne çıkarmasının tek amacının çalışmayı teşvik etme olduğunu; ikinci tarafın da ekonomi yapmayı savunmasının temelinde zenginliği artırma arzusunun yattığını itiraf etmesiyle çözülür. Her ikisi de, temel

olarak sermaye ile emeğin, iki düşman kardeş gibi, birbirlerinden ayrılmaz olduklarını gösterir. İşçi bizzat nasıl sermayenin bir öğesi ise, kapitalist de kârı çoğaltmaya hizmet eden kendi emeğinin bir kölesidir. İki durumda da, klasik ekonominin ahlaki ilkesi koşulsuz edinimin ve üretimin yararlığıdır; erdem de çileci emektir.

Yaşamı üretmenin kapitalist yöntemi, doğurabileceği tüm sonuçları en iyi para konusunda gösterir.[43] Para, insanın henüz sahip olmadığı herhangi bir şeyi elde etmesini sağlayan evrensel bir aracı olma özelliğine sahiptir. Bu bakımdan para, ihtiyaçlar ile bunların karşılanması, hayat ile hayatın gerekliliklerı arasında tarafsız bir aracı, saf ve yalın bir dolayımdır. Ama yaşamın asıl aracı olduğundan, araç olmayı bırakıp bir amaç haline gelir. Para ne hiçbir şey için çok iyi ne de hiçbir şey için çok kötüdür; her şey için sabit bir parasal değer belirleyerek tüm doğal ilişkileri yerinden eder ve birbirine karıştırır. Hegel'in mantığı yalnızca "tinin parası"nı, yani varlığı olan her şeyin tinsel değerini öne sürer, oysa "para her şeyin *gerçek* tinidir."[44] İnsanlığın yabancılaşmış zenginliği olarak, para bir araya getirip bağlamanın ve kendinden yabancılaşmış bir dünyayı ayırmanın en evrensel aracıdır. İnsanın yeteneklerini özgürce harekete geçirmek ve bunları zenginleştirmek yerine, herkes yeni ihtiyaçların üretimi yoluyla kendi komşusunu ekonomik yıkıma sürükleme olasılığı üzerinde spekülasyon yapar. Her yeni ürün karşılıklı aldatma ve yağma için yeni bir potansiyeldir. İnsani açıdan konuşursak, insan yoksullaştıkça kendi yabancılaşmış varlığını idare etmek için daha çok paraya ihtiyaç duyar. Klasik ekonominin tek gerçek ürünü, para ihtiyacıdır.[45] Üretimin bu eğilimi zorunlu olarak sınırsızdır, çünkü nicelik paranın tek niteliğidir ve doğası gereği sınırı yoktur. Ve doğası gereği, bu en açıkça, soyut olarak düşünülen parada görülür, ama para için gerçekleştirilen emekte de hâlihazırda mevcuttur. Bu, bütünsel insandan soyutlayarak, yaşamın ifadesini yaşamın yabancılaşmasına, nesnelleşmeyi nesnellikten çıkarmaya, gerçekleşmeyi ise bir soyutlamaya dönüştüren bir faaliyettir. Tüm insani anlamı çarpıtır.

Bu sermaye ve emek sisteminden doğan görev, insanın kendine yabancılaşmasının sona erdirilmesiyle, iki veçhesin-

den biri nesnel dünya, diğeri de kendisini emeğinde nesnelleştirmek olan insan doğasının yeniden birleştirilmesidir. Bu sadece ekonomik yaşamla değil, insan yaşamının tüm yönleriyle, görmesi ve duyması, hissi ve düşüncesi, istenci ve sevgisiyle de ilgilidir, çünkü bir şeye yönelik her türlü davranışı insan dünyasının temellükünün tarihsel olarak belirlenmiş bir biçimidir.[46] Marx'ın bu soruna önerdiği çözümün taslağı, tamamıyla Hegel'le anlaşmazlığının izini taşır.

b) *Hegel'in Felsefesinde Soyut Emek Kavramının Eleştirisi*

Hegel, belirli üretim tarzından soyutladığı ve ortak "ihtiyaçlar" konusunda genellemelerle yetindiği için, yabancılaşma sorununu çözemez. Teolojik kökenine uygun olarak, tin felsefesi, doğal bilimleri ve bunların önünü açtığı sanayileri göz önünde bulundurmadığından, insanın sanayideki emeğinde, kendisini olumlu bir şekilde ifade edemediğinden kişiselliğinden nasıl arındırıldığını göremez. Oysa kişiselliğinden arındırılmış ve yabancılaşmış insan kabiliyetlerini konu edinen "açık kitap", sanayinin ta kendisidir. Sanayi en göze çarpan antropoloji, tarihin en erişilebilir alanıdır; insanın gerçek doğasının bağlamı içinde görülmediğinden, şimdiye kadar yalnızca yüzeysel olarak incelenmiştir.[47] Hegel insanı "tin", doğayı ise ideanın başkalığından ibaret olarak gördüğünden, emeği salt biçimsel bir tinsel davranış olarak tanımlayabilmiştir.[48] Etten kemikten işçiyi idealist bir biçimde soyutlaması, insana yalnızca soyut emek olarak ilgi gösteren klasik ekonominin materyalist soyutlamasıyla birebir örtüşür.

Hegel, logosun mutlak faaliyetini başlangıç noktası olarak aldığından, sisteminin belirli bölümlerinin kategorileri, emeğin evrensel özünü, misal, varoluşun gerçek biçimleri pahasına tanımlayan ontolojik kategorilerdir. Salt evrensel kategoriler olarak bunlar tüm tikel içeriklere kayıtsızdır, bu yüzden herhangi bir şeye uygulanabilirler.[49] Hegel'in emeğe dair bakış açısını anlamaya çalışırken, çeşitli biçimlerinde bir ve aynı hareketin mütemadiyen yeniden belirdiği - bilincin ve özbilincin diyalektiği- fenomenoloji büyük önem taşır. İlkesi çifte bir olumsuzlama olan bu "entelektüel inşa" aracılığıyla Hegel, insanın gerçek ifadesi ve yabancılaşmasını, kişiselliğinden

arındırılmışlığını ve kayıtsızlığını dâhice aşar. Fenomenolojik hareket bu yüzden mutlak bilgiyle son bulur. "Dolayısıyla yabancılaşma ve yabancılaşmanın tamamen geri çekilişinin tüm bir tarihi soyut, yani mutlak düşüncenin üretiminin tarihinden başka bir şey değildir." [50] Yabancılaşma ve bunun ortadan kaldırılmasının asıl mevzusu olan kayıtsızlık, gerçek zıtlıkların gözden yitirilmesine neden olacak şekilde, *per se* (kendinde) ile *pro se* (kendi için), bilinç ile özbilinç, nesne ile özne arasındaki fark olarak düşünülür. "Diğer tüm zıtlıklar ve bu zıtlıkların hareketleri, tek ilgi odağı olan, diğer dünyevi zıtlıkların anlamını da içeren bu zıtlıkların tezahüründen, kabuğundan, dış biçiminden ibarettir. İnsan doğası, kendisiyle zıtlık içinde, kişiselliğinden arındırılıyor değildir; işin doğrusu, soyut düşünceyle zıtlık içinde kişiselliğinden arındırıldığı gerçeği, tam da o ortadan kaldırılması gereken, yabancılaşmanın sabit biçimi olarak görülmelidir." Tinin bakış açısından, kişiselliğinden böyle arındırılma, insanın tinsel doğasına aykırı bir davranış olarak düşünülmelidir.[51]

Yabancılaşma gibi, salt nesneler olarak düşünülen insani yetilerin temellükü de düşüncenin bir hareketinden ibarettir. Yabancılaşma yoluyla kişiselliğinden arındırılmış olan insan doğasının yeniden temellükü, yabancılaşmayı değil ama kişisellikten arındırılmayı ortadan kaldırır. "Nesnel dünyanın insana haklı gösterilmesi ... bu temellük ya da bu süreci kavrama, dolayısıyla, Hegel'de bu şekle girmekte, duyunun, dinin, devlet gücünün, vb., tinsel varlıklar olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır; çünkü ancak tin insanın gerçek özüdür ve tinin gerçek şekli düşünen tindir."[52]

Nasıl ki temellük ve yabancılaşma tinselleştirilerek gerçeklikten arındırılıyorsa, insanın emek yoluyla temellük ettiği ve onu kendisinden yabancılaştıran şey, gerçek ya da bağımsız bir şey değil, bütün tikel nesnelerden türeyip onlara kayıtsız olan, özbilinci kendinden yabancılaştıran bir soyutlamadır. Bu özbilinç, insanın karşısına olumlu bir şekilde çıkan kendine yeter nesneler dünyasının hiçbir değeri olmadığını bilir. Bu olumluluğu olumsuzlayan özbilinç, kendi doğasının nesnellikten yoksun olduğunu kendisine kanıtlar. İnsan nesnel olmayan, tinsel bir varlıktır. Tarihsel olarak belirlenmiş gerçek nesneler

dünyamızı kendi kendini doğuran bir dünya olarak insana geri döndürmek yerine, Hegel bilincin nesnesini özbilinçle diyalektik bir yoldan eşitler. Özbilinci insanın gerçek doğası olarak görür, dolayısıyla insanın yabancılaşmış, nesnelleşmiş doğasının yeniden temellükü kendiliğin kendisine bir geri dönüşü olarak belirir, öyle ki nesnel dünyanın "düşmanca yabancılaşması" "kayıtsız bir yabancılığa" indirgendiği anda bu geri dönüş büyük bir bedele yol açmadan gerçekleşebilir. Hegel'in özbilinci, bildiği hiçbir gerçek dışsallık olmadığı için, kendi başkalığındaki etkin bilgisinin kendiliği yeniden kurduğu hayaline kapılır; özbilinç geri döndürülebilir olan kendi yabancılaşmasını bilir sadece.[53] Ancak özbilincin *kendi* başkalığında kendiyle bir olması, insanın mevcut hukuk, siyaset ve ekonomi düzeni içinde kendi gerçek doğasına sahip olduğu anlamına gelir. Pratikteki yabancılaşmanın salt teorik olarak ortadan kaldırılması, yabancılaşmış nesnel dünyayı nasılsa öyle bırakır. Hegel'in mevcut güçleri biçimsel olarak yadsıyıp bunların içeriklerini fiilen alıkoyan görünüşteki eleştirisi sahte bir pozitivizm,[54] ampirik gerçekliğin felsefi bir çözülüşü ve yeniden tesisidir. Hegel kendiliğin yabancılaşma sürecini kendiliğin kazanılması olarak görebilir, çünkü onun bütün bir olumsuzlama sürecini kavrayışı tamamen biçimseldir. Ona göre, kendinden çıkma ve kendine geri dönüş hareketi, ereğini kendi içinde taşıyan bir çember hareketidir. Hegel'in tanımladığı bu süreç insani bir süreç bile değildir, fiili öznesi mutlak İdea olan, insanın kendi içindeki tanrısal bir süreçtir bu.[55]

"Doğanın güçlerinin havasını soluyan" bedensel insan, kendisini gerçek nesnelerin dünyasıyla ilişkilendirir. Marx, Hegel'in "tinselciliğine" dair eleştirisi temelinde, tek gerçek "doğal tarih" olan bu "materyalist" tarih görüşünü geliştirir. "Maddi olan", bu bağlamda, "ekonomik bir altyapı"ya değil; gerçek insanların ve şeylerin fiziksel, nesnel varoluşlarına işaret eder.[56] "Natüralist bir hümanizm" olarak tarihsel materyalizmin ilk formülasyonu, başlangıç noktası olarak mutlak tini değil "antropolojik doğayı" alan eleştiri tarafından belirlenir.[57] Doğal duyularımızın bu dünyasında, insan da nesnel bir varlıktır. İnsan yalnızca doğal, bedensel bir varlık olarak gerçek, fiziksel nesneleri kendi varlığına katabilir, onları yaşamını ifade

etmenin bir aracı olarak kullanabilir. "Doğası kendisine dışsal olmayan bir varlık doğal bir varlık değildir, doğanın özünden pay almış değildir. Kendisine dışsal hiçbir nesnesi olmayan bir varlık nesnel bir varlık değildir. Kendisi üçüncü bir varlığın nesnesi olmayan bir varlığın nesnesiyle hiçbir ilişkisi yoktur; yani, nesnel ilişkilere girmez, varoluşu nesnel değildir. Bir *var olmayan* olarak nesnel olmayan bir varlık."[58] Böylece insan doğal yeteneklerini nesnelleştirip bunları kendine dışsallaştırdığında, verili nesnel dünya ve onun kuvvetlerinin, hiç olmadığı kadar etkisi altındadır. Bu yüzden yabancılaşmanın gerçekten ortadan kaldırılması, nesnel olmayan ya da tinsel bir yolla değil, yalnızca var olan koşulları değiştiren "nesnel bir eylem" aracılığıyla gerçekleşebilir.

Marx'ın eleştirisi, Hegel'in fenomenolojisinin "bakış açısı"nı bu denli temelden reddetmesine rağmen, Hegel'in ayrımlarını tanıması, sürdürmesi ve gerçekleşmelerini daha ileri taşıması bakımından olumlu bir nitelik taşır. "Hegel'in fenomenolojisi ... kendi kendisinin gizli, idrak edilmeden kalmış ... bir eleştirisidir; insanın yabancılaşmasını resmettiği ölçüde -insanı yalnızca tin biçiminde belirse de- kendi eleştirisinin tüm unsurlarını -çoğu zaman Hegelci bakış açısını fazlasıyla aşan şekilde hazır edilmiş ve geliştirilmiş olarak- kendi içinde barındırır. 'Mutsuz bilinç', 'dürüst bilinç ', 'yüce gönüllü ve sefil bilincin' mücadelesi vb., tüm bu özel kısımlar, yabancılaşmış bir biçimde de olsa, din, devlet, burjuva yaşamı vb. alanlara dair eleştirel unsurları içerir."[59] Hegel'in fenomenolojisinin büyüklüğü, "insanın kendi kendini yaratması"nı[60] bir süreç olarak, kişisellikten arınmayı yabancılaşma olarak, *temellükü* bu yabancılaşmanın ortadan kaldırılması olarak kavramasında, kısacası, emeğin evrensel doğasına dair kavrayışında ve insan dünyasını bunun bir sonucu olarak anlamasında yatar. "Hegel modern ekonominin bakış açısına sahiptir. Emeği ... insanın özü olarak görür,"[61] yabancılaşmanın yalnızca olumlu tarafını görse ve olumsuz tarafını idealist bir biçimde ortadan kaldırsa da bu böyledir. Dolayısıyla Hegel emeği insanın, yabancılaşma bağlamında olmakla birlikte, "kendisi-içinliği"nin gelişimi olarak görür. İdealist spekülasyonun bu pozitivizmi bir yana, Hegel, kendisini dünyada üreten insanın özsel eyleminin soyut

bir kavranışını ortaya koyar; kendi spekülatif sistemi içinde "meselenin özüne dokunan ayrımlar" öne sürer.[62] İnsanın gerçek kişiselliğinden arındırılması, yabancılaşması ve yeniden temellüküne "yabancı bir anlayışa" sahiptir. Oysa gerçek bir yeniden temellük, ancak nesnel dünyamızın yabancı durumunun "yıkımı" yoluyla gerçekleşebilir. "Ortadan kaldırmayı"[63] yıkıma dönüştüren bu önemsiz görünen değişiklik Marx'ı yöntemsel olarak Hegel'den farklı kılar ve farklı kıldığı ölçüde de, aralarındaki temel bir ayrılığı temsil eder; ötesine gelince, Marx Hegel'in kategorilerini devralır ve *Kapital*'de dahi, maddi bir biçim vererek sürdürür.[64]

"Komünizm" de Hegelci felsefenin kavramlarına göre inşa edilmiştir. Hegel'in felsefe tarihinin sonucu olan, bağımsız eylem ile kişiselliğinden arınma arasındaki diyalektik birliğin gerçekleştirilmesi olarak tasavvur edilmiştir.[65] Komünizm, toplum içinde yaşayan insanın tüm nesnel dünyayı kendi kendini üreten olarak kendi boyunduruğu altında tutmasının ve aynı zamanda kendi başkalığında kendisi olarak kalmasının pratik yoludur. Dolayısıyla Marx'ın düşüncesine göre, komünizm özel mülkiyetin kamulaştırılması değil, aynı zamanda "gerçek insan yaşamının insanın mülkiyeti olarak gerekçelendirilmesi,"[66] kendi yarattığı nesnel dünya içinde kendisine yabancı hale gelmiş insanın kendisine topyekun geri dönüşüdür. Özel mülkiyetin kamulaştırılması dünyanın genel temellükünün sonuçlarından biridir sadece. Marx bu sebeple sahte ve gerçek komünizmi birbirinden ayırır.[67] (Proudhon'unki gibi)[68] ücretlerde bir artış yoluyla farklılıkları eşitleyerek zenginliğin mevcut dağılımına saldıran ya da eşit bir dağılım yoluyla eşitliği sağlamaya çalışan teorileri eleştirir. Bu tarz kısmi reformlar, insanın dünyayla temel ilişkisini; şeylerin dünyasına atfedilen yüksek değer aracılığıyla insan dünyasının değersizleştirilmesini değiştirebilecek hiçbir şey yapmaz. Böyle bir teori, özel mülkiyet biçiminde herkes tarafından eşit bir şekilde paylaşılamayan her şeyi yok edecektir. İnsanın "işçi" olarak tanımlanmasını ortadan kaldıramayacağı gibi, bu tanımı tüm insanları kapsayacak şekilde genişletecek ve sermayeyi topluma egemen olan tek güç olarak bırakacaktır. Buna karşılık gerçek komünizm, Hegelci Marx'ın tasavvurunda, uygarlı-

ğın kapitalizmde vardığı gelişim aşamasında insan doğasının yeniden temellüküdür. Bu bağlamda komünizm "varoluş ile öz, kişiselliğinden arındırılma ile bağımsız faaliyet, özgürlük ile zorunluluk, birey ile tür arasındaki çatışmanın gerçek çözümüdür. Tarihin bilmecesinin çözülmesidir."[69] Bu bakımdan, komünizm, bütünlüğüyle anlaşıldığında, yalnızca insanın toplumsal ve ekonomik durumunu değil, aynı zamanda politik, hukuki, dinî, etnik ve bilimsel davranışını da değiştirir. Komünist bir toplumda yaşayan birey nesnel gerçekliğe, özel sermayeye özgü mülkiyet biçiminde değil, daha ziyade, tüm nesnelerin onun için kendisinin olumlu, kişisellikten arındırılmış bir nesnelleşmesi olduğu gerçeği dolayısıyla sahiptir. O, dünyanın gerçekten ait olduğu insandır, zira dünyanın üretim tarzı onu yabancılaştırmaz, aksine onu kurar.[70]

Marx bu düşüncelerini 1844 el yazmalarında geliştirmişti, ama bir süre yayımlanmadan kaldılar; bu düşünceler *Kapital*'deki biçimini aldıklarında dahi, Alman felsefesi üzerinde etkili olmadılar. Buna karşın, daha önce hiçbir teorinin yaptığını görmediğimiz biçimde, tarih yazdılar. Lenin'in Marksizminin ve Rus işçi devletinin zihinsel temelleri Marx'ın Hegel'le anlaşmazlığında yatar. Marx temellük ve yabancılığa dair analizini daha sonra daha ileri taşırken, emek sorununu çok daha dar bir ekonomik anlayışla ele alır ve böylece emeği ücretler ve kârla bağlantılı bir biçimde,[71] metanın toplumsal özü olarak tanımlar. Ekonominin uzmanlaşmış alanıyla sınırlı bu emek kavramı[72] "emeğin miktarı"nı hesaplar ve bunun sermayeyle olan ilişkisinden "artı değer" kavramını türetir. Fakat bu çokça tartışılmış olan ekonomik teorinin asıl temelinin, çoğunlukla ihmal edilmiş olsa da, Marx'ın Hegel'in tin felsefesiyle olan ayrılığı olduğunu unutmamalıyız.

Hegel ve Marx'tan sonra Alman felsefesi emek konusunu tam kapsamı ve anlamıyla bir daha asla tartışmamıştır. Emek analizi önce ekonominin, sonra da, bilgi gibi[73] akla gelebilecek tüm fenomenler ile emek arasındaki özel ilişkileri sonu gelmez bir şekilde incelemiş olan sosyolojinin imtiyazlı konusu haline geldi; bu analiz Marx'a mecbur olsa da, Hegel'e olan borcunu unutmuştu. E. Dühring hariç hiç kimse, ekonomik ve toplumsal bir sorun olan emeğe felsefi bir temel sunmaya yönelik

hiçbir girişimde bulunmadı. Sonunda Engels, *Anti-Dühring*'de ve Feuerbach üzerine çalışmasının sonuç kısmında, Marx ve Hegel'den hareketle, emek hareketinin Alman felsefesinin gerçek mirasçısı olduğu sonucuna vardı, ne de olsa emeğin "tüm kültürün ve uygarlığın yaratıcısı" olduğunu ve emeğin tarihinin insanlığın tüm tarihinin anahtarı olduğunu yalnızca emek hareketi anlamıştı. Bu fikir burjuva felsefesine ne kadar itici görünürse görünsün, asla temelsiz değildi. Yüzyılın başından beri burjuva eğitiminin temel zayıflığı, eğitimli bir sınıfın eğitimi olması, işçi sınıfına karşı bir ayrılık duvarı inşa etmesi ve evrensel emek sorununun zihinsel ufkunu yitirmesinden kaynaklanmıştır.[74]

4. Kierkegaard: Benlik İçin Emeğin Anlamı

Kierkegaard emek sorununu Marx'la aynı zamanda ele almakla birlikte, sorunu burjuva–Hıristiyan ahlakı çerçevesi içinde tuttu. Emek sorununu "kişiliğin" gelişimiyle bağlantılı olarak düşünmüştü, ama ondaki bu benlik bireyselciliğini yanlış yorumlamamak gerekir. Her yalıtılmış birey kendi içinde kendi teolojisine sahip olsa da, bu birey "soyut anlamda" kendi kendine yeterli olması gerekirmiş ve olabilirmiş gibi, burjuva yaşamıyla ilişkisinden ayrı düşünülemez. Bireyin benliği kesin olarak somuttur; bu yüzden kendi üzerine yoğunlaşarak, çevresindeki dünyayla asla olumsuz bir şekilde ilişkilenemez. "Kendisinden uzaklaşır, dünyadan geçip kendisine geri" döner.[75] Yabancılaşma ve belleğin bu hareketi böylece Hegelci terimlerle tanımlanır; onun Hıristiyan gerçekliği, bireyin evlilik ve çalışma gibi, ne olursa olsun *içinde* bulunmaya devam ettiği koşulların üzerinde durabilmesini sağlayan bir "özgürlük eylemi" olmasına dayanır. Somut bir birey olarak, her insan öncelikle yemek, içmek, giysi ve barınak bulmak, yani tek kelimeyle "var olmak" zorundadır. Fakat var olmak için, yılda çok çok paraya ihtiyaç vardır - "nervus rerum gerendarum." "Para yaşamın mutlak koşuludur ve hep de öyle kalacaktır," diye öne sürer estetikçi, "ahlakçıya" karşı. Fakat bu sav, ahlakçıyı tatmin etmez; ya insanın ne geliri ne de sermayesi varsa, hatta başına geçireceği bir şapkası bile yoksa, o zaman ne olacak? Estetikçi omuzlarını silkip şöyle der: "bu tabii ki başka bir mesele; so-

nuçta bir iş bulup çalışmaktan başka yol yoktur." Fakat insan günlük rızkını kazanmak için ölümüne çalışmak zorundaysa, dünya üzerinde egemenliğini kursun diye bir varlığı getirip bu yaşamın içine yerleştirmenin ne anlamı olabilir? "İnsana insanca bir muamele böyle olabilir mi?" Yaşamın yegâne amacı, sefil koşullarda geçimini güvence altına almak, sonra bu koşulları iyileştirip, en sonunda refaha çıkmasına çok az kalmışken ölüp gitmek midir? "Bu düşünce insanın ölümsüzlüğünün bir kanıtı olarak geliştirilebilir. Şöyle ki refah koşullarına kavuşmak her insanın yazgısıdır; insan bundan önce göçüp giderse, yazgısını gerçekleştirmemiş olur, bu yüzden (der herkesin özel şüphesi) bunu başka bir dünyada gerçekleştirmesi gerekir; bunun aksine, insan refah koşullarına ulaşıp da yazgısını gerçekleştirirse, o zaman da bu insanın yazgısı ölüp gitmek ve bu koşulları yitirmek olamaz; bu koşulların keyfini sürmesi gerekir: Öyleyse insan ölümsüzdür. Bu kanıtı popüler kanıt ya da servete ve rızka dayalı kanıt olarak isimlendirebiliriz."[76]

Estetikçinin bu ironisine karşı, ahlakçı şu yanıtı verir: Çalışmak insanın görevidir. Bu itibarla çalışmak bir yük değil ahlaki bir uğraktır. Çalışmak ne eziyetli bir mecburiyet ne ödül ne zevk ne de insan varoluşunun bir kusurudur; ne çalışmak zorunda ne de çalışabilecek olan hayvanların ve bitkilerin aksine, insanın kusursuzluğunun özgün bir biçimidir. "İnsan yaşamı ne kadar aşağı bir seviyedeyse, çalışma zorunluluğu da o kadar azdır; ne kadar yüksek bir seviyedeyse, bu zorunluluk kendini o kadar çok hissettirir. Yaşamak için çalışmak görevi insan doğasının evrensel yönünü ifade eder; hatta özgürlüğün bir tezahürüdür. İnsan çalışarak özgürleşir; çalışarak doğanın efendisi olur, çalışarak doğadan daha fazlası olduğunu gösterir."[77] Tarlada büyüyen bir zambağın görüntüsünden daha güzel olan bir şey varsa,[78] o da rızkını kendi emeğiyle kazanan, beslenmek için verdiği mücadelede insanlık onurunu koruyan insanın görüntüsüdür. "Bu mücadeleye bu yüksek eğitici değerini kazandıran yanı, zaferin ödülünün çok küçük olması, hatta hiç olmamasıdır. Mücadele, yeter ki insan mücadele etmeye devam etsin diye devam etmektedir. Mücadelecinin ödülü ne kadar büyük ve dışsal olursa, hırs, kendini beğenmişlik, kibir gibi içinde barındırdığı tüm o ikircikli tutkulara kendinden o

kadar daha emin bir şekilde yaslanabilir. Bunlar bir insanı ilerilere taşıyabilecek, muazzam bir güce sahip güdülerdir. Rızkını kazanmak için mücadele eden insan bu tutkuların onu yaya bıraktığını çok geçmeden fark eder: Sarf ettiği onca çaba en zorunlu ihtiyaçlarını karşılamaya anca yeterken, ödül onu çabalamaya nasıl teşvik edebilir? Başka bir güç kaynağı yoksa kaybolur gider. Görüyorsunuz, ekmek mücadelesi insan için işte bu yüzden eğitici ve asaletlidir: Bu mücadele onun kendisi hakkında yanılmasına asla izin vermez. Bu mücadelede herhangi bir yücelik görmüyorsa, o zaman ekmeğini alnının teriyle kazanmak için mücadele etmeye mecbur olmak gerçekten de berbat ve sefil bir durumdur. Fakat tam da bu sebeple bu mücadele insanı onda başka bir şeyi görmeye zorlar. İnsan bu mücadelenin dışına atılmak istemiyorsa, onda bir onur mücadelesi, ödül küçüldükçe daha büyük onur bahşeden bir mücadele görmelidir. Dolayısıyla, insan rızkı için mücadele etse de, gerçekte kendisi için mücadele etmektedir.[79] O halde insan sadece mecburiyetten çalışmaz; insan olarak çalışmak istediği için zorunlu işlerini yapar. Bu sebeple bu işin "daha soylu bir adı", kendisinin ve diğerlerinin yaşamıyla ilişkisini tanımlayacak, aynı zamanda kendi neşesinin ve haysiyetinin simgesi olacak bir adı olsun ister.

Böyle görüldüğünde ve icra edildiğinde, insanın karnını doyurmak için sarf ettiği emeğin kişiliği için de daha derin bir anlamı vardır: Çalışma, insanın ifa ettiğinde onu tatmin eden ve diğer insanlarla özsel bir ilişki kurmasını sağlayan vazifesidir. Çalışma tüm insanlık için ortaktır; evrensel insani anlamı çeşitli yetenekler arasındaki farklılıkların silinmesini sağlar. En çoğa sahip olan da, en aza sahip olan da bu vazifesinde kendisini kanıtlayabilir. İnsanın bu vazifesi için verdiği emek, yaşamını düzenler ve kendisini insanlığın geri kalanından kurtarmasını engeller. Hiçbir vazifesi olmayan biri gibi, insanı yaşamını en baştan inşa etmeye çalışmaktan kurtarır. Düzenli bir şekilde çalışan insan dünyada bir şeyi başarmak için özel bir yeteneğe muhtaç değildir. Herkes kendi görevini ifa edebilir ve ifa ettiği ölçüde de, "her insanın başarısının esas olarak eşit olduğu" doğrudur.[80] Her kim işini, gerek manevi gerekse zihinsel olarak, hayatının bir parçası kılarsa, belirli bir yeteneğini

geliştirmek yoluyla çalışmayı bir zevk haline getirmeyi tercih ederek, "Pegasus'a boyunduruk takmayı reddeden" estetik görüşten uzaklaşmış olur. Çalışmada yalnızca kalabalığın değersiz yazgısını gören estetikçi, onun insanlık için oynadığı eğitici rolün önemini görmez.

Miras geliriyle yaşayan Kierkegaard, kendi istisnai yaşam biçiminin barındırdığı sorunların açıkça farkındaydı. "Sizin yakınmak için bir gerekçeniz kuşkusuz yok, ne de olsa geçiminiz için çalışmak zorunda değilsiniz; ama sırf siz de bu zorunluluğa tabi olun diye servetinizi bir kenara bırakmalısınız diyecek de değilim. Bu türlü denemelerin hepsi saçmalıktan ibarettir, hiçbir yere de varmaz. Ama zaman içerisinde, bana kalırsa, sizin de yaşam gereksinimlerinizi başka şekilde karşılamanız gerekecek. Yaşayabilmek için, doğuştan getirdiğiniz melankolinize hükmetmeyi öğrenmek zorundasınız. Bu açıdan, ihtiyarın şu cümlesini ben de sizin için söyleyebilirim: Geçinmek için çalışmayı öğrenmek zorunda olduğunuz okula erkenden getirildiniz."[81] Nasıl ki insan sadece parayla yaşayamazsa, sadece melankoliyle de yaşayamaz. Kierkegaard, kendi "varoluş sanatı" sayesinde, melankolisinin içe dönüklüğünün, "tinsel varoluşu"nun, para kadar dışsal bir şeye bağlı olduğunu çok iyi biliyordu. "Yayınevlerinin olması, tüm varoluşları kitapların meta, yazarın da tüccar olduğu gerçeğini ifade eden insanların varlığı, baştan aşağı ahlakdışı bir durumdur. Manevi bir ilişkinin (örneğin yazarın ilişkisinin) içine parasal çıkarlar karışırsa, hizmetinin karşılığında ücret vs. alırsa, bu manevi ilişkiyi kuran insan da para ilişkisi kurmaya, parasal konularla meşgul olmaya mecbur kalır; bunu asla olası bir parasal kazanç uğruna yapmaz ... ama böylece bu alışverişe biraz utanç da karışabilir. Para ilişkisi sadece başka bir insan için kazanç kaynağı olacak şekilde kurulmuşsa, bu ilişki kolayca küstahlığa dönüşür... Küstahlık manevi üretimin kayıtsız şartsız meta olarak görülmesinden kaynaklanır. Böylece halk para yoluyla yayıncının üzerinde, yayıncı da para ilişkisi yoluyla yazar üzerinde güç sahibi olur..."[82] Maneviyat ile para arasındaki bağlantıyı böyle anlaması sayesinde, Kierkegaard kendi içinden geldiği gibi, hem ciddi hem de çelişkili olan şu değerlendirmede bulunabilmiştir: "Yazar olduysam, suçu melankolimde ve paramda aramak

gerekir."[83] Doğuştan gelen melankolisi Kierkegaard'ı yalıtır, içine döndürür ve dinî olanın sınırına getirir getirmesine, ama sahip olduğu para da özel bir zenginliğe sahip bir insan gibi yaşamasını sağlar.[84] Ölümünden kısa bir süre önce, manevi varoluşunun tükenişi ile bu varoluşun maddi araçlarının tükenişi arasındaki çarpıcı örtüşmeyi açıkça görmüştür: Çöküşünden birkaç ay önce, bankaya faizsiz olarak yatırdığı mirasının son kısmını da çeker.[85] Dolayısıyla Marx'ın tam zıttı olan Kierkagaard bile, Marx'ın sermaye, emek ve insan varoluşunun bütünü arasında gördüğü bağlantının adeta bir kanıtıdır.

5. Nietzsche: Adanmışlığın ve Tefekkürün Çözülüşü Olarak Emek

Nietzsche'nin insan yaşamında çalışmanın yerine dair değinilerinde, çalışma artık dünyanın oluşumuna ve insanın eğitimine katkıda bulunan bir güç değildir; yalnızca baskı ve yük olarak görülür. Fakat çalışmanın temel özelliği onun zorluğu ise ve onu ifa etme istencinin kendine ait hiçbir amacı yoksa, insan kendisini çalışmanın yükü ve ciddiyetinden, artık yapacak hiçbir işi kalmadığı her an gailesiz zevklere dalarak kurtaracaktır. Çalışmadan zevke kaçış işçi için bir geri kazanım olmaz, zira çalışmanın baskısı ile zevk arayışı bir ve aynı durumun iki yönünden ibarettir. Nietzsche, buna karşıt olarak, zaman isteyen ve boş zamana izin veren tefekkürü savunur. "Amerikalıların para için uğraşıp didinişinde ... Amerika yerlilerine özgü bir yabanlık var: Onların soluksuz çalışması -Yeni Dünyanın gerçek kusuru- yabanlığı yaşlı Avrupa'ya bulaştırmaya, kıtanın üzerini tinden şaşılası bir yoksunlukla kaplamaya başladı bile. İnsan dinlenmekten utanır oldu, uzun uzun düşünmekse neredeyse vicdan azabı hissetmesine sebep oluyor. Yemeklerini yerken bir yandan da gözlerini ekonomi sayfalarından ayıramayanlar gibi, insanlar düşünürken saatlerine bakmaktan kendini alamıyor. Sanki hep bir şeyleri kaçıracakmış duygusuyla yaşıyorlar. Boş boş oturmaktansa bir şeyler yapmak yeğdir: İşte bu düstur bile, bütün kültürü ve yüksek zevklerin boynunu sıkı sıkı saran bir kementtir. Nasıl ki tüm biçimler çalışma baskısı altında yok olup gidiyorsa, biçim duygusunun kendisi de ... yok oluyor. ... Kimselerin merasimlere, inceliğin dolambaçları-

na, muhabbetin neşesine, *otium*'un herhangi bir biçimine ayıracak ne vakti var ne de enerjisi. Kârın peşinde koşturmakla geçen bir hayat, insanı rol yapacağım, başkalarını kurnazlıkla alt edeceğim ya da onlardan önce davranacağım derken tüm ruhunu son damlasına kadar harcamaya zorluyor. Bugün gerçek erdem, aynı şeyi bir başkasına göre daha az zamanda yapabilmek olmuştur. Bu yüzden dürüstlüğe müsaade edilen saatler son derece kısıtlıdır; ama bu saatlerde bile insan yorgunluktan, kendisini 'koy vermeyi' değil sadece, öyle boylu boyunca bir uzanıp yatmak istiyor. İnsanlar artık mektuplarını bile böyle yazıyor, ne de olsa mektupların tarzı ve ruhu "zamanın [gerçek bir] göstergesi"dir daima. Toplumsallaşmak ve sanat hâlâ keyif veriyorsa, bu keyif olsa olsa çalışmaktan bitkin düşmüş kölenin yaşadığı keyiftir. Eğitimli olsun olmasın herkes "neşe" konusunda nasıl da kanaatkâr! Hepsi neşeye nasıl da kuşkuyla bakar oldular! Çalışma temiz vicdanları gün geçtikçe nasıl da arkasına alıyor; neşe arzusu kendisini 'karşılanması gereken bir ihtiyaç' olarak görür ve kendinden utanır oldu. "Sağlık için şart" – birisi olur da kırda yürüyüş yaparken yakalanırsa bu bahaneye sarılıyor. Çok yakında öyle bir noktaya geleceğiz ki hiç kimse suçluluk hissetmeden ve vicdan azabı çekmeden ... *vita contemplativa* arzusunun önünde eğilemeyecek."[86] Tefekküre eğilimin kökleri hem antik dönem hem de Hıristiyan ethosunda bulunur. Antik dönemde, boş zaman yaratmak haysiyetli ve asaletli bir şey olarak düşünülürdü ve yaşamın normlarını Kilise belirlerken de, *vita contemplativa*, tüm dünyevi faaliyetlerin üstünde, düşünmeye ve adanmışlığa verilen önceliğe sahipti. *Otium* [aylaklık] ile emek, Hıristiyan bellek ile seküler dünyanın telaşı arasındaki eski orantıyı, modern dünyanın bitmeyen çalışması bozmuş ve sonunda pazar günleri hiç kimsenin yapacak bir şeyinin olmadığı bir can sıkıntısı gününe dönüşmüştür. Modernliğe özgü "zamanını en iyi şekilde kullanma" dürtüsü, çalışkanlık fetişiyle birlikte, inançsızlığın ve dinî yaşamın dağılmasının en büyük müsebbibi olmuştur. "Bunlar arasında, örneğin Almanya'da dinden uzak bir şekilde yaşayanlar arasında, her türden insana rastlanabiliyor ... ama bunların çoğunluğu, dinî içgüdüleri çalışmaya düşkünlükleri yüzünden yok olup gitmiş olan insanlardır. Bunların dinlerin ne için var olduğuna

dair artık hiçbir fikirleri yoktur ve dünya üzerindeki bulunuşlarını sadece kayıtsız bir şaşkınlıkla karşılarlar. İster çalıştıkları işin, ister kendi zevklerinin, vatanlarını ve gazeteleri saymaya bile gerek yok, onlardan yerine getirmelerini beklediği bir sürü şey olduğu hissindedirler."[87] Bu son derece meşgul insanlar için ne söylenebilirse, araştırmacılar için de aynısı söylenebilir,[88] ne de olsa bilimsel araştırma bile hiç durmayan çalışma çarkının bir parçası haline gelmiştir.

Burjuva-Hıristiyan dünyası, "umutsuzluk"tan kaçınmak için "çalışır" ve "çalışmanın lütfu"ndan bahsedip durur olduğundan beri -Carlyle'nin çok okunan ontolojisinin başlığını kullanırsak- çalışma lanetinden kurtuldu. "Çalışmanın böyle yüceltilmesinin, 'çalışmanın lütfu' hakkındaki bu sonu gelmez bahislerin arkasında, topluluğun yararına yapılan kişisel olmayan faaliyetlere düzülen övgülerde gördüğüm aynı düşünceyi görüyorum: bireysel olan her şeyden duyulan korku. Bugünün hâkim duygusu ... böyle çalışmaktan daha iyi bir polis bulunamayacağı, çalışmanın herkesi kontrol altında tutabildiği ve akıl, mal mülk edinme ve kendine yeterlilik arzusunun gelişimini etkili bir şekilde sınırlandırabildiğidir." [89]

19. yüzyılda çalışmanın klasik kasidecilerinden biri de, gençliğe bir hitabında şunları dile getirmiş olan E. Zola'ydı: "Tek bir şeye inanıyorum, gücümü tek bir şeyden alıyorum: çalışmak. Önüme koyduğum muazzam görev sayesinde ayakta kalmaya başardım. ... Çalışmak derken, düzenli çalışmaktan, ders çalışır gibi, her gün bir adım dahi olsa ilerlemek için önüme koyduğum bir görevden bahsediyorum. ... Çalışmak! Dikkatiniz çekmek isterim, beyler: Çalışmak dünyanın tek kanunudur. Yaşamın başka bir amacı yoktur, varoluşun başka bir sebebi yoktur, hepimiz kendi payımıza düşeni çalışıp yaptıktan sonra göçüp gitmek için varız." Yalnızca Nietzsche ve Tolstoy gibi az bulunur ruhlar, böyle bir çalışma anlayışının içerdiği o sahte hevesi ve gizli nihilizmi fark edebilmişti.[90]

19. yüzyıl boyunca, çalışma kendinde bir amaç mertebesine yüceltildi. Çalışma, asla yalnızca burjuva çağının "sanayi toplumu"yla sınırlı değildi; hatta daha ziyade, önlerine apaçık bir görev koyan –ki bu görev aslında savaştan başka bir şey olamazdı- totaliter devletlerin "halkları"nın ayırıcı bir özelliğiy-

di. "Zevkten gelen güç" ilkesiyle boş zamanı dahi çalışmanın hizmetine koşan Alman "emek cephesi" ancak ordununkiyle karşılaştırabilecek bir emek örgütlenmesi sistemi yarattı. Bu emek "cephesinin" politik amacı, yaşamın baştan aşağı militerleştirilmesi yoluyla tamamen askeri bir devletin inşasıydı. *Wille zur Macht*'ın yazarı bu yöndeki ilerleyişi de öngörmüştü: "İşçinin geleceğinden: İşçiler asker gibi hissetmeyi öğrenmelidir. Onların aldıklarına, maaş değil, hizmet mükâfatı ya da ödenek denir."[91] Nietzsche kitlelerin "eğitimini" yalnızca daha yüce amaçların hizmetindeki bir araç olarak gördü; bu sebeple "günümüzün köleliğine" atıfla şunu sorabilmişti: "*Hesabına* çalıştıkları bu insanlar peki nerede?"

III. Eğitim Sorunu

"Bir insanın yalnızca kendi hevesi ve gayretiyle eğitim alabilmesi - işte bu uzun süredir bir seçenek olmaktan çıkmıştır. Çağın talepleri öyle büyük ki, insanlar artık kendi kendilerine bırakılamazlar, en azından modern hayat denilen şu kargaşaya uyum sağlayabilmeleri için, herkesin evrensel bir kalıba sokulması gerekir."
Burckhardt (*Kinkel'e, 1846*)

Hümanist eğitim idealinin ana hatları Almanya'da W.v. Humboldt tarafından oluşturulmuş ve üniversitelerde hayata geçirilmiştir. Bugün bu ideal artık savunmacı bir konumda değildir. Şu çokça tartışılan hümanist eğitim mi siyasi eğitim mi sorusu da uzun zamandır bir mesele olmaktan çıkmıştır. Entelijansiya siyasi olmayan eğitimlerinin devletin saldırısıyla boy ölçüşemeyeceğinin farkına varmak zorunda kalmıştı; devlet ise "entelektüeller" olmadan da işini yürütebildiği için övülüyordu, ama bu tabii yine de, Reich'ın yeni siyasi eğitim modelinin varlığını, manifestoları, söylevleri ve belgelerinin her cümlesi ve her sözcüğünde görüldüğü üzere, eskinin kalıntılarına borçlu olduğu gerçeğini değiştirmiyordu. Hegel açısından hümanist ve siyasi amaçlar arasında seçim diye bir problem yoktu; bireyi *polis* içindeki yaşamı için eğitecek olanın hümanist eğitim olduğu ona göre gün gibi açıktı.

1. Hegel'in Siyasi Hümanizmi

Hegel'in 1809 ile 1815 arasında, Nürnberg Gymnasium'unun rektörü iken verdiği beş söylev, oldukça kısa ve yalın bir biçimde, onun eğitim görüşünün tam bir resmini sunar.[1] Bu görüş, v. Humboldt'un aristokrat eğitici bireyciliğinden olduğu kadar siyaseti eğitime karıştıran dışsal bir zorlamadan da o kadar uzaktı. Yalnızca benim değil herkesin olan geleneksel dil ve gelenek bağlamında, insanın toplum içinde bir pay üstlenmek

üzere kendini eğitmesi gerektiği gerçeğinin arkasında, insanı yalnızca kendisinin eğitebileceği varsayımı yatıyordu. Kendi kendine eğitim, bireyin kendisini tinin evrensel doğasına yükseltmesini sağlayan bir eğitimdir. Hegel'in beş söylevinin arkasında da bu temel ilke yatar. Birinci söylev, bilhassa antik klasiklerin incelenmesi meselesini ve böyle bir eğitimde dilbilgisel ve dilbilimsel incelemelerin önemini ele alır. İkincisi, disiplin kavramını geliştirir, ahlaki ve bilimsel eğitim arasındaki bağlantıyı tartışır. Üçüncüsü, okulu çocuğun aile yaşamı ile yetişkinin kamusal yaşamı arasına yerleştirir. Dördüncüsü, klasiklerin incelenmesini insanı entegre bir bütün haline getiren eğitim açısından değerlendirir. Beşincisi, çağdaş eğitimin sorunlu konumunu, bir yanda antik ve geleneksel, diğer yanda yeni olan arasındaki mücadele olarak tanımlar.

Orta öğretimin görevi olan eğitim ilk başta öğretilen şeyin incelenmesiyle sınırlıdır. Gerçek inceleme, salt edilgin öğrenme ve inatla argüman üretmeyle kesinlikle aynı şey değildir. Öğretmen öğrencisini öyle eğitmelidir ki öğrenci başka bir şeyi öğrenirken kendi başına düşünmeyi de öğrenebilsin. "Boş lakırdının kısıtlanması her türlü eğitim ve öğrenimin temel şartıdır. Kişi kendi düşüncelerinden feragat edip, diğerlerinin düşüncelerini kavrayarak işe başlamalıdır." Öğrenmenin bağımsız düşünmeyle birleştirilmesi, öğrenmeyi gerçek manada bir incelemeye dönüştürür. İnsanın öğrenme sürecinde bir şeyi gerçekten kendisinin kılıp kılmadığı, bunu yeni ve farklı durumlara uygulayıp uygulamadığıyla belli olur.[2] Bu amacın gerçekleştirilmesi, kendinde eğitici olması gereken, böylece dışarıdan taşınacak bir pedagojiye ihtiyaç duymayan öğretimin de pedagojik amacıdır.

Hegel yeni bir eğitim kurumunun rektörü olmanın avantajını, bu kurumun daha eski kurumlar üzerine kurulmuş olması ve böylece kalıcılığı temin eden bir geleneği devam ettiriyor olmasıyla açıklar. Daha eski kurumların yeni kurumlara duyulan inanca temel oluşturan ilkesi, hümanist eğitimdir. "Binlerce yıldır, tüm kültürün üzerinde yükseldiği, içinden filizlendiği ve daima temas halinde olduğu toprak işte budur." "Bu toprağın korunması önemlidir; ama daha önce içinde bulunduğu durumun dönüşümü de bir bu kadar vazgeçilmezdir." Eski, temel

bileşenlerinin korunabilmesi için bütünle yeni bir ilişki içine sokulmalıdır. Hegel Latinceyi örnek verir. Latince, burjuva yaşamının önemli öğrenme alanlarının ihmal edilmesine yol verdiği için gözden düşmüştür; fakat bundan, mevcut olayların salt incelenmesinin Yunanların ve Romalıların incelenmesinin yerini alabileceği sonucu çıkarılamaz. Ne Latincede ne de gündelik meseleler söz konusu olduğunda, eğitici olan unsur, incelenen materyal değildir. Kendinde ve kendi başına değerli olan şey, insanın kendisini eğitmesidir. "Fakat mükemmel olanın genelde doğru bir kalkış noktası olduğunu varsayalım: Bu durumda, daha gelişmiş bütün incelemelerin temeli öncelikle Yunanlıların, daha sonra da Romalıların eserleridir ve hep de böyle olmalıdır."[3] İnsan ancak antik çağın mükemmel eserlerini inceleyerek, "ruha beğeni ve bilme duygusunu ilk kez tattığı o unutulmaz anı yaşatan" "dünyevi vaftizi"ni olmuş olur. Onların ortamını, düşüncelerini ve geleneklerini, hatta hatalarını ve önyargılarını özümsemek, kendini şimdiye kadar yaşanmış olan dünyaların bu en güzeline ait hissetmek için, insan kendisini tamamen antik dönemin eserlerine vermeli ve kendine orada "kalacak ve karnını doyuracak bir yer" bulmalıdır. Antik dünya, eğitim konusunda en asil geçim şartlarını en asil biçimde sunar. Hıristiyan dünyanın "ahlaki ikircikliği"nden azade bir şekilde, erdemi biçim alabilirliğinde yatan Yunanlılardan başka hiçbir halk bu denli özgün, mükemmel ve çokyönlü eserler üretememiştir.

Antiklerin zenginliği dilleriyle bütünleşmiştir, bu yüzden onlar üzerine bir inceleme öncelikle dilleri üzerine bir incelemedir. Fakat yabancı bir dilin tam anlamıyla edinimi doğrudan gerçekleşemez. Yabancı bir şeyin edinimi kişinin kendisine ait olandan bir tür yabancılaşmasını gerektirir. İnsan kendisi için yabancı ve farklı olana yaklaşmak istiyorsa, kendi kendisiyle arasına belli bir mesafe koymayı başarabilmelidir. Eğitim yalnızca üzerinde çalışılacak bir konuyu gerektirmez, bu konuyla karşılaştığımızda onda yabancı olan bir şeye de çarpmamız gerekir. "Yabancılaşma teorik eğitimin zorunlu bir koşuludur. Eğitim, bu amaç için, öğrencinin dolayımsız ve alışıldık olmayan bir şeyle meşgul olmasını gerektirir."[4] Bu "ayrılık talebi" bilhassa da gençlerde görülen bir itkide kendini belli eder: aşi-

na olunanlardan kaçıp kurtulup kendini uzaklarda aramak; ne de olsa, bireyin öğrenme kapasitesi üzerinde en büyük etkiyi uyandıracak olan, uzak ve yabancı olandır. "Ruhun kendi doğası ve durumu gereği peşine düştüğü ve bu gencecik tine yabancı, uzak bir dünya sunan bu kopuşu gerçekleştirme mecburiyeti ... ruhun bu merkezkaç dürtüsüne dayanır. Eğitim için gereken ayrılığı gerçekleştiren bu ayırıcı duvar ... antiklerin dünyası ve dilidir. Ama bizi ayrı tutan şey, aynı zamanda, bizi kendimize geri döndürecek olan, kendimizle dostane bir ilişki kurmamızı, tinin gerçek evrensel doğasına uygun olmamız kaydıyla kendimizi yeniden keşfetmemizi sağlayacak olan tüm o başlangıç noktalarını ve bağlantıları da içerir."[5] Dolayısıyla gerçek *temellük* mesafeyi hiç korumayarak, yabancı olan şeyin massedilmesi demek değildir; daha ziyade temellük insanın kendisinden çıkmasını gerektirir. Yalnız başkayı kendi başkalığında "temellük edebilen" insan, eğitimli insandır. Demek ki, öğrenmenin "mekanik" yönü bile zorunlu bir kötülükten öte bir şeydir. "Mekanik olan, tine yabancı olandır, tin henüz sindirilmemişken yediğini sindirmeyle, kendisine sunulmuş olan bu cansız nesneyi anlamakla ve onu kendisinin kılmakla ilgilenir." Aynısı, tam da soyutlama düzeyleri sayesinde, tinin eğitiminin mükemmel bir aracı olan dilbilgisi incelemeleri için de geçerlidir. Genel olarak "varlık" kavramının her dilbilgisel "-dır"da hâlihazırda mevcut olması gibi, genel olarak dilsel biçimler de şeylerin *logos*unu içerir.[6] Eğitimli insan somut olarak düşünebilmelidir; ama yalnızca koca bir fikir yığını içinden ayrımlar yapabilen ve ampirik malzemeden soyutlama yapabilen insan somut düşünebilir.[7] Dilbilgisi incelemesi, "temel felsefe" niteliği taşır, çünkü bizi yalın soyut varlıklar, "tinselin sesli harfleri"yle tanıştırır. Bu üç tuhaf şey -antik dünya, onun dili ve sistematik dilbilgisi– insan tinini kendisinden ayırarak ve böylece onu kendi gerçek amacına yönelmesi için özgürleştirerek, hümanist incelemelerin eğitici gücünü meydana getirir. Ama bilimsel bir eğitimin temel ilkesi aynı zamanda bir insana yakışan davranışın da ilkesidir; bu davranış ilkesi de insanın kendisiyle arasına belli bir mesafe koymasını gerektirir. "Genel anlamda bilimsel bir eğitimin, tin üzerinde, onu kendisinden ayıran, duygulara ve dürtülere esaretin alanı olan dolayımsız

doğal varoluşunun üzerine yükselten bir etkisi vardır; böyle bir eğitim tini düşünce alanının içine yerleştirir. Böylece tin dışsal etkilere verdiği, aksi halde sınırlı ve içgüdüsel kalacak olan tepkilerine dair bir bilinç edinir. Bu özgürleşme, dolayımsız izlenimler ve duygular üzerinde kontrol anlamına gelir; tüm ahlaki eylemlerin biçimsel temelini oluşturur."[8] Bu yüzden askeri eğitim de tin üzerinde eğitici bir etkiye sahiptir; insanı uyanık olmaya ve diğerlerinin emirlerini hassasiyetle yerine getirmeye zorladığı için böyle bir eğitim, insanın dikkatini dağıtan doğal şeylere ve tembelliğe karşı koyar. Eğitim, aslında, şu ya da bu özel konuyla sınırlı değildir: "Diğer alanlarda eğitimli" bir insan, o zamana kadar hiç tanışmamış olduğu her türlü bilgi ya da beceriyi kavrama yetisine de sahiptir. Eğitim, tam da birçok tikelin gelişigüzel yan yana getirilmesi anlamında "genel bir eğitim" olmadığından, evrenseldir.[9]

Burjuva eğitim kurumlarının etkinliği, dikkatini daha ziyade öğrenci olması bakımından insanla sınırlayıp, insan varoluşunun bütününe uzanmadığından dolayı, yaşamın özel tikelliği ile kamusal evrenselliği arasında dolayım görevi görmek okulların işidir. Okul, öğrencinin hâlihazırda belli bir bilgiye sahip olarak geldiğini, diğer yandan da daha sonra, kendisini okulun dışındaki dünyada kurmak zorunda olduğunu varsayar. Ailedeki yaşam ile herkes için ortak olan dünyadaki yaşam arasında dolayım işlevi görür.[10] Öğrencilerin eğitilmek zorunda oldukları dünya özel bir dünya değil, bir *res publica* ya da *polis*tir. İnsanın bunların içindeki yeri kendi bireysel tikelliğine göre değil, bunların nesnel alanlarından birine yaptığı katkıya göre belirlenir. Dolayısıyla eğitimin amacı, bireyi kendisine has özelliklerinden feragat ettirerek geliştirmek, ailenin tikel özel ilişkisinin tersine, onu ortak dünyanın "nesnel unsuru"na dahil etmektir; bireyin eğitiminin büyük bir bölümünün yerine getirmesi gereken görev, bireyi ailenin dışına çıkarmaktır. Eğitimli insanın "evrensel bir kendi kendine varoluş" edindiği dünya, Hegel tarafından, bireylerin yalnızca kendilerini ona uydurdukları ölçüde hesaba katıldıkları bir "evrensellik sistemi" olarak tanımlanır. Okulların yaptığı ise, bireyin kamusal yaşama katılma kapasitesini ortaya çıkarmaktır.[11] Onun örneklerine bakıp, kendimizinkini "hümanist"

olarak isimlendirdiğimiz eğitimin amacı tam olarak budur. Modern durumda, burjuva ahlaki düzeninin uyumunun dayandığı büyük kamusal koşullar, bizim gerek göremeyeceğimiz gerekse de katılamayacağımız kadar ötemizde uzanmaktadır. Oysa *polis*te, bu koşullar mevcut ve dolayımsızdı, çünkü devletin mutlaklığı bireylerin bağımsız katılımına bağlıydı. Aşırı eğitimin sebep olduğu modern yalıtılmışlık halinde ise, soyut bir tin olarak "bütünün içsel yaşamı" artık bireyi ilgilendirmemektedir. "Her bireyin payına yalnızca bütünün bir parçası düşer; her bireye, tüm bu tikel uğraklara bir birlik kazandıran tinin üzerinde durduğu sınırlı bir alan verilir. Hiç kimse bütün olanın dilinden anlamaz, onu etkin bir şekilde göremez de."[12] Kendimizi adadığımız mesleki sınıf, antiklerde olduğundan daha münhasırdır; ama "tam bir yaşam"ın hiç olmazsa düşüncesini ve kavramını korumamız tam da bu yüzden bizim için çok daha önemlidir. Bu amaca hizmet eden en iyi rehber beşeri bilimlerin incelenmesidir. "Bunlar, bizi bir bütün olarak insan fikrine aşina hale getirir. Antik devletlerde var olan özgürlük, yani kamusal yaşam ile özel yaşamın, kamusal uzlaşma ile özel kanının içsel birliği, bireysel insanlığın büyük çıkarlarına, kamusal ve özel eylemin en önemli dayanaklarına, ulusların yükselişine ve çöküşüne yol açan güçlere yakından aşinalığı içerir. Eğitim sistemimizde yaşam ve eylem döngümüzün içine girmeyen bu düşünceler, sıradan şimdiki zamanın gündelik nesneleri üzerine doğal düşünümler gibi görünür. Dolayısıyla yasaları ve görevleri, gelenekler ve erdemlerin canlı biçimleri içinde görürüz, yoksa yaşamamızı yukarıdan dayatılan ahlaki kurallara göre şekillendirmemizi buyuran düşünceler ve ilkeler biçiminde değil."[13] Bir bütün olarak düşünülmüş böyle bir soylu yaşam fikrini insanın gözünün önünde canlı tutmak, insanın gerçek yaşamımızın yalıtılmışlığından elini ayağını çekip "içsel bir yer" edinmesi, klasik bir müfredat eğitimiyle, Yunanlılar ve Romalılardan öğrenmesiyle mümkün olabilir.

Ne var ki Hegel'in dünyaya yönelik tutumunda, "nedir?"in tanınması, mevcut düzenin antiklerin eğitim ölçütlerine göre eleştirisinden çok daha ağır basar. Hegel'in gerçeklik duygusu, mevcut düzeni alaşağı etmeyi isteyen "ebedi gençliği" kabul etmemesine sebep olur. Bu gençler, kendi kişisel benliklerin-

den vazgeçip gerçekliğin içine girmeye yanaşmayarak, kendi "eğitimsizliklerini" ilan etmiş olurlar. Devrimci öğrencilerinin yapacakları sanki içine doğmuşçasına, bu gençler daha üst sınıflardan geliyorlarsa, der Hegel, bir araya gelip, "dünyanın düzeninde bir delik" açmak üzere, dünyanın kendilerince hangi yönde gitmesi gerektiğine dair, hiçbir sonuç vermeyecek programlar hazırlarlar.

2. Genç Hegelciler

a) *Ruge'nin Estetik Eğitimini Siyasallaştırması*

Ruge, "çağın siyasallaşması"ndan eğitim konusunda çıkarılabilecek en kesin sonuçları çıkardı. Hegel'in siyasi eğitim idealini, kamusal yaşamdan geri çekilmiş, kendi kendine yeter bir eğitimin dayanağı haline getirdi. Düşünceleri şöyledir: Eğitimin siyasallaşması ilk bakışta özgür bilgi ve güzel sanat alanlarının yıkımı gibi görünür. Oysa Yunanlılar hem baştan aşağı "siyasi" insanlardı, hem de bir o kadar şairane, felsefi ve özgürdüler. Yine de Yunanlılarda, sanat ve bilim, bizim çağımızda sahip olduğu "saflığa" sahip değildi; bizim sanatlarımızın ve bilimlerimizin aleni özgürlüğünün dayanağı, kamunun ortak yaşamından özel yalıtılmışlıktır.[14] Bu yalıtılmışlıktan ileri gelen, "İskenderci" bir ilim yaratan "aşırı eğitim", kapsamlı bir reform gerektirir. Bunun tek istisnası, doğa bilimleridir; bu bilimlerin inceleme nesnesi, "tinin [herhangi bir] tarihsel varoluş tarzı" değildir. Bunun aksine, zamanın yürüyüşü mevcut felsefenin, teolojinin ve içtihat biliminin ölümü anlamına gelir; tarih onları eski malzemelerinden yoksun bırakır. "Yunan tanrılarıyla birlikte Yunan teolojisi; Yunan devletiyle birlikte Yunan içtihat bilimi de ölür; Kutsal Roma İmparatorluğu'yla birlikte muazzam bir hukuk dünyası, hukuk bilginleri açısından gerçek bir cennet olan bir dünya da yok olur." Benzer şekilde, doğa, aşk, aile ve köy yaşamına dair sahnelerin yer aldığı şiir türü de, yeni uyanmış olan siyaset anlayışının edebiyata tarihsel temaları dahil etmesiyle birlikte, ortadan kalkar. Popüler edebiyatın diğer veçhesi olan romantiklik de, modası geçmiş eğitimin yanına eklenmelidir. Romantizmle birlikte, klasisizm tarihin yargısıyla mahkûm edilmiştir. Almanya'daki tarihsel-siyasi durumla sınırlanmış olmalarının bir sonucu olarak, Goethe ve

Schiller bile, kendi içsel benliklerine "bencilce" geri çekilir; Goethe bunu vazgeçmişlik duygusuyla, Schiller mücadele ruhuyla yapsa da, ikisi de siyasi gerçekliğe kendi şiirsel ideallerini kazandırmayı başaramaz.[15] "Önceki" eğitimin, "yeni" edebiyata ait olduğu için, Ruge'nin radikal eleştirilerinden sağ kurtulmayı başaran kısmı, Herwegh ve Hoffmann von Fallersleben gibi birkaç siyasi edebiyatçının ismiyle sınırlıdır.

Jahrbücher'in son cildinde[16] "*blasé* teorisyenler" çağının ve soyut felsefe yanılgısının artık geçmişte kaldığı, bir nebze daha yalın bir şekilde belirtilir. Hegel sisteminin "mutlak" alanı olarak, inanç, bilgi ve şiir devletin üzerinde bir yerde asılı duruyor değildir; bunlar bizatihi kamusal meselelerdir ve siyasi özgürlüğün tinsel örgütlenmesinin zorunlu bileşenleridir. Asıl dinî mesele, "vicdanın" çekincelerinde ya da -saygıdeğer olduğu kadar güçsüz de olan- "iyi niyette" değil, ortak yaşamımızın kamusal bütünlüğü olan devletin din, bilim ve sanatı sekülerleştirmesinde yatar. *Blasé* bir eğitim, büyük tarihsel amaçlardan yoksundur ve bu yüzden kendinden memnundur. "Radikal amacını gözden kaçıran felsefe, tamamen özel bireylerin genel eğitimi gibi, salt kendi üzerine tefekkürle ve kendi öznelliği içinde başıboş devinmekle kaldığı için, kendisini yok oluşa mahkûm etme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Büyük şehirlerin ortaya çıkıp parlamak için daima uygun bir fırsatı bekleyen şakaları ve bayat mizahı, tüm deha ve şöhretin putlaştırılması, insanların dans eden kızlar, gladyatörler, müzisyenler, atletler karşısında kapılıp gittiği boş coşku – tüm bunlar neyi kanıtlar? Büyük amaçlar uğruna verilmesi gereken gerçek emeğin duygusundan yoksun *blasé* bir eğitimden başka hiçbir şeyi; biçimsel bilginin ve biçimsel yeteneğin anlamsızlığından başka hiçbir şeyi. İnsan, eğer yavan ve donuk, bu aynı anlamsız girdaba yakalanmayacaksa, tüm bu lütufları ve becerileri hor görmelidir. Oyuna katılma ve bu oyunda parlama noktasına ulaştıysanız, süper zekiliğinizle eğlendirin ve avutun kendinizi; sonra, bu doyumun ve bıkkınlığın ötesine geçemeyeceğinizi anlamanız da dahil, her şeyde muvaffak olduğunuzu düşündüğünüz bu karahindiba bilinciniz üzerine oturup iyice düşünün. Bıkkınlığınızı dindirmeyi bizzat başarmış olsanız bile, tam insanlar olduğunuz fikrine sakın kapılmayın. Başkentin yaşamına özgü olan

aşırı eğitimin ortaya çıkardığı aynı fenomenler, kendi kendine yeten felsefeden de ortaya çıkar. Bu felsefenin yanılgısı, genel eğitiminki gibi, biçimsel bir teorileştirmenin tinin bir biçimi ve kendi içinde bir amaç olduğuna inanmasıdır." Ruge'nin *blasé* bilincini tasviri, Hegel'in "yabancılaşmış eğitim"[17] dünyasına dair analizini basitleştirir, ama salt aşırı zeki olan bu eğitimin "tini terk etmiş yüzeyi"ni kendi ötesine ve mutlak bilgiye doğru taşımaz. Onu yürürlükten kaldırmaz, siyasi olarak imha etmeyi amaçlar. İmha edilecekse de, her bireyi ensesinden yakalayıp aşırı eğitiminden koparıp alacak siyasi faaliyetin pratik problemleriyle de ilgilenilmesi gerekir. Bilincin bu şekilde reformu, sanatların ve bilimlerin yıkımı anlamına gelmez, aksine bunlara halkçı kökler kazandırır. Bu reform her şeyden önce "gerçek ve güçlü" bir öğrenmeye sebep olur. Öğrenme ruhu kamusal yaşamda gerçekten hayati bir içerik kazanmalıdır, özbilinç dünyanın bilincine, liberalizm ise eğitimliler ile eğitimsizleri ayıran çizgiyi silen "demokratizme" ancak böyle dönüşebilir. "Çağın sorunları, bu dünyada gerçek bir yaşamları olacaksa, halk ait olmalıdır, halkın sorunları olmalıdır. 'Halk' kavramı, kast ile sınıf arasındaki engellerin - yalnızca köylü ile soylu, burjuva ile aristokrat arasındaki hayali engellerin değil, bilgiye sahip olanlar ile sahip olmayanlar arasındaki gerçek engellerin de ortadan kaldırılışıdır. Bu doğrultuda ilk bakışta göründüğünden çok daha fazla şey başarılabilir." Cansız bir eğitimin anlaşılması güç entelektüel dünyasının, burjuva yaşamından uzak bir polisin, gizemli bir şekilde hepsinin üzerinde duran yargının, halkın yaşamından tamamen yalıtılmış bir ordu sisteminin yerine, modası geçmiş liberalizmin tüm çelişkilerinin kaybolup gittiği, hem tinsel hem de siyasi olan bir topluluk ortaya çıkmalıdır. Bu ise şu pratik problemleri doğurur: "1. Kilise bir okula dönüştürülmelidir ve tüm ayaktakımını sindirecek şekilde, halkı eğitmenin gerçek bir aracı haline getirilmelidir. 2. Ordu sistemi bu eğitim sistemiyle tamamen birleştirilmelidir. 3. Eğitimli ve örgütlü halkın kendisini yönetmesine, gerek kamusal yaşamda gerekse kamu mahkemelerinde adaleti kendisinin sağlamasına izin verilmelidir."

Bu reform başarıldığı takdirde, Heine'de[18] somutlaşan, anlamsızlığın kaprisi bile gerçek tinin salt bir veçhesine indir-

genecektir. Çünkü gerçek özgürlük, Protestanlık ve romantiklikten doğup gelişen "tinsel özgürlük" değil, tinin ve eğitimin özgürlüğünü içeren siyasi özgürlüktür. "Tin politik bir tindir ve bütün insanlar politik varlıklardır." Devlet özel mesele değil, bir *res publica*'dır, "her şeyi ilgilendiren bir mesele"dir.

Ruge kendi programını Fransız Devrimi'nin Almanya'daki bir karşılığı olarak gördü. Siyasi gericilik döneminde bile, Avrupa'daki görevi, büyük güç olacak bir Almanya'yı ortaya çıkarmak olan Prusya'dan umutluydu. Salık verdiği siyasi eğitimin önce bir "tutum"a, sonra bir "şahsiyet"e, en sonunda da siyasi "eylem"e götüreceğini öngörüyordu.

b) *Stirner'in İnsancıl ve Bilimsel Eğitimi Bireyin Kendini Açığa Vurmasına İndirgemesi*

Ruge ile aynı zamanlarda, Stirner de, hümanizm ve realizm üzerine bir incelemesinde, eğitimimizin üzerine dayandığı yanlış ilke konusunu ele aldı.[19] Stirner'in bakış açısı siyasi özgürlük değil, birey "Ben"in mutlak anlamda "kişisel" özgürlüğüdür. Kierkegaard gibi, Stirner için de gerçeklik "benliğin kendisini açığa vurması"ndan ibarettir. Bu ise "benliğin keşfi"ni içerir. Kierkegaard'ın aksine, Stirner benliğin bu büyümesini "bütün otoritelerden aşırı soyutlanma ya da muafiyet" olarak anlar.[20] Aydınlanma'ya kadar yüksek eğitimin yalnızca âlimlerin ve rahiplerin bir mülkü olarak kalmış olması, eğitimdeki otorite yapısının bir ifadesidir. Eğitim hümanistlerin ve rahiplerin elindeydi, çünkü yalnızca klasiklerin ve İncil'in gerçekten eğitici ve zihni geliştirici olduğu düşünülüyordu. Latince ve Yunanca eğitim insanı ruhban sınıfından olmayan kitleler üzerinde efendi kılıyordu. Fransız Devrimi ve İnsan Hakları Bildirgesi'nden itibaren, bu özel eğitim evrensel eğitim talebiyle ters düştü. Âlim ile belli bir konu hakkında eğitim almamış insan arasındaki hümanistik ayrıma son verecek, burjuva yaşamı üzerinde gerçekten etkili olacak bir eğitim arayışı vardı. "Geçmiş zamanın hümanizmin öğrettiği gibi kavranışı ve realizmin amacı olarak, şimdiki zamanın idraki, ikisini de geçici olan üzerinde egemen kılar. Yalnızca kendisini kavrayan tin," yani kendi amaçları için kendisini eğiten "Ben"in birliği ve her şeye kadirliği "ebedi"dir. Ne antik hümanizm ne de modern realizm bu özgürlükle ilgi-

li herhangi bir fikre sahiptir. Evrensel eğitimin yayılmasıyla, yüksek eğitim almış olan âlim tekyönlü eğitime sahip bir insana dönüşür; realist, bilimsel eğitimi olan insan ise fikirden yoksun bir "uygulamacı", "kültürsüz bir sanayici" haline gelir. Bu eğitimli çalışkanlığın karşıtı züppeliktir. Bu çelişkilerin üstesinden gelmek için, bu eğitim sistemi, "istenç" olarak yeniden dirilmek üzere ölmelidir. Çünkü bilgisini korumaya çalışan herkes onu kaybedecektir, bilgisini başka ellere teslim edense onu kazanacaktır. Bilginin sonu ve aynı zamanda ebediliği, kendisini her eylemde dürtü ve istenç olarak yeniden doğurarak, bir kez daha "basit ve dolayımsız" bir nitelik kazanmasına dayanır. O halde artık dışarıdan sahip olunan bir bilgi yoktur, daha ziyade benimle bir olan, kişisel varoluşu olan bir bilme söz konusudur. İnsan, dışarıdan bilgi edinmek yerine, kendi kendini açığa vurmayı başarmalıdır: "Ne kadar bilimsel ve derin olursa olsun ya da ne kadar geniş ve anlaşılır olursa olsun bilgi, yeniden istenç olarak ortaya çıkmak üzere, 'Ben'in görünmez noktasında yitip gitmediği sürece, mülkiyet gibi, sahip olunan bir şey olarak kalır. Bilgi, artık salt nesnelere atıfta bulunmayıp benliğin bilgisi haline geldiğinde ya da -daha anlaşılır olacaksa şöyle de diyebiliriz- tinin özbilinci haline geldiğinde tam da böyle bir dönüşüm yaşar. Böylece tinin, deyim yerindeyse, dürtüsüne, içgüdüsüne, bilinçdışı bir bilgiye dönüşür. Herkes, çok çeşitli ve birbirinden farklı deneyimleri, zaman duygusu dediğimiz o yalın hisse nasıl yükselttiğiyle birlikte düşünürse, bu dönüşümün en azından bir sezgisine ulaşabilir: Bu deneyimlerden kaynaklanan tüm dağınık bilgiler, kendisinin eylemlerini anında belirleyen anlık bir bilgi biçiminde yoğunlaşır." Bu anlık, dolayımsız ve hayati bilgi, bugün "varoluşsal" olarak da adlandırılabilir. Bu bilgide tüm bir yabancılaşmış eğitim "darlaşıp sıkışır."[21] Bu ise, tüm dünyanın tikel, bireysel "Ben" üzerinde varoluşsal yoğunlaşmasına karşılık gelir.

c) *Bauer'in "Evrensel" Klişesini Eleştirisi*

"Hareket"in yukarısında bir yere yerleşmiş, hevesli bir gözlemci olan Bauer, en başından beri, eğitim ve bilginin "yaşam"la hem kişisel hem politik bağlantısının sığlığını gördü ve bunu eleştirel bir tarih incelemesinin konusu haline getir-

di.[22] 1842 ile 1846 yılları arasında Almanya'daki sınıflardan eksik olmayan, üniversitelerin reformu ve siyasi eğitimin gerekliliği hakkındaki felsefi dergiler,[23] broşürler ve dersler selini, yerinde bir ifadeyle "yoksulluk"la ve bunun ardından gelişen, "kavramların basitleştirilmesi"yle tasvir etmişti.[24] Bu iki ifade "Gutzkow'dan beri önemli olan" her şeyi söyler. Bu yoksulluk şu şekillerde ifade edilir: eğitimin "düzenlenmesi", "bir sınıfın" siyasi bir "üyesi" olarak insan, "devlete katılım." Fakat Ruge "evrensel klişesi"ne bu katılımı doğru bir şekilde değerlendirmedi. Onun ateşli meydan okuyuşu Alman yurttaşları, "sonsuz tekrarın gücü"yle, eylem alanına çoktan aktarmıştı. Ruge'nin "günahkâr dünyanın üzerine tek seferde boca etmek istediği"nin, "mevcut düzenin taşının üzerine damla damla" akmasına izin verildi, taş böylece muhakkak delinecekti.[25]

Herkes felsefenin ve teorik eğitimin sonunda yaşamın gerçek akışının içine yavaş yavaş nüfuz ettiğini iddia ederken, Bauer bu kadar "hayati" hale gelmiş bilimsel eğitimin eğitimle hiçbir ilgisi olmadığını öne sürüyordu. Üniversite toplumsal çatışma alanı olmaktan çıkalı uzun zaman olmuşken, en az bilim tarihi konusunda bilgisi olan radikaller, üstünkörü hazırlanmış bir derlemenin yayımlanışını çok önemli bir olaymış gibi bağıra çağıra duyuruyor, siyasi eğilimine göre hareket eden bir hocanın bir fener alayında öğrencilerine "halk çıkarı"nın zaferini ilan ederken kullandığı tumturaklı sözler karşısında sevinçten havalara uçuyorlardı.[26] Özellikle tarihin "şimdiki zamanın çıkarlarına" indirgenmesi ve böylece belgelere dayanan tarihin ağır şekillerde ihlal edilmesi, bu basit kavramların yeni "popüler filozofun" tarihin "kupkuru malzemesi" karşısında kazanmasına yardım ettiği üstünlüğün bir kanıtıdır.[27] "İncelemeler yapmaya dalmış bu kişiler, çoktan gerçekleşmiş olduğu halde, üniversitelerin yazgısından; üniversitelerin kanallarının içinden akmadığı halde, 'tarih nehri'nin akışından; dağıldığı ve parçacıkları belli belirsiz bir gaz haline geçtiği halde bilimden bahsediyorlardı."[28] Mevzu, herkesin hizmet etmek zorunda olduğu bütün ve hiç kimsenin kaçınamayacağı "siyasi bilgi"ydi. Öğrenmeyi canlandırmak için, fikir alışverişinin aracı, yani öğrenme diye bir şeyin kalmadığı hiç görülmeden, öğretmen ile öğrenciler arasında zihinsel bir değiş tokuş olsun isteniyordu.[29] "Öğretim üyeleri devlete katılıma

dair bu öğretiye açıkça karşıydı; tüm felsefi sistemler, yurttaş tebaanın doğası hakkındaki bu üniversite dersiyle kıyaslandığında çok daha popülerdir. Dahi mistikler, bireyin evrensele yüceltilmesi öğretilerinin yapısını hayli aşan bu kendini adayış teorisinin aşkınlığına huşuyla bakmalıdır."[30]

Gerçekte, sanat ve bilimi devlete bir kurban olarak sunmanın ve siyasi eğitimi "tek gerçek insani" eğitim olarak adlandırarak devleti memnun etmeye çalışmanın "siyasi keşişlere" hiçbir faydası yoktu. "Devlet onların teminatlarına hiçbir şekilde kulak asmadı, görevinin bilimin tecavüzleri karşısında kendisini ve kendisinin olanları savunmak olduğunu ilan etti ve ortak mülkiyet olarak, evrensel eğitime teslim olmamak için kendini korudu." Bunun üzerine radikal entelijansiya devleti daha büyük taleplerle sıkıştırarak, utandırmaya, böyle bir şey mümkünse tabii, çalıştı. "Ama bu noktada, devlet üzerindeki hak iddiaları azami düzeyine ulaştığında ve bireyin bağımlılığı mutlak bir ilkeye yükseltildiğinde, radikalizm, sonunda gerçek devlet tarafından koparılıp atıldı ve siyasi iddialarını siyasi başarıyı umursamadan akamete uğramaya mahkûm eden o belirsizliği ekip biçebileceği, bütünün her şeye kadirliğini serinkanlılıkla onurlandırabileceği ve diğerkâmlığı vaaz ettiğinde siyaset alanında olduğundan daha iyi sonuç alabileceği yeni bir alana aktarıldı."[31]

Bauer'in modern liberal hareketlerin kökenini ve yazgısını bir dizi tarih incelemesiyle aydınlatma çabası yalıtılmış bir girişim olarak kaldı; yalnızca Marx'ın değil herkesin sert muhalefetiyle karşılaştı. O zaman da, bugün olduğu gibi, bu tür eleştiri, "gerçek yaşama" bulaşmadığından, "kısır", "soyut" ve "anlaşılması güç" olarak tanımlanıyordu. Bauer'in eleştirisinin kibrinin, onu halkın kaygılarından yabancılaştıran bir sofistliğin etkisi altında olmasından kaynaklandığı söyleniyordu. Hayati mesele, eleştiri değil, daha ziyade tarihin meylettiği her şeyin toplamının gerçekleştirildiği bir "yeniden inşa"ydı.[32]

3. J. Burckhardt'ın Eğitim Yüzyılı, G. Flaubert'in Bilginin Çelişkileri Üzerine Düşünceleri

Bauer'in Almanya'daki durumun eleştirel tarihini yazdığı yıl olan 1846'da Burckhardt, radikal hareket içinde göze çarpan bir rol oynamış olan G. Kinkel'e bir mektup yazdı. Mek-

tupta, on dokuzuncu yüzyılın bir gün "eğitimli" yüzyıl olarak anılacağını yazmıştı, çünkü ona göre, bir birey ne kadar aptal olursa olsun, bu birey yaygın eğitimin saçtığı öyle çok kıvılcımın hedefiydi ki anca bir Herkül bu hidranın tüm başlarını kesip koparabilirdi. "Bir süre öncesine kadar insan kendisi için bir aptaldı ve dünyadan huzur içinde göçüp gidiyordu; şimdi ise, diğer yandan, herkes eğitimli olduğunu düşünüyor, kırkyama bir *Weltanshauung* inşa edip, kendisi gibi olan diğerlerine uzaktan vaaz veriyor. Öğrenme arzusu diye bir şey pek kalmadı, sessiz kalma arzusundan artık eser yok, bir başkasının kendi gelişim sürecini takip etmesine izin verme isteğine ise hiç rastlanmıyor. Her şey bu kadar zalimce." Bu evrensel eğitim günbegün, toplumun tüm sınıflarının sahte bir coşkuyla kapılıp gittikleri geleneksel görüşler, yani yanlışlar için bir kabuk oluşturur.[33] Çağının bu umutsuzluğunu hisseden Burckhardt herkesten, "radikaller, komünistler, sanayiciler, entelektüeller, taklitçiler, düşünürler, soyutlamacılar, mutlakiyetçiler, sofistler, siyasi fanatikler, idealistler -ist'ler ve -çı'ların her türlüsü"nden[34] kaçmak için Güney'e gitmeye karar verdi. Kırk yıl sonra, gitgide daha kapsayıcı ve yaygın hale gelen eğitimin genel durumuna baktığında, modern şehirlerdeki eğitimin yalnızca "zorla beslenen vasatlıklar" ürettiğine dair eski görüşünün teyit olduğunu görüyordu.[35] Bu "zorunlu tesviye"nin aksine, kötünün iyisi de olsa, ortaçağın son bulmasıyla birlikte ortaya çıkan, eğitimli ile eğitimsiz arasındaki kopukluğu savundu.[36]

Eğitimle alakalı problemlerin gerçek bir özeti Flaubert'in tamamlanmamış başyapıtı *Bouvard et Pécuchet*'de bulunur.[37] Almanya'da klasik eğitim taraftarları 1850 civarında *Wilhelm Meister* tarzında romanlar yazarken, Flaubert bir "yerleşik düşünceler sözlüğü,"[38] "kabul gören her şeyin tarihsel bir methiyesi" olması itibariyle ironik bir işlev görecek, insanın aptallığının belgesel bir tarihini oluşturmayı planlıyordu. Kitabın kahramanı olan Aziz'in o güne kadar insanlığın üzerine yağdırılan tüm inançların ve batıl inançların baştan çıkarıcılığına kapıldığı *Temptation of St. Anthony*'yi okuyup bitirdikten sonra, Flaubert bilimsel eğitimdeki kaosun mevcut durumunu düzenlemeye ve analiz etmeye karar verdi. Yüksek eğitimleriyle dürüstçe ilgilenen iki nazik ve sakıngan şehirli adam, edinecek

kadar şanslı oldukları kır evlerindedirler. Bilgi birikiminin labirenti içinde gezinip -bahçecilik, kimya ve tıptan, tarih, arkeoloji, siyaset, pedagoji ve felsefeye kadar- sonunda kendi yazılarının başına geri dönerler ve sonunda, inceledikleri kitapların boşu boşuna özetlerini çıkarmakla yetinirler. Flaubert'in yüksek komedi tarzında yazdığı kitap, yabancılaşmış eğitimin içinden geçip, sonunda tüm eğitimimizin aslında temelsiz olduğunun kesin bilgisiyle sona erer. "Yüzyıllarca yaşamış öğretiler on satırda açıklanıp geliştirilir ve yine anca bu kadar hassasiyet ve canlılıkla açıklanıp çökertilen diğer öğretilerle çarpıştırılır. Her sayfada, her satırda yeni bir fikir ortaya atılır, öncekini yere seren başka bir fikir hemen ortaya çıkar, ama bu fikir de arkasından gelenden aldığı ağır yara yüzünden ölüp gider."[39] Kitabın sonunda yer alan taslakta, Pécuchet insanın geleceğinin karanlık, Bouvard ise parlak bir resmini çizer. Pécuchet'ye göre gitgide alçalan insan ırkının sonu, genel bir çürüme ve çözülme süreciyle birlikte daha da yaklaşmaktadır. Üç olasılık vardır: "1. Panteist radikalizm geçmişle her türlü bağlantıyı koparark, insanlık dışı bir despotizmle sonuçlanabilir. 2. Teist mutlakiyetçiliğin zaferi halinde, insanlığı Devrim'den bu yana kontrol eden liberalizmin yok oluşu kargaşaya yol açabilir. 3. 1789'dan beri yaşanmakta olan sarsıntılar devam edebilir; iki alternatif arasında bir karara varılamadığından, bu salınımlara kapılıp gidilebilir. İşte o zaman geriye ne idealizm ne din ne de ahlak kalacaktır. İşte o zaman Amerika dünyayı fethedecektir." Bouvard'a göre ise, Avrupa Asya sayesinde gençleşecek, denizaltılar ve balonlarla daha önce hayal bile edilemeyen yolculuklar yapılabilecek, insanların evrenin güçlerini uygarlığın hizmetine koşmasını ve yeryüzü tükendiğinde diğer gezegenlere göç etmesini sağlayacak yeni bilimler gelişecektir. İstekle birlikte kötülük de son bulacak ve felsefe din haline gelecektir.

4. Nietzsche'nin Dünün ve Bugünün Eğitimini Eleştirisi

Burckhardt'ın toplumsal hareketlerin başlangıcında yaptığı keşifler, 1870'den sonra ulus devlet bağlamında Nietzsche'ye devroldu. Aralarındaki otuz yıllık mesafeye rağmen, ikisi de on dokuzuncu yüzyılın bu iki eğiliminin birleşmesiyle tam gelişimine ulaşan "uygar barbarlığın" gelişini gördü.[40] Nietzsche'nin

Strauss'ta gördüğü ve saldırdığı *Bildungsphilister*'in (dar görüşlü entelektüel) bile soyu tükenmemişti; hatta toplu bir olgu haline gelmişti: reçete edilen dünya görüşünü benimsemiş olan siyasi eğitimli insan.[41]

Nietzsche "Eski Alman Eğitimi" başlığı altında, Almanya'da özellikle Schiller, Humboldt ve Schleiermacher'de, ama aynı zamanda Schelling ve Hegel'de de görülen, eğitimin "soylulukla çarpıtılmış jestleri"ni açıklığa kavuşturan "donuk parıltıyı" tasvir eder. Bu eğitimin "galaktik parıltısı" yine de hemen rafa kaldırıldı. "Almanlar Avrupa'nın diğer uluslarının ilgisini cezp etmeye başladığında, bu aslında artık sahip olmadıkları, hatta körü körüne bir hevesle sanki bir hastalıkmış gibi üzerlerinden silkinip attıkları bir eğitim sayesinde olmuştu; buna karşın bu eğitimin yerine siyasi ve milliyetçi bir çılgınlıktan başka koyacak daha iyi bir şey bulamamışlardı. Hiç şüphesiz bu çılgınlık, diğer ulusların ilgisini eğitimleriyle yapabildiklerinden daha çok çekmelerine sebep oldu. Şimdi buna memnun olabilirler!"[42]

Nietzsche Bismarck devletini "Alman İmparatorluğu adına Alman ruhunun imhası", Bismarck'ın kendisini bir "kardeşlik öğrencisi", "Bismarck Çağı"nı ise "Almanya'nın aptallığının gitgide arttığı" bir çağ olarak görüyordu. Bismarck Alman ruhunu milliyetçi bir ruhla sınırladı, Almanları uluslararası siyasete zorladı, onlar için korkunç bir imparatorluk kurdu ve iktidar yığınağı yaptı, Alman halkının eski erdemlerinden fedakârlık etmesine sebep oldu, bunların yerine insanlara "parlamenter bir eğitim" verdi ve düşünürler ulusu olarak edindikleri itibarlarını gülünç duruma düşürdü.[43] Nietzsche'nin hükmünde, Almanya'nın verili durumu göz önüne alındığında, Bismarck yine de nispeten "büyük" biriydi, ne de olsa Alman eğitimine sadık kalmamıştı ve çağdaş Alman bilim insanlarına göre kendince daha zekiydi. Bismarck'ın yarattığı Almanya yüksek kültür ve beğenilerin değil, "miras kalan ve edinilmiş olan birçok erdem"in, çok miktarda çalışkanlık iksirinin, sabır ve -siyasi iktidarın Almanları bozma olasılığını tabii ki dışlamayan- gönüllü itaatin Almanya'sıydı. "Almanlar -bir zamanlar düşünürler ulusu olarak anılıyorlardı- bugün acaba hiç düşünüyorlar mı? Bugün Almanlar entelektüel meselelerden bezmişler, bugün Almanlar tinden kuşku duyuyorlar, siyaset gerçek anlamda tinsel meselelerle gösterilebilecek ciddi alakayı bir

çırpıda tüketiyor. '*Deutschland, Deutschland, über alles:*' Korkarım ki bu, Alman felsefesinin sonuydu. Alman filozoflar var mı? Alman şairler var mı? İyi Almanca kitaplar var mı? Yabancılar bana bunları soruyor. Utancımdan yüzüm kızarsa da, çaresiz hissettiren durumlarda hep gösterdiğim cesaretle, 'Evet, Bismarck var!' diyorum."[44] Nietzsche'nin Bismarck'a karşı tutumu kaçınılmaz olarak belirsizdi,[45] çünkü o da "tin"in "siyaset" ve güç istenciyle birliğini sağlamak istiyordu; deliliği sonunda patlak verdiğinde, Avrupa'nın önde gelen devlet adamlarını Roma'da bir konferansa davet etti. Siyaset kavramı "tinlerin savaşı"na özümsenmelidir; bir felsefenin ciddiliğinin ölçütü, devlet adamlarının ona olan sadakatlerini ilan edebilmesidir.[46] Fakat tin salt eğitim olarak kaldığı, siyaset düşünceden yoksun olduğu sürece, Schopenhauer gibi, düşüncelerini devletin dışında geliştiren filozoflar nispeten en iyi filozoflardır; Bismarck gibi, felsefeden hiç anlamayan devlet adamları da nispeten en iyi siyasetçilerdir.

Nietzsche'nin 1873'te tanık olduğu olgular, bilginin parçalanması, uluslar arasındaki güç savaşları, eğitimli sınıfın zenginlik ve zevk ekonomisinin yol açtığı "eğitimdeki körelmenin semptomları"ydı. "Her şey, sanat gibi bilim de gelmekte olan barbarlığın değirmenine su taşıyor. Nereye bakmalıyız? Hiçbir savunma yöntemi bilmediğimize ve herkes aynı durumda olduğuna göre, ne yapılmalı? Hâlâ mevcut olan güçleri uyarmaya çalışın; onlarla ittifak kurun, hâlâ zaman varken, sınıfların barbarlığın doğurduğu tehlikelerden sakınmasını sağlayın. Ama 'eğitimliler'le kurulacak tüm ittifaklar reddedilmelidir. Eğitimli, en büyük düşmandır, çünkü o hekime engel olup, hastalığı inkâr etmek ister."[47] Eğitimli sınıflar, diye devam eder Nietzsche, teslim alınmalıdır; bilgeliklerinin nerede yattığını en iyi bilenler, neyin gerekli olduğunu bilenlerdir. Fakat tehlike, eğitimsiz sınıfların çağdaş eğitimin ateşini yakalayıp bu sözde eğitimi evrensel kılmalarıdır. Hiç kimse bir yandan bilimsel uzmanlaşmaya, diğer yandan gazetecilik tarzında genel bir eğitime yol açan eğitimdeki yozlaşmanın gerçekten üstesinden gelemez.[48] Bu ikisi bir ve aynı eğitim eksikliğini üreterek birbirini tamamlar; bilimsel katılık, tüm diğer meselelerde düşünme eksikliği ve beğenide barbarlıkla son derece uyumludur. İki bakış açısı da belli bir dereceye kadar doğrudur, çünkü hiç kimse her ikisinin de yanlış olduğu noktaya ulaşamaz.

"Eğitim günden güne darlaşıyor, çünkü telaş günden güne artıyor," Alman eğitim kurumlarının geleceği hakkındaki derslerin konusu işte budur (1871 – 1872).[49] Bu dersler, gazeteciliğin ve uzmanlaşmanın ötesinde, eğitim probleminin hangi noktadan çözülebileceğini izah etmeye dönük bir çabadır. Bu soruyu geliştirirken Nietzsche şu teze başvurur: "Başta başka ilkeler temelinde kurulmuş olan eğitim kurumlarımızda bugün iki eğilim hâkimdir. Farklı yönlere işaret eden bu iki eğilim, etkileri bakımından aynı derecede zararlıdır, o yüzden uzun vadede aslında aynıdır. Bir yanda, eğitimi mümkün olan en geniş şekilde yaygınlaştırma, diğer yanda onu azaltma ve zayıflatma eğilimi vardır. Birinci eğilim doğrultusunda, eğitim gitgide daha büyük çevrelere yayılmalıdır; diğer eğilime uygun olarak da, eğitimden zafer uğruna kendi en yüksek emellerinden vazgeçmesi ve kendisini başka bir yaşam biçimine, yani devletin yaşamına tabi kılması beklenir. Biri yaygınlaştırıcı diğeri darlaştırıcı bu iki ölümcül eğilim umutsuz bir çaresizliğe yol açacaktır, hele de gerçekten Alman olan şu iki zıt eğilimin zaferine zaman zaman yardım edilmesi mümkün değilse: muazzam yaygınlaşmaya karşıt olarak, eğitimi sınırlandırma ve yoğunlaştırma eğilimi; eğitimin darlaştırılmasına karşıt olarak, eğitimi güçlendirme ve kendi kendine yeterli kılma eğilimi."[50] İkinci *Unzeitgemässe Betrachtung* bu tezin bir uygulamasıdır: Tarih bilgisinin eğitimde yol açtığı sınırsız yaygınlaşmayı ve zayıflamayı ele alır. *Zerdüşt*'ün "Eğitim Ülkesi Üzerine", "Kirletilmemiş Bilgi Üzerine", ve "Âlimler Üzerine" gibi bazı bölümleri de, bu eğitim eleştirisinin bir yankısıdır: "İman veya batıl inançtan bağımsız olarak, şimdiye kadar inanılmış tüm şeylerin karmakarışık bir resmidirler; değirmenlerin yaptığı gibi, başkalarının ektiği tahılları onlar öğütmek için uğraşır." Nietzsche, bugünün eğitimi ile dünün eğitimi arasında, ilkel eğitimin, yani insanı bedensel insanlığının bütünlüğü içinde şekillendiren ya da eğiten eğitimin gerçek gereklerine geri dönüşün bir yolunu aramıştı.[51] Bu sebeple, onun mevcut eğitimi eleştirisi her şeyden önce mevcut insanlığın bir eleştirisidir.

IV. İnsan Sorunu

"Konuşabilen bir hayvan dedi ki, 'İnsan olmak, en azından, biz hayvanların mustarip olmadığı bir önyargıdır.'"
Nietzsche

1. Hegel: İnsanın Evrensel Özü Olarak Mutlak Tin

Hegel'in temel ilkesi tindir.[1] "Mutlak" olması itibariyle, aynı zamanda insanın gerçek evrensel özüdür. Yalnızca "içsel evrensel", yani tin varsayımı, insanların dışsal tikelliklerinin tanınmasına izin verir.[2] Fakat "her şeye kadir çağ ve onun kültürü", yani Aydınlanma dönemi, insanın "Tanrı'yı ya da Mutlağı" tanımaktan geri durmasına sebep oldu. Bu kültürün mutlak bakış açısı, daha ziyade, "insan ve insanlık"tı. Buna karşın, felsefe, "aziz insanlık uğruna" mutlaktan vazgeçerek, bu ampirik insanlıkta ve onun yüzeysel idealliğinde durup kalamaz. Genellikle "insan" denilen şey, yalnızca "belirlenmiş sonlu nesne"dir, "evrenin tinsel odağı" değil. Duyulur dünya ile duyuüstü dünya arasındaki ayrımın bir sonucu olarak, ikincisi "ilkinden bir kaçış"tan ibarettir; insan, gayrimaddi bir badanayla kaplı maddi bir varlıktır. "Sanatın idealinin sıradan bir yüzün gözlerine özlem dolu bir bakış, dudaklarına ürkek bir gülüş yerleştirmek olduğunu, ama her şeyden öte özlem ve melankolinin ta kendisi olan tanrıları temsil etmenin yasaklı bir sanat olduğunu düşünelim... Benzer şekilde, felsefeden de insan idealini değil, tüm sınırlamaları içinde, ampirik insanlığın soyutlamasını temsil etmesi beklenir. İçine yerinden oynamamacasına gömülmüş olan mutlak çelişki kazığını taşıdığı varsayılır. Duyulur olanla sınırlandırılmışlığını açıkça ortaya koyarken, gerçekten daha yüksek bir şeye işaret ederek, kendi yüzeyini duyuüstü bir cepheyle süsler."[3] İnsanın ampirik ve mutlak özünün örtüşmesi "gerekir," ama Aydınlanma felsefesi spekülatif akıl düşüncesini bir "insan biçimi"ne döktüğü sürece

bu örtüşme gerçekleşemez. Öteden beri gelen insan düşüncesi, insanlığa "bayağı olan her şey" anlamının verilmesi sonucunu doğurmuştur. Bunun aksine, Hegel "insanı insan yapanın" yalnızca tin olduğunu vurgular.[4] Din felsefesinin ilk sayfasında yer alan bu cümle, Hegel'in tin kavramının antropolojik değil, Hıristiyan logosunda olduğu gibi teolojik bir yön taşıdığı gerçeğinin dışsal bir işaretini sunar. Dolayısıyla tin "insanüstü"dür.[5]

Hegel, salt hümanist açıdan tanımlanmış olan insana dair eleştirisinde, yalnızca mutlak din olan Hıristiyanlığın, Tanrı'nın cisimleşmesi öğretisi vasıtasıyla, insanın mutlak (yani tinsel) tanımını ortaya koyabildiğini öne sürer.[6] "Tanrı'nın oğlu" ve "insanın oğlu" olan İsa, "belirli bir ulusa" değil, genel olarak insan ırkına aittir. Böylece evrensel, gerçek, tinsel insan kavramı o tarihten beri mevcuttur. "Diğer konularda son derece eğitimli olan Yunanlılar, ne insanı ne de Tanrı'yı gerçek evrenselliğiyle tanıyorlardı; Yunanlıların tanrıları, tinin tikel kuvvetleriydi sadece ve Atinalılar için, evrensel Tanrı halen saklı Tanrı'ydı. Yunanlılara göre, kendileri ile vahşiler arasında da benzer bir uçurum vardı, yine de sonsuz değeri ve sonsuz haklarıyla tanımlı insan hakkında hiçbir bilgiye sahip değillerdi. Hıristiyan dini, mutlak özgürlük dinidir; yalnızca Hıristiyanlık, insanın sonsuzluğunu ve evrenselliğini tanıyan bir insan kavramına sahiptir."[7] Böylece Hegel'in insan tanımından, sonlu bir varlık olarak insanın onun için hiç sorun teşkil etmediği, çünkü onun mutlak felsefesinin nihai olarak, salt sonlu ve insani olandan daha fazla bir şeye çağrı yaptığı sonucu çıkar. Yalnızca "sonsuz olan adına, tin aydınlanır." Hegel, insanı insan yapanın ne olduğunu mutlak bir kesinlikle bildiğini öne sürer, ne de olsa tinin kendisi olan Hıristiyan Tanrı Hegel'in mutlak tin kavramına spekülatif tarzda içerilmiş haldedir. Hegel insanı mutlak bir şeyin bakış açısından tanımlayan gerçek anlamda metafizik insan tanımlarına bir son verir. Feuerbach'tan itibaren insan, sonlu bireyin koşullu bakış açısından, antropolojik olarak düşünülmüştür. Kendi kendisine dayanan yalnızca bu bireysel insan, gerçek insan sorununa yol açmıştır.

Fakat insan özü gereği kutsal tin ise, Hegel, insanı insandan başka bir şey olarak görmeyen sıradan, hümanist düşüncede nasıl bir anlam görebilir? Hegel bu meseleye *Hukuk Felsefesi*'nin

bir yerinde, burjuva toplumunun tinini analiz ederken atıfta bulunur. "Kişi hukukta nesne, etikte özne, ailede üye, burjuva toplumunda (burjuva olarak düşünülen) yurttaştır. Burada olduğu gibi, ihtiyaçlar açısından bakıldığında ise, 'insan' denen tanımın somut nesnesidir; dolayısıyla sadece burada insanı bu anlamda alıyoruz."[8] Böylece "insan" kavramıyla tanımlanan tek varlık, tam anlamıyla burjuvadır, ihtiyaçlar öznesidir, içsel evrenselliğiyle kıyaslandığında salt bir tikelliktir. Daha sonraki felsefelerce (Feuerbach, Ruge, Marx, Stirner ve Kierkegaard) kastedildiği anlamda insan, Hegel tarafından *yalnızca* burjuva toplumunun çerçevesi içinde tartışılır! Hegel elbette "genel olarak insan" kavramının geçerliliğini, hukuk ve toplum alanında "olduğu haliyle" insanı inkâr ediyor değildir, ama insanı tanıma biçimi medeni hakların sahibi olarak insana dayanır; onun ziyadesiyle gerçekçi bakışı tam olarak burada belirgin hale gelir. Hegel, her insanın, ırkı, milliyeti, inancı, sınıfı ya da mesleği ne olursa olsun, önce insan olduğunu söyler; bu insan oluş asla "yüzeysel, soyut" bir özellik değildir. Bu özelliğin asıl önemi, "bireye tanınan burjuva medeni haklarının, bu bireyin burjuva toplumu içinde *tüzel* bir kişi olarak varoluşuna dair kendi kişisel duygusunu oluşturması"nda yatar; bu haklar aynı zamanda "mizaç ile inanç arasındaki gerekli uzlaşma"yı da sağlar.[9] Hegel, insanı insan olarak alan bu tanımı mutlaklaştırdığı yönlü her türlü iddiaya karşı kendini savunur. Çünkü (İtalyan, Alman, Katolik ya da Protestan olup olmamasından bağımsız olarak) her birey tüm diğerleriyle sırf insan olduğu için eşit olmasına rağmen, böyle bir özbilinç, "örneğin kozmopolitlik olarak" kurulup, temel, bağımsız bir varlık olarak devletin kamusal yaşamının karşısına dikildiği takdirde, "kusurlu" olacaktır. Hegel'in felsefi teolojisinde, insanın özünün evrensel tanımı şudur ve hep de öyle kalır: İnsan dünyevi ihtiyaçları olan salt insani bir varlık değil, Hıristiyan anlamıyla bir tindir.[10] İnsanın Hıristiyanlığın postülalarına dayalı bu onto-lojik tanımı, insan "kavramı"na karşılık gelir. Dünyevi ihtiyaçların bir öznesi ve belirli medeni haklara sahip olarak, insanın "ideal anlamda" insan oluşu tam da bu insan kavramına bağlıdır.

İnsan ideası ile Hıristiyanlığın cisimleşmiş Tanrı öğretisi arasındaki bu geleneksel bağlantı, Hıristiyan dininin aksine,

insanın kendi kendine yeterli bir varlık olarak yüceltilmesine yol açar. Ama madem insan kavramı ve insanlık köken itibariyle Hıristiyanlıkla bağlantılıdır, o zaman bu Hıristiyan temelini kaybettiği anda insaniliğin kendisi de sorgulanır hale gelir. On dokuzuncu yüzyıl önce, Hıristiyanlığın yerine insanlığın ve hümanizmin konulabileceğini düşündü (Feuerbach, Ruge, Marx), ama bunun sonunda insanlığa olan tüm inanç yitirildi (Stirner, Kierkegaard, Nietzsche). Hıristiyanlıktan özgürleşmiş bir insanlıktan şüphe duyulmasının başka bir sonucu da, insanın "insanlıktan arındırılması"dır.[11] Bu gelişimin içsel mantığının izleri, on dokuzuncu yüzyılın tarihsel hareketinin karakteristik temsilcilerinde tek tek sürülebilir. Bu hareketin gerçek yazarı Feuerbach'tır.

2. Feuerbach: İnsanın Nihai Özü Olarak Bedensel İnsan

Feuerbach'ın bütün yapıtları, tinin mutlak felsefesini insanın insani felsefesine dönüştürmeye yönelikti. Ama en acil görev (1843) insanı olumlu bir şekilde "temsil etmek" değil, her şeyden önce onu idealist örtüsünün altından "çekip çıkarmak"tır. Yapılması gereken, "mutlağın felsefesinden, yani (felsefi) teolojiden bir insan felsefesinin, yani antropolojinin gerekliliğini çıkarsamak ve insan felsefesinin eleştirisini Tanrı felsefesinin eleştirisine dayandırmak"tır.[12] Şu an önemli olan, insanı felsefenin nesnesi, felsefeyi de insanlığın meselesi kılmaktır.[13]

Temel ilkesi sonsuz olan felsefi teolojinin aksine, Feuerbach geleceğin felsefesi için sonluluğun "gerçek konumu"nu gerekli görür. Gerçek felsefenin başlangıç noktası, bu yüzden, artık Tanrı ya da mutlak değil, sonlu, ölümlü insandır. "Hak, istenç, özgürlük, kişilik hakkında insansız, insandan ayrı, hatta insanın ötesine geçerek yapılan tüm spekülasyonlar, birlik, zorunluk, töz, temel ve gerçeklikten yoksun spekülasyonlardır. İnsan özgürlüğün, kişiliğin, hakkın varoluşsal biçimidir. Yalnızca insan Fichteci 'Ben'in' dayanağı ve temeli, Leibnizci monadın dayanağı ve temeli, mutlağın dayanağı ve temelidir."[14] "İnsan" terimiyle genellikle yalnızca ihtiyaçları, algıları ve duygularıyla birlikte insan, tininin tersine bir kişi olarak insan kastedilir. Bu yüzden herhangi birinin "bir insan olarak"

ne olduğu ile örneğin bir filozof, bir sanatçı, bir yargıç vb. olarak -genel anlamda toplumsal yönüyle- ne olduğu arasında bir ayrım yapılmalıdır. Ancak Hegel, insanın özelliklerini insan oluştan teorik olarak koparark, soyut nicelikleri mutlaklaştırmıştır. İnsaniliğin temel anlamının izinden giden Feuerbach, Hegel'in tikelci insan tanımını eleştirir. *Hukuk Felsefesi*'nden daha önce aktardığımız, Hegel'in bu anlamda insandan ancak burjuva toplumunun çerçevesi içinde bahsedilebileceğini söylediği bölümü alır ve polemiğini buradan bailatır. Hegel, tüzel kişi, etik özne, aile üyesinden bahsettiği her yerde, gerçekte, her seferinde farklı bir cümle içinde olsa da daima bir ve aynı insandan bahseder. Çünkü insanın o değil de bu şekilde tanımlanmasını mümkün kılan, onun temel özelliklerinden biridir. Mümkün tüm yüklemlerin öznesi, insandır ve yaşadığı, nefes aldığı sürece de öyle kalacaktır.[15]

Feuerbach felsefenin insanlaştırılmasını, din alanında Tanrı'nın insanlaştırılmasını gerçekleştirmiş olan Protestan geleneğiyle ilişkilendirir. Feuerbach, Hıristiyanlığın gerçek özünün artık insan olarak cisimleşmiş Tanrı değil, bizatihi insan olduğunu öne sürerek bir adım daha ileriye gider. Feuerbach'a göre bu doğrudan, dinî ve felsefi teolojinin çözülerek yerini antropolojinin evrensel bilimine bırakmasına yol açar. Hıristiyanlığın Teslis inancı ve Hegel'in diyalektik teslisi yerini Ben ile Senin, insan ile hemcinsinin temel birliği ilkesine bırakır.

Fakat Feuerbach, somut insan ilkesinin soyutluğu nedeniyle, bu insanı insan yapanın, kurtuluşa ermiş ve kendi kendine yeterli insanlığın asıl içeriğinin ne olduğu sorularını duygusal klişelerin ötesinde geliştirememiştir. Engels Feuerbach üzerine incelemesinde dile getirdiği şu düşüncelerinde haklıdır: "... somuta, gerçekliğe gömülmeye çağıran aynı Feuerbach, insanlar arasındaki salt cinsel ilişkilerden başka ilişkilerden söz etmeye sıra geldi mi, baştan aşağı soyut olur. Bu ilişkiler, ona ancak bir tek yönleriyle görünürler: ahlak. Ve bu noktada gene, Feuerbach'ın, Hegel'e oranla şaşırtıcı kısırlığı karşısında donakalıyoruz. Hegel'in törebilimi ya da ahlak öğretisi, hukuk felsefesidir ve 1. soyut hukuku; 2. öznel ahlakı; 3. nesnel ahlakı içerir, bu sonuncusu da kendi içinde aile, sivil toplum ve

devletten olmuştur. Biçimi ne kadar idealistse, içeriği o kadar gerçekçidir. Ahlakın yanı sıra bütün hukuk, ekonomi ve siyaset alanı, burada bir araya toplanmıştır. Feuerbach'ta bunun tam tersidir. Biçim bakımından o, gerçekçidir, hareket noktası olarak insanı alır: ama bu insanın içinde yaşadığı dünya kesinlikle söz konusu değildir, onun için de bu insan hep, din felsefesindeki ... o aynı soyut insan olarak kalır."[16]

Feuerbach'ın "insan olarak" insana yaptığı bu vurgu, bu insan felsefenin temel ilkesi seviyesine yükseltildiği anda onu tanımlamaya yardımcı olabilecek herhangi bir son başvuru merciine artık tabi değilse, nasıl bir anlama gelir? Mutlak olanın dayanağı ve temeli yalnızca insansa, insan zorunlu olarak insana göreli hale gelir. Feuerbach'ın sunduğu temellere dayandırılmış bir felsefenin sonraki adımlarını Ruge ve Marx atmıştır.

Düşüncesini Feuerbach'ın attığı temel üzerine kuran Ruge, Hıristiyan insanlığın duygusal kalıntılarından, Stirner'in yıkıcı eleştirisinin ve Marx'ın yapıcı eleştirisinin gerekliliğini gösteren hem iddialı hem de popüler bir sistem üretir.[17] Hegel'in tikelci insan tanımında salt insanlığın örtülü bir eleştirisini görmek yerine, *Hukuk Felsefesi*'nin 190. pasajıyla ilgili eleştirisinde bunun tam tersi bir sonuca varır: "Elbette" yalnızca burjuva toplumu "insani"dir, bu toplumda her vatandaş bir işçidir.[18] İnsanın gerçek, evrensel durumu budur. Ruge bu evrensel işbölümünde dünyamızın antik polisle karşılaştırıldığında nasıl "tayin edici" bir ilerleme gösterdiğini görür. Feuerbach'ın duygusal özel insanlık kavramına sosyopolitik bir içerik verir. Felsefe ile devrim birlikte "hümanizm" sistemini doğuracaktır. "Felsefe, göksel 'tin felsefesi'nden yaşayan insanların dünyevi özgürlüğünü geliştirmiştir." Özgürleşmiş insan ve insanileşmiş dünya Hegel'in gerçekleşmiş tin ve özgürlük felsefesidir. Gerçek insanlığın siyasi biçimi sosyal demokrat devlettir, çünkü bu devlet insanların birliğinin ve niteliğinin artık Tanrı önünde değil, hukuk önünde gerçek olduğunu varsayar. Hümanizm sisteminin kanıtı Siyahilerin bile insan olduğudur. "Siyahilerin insan olduğuna inanıyor musunuz? Siz Almanya'dakiler buna muhtemelen inanıyorsunuzdur, ne de olsa Almanya'da hiç Siyahi yok; oysa bunu inkâr eden bir sürü insan var, yani Siyahilerle bir arada olanlar."[19]

3. Marx: Kolektif İnsanın İmkânı Olarak Proletarya

Başta Marx Ruge'yle çalışma arkadaşıydı, Ruge'ye bir mektubunda görevinin "insanı insandan yola çıkarak anlamak" olduğunu yazmıştı. Çünkü insan "yürürken ve konuşurken" meta ürettiği için kendisinden yabancılaşmış bir üreticidir. Marx, gerçek insanı yeniden yakalamak için yaptığı planda, ilk önce, kendisini Feuerbach'ın realist hümanizmiyle tanımlar.[20] Buna uygun olarak, *Kapital*'de, yalnızca parantez içinde bile olsa, Hegel'in tikelci insan tanımına karşı Feuerbach ve Ruge'ninkine benzer bir polemik yer alır.[21] Marx, burjuva toplumundaki insanı metaya benzetir. Meta gibi insanın da şüpheli, "ikircikli bir niteliği", bir değer biçimi ve bir doğal biçimi vardır. Meta olarak bir şey belli bir para eder. Bu şeyin doğal yapısı gereği ne olduğu onun ticari değeriyle ilgisizdir. Tamamen farklı değerlere sahip alım satım nesneleri aynı yapıya sahip olabilir. Benzer şekilde, bu ticari dünyada, faaliyetinin nesnel biçimine göre tanımlanan ve sınıflandırılan bir insan olarak, örneğin bir "general ya da bankacı" olarak burjuva "değer biçimi" içinde düşünülen birey insan hem kendisi hem diğerleri için çok önemlidir. Ama "yalın" haliyle birey insan, deyim yerindeyse doğal biçimindeki birey insan, "önemsiz"dir. Burada Marx bir notta, Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin 190. pasajına kısa ve özlü bir atıfta bulunur. Bu atıf şu şekilde yorumlanmalıdır: Hegel, belirli ihtiyaçlara tabi ve medeni haklarla donatılmış insanı fazla önemser. Bu teorik sınırlama, insanlığın içinde yaşadığı mevcut koşullarda, tinin fiilen yoksunlaştırılıp insanilikten arındırılmasının bir yansımasıdır, çünkü bu teorik yalıtılmışlık insan olarak insandan gerçek bir soyutlanmaya karşılık gelir.[22] İnsana özgü bu varoluş biçimleri soyuttur, çünkü kendinde insandan soyutlanmışlardır. Marx özellikle burjuva ya da proletarya, ister zihinsel ister fiziksel emek harcayan işçi, burjuva toplumunun insanın varoluşunun birbirini tamamlayan ve birbiriyle çelişen iki tarzına evrensel olarak bölünüşü üzerine düşünür. Bir yanda özel ahlakla tanımlı özel birey, diğer yanda kamusal ahlakla tanımlı devletin yurttaşı vardır. İnsan varoluşunun tüm bu biçimleri kısmidir. Hepsi, bir bütünlük olarak insandan, insan olarak insandan yoksundur. İnsan kimliğini/özdeşliğini ancak bir tikellikte buluyorsa, bu tikelliği de an-

cak başkasına göreli olarak edinir. Mesleki varoluşu aile yaşamından, özel yaşamı kamusal koşullardan ayrılmıştır. Böyle bir toplumda "insan olarak" insanın oynayacağı temel bir rol yoktur. İnsan toplumsal konumu ve başarısından dolayı tikel ve belirli "bir şey"dir. Bu ise esasen Hegel'in ihtiyaçlar olarak isimlendirdiği ekonomik koşullar tarafından belirlenir. Dolayısıyla Hegel'in insanı, *in concreto*, bir burjuva olarak tanımlaması, modern burjuva kapitalist dünyada yaşamın mevcut koşullarının fiilen insanilikten arındırılmasının teorik ifadesi, insanın kendinden yabancılaşmasının bir işaretidir.

Öyleyse Feuerbach ve Marx, Hegel'in tin felsefesinin, felsefenin temelini oluşturan insani bir bütün olarak değil, yalnızca bir tikellik olarak insanı içerdiği konusunda hemfikirdir. Fakat Feuerbach'ın insanı da gerçekte, kamusal toplumsal varoluştan yoksun bir burjuva, bir özel bireyden ibarettir. Feuerbach ve Hegel'in aksine, Marx Hegel'in tin felsefesinde aynı derecede hem açığa vurulmuş hem de gizlenmiş olan o burjuva tikelliğinin tam ve eksiksiz anlamını keşfetmeyi dener. Burjuva toplumunun üyesine, gerçekte yalnızca bir burjuva olduğu halde, burjuvanın bir "insan" olarak düşünüldüğü bariz gerçeğini açıklamaya çalışır. Bu tikel, tarihsel insanı tikelliğinden özgürleştirmek ve insanın yabancılaşmasına son vermek için, Marx yalnızca ekonomik ve politik değil, aynı zamanda "insani" de olacak bir kurtuluş ister. Bu, insanı bir "ben" ve "öteki ben" (Feuerbach) olarak değil, insanın içinde yaşadığı dünya olarak düşünmek demektir. Her insan, insan dünyasıdır, çünkü insan esasen toplumsal bir türün, *zoon politikon*'un üyesidir. Bu nedenle Marx'ın burjuva insanını eleştirisi, antropolojik anlamından hiçbir şey kaybetmemekle birlikte, burjuva toplumu ve ekonomisinin bir eleştirisi olarak gelişir.[23] Fakat birey *zoon politikon*'un ya da toplumsal türün bir üyesi olmadığı, dolayısıyla *res publica*'sı olan devlete katılmadığı müddetçe, burjuva özel bireyi gerçek insan olarak görünebilir. Eğer salt özel birey devletin salt yurttaşıyla aynı anda ortadan kaldırılacaksa, özel ve kamusal yaşamın tüm yapısında radikal bir devrimin gerçekleştirilmesi gerekecektir. "Ancak gerçek birey insan, devletin soyut yurttaşını kendisine yeniden dahil ettiğinde, ancak bu insan, birey insan olarak, fiili yaşamında, bireysel çalışma-

sında, bireysel koşulunda aynı zamanda cinsi insan haline geldiğinde, ancak kendisine ait kuvvetlerin toplumsal kuvvetler olduğunu anlayıp, bu kuvvetleri buna uygun olarak örgütlediğinde, böylece artık kendisini siyasal iktidar biçimine bürünmüş toplumun gücünden ayırmadığında, insanın özgürleşmesi işte ancak o zaman tamamlanmış olacaktır."[24]

Marx, insanın burjuva toplumunun salt politik durumundan bu nihai kurtuluşunu gerçekleştirmesi ve içinde yaşadığı toplumla özdeş komünist insana hayat vermesi için, yüzünü proletaryaya çevirir. Proletarya, mevcut düzenle mutlak karşıtlık içinde olduğundan dolayı mutlak göreve sahip bir toplumdur. İnsanlıktan tamamen yoksunlaştırılmış olarak, yalnızca proletarya insanın birliğini ve tamlığını yeniden sağlayabilir. Marx tamamen insani olan bu yeni, evrensel insan idealini burjuva toplumunun bu istisnasından yola çıkarak yaratır.[25]

Marx, daha Hegel'in hukuk felsefesi üzerine yazdığı eleştirinin girişinde şöyle söyler: "Tikel bir sınıf olarak proletarya toplumun çözülüşüdür." Proletarya tikel bir sınıftır ama burjuva toplumundaki diğer sınıflar gibi bir sınıf değildir; mevcut toplumun dışında yer alan bir toplumdur. Onun çözülüş üzerinde olumlu etkide bulunmasını sağlayacak olan da budur. Böyle anlaşıldığı oranda, Marx'ın felsefesi doğal silahını bu proletaryada, bu proletarya da entelektüel silahını Marksizmde bulur. "Bu kurtuluşun beyni felsefe, kalbi ise proletaryadır."

Nesnel olarak düşünüldüğünde hem proletarya hem mülk sahibi burjuvazi aynı yabancılaşmanın kanıtıdır. Fakat biri, bilincinde olmadığı bu yabancılaşmadan mutlu ve hoşnut iken, diğeri kendi bilincinde olan bir yabancılaşmayı temsil eder ve bu yüzden kendisini yok eder. Herkes için aynı olan durumun içinden, yalnızca proletarya eleştirel ve devrimci sınıf bilincini geliştirir. Proletarya sınıfının burjuva sınıfına göre insanlıktan daha az arındırılmış olmasının sebebi de yalnızca budur. Proletaryanın insanlıktan arındırılışı çırılçıplak bir gerçektir, gizlenmiş bir biçimi yoktur.[26] Proletarya, kendi yaşam koşulları içinde, diğer toplumsal alanların yaşam koşullarının insanlıktan çıkmış yanını kendi içinde kavrayabilir. Tam da bu nedenle proletarya, kendisiyle birlikte özgürleştirmesi gereken tüm mevcut toplumun sorununun anahtarıdır. *Alman İdeolojisi*'nde

proletaryanın evrensel önemi modern dünya ticaretinin genişlemesi bağlamında daha detaylı bir şekilde geliştirilir. "Yalnızca her türlü öz-faaliyetten dışlanmış olan günümüz proleterleri, bir üretici güçler bütününe el konulmasından ... oluşan eksiksiz ve artık sınırlı olmayan bir öz-faaliyet gerçekleştirebilecek durumdadır. ... Şimdiye kadarki tüm el koymalarda kalabalık bir bireyler kitlesi, tek bir üretim aracına tabi kılınmıştı; proletarya tarafından gerçekleştirilen el koymada ise, üretim araçlarından oluşan kalabalık bir kitle her bir bireye ve mülkiyet ise herkese tabi kılınmak zorundadır. Modern evrensel ekonomik ilişkinin bireylere tabi kılınması, ancak, bu ilişkinin herkese tabi kılınmasıyla mümkün olabilir."[27]

Öyleyse proletarya, tanrı olduğundan değil, insanın cinsi doğasının en uç noktadaki yabancılaşmasının bir cisimleşmesi olduğu için, tarihi bir role sahiptir ve tüm süreç için temel önemdedir. Seküler dünya ücretlinin tüm yaşamını yabancılaştırmıştır. O artık insan bile değildir, emeğinin satıcısıdır. Bu tikel sınıfın evrensel bir işlevi vardır. Proletarya meta olduğunun bilincindedir. Böylece ticaret insan yazgısı olarak görülür ve ekonomi burjuva toplumunun anatomisi haline gelir. Proletarya hiçbir tikel sınırlı çıkarı temsil etmeyen evrensel sınıftır. Kendisini özgürleştirdiğinde, burjuvanın özel insani varoluşunun yanı sıra özel mülkiyetin ve özel kapitalist ekonominin de sonunu getirecek, kısacası özel alan ile kamusal alan arasındaki tüm ayrımlara son verecektir. Bu ayrımın yerini, herkes için ortak olan bir varoluş tarzının evrenselliği, komünal mülkiyete ve komünal ekonomiye dayalı bir toplum alacaktır. Marx'ın demokrasi ideali, *kozmopolis*e dönüştürülmüş polistir, üyeleri burjuva değil de *zoon politikon* olan bir özgür insanlar toplumudur.

Ama bu bireyi insan yapanın ne olduğunu soracak olursak, bize yanıt olarak, yeni bir insanlık özü değil, burjuva toplumu ilkesinin radikal bir uygulanışı sunulur. Genel özü yalnızca "ihtiyaçların bir öznesi" olmasına dayandığından dolayı, bireyi insan yapan şey, antikapitalist bir tarzda da olsa, yalnızca üretimdir.[28] Tüm bu burjuva-proleter dünyanın aksine, Stirner çaresizlikten "tüm yaşamını [alelacele] hiçliğe bağlar," böylece halen nesnel bir biçim içinde beliren insanın yerine hiçbir özelliği olmayan "Ben"i koymak ister.

4. Stirner: İnsanın Sahibi Olarak Bireysel "Ben"

Stirner'in nihai amacı, insanın yüce bir varlık statüsüne yüceltilmesinin gerçekte Hıristiyanlıktaki Tanrı'nın insan biçiminde cisimleşmesi inancının üzerine geçirilmiş son bir kılıf olduğunu göstermektir. İnsan için insan yüce bir varlıktır, der Feuerbach. İnsanı ancak şimdi keşfettik, der Bruno Bauer. Bu yüce varlığa ve bu yeni keşfe daha yakından bakalım." Bu sözler, "İnsan" başlığını taşıyan ilk kısmın epigrafıdır, ikinci kısım ise "Ben" üzerinedir.

Elbette, tin olan Hıristiyan Tanrı gitgide zayıflamış, geriye sadece insanlığın tini kalmıştır. Ama gerçekte, Hıristiyanlığın ilkel başlangıç noktası bu tam insanlaştırma içinde yine geri döner. İnsan, insanüstü köken ve tarihin amacı olan İsa gibi, tamamen kendinde düşünülür. Üstünlük iddiası gitgide insan olarak insana geçtikçe, "Ben" bu mutlak insanın bana önceki mutlak Tanrı ya da tin kadar yabancı olduğunu fark etmek zorunda kalırım.

Fakat insan da öldüğünde "Ben" ne yapabilir? Onun etkinliği daimi bir israf, benliğin ve onun dünyasının elden çıkarılışından başka bir şey değildir. "Benim" görevim, insanın evrensel özünü gerçekleştirmek değil, sadece kendimi tatmin etmektir. "Ben" olarak insanın artık ne çağrıldığı bir görev ne de yazgısı vardır. O, belirli herhangi bir anda *olabileceği* şey ne ise odur – bundan ne eksik ne fazladır.[29] Bireyde, sahip olan, içinden doğduğu yaratıcı hiçliğe geri döner. "Bir birey olarak kendi benliğime güvenirsem, kendi benliğimin -kendi kendini tüketen- geçici yaratıcısına da güvenirim."

Feuerbach, Bauer ve Marx genel anlamda insanı kurmaya çalıştılar ve gerçekte olduğu haliyle insanı görmezden geldiler. Çünkü tek gerçek insan burada ve şimdi, bu ya da şu tikel biçimde, yaşayan ve nefes alan birey insandır. Fransız Devrimi'nin başrahipleri gibi onlar da genel anlamdaki insanın gerçekliğine iman ettiler, insanlığın iyiliği için bazı bireylerin kellesinin uçurulması ilkesini de bu yüzden takip ettiler. Tinin bu eleştirmenlerini ele geçirmiş olan tin, elbette mutlak bir tin, kutsal tin değil, insanlığın tinidir. Bu tamamen genelleştirilmiş insanlık, yine de, gerçek "Ben"den, evrensel idealin bireysel, geçici varoluştan olduğu kadar farklıdır.

Bu nihilist "Ben", evrensel insanın müritlerine egoist ve insan-dışı görünüyor olmalıdır. Ama aslında bu bireysel egoist, herkestir; çünkü herkes her şeyden önce kendisini umursar. Stirner artık özgürlük ve kurtuluş hayalleri kurmayı bırakıp, kararını bireysellikten yana verir.[30] "Ben", bir birey olarak, ne burjuva devletinde ne de komünist toplumda yaşar. Ne ağır kan bağları ne de insanlığın incecik iplikleri onu bağlar. Egoistlerin "bir aradalığı" içinde yaşar. Tam da üstünlüklerinden dolayı, yalnızca egoistler onun eşitidir. "Ben", ilk insanı nasıl "insanüstü" ise, son insanı da insan-dışı olan Hıristiyan insanlığın nihilist sonudur. Tanrı *idée fixe*'ini ve insanlığı umursamayan "Ben" yaşamdan zevk alır.

5. Kierkegaard: Mutlak İnsanlık Olarak Yalnız Benlik

Stirner'in birey teorisi, Kierkegaard'ın "Tanrı önünde kendisinden memnun olmayan yalnız birey" düşüncesiyle aynı döneme aittir. İkisi de, gördükleri insanlığın tamamen insan olduğuna ve modern dünyanın Hıristiyanlığının da tamamen Hıristiyan olduğuna inanmaktan vazgeçmişlerdi. Stirner'in hiçliğe dayanan "Ben"i, İsa'nın vaazıyla başlayıp insan tartışmasıyla son bulan Hıristiyan çemberinden bir kaçıp kurtulma girişimidir. Kierkegaard ise, sanki on sekiz yüzyıllık Hıristiyanlık tarihi hiç yaşanmamışçasına başlangıcı yeniden ele geçirmeye çalışır. Amacı bir kez daha, -insanca söylenirse- insan-dışı olan ilkel Hıristiyanlığın mutlak insanlığını bugüne getirmektir.

Ruge'ye göre, hümanizm Hıristiyanlıkta tamamına ermiştir; Stirner'e göre, hümanizm Hıristiyanlığın nihai biçimi ve amacıdır; Kierkegaard'a göreyse gerçek Hıristiyanlık Hıristiyanlığın geçen zamanda dönüştüğü insancıllığın ve eğitimin tam tersidir. "Bir zamanlar Hıristiyanlık (üstelik Hıristiyanlığın ne olduğunun en açık olduğu zamanlardı bunlar, bu itirazı dile getirenlerse en keskin görüşe sahip olan kâfirlerdi) misantropik olduğu için eleştiriliyordu, oysa bugün Hıristiyanlık insancıllığın ta kendisine dönüşmüştür. Bir zamanlar Hıristiyanlık Yahudiler için bir köstek, Yunanlılara ise bir aptallık olarak görünürken, bugün eğitimin ta kendisi olmuştur!"

Kierkegaard'ın birey kavramı onun hem antropolojisi hem de Hıristiyanlığının temelidir. Bu yüzden onun şimdiyi eleşti-

risi, Feuerbach, Ruge ve Marx tarafından ilk ilke konumuna yüceltilen insanlık kadar, Tanrıdan kurtarılmış bir Hıristiyanlığın da bir eleştirisidir. Kierkegaard'ın bireyi, sosyal demokrasinin insanlığına ve liberal entelijansiyanın Hıristiyanlığına bir düzeltmedir. Dünyanın amacı fark gözetmeyen bir tesviyecilik olan bu tarihsel hareketi karşısında, ihtiyaç duyulan şey, bireyin tereddütsüzce yalıtılması, bireyselliğin mevcut toplumsal ve Hıristiyan düzenin üzerine çıkarılmasıdır.

İster Tini (Hegel) ister insanlığı (Marx) merkeze alsın, tüm evrensel sistemler, tarihin seyriyle meşgul olurken, "insan olmanın ne anlama geldiğini; genel anlamda insan değil, senin ve benim ve onun için, insan olmanın tek tek hepimiz için ne anlama geldiğini" unuturlar.[31] "Saf insanlık", kendilerine ait bir varoluşları olan bireylerin kalabalığın tekdüze kargaşası içinde boğulup gitmelerine hizmet eden, tamamen "olumsuz bir birleşme"dir. "Sosyalizm ve topluluk idealinin çağımız için bir kurtuluş olması mümkün değildir. Bizim çağımızda birleşme ilkesi olumlu değil, olumsuzdur; bir kaçış, bir dikkat dağıtma, bir seraptır. Diyalektiği, bireyleri güçlendirerek zayıflatmaktır; bireylerin birliğini sayıca güçlendirir, ama etik açıdan bir zayıflık kaynağıdır."[32]

Kierkegaard'ın polemiğinin hedefi, esasen Hegel'in "sistemi" ve insanlığın "birleşmesi"dir. Ama Kierkegaard, insanlığı bir evrensel olarak görmekten vazgeçtiğinden dolayı evrensel olarak insani olanı da yitiren Stirner'in çıplak "Ben" düşüncesinin eline de düşmez. "Eğer genel olarak insan benim dışımdaysa, ömrüm boyunca sadece şu tek yöntemi izleyebilirim: Bana özgü olan her şeyden soyunup sıyrılabilirim. Bu dizginsiz kendini kendinden soyutlama tutkusu, o kadar da ender görülen bir şey değildir. Hussçu bir tarikat, insanın ancak cennete Âdem ve Havva gibi çıplak giderse normal bir insana dönüşebileceğine inanıyordu. Tinsel ve düşünsel meselelerde bugün aynı öğretiyi vaaz edenlerin sayısı pek de az değildir. Onlara göre de insan, tabiri caizse, çırılçıplak kalana kadar, kendisine özgü olan her şeyden soyunursa normal bir insan olabilir. Fakat gerçek, bu değildir."[33] Bunun yerine, Kierkegaard önüne "bireysel bir benlik" olarak insanlığın "evrenselliğini" gerçekleştirme görevini koyar – ama bu görevi kendisi de yerine getiremez.[34]

Bir benliğe dönüşmüş olan "Ben" yalıtılmış bir soyutlama değildir; onun tüm yaşamı evrensel olarak insani olanın somut bir ifadesidir. Kendisini evliliğinde, mesleğinde ve uğraşında "evrenseli" gerçekleştiren oldukça sıradan bir insana dönüştürür. Gerçekten var olan insan "kendisi gibi başkaları olmaksızın, tepeden tırnağa bireysel olan insandır, ama o aynı zamanda genel anlamda insandır."[35] Hem "otodidakt" hem "teodidakt"tır.

Tanrı önünde var olan, evrenseli gerçekleştiren bir insan olarak, "başkalarının" yaşadığı gibi yaşamaz. "Sıradan bir biçimde yaşanan bir yaşamda evrensel anlamda insani olanı görmek, vasatlığın en bayağı biçimini tanrılaştırmak olur. Evrenseli, mümkün olan her noktada, daha da yoğun bir şekilde gerçekleştiren istisna çok daha yücedir. Ama daha soylu bir anlamda istisnai olan insan, evrenseli kendi yaşamına tamamen özümsemesinin çok daha iyi olacağını daima kabul edecektir."[36]

İstisnai olduğu düşünülen insan, buna karşın, çoğunlukla genel kuralın önemsiz bir istisnasıdır, şunu ya da bunu diğer herkesten daha iyi yapabilen bir kişi olarak kendisinin bilincinde olan insandır. "Bir insan kanalda yüzebilir, bir başkası yirmi dört dil biliyordur, bir üçüncüsü ellerinin üzerinde yürüyebilir vb. Bu insanların hepsine, *si placet*, hayran olunabilir. Fakat bu bireyler herhangi bir evrensel anlamda 'muazzam' kabul edilirse, bu hayranlık aldatıcı bir tavır olur."[37] Bu nedenle Kierkegaard, her insana hitap eder ama bunu bir birey olarak yapar – tıpkı "herkese ve hiç kimseye" hitap eden Nietzsche gibi.

Nasıl ki bireye ikili bir anlam atfediliyorsa, insan eşitliği sorununun da iki ayrı yönü vardır. İnsanlar maddi dünyanın dışındaki Tanrı önünde eşittir, ama birlikte paylaştıkları dünyada eşit değildir, benzemezlikleri de buradan ileri gelir. Bu dünyada bir insan bir diğerine üstün tutulabilir; ama Tanrı önünde, her insan hemcinsine komşudur.[38]

Öyleyse, mevcut düzen parçalanıp dağılırken, insanın evrensel özünü belirleyen üç "istisna" vardır: burjuva toplumundan dışlanmış olan proletarya (Marx), kendisini tüm toplumsal ilişkilerden dışlayan "Ben" (Stirner) ve kendisini Hıristiyanlıktan dışlayan benlik (Kierkegaard). Bu üç istisna, burjuva insan-

lığının çözülüşünün tam ortasında, insanın evrensel özünü belirlemeye devam eder.

Fakat gerek "gerçek insan" (Marx'ın ideali), gerek "çıplak 'Ben'" (Stirner'in ideali), gerekse de "gerçek Hıristiyan"ın (Kierkegaard'ın ideali) yeniden ayağa kaldırılmasının önünde çeşitli zorluklar vardır. Bu zorluklar artık daha da büyüktür, çünkü artık her insan, yalnızca bir burjuva olsa da, kendisinin olduğu gibi bir "insan" olduğuna; yalnızca insanlığın tinine sahip bir insan olsa da, kendisinin olduğu gibi bir "Ben" olduğuna; yalnızca Hıristiyanlığın dünyevi bir üyesi olsa da, kendisinin olduğu gibi bir "Hıristiyan" olduğuna inanabilir. Eski dönemlerde, der Marx, bir insanın özgür olup olmadığı kolayca görülebilirdi, çünkü halen köleler vardı; ilkel zamanlarda, der Kierkegaard, bir insanın İsa'nın müridi olmayı arzulayıp arzulamadığı kolayca görülebilirdi, çünkü halen Hıristiyanlığa direnen Yahudiler ve paganlar vardı. İnsanı yeniden ayağa kaldırmak için, Marx varoluşu tamamen toplumsal olan cinsi bir insanı; Stirner tamamen bencil olan bir "Ben"i; Kierkegaard ise, Marx'ın birleşme ilkesi ve Stirner'in yalıtılmışlık ilkesinin aksine, "mutlak insanlığı" temsil ettiği söylenen, dinî olarak yalıtılmış bir benliği öne sürer. Marx'in amacı özel bir birey olarak artık hiçbir şeye sahip olmayan komünist insan; Stirner'in amacı insanlığı diğer özellikleri gibi bir özellik olan bir "insan-dışı" insan; Kierkegaard'ın amacı ise, bütün çağlar boyunca insanın insanüstü ölçüsü olan İsa'dır.

İnsanı yeniden tanımlamaya yönelik radikal girişimlerin Hegel'le başlamış olan zinciri burada son bulur. Bu radikal entelektüel hareketin çöküşü, Schopenhauer'in etkili olmaya başladığı, 1850 sonrası politik gericilik döneminde gerçekleşir.

Farklı önvarsayımlarla, soruyu bir kez daha dile getiren tek düşünür, Nietzsche olur: Şu "belirlenmemiş" varlık, "insan" nedir?

6. Nietzsche: İnsanın Aşılması Olarak Üstinsan

"İşte bu şüphe içimizde sürekli yeniden uyanıyor... belki de kimsenin duymayacağı ... sorumuz, yanında bir değil birçok uçurumun açıldığı sfenksimiz ... Bugün bizlerin Avrupa'da, 'insanlık', 'insaniyet', 'sempati' ve 'merhamet' adı verilen saygıdeğer şeyler gibi, önünde eğildiğimiz her şeyin, gerçekte, hem güçlü

hem de tehlikeli olan belli temel dürtülerin ılımlılaştırılması ve zayıflatılması gibi doğrudan bir kıymeti olabileceğini düşünüyorum; ama uzun vadede bu sadece insan denen türün değersizleşmesi, vasatlığa indirgenmesi anlamına gelecektir..."[39]

Nietzsche, kendi modern insan eleştirisini "insanın ölçüsünü" çarpıtan sekülerleşmiş Hıristiyanlığın insancıllığına bir itiraz olarak geliştirdi. Eleştirinin sonucu, Hıristiyanlığın insancıllığını bütünüyle hükümsüz kılmak üzere "insanın aşılması" talebiydi; insan ona "üstinsan" tarafından aşılmış olarak göründü. Tanrı'nın ve "üstün" insanın katili olan bu "en iğrenç" insanın ıstırap çığlığına verilen yanıt budur; Tanrı'nın katili olan bu üstün insan kendisini aşağılayabildiği için daha üstündür, şimdinin "son" insancıl insanı ise kendisini artık aşağılayamaz, bu sebepten daha aşağılık olamaz. O, Nietzsche'nin "aynı anda" yarattığı üstinsanın taban tabana zıddıdır. "Bunun üzerine yeryüzü küçüldü ve her şeyi küçülten son insan hoplayıp zıplıyor üstünde. Soyu kurutulamaz onun, toprak piresi gibidir; son insan en uzun süre yaşayandır. ... Artık yoksul ya da zengin olunmaz: ikisi de zahmet vericidir. Kim yönetmek ister ki artık? İtaat etmek isteyen kim? İkisi de zahmet verici. Çoban yok ve bir sürü var! Herkes aynı şeyi ister, herkes aynıdır: Başka türlü hisseden kendi ayağıyla gider tımarhaneye."[40]

Ama neden evvela insanın aşılması gerekir? Stirner'de olduğu gibi, bunun yanıtı Hıristiyanlık ile insanlık arasındaki, Tanrı ile insan arasındaki geleneksel bağlantıya bağlıdır. Stirner'in kendisini hiçlikten yaratan bireysel "Ben"i ve Nietzsche'nin insanın amaçsız varoluşunu aşmak için edebi dönüş teorisi çekicini yaratan üstinsanı – bu ikisi Hıristiyan antropolojisindeki sorunların aşırı sonuçlarıdır.

Hıristiyanlık ile insanlık arasındaki içsel bağlantı, Nietzsche'de, Tanrı öldüğünde üstinsanın ortaya çıkışında ifade bulur. Bu ölüm kendi kendisini isteyen, ne yapması gerektiğini ona hiçbir Tanrı'nın söyleyemeyeceği insanın Tanrı'dan kurtulduğu anda insanı da aşmasını gerektirir. Böylece insan ceza olarak, Tanrı ile vahşiler arasındaki geleneksel yerini kaybeder. Boşluğa uzanan hiçliğin uçurumu üzerine gerilmiş bir ipe güvendiği gibi kendisine güvenmelidir. Varoluşu -*Zerdüşt*'ün önsözündeki cambazınki gibi– esasen tehlikededir;

tehlike onun "çağrıldığı görev"in ta kendisidir; insanın "yazgısı" ancak tehlikede sorun haline gelir! Mutluluk, akıl, erdem, adalet, uygarlık, şefkat[41] – geleneksel insanlığın bütün bu özü Nietzsche'nin insanın yeniden tanımladığı yazgısında artık hiçbir anlam taşımaz.

Nietzsche insanlığın bu "yumuşaklığını ve yozlaşmışlığını" eleştirse de, siyasi düzeni oluşturmak adına insanı küçümsemekten çok uzaktı. "Yeryüzünde bugün neredeyse her şey en iğrenç ve en kötü güçler olan fırsatçıların ve askeri diktatörlerin bencilliğinin hâkimiyeti altındadır. Bu diktatörlerin elinde, devlet, fırsatçıların bencilliği gibi, tüm bu düşman güçleri sınırlamak için, her şeyi kendi ilkelerine göre yeniden düzenlemeye teşebbüs ediyor. Yani, insanların daha önce Kiliseye nasıl taptılarsa şimdi de kendisine öyle tapmalarını istiyor. İstiyor da başarabiliyor mu? Bunu göreceğiz; her halükârda ortaçağın sel taşkınları içinde yaşayıp gidiyoruz hâlâ: Buzlar eriyor, sular her şeyi önüne katıp sürüklüyor. Buz kütleleri birbirinin üstüne biniyor, tüm kıyılar sular altında ve tehlike arz ediyor. İnsani olan her şey, gerçek çöküntü ve bunun ardından gelen kargaşa dönemlerinden ziyade, asıl bu tür dönemler yaklaşırken büyük tehlike altındadır. Gergin bekleyiş ve anın açgözlülükle suiistimal edilmesi, ruhun tüm o ödlek ve çıkarcı dürtülerini uyandırır. Çağımızın bu tehlikelerinin tam ortasında, kim çıkıp da kendisini insanlığın, tüm insan soylarının yavaş yavaş biriktirdiği o dokunulamaz kutsal tapınak hazinesinin gözcüsü ve şövalyesi olmaya adayacaktır? Herkes yalnızca çıkarcı ve yaltakçı bir kaygıya teslim olmuş içindeki o solucanın kıpırtılarını hissederken, insan suretinden o denli uzaklaşıp salt bir hayvana, hatta mekanik robota dönmüşken, kim çıkıp da insan imgesine destek çıkacaktır?"[42]

Nietzsche, tam da Hıristiyan insanlık düşüncesiyle ve aynı zamanda insanların birliği ve eşitliği idealiyle savaşarak böyle bir insan imgesine destek çıkmak istedi; bunu yapabilmek için özgür insanın ve kölenin doğumu arasındaki farklılığın "doğanın düzeni gereği" meşru kılındığı antik döneme geri döndü. Fakat Hıristiyanlığın tarihsel etkisini daha uzak geçmişe sığınarak yok etmek imkânsız olduğundan, Nietzsche'nin sorduğu soru -tam da onun insanlık eleştirisi temelinde– baki kalır.[43]

Fakat çeşitli ırklar, uluslar ve bireyler arasındaki nispi benzerliklerden daha fazlasını ölçebilecek, insanların birliği ve eşitliğine dair herhangi bir ölçütümüz var mı? Salt "tikel" ya da "bireysel" değil evrensel bir insan tanımı oluşturmamızı sağlayacak bir karşılaştırma ölçütünden tamamen yoksun değil miyiz? Yunanlıların kozmosunu yok etmiş olan Hıristiyan insanlığın tuhaf ölçüsü yerini insan üzerinde yeni bir tektip disipline bırakıyor, öyle ki bu tektip disiplinin somut gücü karşısında, insanlıktan arta kalanlar, "niteliksiz bir insan"dan ibaret görünüyor.[44] Hal böyleyken insanlık bir köşeye atılabilecek bir "önyargı" değildir. Ne insancıl "insanlık" ne de onun tepkisel muadili, yani kahramanlık havası takınan hoşgörüsüzlük insanın doğasını -onun sefaleti ve büyüklüğü, yanılabilirliği ve metanetini- anlayabilse de, insanlık insanın doğasına aittir.

Goethe hoşgörünün "tanımaya" geçiş sürecindeki bir haletiruhiye olduğunu söyler; tanıma ise "gerçek özgürlüğü" oluşturur.[45] Bu tanıma olgunluğu, diğer Almanlara kıyasla onda daha çok bulunur. Hem zorla *temellük* hem de başkasına ait olanın reddinden eşit ölçüde uzak olan bir tutumdur bu. Kendinden emin bir şekilde, kendisinden farklı düşünenleri ve davrananları kabul eder. Goethe'nin düsturlarından biri insanlar arasındaki ilişkiyle ilgilidir. "Kitaplar yeni tanışıklıklar gibidir. İlk başta uyuşmayla karşılaşmak, varoluşumuzun mühim bir noktasında dostça bir dokunuş hissetmek bize büyük zevk verir. Ama daha yakından tanıdıkça, farklılıklar belirgin hale gelir; o an geldiğinde makul olan davranış, (insanın gençlikte genellikle yaptığı gibi) hızla geri çekilmek değil, anlaşma noktalarına sıkıca tutunmak ve bir anlaşmaya vardırmaya çalışmaksızın, anlaşmazlık noktalarını iyice anlamaktır."[46] Goethe, insana dair olan her şeyi tanıma olgunluğunun timsali olarak gördüğü İngiliz L. Sterne'i metheder. "Bu yüce, iyiliksever ironi, verilen hükümlerdeki bu adalet, saldırganlık karşısında gösterilen bu soğukkanlılık, kararsızlık anlarındaki bu itidal ve bunlarla bağlantılı diğer bütün erdemler, benim için takdire şayan bir eğitim oldu; son tahlilde, hayatta atılan tüm yanlış adımlardan bizi geri döndüren haletiruhiyeler tam da bunlardır."[47] İnsani olanı görmek ve onu tanımak, Goethe'ye insanların arasında sürekli gidip geldiği, yanlışlara ya da doğrulara dikkat etmek arasında uzanan

bir orta yol olarak görünüyordu. "Bireyi oluşturan ve geneli özel kılan şey budur. En garip görünen ile en harika görünenin tam ortasında, bizi cezbeden ve büyüleyen bir nebze anlayış, akıl ve iyi niyet vardır daima."[48] "İnsanın bu insani tarafı"nı en hassasiyetle keşfedip yüreklendiren Sterne olmuştur. Sterne'in Shandyizmini doğrudan Almancaya çevirmenin işe yaramayacağının gayet farkında olan Goethe, Sterne'in "özgür ruhunu"[49] gözlemlemek sayesinde kaydettiği gelişim için ona minnettardı.[50] Yaşamının ve yapıtlarının anlam ve önemine dair son sözü bile, "onu klişelerde boğmuş" Alman ulusunun gösterişli şairlerinin hastalıklı coşkularının asla göremeyeceği, "tamamen insani olanın zaferi" üzerinedir. Alman ulusu içinde, der Goethe Rus Kontu Stroganoff ile görüşmesinde, kendisine tamamen yabancı olan bir "duygusal coşkunluk" hali hâkimdir; bu yüzden Kont, Almanya'nın Goethe'nin yaşamında ve yapıtlarında yapmaya çalıştığı şeyi -özellikle Almanya'da, insanın insani tarafını onun biçimini bozan çarpıklıklardan azade bir şekilde tanımak- anlamadığını söylerken pek de haksız değildir.[51]

"Öyleyse hem antik hem modern dönemin en iyi yazarlarının böylesine soylu fikirlerle birlikte andıkları 'insanlık' kelimesinde bir duralım. İnsanlık soyumuzun karakteridir; ama bu bizde sadece kalıtsal bir potansiyel olarak mevcuttur ve bu potansiyelin insanlık yolunda eğitilmesi gerekir. İnsanlığa baştan sahip olarak doğmuyoruz. İnsanlık insanların gösterdiği tüm çabaların hazinesi ve ödülüdür, soyumuzun sanatıdır. İnsanlık yolunda eğitim asla sona ermemesi gereken bir çabadır, yoksa vahşiliğe geri döneriz. 'İnsanlık' kelimesi dilimizi mi bozuyor? Bütün uygar uluslar diline onu katar ve ola ki harflerimiz bir yabancının eline geçerse, en azından zararsız görünürler: Saygıdeğer hiçbir insan isteyerek vahşiliği savunmak için yazmamıştır." (Herder, *Briefe zur Beförderung der Humanität*, Üçüncü Derleme).

V. Hıristiyanlık Sorunu

"Hıristiyan bir yaşama dair tüm yollar, en kararlı olanından en sığ olanına, en ahmakça olanından en iyi tasarlanmış olanına kadar hepsi denenmiştir: Artık yeni bir şeyler keşfetmenin vakti geldi."
Nietzsche

İnsan çehresine sahip herkesin, sırf bundan dolayı, insan olmanın "saygınlığı"na ve "yazgısı"na sahip olduğu "önyargı"sına yol açan tarihsel dünya, öncelikle, kökeni Rönesans'ın "*uomo universale*" ile "*uomo terribile*"sine[1] uzanan, salt insanlığın (artık kaybolmaya yüz tutan) dünyası değildir; bu dünya daha ziyade, Tanrı-insan İsa'nın insanın gerek kendisiyle gerekse de komşusuyla ilişkisinin ölçüsü olduğu Hıristiyan dünyadır. Avrupa dünyasının *homo*'sunu bir insana dönüştürmüş olan imge, esas olarak, Hıristiyanın kendisini Tanrı'nın sureti ve benzeri olarak görmesine dayanır. Dolayısıyla "hepimizin" insan olduğu ifadesi, Stoacılarla bağlantılı Hıristiyanlığın ürettiği insanlık anlayışıyla sınırlıdır. İnsan doğasına ilişkin bu tarihsel durumun dolaylı kanıtı, antropolojinin ancak Hıristiyanlığın dünyadan kaybolmaya başlamasıyla birlikte bir sorun haline gelişidir. Fakat Avrupa dünyasında Hıristiyanlığın kayboluşu bilhassa, geçen yüzyılda son sınırına ulaşmış olan eleştirel hareketin bir sonucudur.

Hıristiyanlık dininin felsefi eleştirisi on dokuzuncu yüzyılda Hegel'le başlayıp Nietzsche'yle doruğuna ulaştı. Bu bir Protestan hareketidir, dolayısıyla Alman bir nitelik taşır; bu hem eleştiri hem eleştirinin yöneltildiği din için geçerlidir. Bizim eleştirel filozoflarımızın hepsi eğitimli Protestanlardır ve onların Hıristiyanlık eleştirisi Hıristiyanlığın Protestan tezahürüne dayanır. Eleştiri, yani ayırt etme, şeyleri birleştiren ya da ayıran şeylerden hareketle gerçekleştirilebilir. Eleştirel ayırt

etmenin bu iki biçimsel olanağı, Hıristiyanlık dininin felsefi eleştirisinin bu son safhasında felsefe ile din arasındaki somut ilişkiyi de tanımlar. Bu iki uç, yani birleştirme ve ayırmadan, birincisi Hegel'in felsefi teolojisi, ikincisi ise Nietzsche'nin Hıristiyan karşıtı felsefesinde ifade bulur. Hegel'in Hıristiyanlıkla uzlaşmasından Nietzsche'nin ondan kopuşuna giden sürecin dönüm noktası, sol Hegelcilerin ortaya koyduğu din eleştirisidir. Bu dönüm noktasını kendi tarihsel bağlamı içinde anlamak istiyorsak, her şeyden önce, bu eleştirinin Hegel'e dayanmasının nasıl bir muğlaklık içerdiğini anlamalıyız.

1. Hegel'in Felsefe Yoluyla Dini Aşması

Hegel'in felsefi yazıları ilk dönem teolojik çalışmalarıyla başlar: *Volksreligion und Christentum, Leben Jesu, Die Positivität der christlichen Religion* ve *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*.[2] Bu çalışmalar Hegel'in felsefi gelişiminin seyrini oldukça iyi aydınlatır. On sekizinci yüzyılın son on yılında kaleme alınmış olan bu metinler, W. Dilthey'ın Hegel'in yaşamının ilk dönemi üzerine *Die Jugendgeschichte Hegels* (1905)[3] isimli incelemesi H. Nohl'u 1907 yılında Hegel'in el yazmalarını düzenleyip yayımlamaya sevk edene kadar yayımlanmadan kaldı; daha sonra (1929 ve 1938'de) T. Haering bu metinler üzerine bir yorum kaleme aldı. Genç Hegelciler bu metinler hakkında hiçbir şey bilmiyorlardı. Geriye dönüp bakınca, genç bir adam olarak bizzat Hegel'in Genç Hegelcilerin eleştirilerini aslında nasıl önceden haber verdiğini görmek çok çarpıcıdır.[4] Bu metinlerin içeriğinde Hıristiyanlığın izahı ön plandadır; Hegel'in yorumu, ancak Hıristiyanlığın dinin pozitif biçiminden felsefi biçimine bir tercümesi olarak alındığı müddetçe, Hıristiyanlık dininin bir eleştirisi olarak da anlaşılabilir.

Hıristiyanlık dininin bu eleştirel (yani ayırt edici) izahının baskın teması, kendi içinde yabancılaşmış olan "yaşam"ın "bütünlüğü"nü eski durumuna getirmenin mümkün olup olmadığı sorusudur. Hegel İsa'nın tarihsel görevini Yahudi yasa (*Gesetz*) dininin "pozitifliği"ne (*Gesetztheit*) karşıt olarak içsel bütünlüğün yeniden tesis edilmesi olarak görür; bu ise ancak "yasa"ya üstün gelecek bir "sevgi" diniyle başarılabilir.[5] İnsan ile Tanrı, ama aynı zamanda insan ile insan ya da Ben ile Sen

arasındaki "yaşayan bir ilişki" biçimindeki sevgide, bu yasal olarak belirlenmiş karşıtlık, bir bütün olan yaşamın düşman karşıtlıklara bölünmesi ortadan kalkar. Kendi içinde birliği yeniden sağlanmış olan bu bütün yaşam, tek gerçek yaşamdır, çünkü tek bütünsel yaşam ya da varlık tarzı budur: birliği olmayan yaşam gerçek bir varlık değildir. Gerçek varlık her zaman birlik içindeki varlıktır ve bu birlik, her bireyin yalnızca bir diğeri aracılığıyla kendi olduğu, yaşayan bir ilişki olarak sevgi yoluyla sağlanır. "Birleşme ile varlık eşdeğerdir;" birleşmenin ne kadar çok tarzı varsa o kadar çok varlık tarzı vardır. Bu tamamen Hegel'e özgü varlık anlayışının dilbilimsel ifadesi "-dır" koşacıdır.[6] Bu sebeple Hegel'in *Leben Jesu*'daki yöntemi, "pozitifliğin" her biçiminin, yani tamamen dışsal ve nesnel olan her belirliliğin, tinin dolayımlayıcı hareketinin bir öncüsü olan, yaşayan bir ilişki olarak sevgi kavramıyla ortadan kaldırılabileceğini göstermeye dayanır. Böylece Hegel Yeni Ahit'in mucize hikâyelerine, bunların pozitif mucizevi unsurlarını, başka bir deyişle Efkaristiya[7] öğretisinin mucizevi yönünü ortadan kaldırarak felsefi bir yorum getirir. Nesnel bir gözle ya da dışarıdan, yani onunla herhangi bir yaşayan ilişkiden ayrı olarak bakıldığında, İsa'nın dağıttığı ekmek "sadece ekmek," dağıttığı şarap ise "sadece şarap"tır; ama aynı zamanda "ikisi de bundan daha öte bir şeydir." Bu "daha öte", gerçek ekmeğe ve şaraba yapılmış alegorik bir eklemeden ibaret değildir; İsa'nın bedeni ve kanı ekmek ve şaraptan gerçekten ayırt edilemez. Mesele bunların sanki aynı ya da kıyaslanabilir şeyler gibi görünmesi değil, daha ziyade, ilk başta bu denli ayrı görünen şeylerin ayrılmaz bir biçimde birleşmiş olmasıdır. Yalnızca dışarıdan gelen "anlayışa" göre, duyuların "algısına" göre ekmek ve beden, şarap ve kan, ayırt edilebilir ve kıyaslanabilirdir; ekmek ve şarabın tinsel idrakine, içsel ilişkiye gelindiğinde ise bu geçerli değildir. Yalnızca fiziksel ve maddesel olarak değil aynı zamanda İsa'nın huzurunda ve adıyla, tinsel ve zihinsel olarak alımlandıklarında, bu nesneler doğaları gereği fiziksel haz nesnesinin ötesinde şeylerdir: Bunlar nesnelleşmiş bir tinsel komünyondur. Bu "nesnelleşmiş sevgi, nesne haline gelmiş bu öznellik yeme eylemi yoluyla bir kez daha öznel hale gelir." Böylece bu ekmeğin yenmesi ve şarabın içilmesiyle, tin gerçekten

canlandığında, nesnelerin nesnelliği yerini özneye bırakmak üzere "yitip gider." Nesne olarak düşünüldüklerinde, ekmek ve şarap hem duyusal hem duyuüstü olan "gizemli" şeylerdir.

Nesnelerin salt "pozitifliği" böylece kaybolur; bu ise, onları en başta kurmuş olan "öznelliğe" ya da "idealliğe" geri dönüş anlamına gelir. Hegel bu ilksel kökenlere gerilemeyi daha sonra sistematik bir biçimde "tözselliğin" "öznelliği" olarak ele alır. Hegel'in tin felsefesinin bu iki temel kavramı, onun ilk dönem teolojik yazılarında rastladığımız bu "ideallik" ile "pozitiflik" arasındaki karşıtlığa, salt pozitifliğin öznel idealliğe yükseltilerek ortadan kaldırılmasına karşılık gelir. Dolayısıyla din tinsel olarak gerçek değildir ve felsefi olarak "pozitif" din olarak kavranır – ama yalnızca bu "salt" pozitifliği ortadan kalktığında. Değişmez pozitiflik, ister dinî nesneler ve yasalar alanında, isterse Kant'ta olduğu gibi, ahlaki yasalar alanında olsun, "utanç verici"dir. Her durumda Hegel'in amacı, en başta mevcut olan bütünlüğü yeniden tesis etmek için "ölü karşıtlıkları" "yaşayan ilişkilere" dönüştürmektir. Dolayısıyla o İsa'yı hem insani hem tanrısal olanı kendinde (Tanrı-insan) birleştirerek "kendi bütünlüğünde insanı yeniden tesis eden insan" olarak görür.

Kant, Jacobi ve Fichte'ye karşı kaleme aldığı *Glauben und Wissen* (1802)[8] isimli incelemesinde, Hegel teolojik yazılarında önüne koyduğu programa göre hareket eder: İnanç ile bilgi arasındaki "pozitif" karşıtlığı ortadan kaldırmak amacıyla, bu ikisini hem daha üstün hem daha ilkel olan bir birliğe yükseltir. Eğer Tanrı hakkında hiçbir şey bilmiyorsak ve ona yalnızca inanabiliyorsak, eğer akıl "Tanrı'nın bilgisine ulaşmaktan" acizse, o zaman ne hakiki inanç ne de gerçek bilgi var olabilir; geriye yalnızca (Aydınlanma'nın bir ürünü olan) inanç ile bilgi arasındaki ölü karşıtlık kalır. Hegel'e göre, Kant'tan kaynaklanan "tefekküre dayalı felsefe" varılan bu uygunsuz sonuçla durma noktasına gelmiştir. "Uygarlığımız çağımızı akıl ile inanç arasındaki, felsefe ile olumlu din arasındaki eski karşıtlığın öyle bir ötesine taşıdı ki inanç ile bilgi arasındaki bu karşıtlık baştan aşağı yeni bir anlam kazandı; şimdi bu karşıtlık, felsefenin içindeki bir konuma taşındı. Eski zamanlarda aklın inancın hizmetçisi olduğu öne sürülüyordu; bu iddia karşısında felsefe boyun eğmeyip kendi mutlak özerkliğini öne sürdü.

Bugün bu tür düşüncelere ya da ifadelere artık rastlanmıyor. Akıl, eğer kendisine bu ismi veren varlık sahiden akılsa, pozitif dinin içinde öyle güçlü bir konum kazandı ki felsefenin mucizeler gibi dinin pozitif yönlerine saldırısı bile miadını doldurmuş ve anlaşılmaz bir hamle olarak görülüyor. Bu gücün başka bir sonucu da, Kant'ın dinin pozitif biçimini felsefenin ışığında yorumlayarak yeniden canlandırma girişiminin, bu biçimlerin tikel anlamını değiştirdiğinden değil, bu biçimler artık bu saygınlığı hak etmediğinden dolayı, başarısızlığa mahkûm olmasıydı."[9]

Öyleyse Hegel dini, dinî inanç ile felsefi bilgi arasında eleştirel bir ayrım yoluyla değil, dinin tefekküre dayalı felsefenin içinde bile büründüğü "pozitif biçimi" hedef alarak eleştirir. Bu eleştirinin amacı, "pozitif" Hıristiyanlık dininin felsefi bir dönüşümü vasıtasıyla, bu pozitif biçimin kökten aşılmasıdır. Hegel'in din felsefesi dinin felsefenin içine bu şekilde soğrulmasının bir sonucudur. Hegel derslerinde açıkça din ile felsefeyi bir sayar. Gerçek felsefenin kendisi "ibadet"tir: "İlahi takdirin planını kavramaya kalkışmanın haddini bilmez bir çaba olduğunu sıkça duyarız. Bu tavır, neredeyse evrensel bir aksiyom haline gelmiş olan, insanın Tanrı hakkında hiçbir bilgi sahibi olamayacağı düşüncesinin bir sonucu olarak görülmelidir. Teoloji bile kendisini sonunda bu çaresiz konumda buluyorsa ve eğer Tanrı hakkında herhangi bir bilgiye sahip olunacaksa felsefeden başka sığınılacak bir yer yoktur. Tanrı hakkında hiçbir bilgiye sahip olunamayacaksa, tinin ilgilenebileceği tek alan tanrısal olmayanın, sınırlı olanın, sonlu olanın alanıdır. İnsan elbette sonlu olanla yetinmelidir, ama insanın yaşamında sıradan işlerinin ötesine geçebileceği, kendisini gerçekten hakiki olana adayabileceği ve onun bilincine varabileceği bir Sebt gününün olması bundan çok daha gereklidir."[10]

Hegel bu sebeple, din felsefesi üzerine derslerinin daha en başında, bu ifadenin yanıltıcı bir yanı olduğunu dile getirir; ona göre böyle söylendiğinde, uzamın geometrinin nesnesi olması gibi sanki dinin de felsefenin nesnesi olduğu bir nesnel durum yaratılır. Oysa felsefenin "içeriği, ihtiyacı ve ilgi alanı" teolojininkiyle tamamen aynıdır. "Felsefenin olduğu gibi dinin de nesnesi kendi nesnelliğinin ebedi gerçekliğidir: Tanrı, yal-

nızca Tanrı ve Tanrı'nın izahı. Felsefe dini izah ederken yalnızca kendisini izah eder; kendisini izah ederken de dini izah eder. Din gibi, felsefe de bu nesneyle bir meşguliyet olarak tanımlanır; felsefe bu nesneye, hakikate nüfuz eden düşünen tindir. Bu meşguliyetinde ve bu meşguliyeti yoluyla, öznel özbilincin dirimliliği ve hazzı, hakikati ve saflaşması."

Bu eşitliğin yoluna çıkan "zorluklar" ve çekinceler, Hegel'e göre, yalnızca din ve felsefenin kendilerine özgü bir biçimde bir ibadet olması, bu yüzden de sanki aslında farklı şeyler gibi görünmesinden kaynaklanır. Oysa bu ikisinin birliği en eski zamanlardan beri tarihsel olarak da ortadadır. Hegel, kilise babalarının Neo-Platoncu ve Aristotelesçi olduklarını; hatta bazılarının felsefi çalışmaları sebebiyle Hıristiyanlığı kabul ettiklerini gösterir. Diğer yandan, sistematik Hıristiyan teolojisi yalnızca felsefeyi kabulü sayesinde var olabilmiştir. Skolastik felsefinin tümü teolojiyle aynıdır; "doğal teoloji" Wolff'un felsefesinin hâlâ doğru bir nesnesiydi. Bunların arasındaki farklılık sorunu, her ikisi için de aynı olan içerik sorununu bir biçim sorununa indirger.[11]

Hegel üç biçim ayırt eder. Aynı tinsel içerik salt rastlantısal, öznel his biçiminde, duyusal hayal gücü (ve bu baştan daha nesnel ve uygundur) biçiminde ve son olarak, doğası gereği evrensel olan felsefi düşünce biçiminde belirebilir. Bu sonuncu biçim "tinsel" içeriğe en uygun olan biçimdir. Yalnızca bu biçimde içerik (Tanrı ya da mutlak) gerçekten kavranabilir; içerik yalnızca bu biçimde kendi gerçek biçimine kavuşur. "Tanrı esasen düşünme sürecindedir." Diğer yandan, hissi Tanrı'nın bilgisine inanmanın dayanağı olarak alan ve "yalnızca duyguları betimleyen" Schleiermacher'inki gibi bir teoloji, kaçınılmaz olarak ampirik olayların rastlantısal alanında kapalı kalır. Bu, içeriğin içinde verilebileceği "en kötü" biçimdir: "Hiç şüphesiz tinsel olan her şey, tüm bilinç içerikleri, düşüncenin ürünü ya da nesnesi olan her şey, özellikle de din ve ahlak insanda aynı zamanda his biçiminde var olmalıdır; bu onun dolayımsız biçimidir. Ama his, bu içeriğin insana verilişinin kaynağı değildir; o sadece insanın onu kendi içinde keşfetmesinin biçimi ve tarzıdır. His, insanlar ile vahşiler arasında ortak olan en kötü biçimdir. İçerik histen geldiğinde, herkes kendi öznel bakış

açısına indirgenir. Birisi kendi hissinde din olduğunu söylerse ve bir başkası da çıkıp hissine baktığında onda bir tanrı bulamadığını söylerse, ikisi de haklı olacaktır. Tanrısallığın içeriği –Tanrı'nın vahyi, insan ile Tanrı arasındaki ilişki, Tanrı'nın insanla ilişkisindeki varlığı- bu şekilde salt hisse indirgenirse, bireysel öznelliğin, takdirin ve kaprisin bakış açısıyla sınırlandırılır. Oysa kendinde bir varlığa sahip olan tüm hakikat böylece ortadan kaldırılmış olur."[12]

Duyuların imgeleri vasıtasıyla anlaşıldığında bile, bu içerik uygun biçimini kazanmış değildir; anlaşılmak ve kavranmaktansa yalnızca tahayyül edilmiştir. Salt his ve hayal gücü biçimi, yalnızca din felsefesinde kavramsallaştırma biçimine dönüştürülür. Pozitif dinin felsefeye bu zorunlu dönüşümüne yapılan saçma itirazlar, felsefenin hayal gücünün alanına ait olan biçimleri bir kenara attığı şeklinde özetlenebilir. Sıradan düşünce bu ayrımın farkında değildir; onun hakikat anlayışı bu sınırlamalara bağlıdır, bu yüzden de içeriğin kendisinin böylece alınıp atıldığını sanır.[13]

Oysa dinî biçimin başka bir biçime bu "tercümesi" aslında onun yok edilmesi değil, daha ziyade, bir gelişime de işaret eden bir dönüşüm anlamına gelir. Dinin en büyük ayrıcalığı, tinsel içeriğinin bu şekilde yeniden tercüme edilebilmesidir. *Glauben und Wissen*'in son cümlelerinde, dinin böylece "felsefi varoluş" seviyesine yüceltilmesi doruğuna ulaşır; bu cümlelerde Tanrı'nın ölümü "spekülatif bir Kutsal Cuma'ya" dönüşür. Tanrı'nın kendisinin öldüğüne dair bu ampirik-tarihsel "his", "modern dönemin dini için bir dayanak oluşturan" bu sonsuz yas "nihai idealin" bir "içeriği" olarak, diğer bir deyişle mutlak özgürlüğün bir içeriği olarak kavranmalıdır.[14]

Bu ayrım ve bunun sonucu olarak dinin his ve hayal gücünün biçimlerinden kurtarılıp kavramın biçimine yükseltilmesi aracılığıyla, Hegel aynı anda hem Hıristiyanlık dinini pozitif olarak gerekçelendirebilir hem de onu eleştirebilir. Bu ayrımın muğlaklığı, Hegel-sonrası din eleştirisi için bir arka plan oluşturur; Hegelci okulun sol ve sağ olarak ikiye bölünmesinin arkasında bile bu yatar. Otuzlardaki çekişmenin temelini oluşturan soruların Hegel'in devlete ve tarihe yönelik tutumuyla değil, dine yönelik tutumuyla ilgisi vardır: Hegel Tanrı'yı bir

kişi mi yoksa bir süreç olarak mı; ölümsüzlüğü evrensel mi yoksa kişisel olarak mı görmüştür?[15] Kilise ortodoksisi, inancın pozitif içeriğini yok ettiğinden dolayı, Hegel'in tercümesinin Hıristiyanca olmadığını ilan eder; buna karşılık Genç Hegelciler, Hegel'in kendi kavram *biçiminde* bile dogmatik Hıristiyanlığı muhafaza ettiğinden dolayı ona içerlemişlerdi. Rosenkranz bu karşıtlıktan[16] yola çıkarak, hakikatin tam da Hegel'in dolayımlayıcı konumunda yattığını ve bu konumun tam da Hıristiyanlık karşısındaki tutumu sayesinde "çok özel bir gelecek vaadinde bulunduğu" sonucuna varılabileceğini düşünmüştü. Bu öngörü gerçekten de doğru çıktı, ama Rosenkranz'ın düşündüğünden farklı bir şekilde çıktı. Hegel'in muğlak "tercümesinin" tarihsel sonucu, Hıristiyan felsefesinin ve Hıristiyanlık dininin mutlak yıkımı oldu.

2. Strauss'un Hıristiyanlığı Mite İndirgemesi

Strauss'un İsa'nın yaşamı üzerine 1835'te yayımlanan incelemesi,[17] Schleiermacher'in etkisi altındaki Hegel'in din felsefesinin bir ürünüydü. Bu inceleme, tam da bu felsefenin teolojiye bir uygulanışıydı, oysa Hegel, tersine, felsefeye teolojiden ve İsa'nın yaşamı üzerine kendi incelemesinden sonra varmıştı. Hegel'in tezi Strauss'un teolojik düşüncesinin orta noktasını oluşturuyordu: Dinin kendi içinde yalnızca hayal gücü biçiminde bildiği şey felsefe tarafından kavram biçimine yükseltilir. Hıristiyanlık dogması gerçekten de hakikati içerir ama biçim ifade ettiği içeriğe uygun değildir. Gerçi tam da bu durum, onun Kilisedeki tarihsel ortamından kavramsal biçimine doğrudan tercüme edilmesini engeller. Diğer yandan, Hegelci sağcıların izinden gidip, tarihin ham gerçeklerini aşıp ideaya varacağım derken kendini ideadan ham gerçeklere yine geri çekilirken bulanların eleştirel özgürlük iddiası sahtedir. Strauss, ortodoks spekülasyonu bu şekilde reddetmesiyle birlikte, Hegel'in kendi yapıtlarına dayanarak onun da İncil anlatılarının eleştirisine hiçbir şekilde karşı olmadığını göstermeye girişir. Hatta Hegel'in kendi din felsefesi de, tarihsel olguyu hayal gücünün biçimine teslim etmesi bakımından bu tarz bir eleştiriyi içerir.[18] Hegel ile Strauss arasındaki yöntemsel farklılık, Hegel dinî hayal gücünü kavram seviyesine çıka-

rırken Strauss'un onu serbestçe yaratılmış bir mite indirgemesinde yatar. Hıristiyanlık öğretisinin mitolojik yorumunun[19] nihai sonucu şudur: "İnsanlık cisimleşmiş Tanrıdır." Bu ifade Hegel'de de örtük bir biçimde mevcuttur, zira o da cisimleşmeyi yalıtık bir tarihsel gerçek olarak değil, mutlağın –diğer bir deyişle, tinin– bir tezahürü olarak anlar. Dinin bilinçaltındaki mitopoetik bir fanteziye indirgenmesinin, İncil'deki mucize hikâyelerini açıklarken aynı zamanda inancı da açıkladığı varsayılır. Çünkü inanç, Feuerbach açısından olduğu gibi Strauss açısından da esasen mucizevi olana dair bir inançtır – aynısı Kierkegaard için de geçerlidir.[20]

Strauss, *Der alte und der neue Glaube* (1872)[21] isimli eserinde bilimsel pozitivizmden etkilenmiş ve vardığı sonuçları son sınırına kadar götürerek Hegelci felsefeyle birlikte Hıristiyanlıktan da vazgeçmiştir. Şimdi "yeni" inancı, dinin rengini bir nebze taşıyan "modern" insanın estetiğidir. Eski inanca ilk yönelttiği, "Halen Hıristiyan mıyız?" sorusunu olumsuz yanıtlar. İkincisi, "Halen bir dinimiz var mı?" sorusunu yarı olumlu yanıtlar. Üçüncü ve dördüncü "Dünyayı nasıl kavrarız?" ve "Yaşamlarımızı nasıl düzenlemeliyiz?" sorularını ise, bilimsel ilerlemenin "modern" ruhuna uygun olarak ve bunun yanına iki tipik unsuru "ekleyerek" ("büyük şairlerimiz ve müzisyenlerimiz sayesinde") yanıtlar. Bu "yeni" inanç Hıristiyanlığın "hümanizm" yönünde "ileri taşınması"na dayanır. Tüm mutsuz yaşamını İsa'nın yaşamını yazmak için harcamış olan Strauss bu çözülemez problemle yüz yüze geldiğinde, uygarlığı şüpheci bir tavırla tanıma noktasına varır.[22] "Tanrı"nın yerini "kozmos" ya da "evren" alır. Strauss'un teolojiden felsefeye ve oradan da pozitivizme doğru geçişi, daha çalışmasının birinci cildini yazarken, teoloji alanında yapmak istediği her şeyin "tehlikeli bir çaba" olduğunu fark etmiş olmasına rağmen, bu birinci ciltte kendisini hâlâ Evanjelik Papaz Okulunda Felsefe Doktoru ve Öğretmeni, ikinci cildinde ise yalnızca Felsefe Doktoru olarak takdim etmesinde de görülebilir.

Strauss'un *Theologie*'sinin etrafında uçuşan tüm o lehte ya da aleyhte argümanlara dair bugün ancak belirsiz bir fikre sahip olabiliriz; Protestan teolojisinin Hegelci felsefenin yardımıyla böyle kendi kendine çözülüşü, bugün olup bitenlerden

epey uzak görünüyor. Fakat Strauss'un döneminde, "eski inanç ve yeni inanç", dönemin diğer tanıklarına göre, "barut fıçısında bir kıvılcım" etkisi yapmıştı - muazzam olduğu kadar özgürleştirici de olan bir etki.

3. Feuerbach'ın Hıristiyanlık Dinini İnsanın Doğasına İndirgemesi

Aynı şeyi, Feuerbach'ın *Wesen des Christentums* (1841)[23] eseri için de söyleyebiliriz. Feuerbach üzerine incelemesinde Engels şöyle yazar: "Bu kitap hakkında bir fikir edinmek için, onun özgür kılıcı etkisini bizzat yaşamış olmak gerekir. Coşku herkesi sardı: Biz hepimiz, birdenbire 'Feuerbachçı' olduk, *Kutsal Aile*'yi okurken, Marx'ın yeni görüş tarzını nasıl bir coşkuyla selamladığı ve ... ondan ne derece etkilendiği görülebilir."[24]

Strauss'taki B. Bauer eleştirisinin aksine, Feuerbach'ta Hıristiyanlığın "özü" Hıristiyan teolojisinin ve Hıristiyanlığın eleştirel yıkımı değil, Hıristiyanlığın temel kısmını spesifik olarak dinsel bir "antropoloji" biçiminde muhafaza etme girişimidir. Feuerbach'ı diğer ikisinden ayıran şey tam da budur: "Adımın sürekli birlikte anıldığı Strauss ve Bruno Bauer'la ilişkime gelirsek, onlarla benim çalışmalarım arasındaki fark bu çalışmaların konuları arasındaki farktan bile bellidir. Bauer'in eleştirisinin nesnesi İncil anlatısı, yani İncil Hıristiyanlığı, daha doğrusu İncil teolojisidir. Strauss, Hıristiyanlık öğretisiyle ve yine bu öğreti altında, yani dogmatik Hıristiyanlık, daha doğrusu dogmatik teoloji içinde görülebilecek bir konu olarak İsa'nın yaşamıyla ilgilenir. Bense genel olarak Hıristiyanlıkla, yani Hıristiyanlık dini ve sonuç olarak da yalnızca Hıristiyan felsefesi ya da teolojisiyle ilgileniyorum. Tam bu nedenle, alıntıladığım yazarların birçoğu Hıristiyanlığı salt teorik ya da dogmatik bir nesne, salt teoloji olarak değil din olarak ele alan yazarlardır. Başlıca konum bir din olarak, insanın dolayımsız özü olarak Hıristiyanlıktır."[25]

Feuerbach yine de Bauer'den ziyade Strauss'a yakındır, çünkü yalnızca Bauer üstlendiği eleştirmen rolünde bir Hegelci olarak kalmıştır. Strauss ve Feuerbach Hegelciyken sonradan hümanist "materyalist" olmuş ve böylece daha önce anladıkları şekliyle felsefeyi terk etmişlerdir. İkisinin de Hıristiyanlık

eleştirisinin yolu öyle ya da böyle sistematik olmayan bir antropolojiye çıkar.

Feuerbach dinin "teolojik özü"nü gerçek, antropolojik özü lehine ortadan kaldırır ve onu tam da Hegel'in salt "his"le sınırlı olduğu için saldırdığı tinsel olmayan biçimine indirger. Feuerbach ise tam da hissi dinin özsel –duyular tarafından dolayımsızca anlaşılabildiği için özsel- biçimi olarak yeniden tesis etmek ister. Ona göre, dinin aşkınlığı hissin içkin aşkınlığına dayanmaktadır. "His, dinin insani özüdür." "His senin en gizli gücündür, ama böyle olduğu halde aynı zamanda senden ayrı ve bağımsız bir güçtür. Senin *içinde* ve senden ötedir: Bir yabancıymış gibi seni kavrayan en kişisel doğan, kısacası Tanrı'ndır. Öyleyse herhangi bir başka nesnel özü sendeki bu özden nasıl ayırt edeceksin? Hissinin ötesine nasıl geçeceksin?"[26] Feuerbach böylece kendisini Hegel'in his teolojisi eleştirisinden ayırır: "Dini bir his meselesi haline getirdiği için değil, teolojik önyargısı kendi bakış açısının zorunlu sonuçlarını çıkarmasına engel olduğu için, öznel açıdan his dinin merkezi yönüyse, nesnel açıdan Tanrı'nın kendisinin de hissin özünden başka bir şey olmadığını görmeye ve kabul etmeye cesaret edemediği için Schleiermacher'i eleştiriyorum. Bu bakımdan Schleiermacher'le o kadar aynı fikirdeyim ki onun söyledikleri aslında benim hissin doğası temelinde söylediklerimi aslında yalnızca doğruluyor. İşte Hegel dinin özüne nüfuz etmeyi tam da bu yüzden başaramamış, soyut bir düşünür olarak, hissin özüne nüfuz etmemiştir."[27]

Feuerbach'ın din eleştirisinin en evrensel aksiyomu şudur: "Antropoloji teolojinin sırrıdır;" diğer bir deyişle dinin ilkel özü insanın özüdür. Din, insanın ilkel ihtiyaçlarının "nesnelleşmesi"dir; kendine ait belirli bir içeriği yoktur. Doğru şekilde anlaşıldığında, Tanrı hakkındaki bilgi insanın kendisi hakkındaki bilgidir – sadece, bu bilgi henüz kendi doğasının bilincinde değildir. "Din insanın ilk, dolaylı özbilinci", kendini bulma yolunda ilerleyen insanın girdiği dolambaçlı bir yoldur. "Din, en azından Hıristiyanlık dini, insanın kendisine, daha doğrusu kendi özüne yönelik bir davranışıdır; ama kendi özüne sanki yabancı bir özmüş gibi davranışıdır. Tanrısal öz insani özden, daha doğrusu, bireyin, yani görenden ayrı başka bir

bireysel öz olarak görülen ve itibar edilen gerçek, cismani bireyin sınırlamalarından yalıtılmış olan insani özden başka bir şey değildir. Dolayısıyla tanrısal özün bütün sıfatları insanın özünün de sıfatlarıdır."[28] Algılanan ya da inanılan tanrısal tin -Hegel'de okuduğumuz gibi- algılayan tinle aynıdır.

Öyleyse dinin "gelişimi" pozitif karşılığını insanın "Tanrı'dan birçok şeyi esirgerken, kendine birçok şey atfetmesi"nde bulur. Protestanlık bu doğrultuda ilerler, çünkü o Tanrı'nın insanlaştırılmasının dinî ifadesidir: "İnsan olan Tanrı, diğer bir deyişle, insan Tanrı: İsa – Protestanlığın Tanrı'sı yalnızca odur. Protestanlık, Katolikliğin yaptığı gibi, Tanrı'nın kendinde ne olduğuyla ilgilenmez artık; yalnızca onun insan için ne olduğuyla ilgilenir. Bu sebeple, Katoliklikte olduğu gibi, spekülasyona ya da tefekküre meyletmez. Artık bir teoloji değil, temelde yalnızca bir Kristoloji, yani dinsel bir antropolojidir."[29]

Antropoloji olarak din ile felsefe arasındaki kritik ayrım yalnızca "imgelerin" özelliğinden kaynaklanır. Diğer bir deyişle, din insanın oluşturduğu nesnel imgeleri sanki bunlar imge değil de kendi kendine yeterli "şeylermiş" gibi ele alır. Hegelci felsefe ise onları salt hayal gücünün kurgusu, kendi başına gerçeklikten yoksun bir imge olarak görür. Feuerbach, Hegel gibi, imgeleri "düşünce"ye tercüme etmenin (böylece dinin dogmalarını felsefi olarak gerekçelendirmenin) peşinde değildir. Ama onları tercüme edilmemiş, imge benzeri nesneler olarak bırakmayı da istemez. Bunun yerine, bu imgeleri insanın özünün tezahürünün "imgeleri olarak" görmeye çalışır. Teoloji böylece "psişik patoloji"ye dönüşür. Bütün dinî düşünceler, en başta kaynaklandıkları duyulardaki temellerine geri tercüme edilir: Sembolik ekmek somut ekmeğe, sembolik şarap gerçek şaraba tercüme edilir. "Aslında saf vaftiz suyunun yerine gerçek suyun kutsanmasını koyuyorum." Dinî düşüncelerin basitleştirilip "insanda içkin olan en basit unsurlarına" çevrilmesi, kabul etmek gerekir ki, sıradanlıktır; ama genel olarak hakikat gibi, neden dinin hakikati de nihayetinde tamamen sıradan bir şey olmasın? Hegel halen felsefe ile Hıristiyanlığın dogmaları arasındaki içsel uyuşmayı göstermekle meşgulken, Feuerbach bundan hem daha fazlasını hem de daha azını göstermeye ça-

lışır: Her ikisi de antropolojik terimlere indirgendiği oranda, felsefe kendi içinde bir dindir. "Bu nedenle, eski Katolik felsefe ve modern Protestan skolastik felsefeden farklı olarak, modern felsefe, Hıristiyan dogmatik teolojiyle arasındaki uyuşmaya dayanarak dinle uzlaşırlığını kanıtlamanın cazibesine artık boyun eğemez. Dinin özünden doğmuş olduğu için, felsefe dinin gerçek özünü zaten kendi içinde taşır; bizatihi kendisi, felsefe olarak, zaten dindir."[30]

Diğer yandan, Hıristiyanlık dininin tarihsel çözülüşü, daha sonra Nietzsche için olacağı gibi, Feuerbach için de kesindi. Hıristiyanlık modern dünyanın haliyle zıtlık içindedir. Hıristiyanlık ona sıkı sıkıya inanmaya devam edenler, Hıristiyanlığın artık İncil ya da sembolik kitaplar ve Kilise Babaları tarafından belirlenmediğini görmemek için kendilerini kandıranlar tarafından bile olumsuzlanır. Hıristiyanlık yaşamda ve bilimde, sanatta ve sanayide mütemadiyen yadsınır, "çünkü insan insani olan her şeyi kendisine mal etmiştir ve bunun sonucunda Hıristiyanlık karşı koyma gücünden tamamen mahrum kalmıştır."[31] Ama madem pratikte, Hıristiyanın ve ibadetin yerini insan ve çalışma almıştır, o zaman teoride de tanrısal olanın yerini insanın özü almalıdır. Hıristiyanlık bir Pazar gününe indirgenmiştir, insanın gündelik yaşamından kaybolup gitmiştir, çünkü "ocağımız ve hayat sigortası şirketlerimiz, demiryollarımız ve buhar makinelerimiz, sanat eserleri ve değerli taşlarla dolu depolarımız, harp okullarımız ve ticaret okullarımızla apaçık bir karşıtlık oluşturan" bir *idée fixe*'ten öte bir şey değildir.[32] Feuerbach bu karşıtlığı tam olarak Kierkegaard'ın gördüğü gibi gördü; fakat Kierkegaard Feuerbach'ınki kadar mantıklı ama onun tamamen zıttı olan şu sonuca vardı: Bilim ve özellikle de doğa biliminin dinî durumla hiç ilgisi yoktur.[33] Yine de her ikisi de Hıristiyanlık ile dünyanın bilimsel, politik ve toplumsal çıkarlarının uzlaştırılamaz olduğu konusunda hemfikirdi.[34]

Fakat modern dünyadaki Hıristiyanlığın "ikiyüzlülüğü", Feuerbach'ın gözünde Nietzsche ve Kierkegaard'ın gözünde olduğu kadar büyük bir öneme sahip değildi. Feuerbach Hıristiyanlığa saldırısında onlar kadar ateşli de değildi.[35] Onun saldırısı, öldürücü bir darbeden daha çok, felsefeyi dine dönüştü-

ren eleştirel "indirgeme" vasıtasıyla Hıristiyanlığı "insanlığın" sınırları içinde tutmaya dönük iyi niyetli bir çabaya benzer: "Antropolojiye kesinlikle yalnızca ikincil bir önem –ancak kendisinin üzerinde ve ötesinde yer alan bir teoloji olduğu sürece sahip olduğu bir önem- atfetmiyorum. Teolojiyi antropolojiye indirgeyerek, aslında, antropolojiyi teoloji düzeyine yüceltiyorum. Bu yüzden 'antropoloji' sözcüğünü Hegelci felsefedeki ya da önceki herhangi bir felsefedeki anlamıyla değil, katbekat daha yüce ve daha evrensel bir anlamda alın."[36]

Hegel halen felsefenin "Eski Ahiti"nin takipçisidir, çünkü onun felsefesi halen teolojinin bakış açısına dayanır. Hegel'in din felsefesi, Hıristiyanlık ile paganizm, Hıristiyan teoloji ile Yunan felsefesi arasındaki çatışmayı (müphem bir şekilde) çözmeye yönelik son büyük girişimdir. Hegel, Hıristiyanlığın olumsuzlanmasını Hıristiyanlıkla eşitleyen modern çağın ikircikliğinin doruk noktasıdır. "Önceki tüm felsefe Hıristiyanlığın gerileme dönemi, aynı zamanda Hıristiyanlığın kuruluşu olmayı amaçlayan Hıristiyanlığın olumsuzlanması dönemi içine düşer. Hegelci felsefe, Hıristiyanlığın olumsuzlanmasını idea ile düşünce arasındaki çelişki altında gizledi; diğer bir deyişle Hıristiyanlığı tam da koyutlayarak olumsuzladı. Bu olumsuzlamayı, Hıristiyanlığın başlangıcı ile tamamlanmış biçimi arasındaki çelişkinin ardında daha da iyi gizledi. Bir din yalnızca özgün anlamında muhafaza ediliyorsa muhafaza edilir. Başlangıçta din ateş, enerji, hakikattir; her şeyden önce her din mutlak surette kesin bir nitelik taşır; ama zamanla sönükleşir, sağlamlığını kaybeder, geleneğin yazgısının eline düşer. Din ile dinden uzaklaşma arasındaki bu pratik çelişkiyi dolayımlamak için geleneğe ya da değişime başvurmak zorunda kaldık."[37] Bu yarı-olumsuzlanmanın tersine, şimdi elimizde eksiksiz ve bilinçli bir olumsuzlama var. Bu olumsuzlama, yeni bir çağın başlangıcına ve dinin kendisi olacak, kesinlikle Hıristiyan olmayan bir felsefenin gerekliliğine işaret eder.

Fakat Feuerbach'ın felsefenin kendisinin din olduğuna dair iddiası onun "ateizmini" – Stirner de ona bu yüzden serzenişte bulunur- "dindar" bir ateizm kılar. Gelgelelim Feuerbach bu suçlamayı haklı görmez. Onun tek amacı dinî yüklemlerin "özne"sini, Tanrı'yı ortadan kaldırmaktı; asıl insani anlamla-

rında yorumlandıklarında yüklemlerin kendisiyle ilgili hiçbir tasarısı yoktu. "Bu yüzden tek gerçek ateist, yani sıradan anlamında ateist, sevgi, bilgelik, doğruluk vb. tanrısal özün yüklemlerinin kendisi için hiçbir anlam ifade etmediği insandır; yoksa bu yüklemlerin öznesinin kendisi için hiçbir anlam ifade etmediği insan değil. Özneyi yadsımak yüklemlerin kendisini yadsımakla asla aynı şey değildir. Yüklemlerin kendilerine ait bağımsız bir önemi vardır; içerikleri insanı onları tanımaya zorlar: Doğrudan kendi varlıkları aracılığıyla doğru olduklarını gösterirler; kendi kendilerinin doğrulaması ve kendi kendilerinin kanıtıdırlar. İyilik, doğruluk, bilgelik sırf Tanrı bir hayal olduğundan hayal ürünü olmazlar, Tanrı'nın hakikati sayesinde hakikat de olmazlar. Tanrı kavramı doğruluk, iyilik, bilgelik kavramına bağımlıdır. İyi olmayan, doğru olmayan, bilge olmayan bir Tanrı hiçbir şekilde Tanrı değildir, ama bunun tersi doğru değildir."[38]

Dolayısıyla Feuerbach "sıradan" bir ateist değildi; ama ateizm genellikle, tam da Feuerbach'ın dediği gibi, Hıristiyan yüklemlerin öznesini bir kenara atarken bu yüklemlerin alıkonulması anlamına geldiği oranda, belki tam olarak "sıradan" bir ateistti.

Feuerbach'ın din eleştirisinin dine adanmışlıkla suçlanması, Hegel'den sonra ortaya çıkan o kafa karıştırıcı ve paradoksal hareketin tipik bir örneğidir: Birinin ateizm olduğunu düşündüğü şeyi, komşusu teolojik, dinî ve Hıristiyan bir şey olarak görüyordu. Strauss, Bauer'i bir "papaz"; Stirner Feuerbach'ı "dindar bir ateist"; Marx ise Bauer'i yalnızca teoloji alanındaki bir eleştirmen olarak görüyordu. Stirner diğer hepsine üstün geldiğini düşünse de –"kutsal aile" ile birlikte (Bauer)– Marx ona "Kilise Babası" ve "Aziz Max" ismini takmıştı. Stirner'ın "hiçliğinde" Feuerbach halen "tanrısal bir yüklemi", onun kendi bireysel "Ben"inde de "bireyin Hıristiyan kurtuluşu"nu görüyordu.[39] Herkes diğer herkeste Hıristiyanlığın kalıntılarını bulmaya çalışıyordu, ki bu tutum karşıtıyla bir polemiği içeren tüm Hıristiyanlık eleştirilerinde görülen bir şeydi. Feuerbach böyle yer değiştirmelerin kaynağında, tarihsel olarak, İncil'in Yahudi yasa dininden ayrılmasının yattığını düşünüyordu. Yahudiliğin pozitifliğinin aksine, Hıristiyanlık en başından "bir

eleştiri ve özgürlük dini" dir. "Yahudinin aksine Hıristiyan özgür bir tindir. Zaman değişir. Dün halen din addedilen şey bugün artık din değildir ve bugün ateizm olarak addedilen şey de yarın gelir din olarak düşünülür."[40]

Feuerbach'ın teolojiyi insanlaştırması Protestanlık tarihinin bir parçasıdır, çünkü Feuerbach din eleştirisinin ilkelerini Luther'den türetmiştir. *Das Wesen des Christentums*'un inancı tartıştığı on dördüncü bölümünde,[41] Luther'in bir ifadesini aktarır: "Tanrı'ya inandığınız ölçüde ondan alacağınızı alırsınız. Ona inanırsanız, o sizindir; ama ona inanmazsanız, o sizin değildir." "Ona nasıl inanıyorsak bizim için öyle olur. Eğer onu Tanrı'mız olarak alırsak, elbette Şeytan'ımız olmayacaktır. Fakat eğer onu Tanrı'mız olarak almıyorsak, o zaman elbette Tanrı'mız da olmayacaktır." Feuerbach bunu şöyle yorumlar: "Böylece eğer bir Tanrı'ya inanırsam, bir Tanrı'ya *sahip olurum;* yani Tanrı'ya inanç insanın Tanrı'sıdır." Çünkü "eğer Tanrı inancımın nesnesi ve tarzıysa, Tanrı'nın özü inancın özünden daha fazla ne olabilir?" Tanrı'ya inanarak insan kendisine, inancının tanrısal gücüne inanır. Tanrı insan *için* bir özdür, o özü itibariyle *bizim* Tanrı'mızdır,[42] dolayısıyla ona olan inanç "insanın kendinden eminliği"nin dinî bir ifadesidir. İnanç dünyası "sınırsız öznelliğin" dünyasıdır! *Über das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers* (1844)[43] isimli özel bir incelemesinde Feuerbach aslında Luther'in inanç kavramının "Hıristiyanlığın özü"yle özdeş olduğunu kanıtlamaya uğraşmıştı. Luther'in Tanrı kavramının temel noktası Katolik pozitifliğin yadsınmasıdır; olumlu yönüyle bu yadsıma, İsa'nın yalnızca bizim için var olduğu sürece var olduğu, yalnızca inancımızın nesnesi olduğu sürece gerçek olduğu anlamına gelir. "Eğer Tanrı, kütükteki bir yumru gibi, cennette yapayalnız oturuyor olsaydı," diye aktarır Feuerbach Luther'den, "Tanrı olmazdı." "Tanrı anlamı yalnızca insanda görülen bir kelimedir," diye de devam eder. "İnançta, Tanrı insanın 'sen'idir." Böylece, Feuerbach Luther'in içsel ya da varoluşsal inanç anlayışından, "Tanrı'nınkiler" ile "insanınkiler" arasındaki Lutherci "bağıntı"yı insan ereğine sıkıca bağlamaya ve dinin teolojik özü aynı zamanda onun antropolojik özü olduğundan ötürü, Tanrı'nın insanı "varsaydığı" tezine doğru ilerler.[44] Prensipte Feuerbach'ın yorumu, Hegel'de örtük olarak mevcuttur, ne

de olsa Hegel de Luther'in vardığı muzaffer sonucu, yani hâlâ insanın yazgısının içeriğinin dışarıdan, vahiy yoluyla verildiğine inansa da, bu yazgının "insanın içinde" yaşanması gerektiği düşüncesini Reform'un özgürleştirici bir olayı görür.[45] *Protestantismus und die Romantik* (1839-40)'da, A. Ruge bunun beraberinde ister istemez getirdiği tehlikeyi şöyle anlatır: "Romantizm ilkesi, Protestan kendini temellük sürecinde öznenin yalnızca kendisine ait olanı, yani bu temellükü gerçekleştiren 'Ben'i alıkoyduğu düşüncesine dayanır, tam da bu yüzden evrensel ve nesnel olanı olumsuzlama aşamasına gelip dayandığında son bulur." Feuerbach'ın din eleştirisi kesin bir sonuca varamazdı, böyle bir sonuca varma çabasında da değildi, sonuçlarını kısa sürede gösterecek olsa da sadece bir başlangıca işaret ediyordu. Ona göre bu eleştirinin temel kavramları hep geçerli kalacaktı, "ama burada konuşuldukları biçimde değil, bugün var olan koşullar altında konuşulabilecekleri tek biçimde."

4. Ruge'nin Hıristiyanlığın Yerine İnsanlığı Koyması

A. Ruge din eleştirisine Hegel'den başlar ve aşağı yukarı Feuerbach'la aynı meseleleri konu edinir. Hegel'de (Ruge'ye göre) yetiştirildiği inanç ile mücadele eden, onu önce gerekçelendirip sonra da kenara atan insanı görürüz. Ruge, Hıristiyanlıkta mutlak tinin insansı bir biçimde bilindiğini vurgular, ama içgörüsüyle, Hıristiyan dogmatik teolojisine ve Yahudilerin Tanrı'sına felsefi varlık kazandıranın tam da kendisi olduğunu unutur.[46] Buna uygun tek prosedürün öncülüğü, teolojinin antropolojiden "başka bir şey olmadığı"nı ortaya koyan Feuerbach'a aittir. Yalnızca "insancıl din"[47] geçmişin tüm bilmecelerini çözerek, Helenizmden Hıristiyanlığa doğru gelişimi doruğuna çıkarır. "Papacılık ve Lutherci dogmatik Hıristiyanlık düşüncesini yok eder. Reform'un dindarlığı, Devrim'in etik coşkusu, Aydınlanma'nın ciddiyeti, felsefe ve sosyalizm, diğer yandan, Hıristiyanlığın insanlık ilkesinin gerçek uzantılarıdır."[48] Bu ilke içkin ve evrenseldir; İsa ise aşkın ve tektir. Dinî gelişimin nihai amacı insanlığın Hıristiyanlığın yerini almasıdır.

Ruge'nin meşhur *System der Religion unserer Zeit*[49] kitabının amacı, tarihsel dinlerden hümanizm dinini türetmektir; bu din içeriği gibi tarzı bakımından da Strauss'un "yeni

inancı"nın habercisidir. Hümanizmle zayıflatılmış olmasına karşın Ruge'nin programı, Hegel'in Hıristiyan fikirleri kavram düzeyine yükselterek tinselleştirmesinin doğrudan bir sonucudur. Yalnızca solun siyasi gazeteciliği değil, Rosenkranz gibi bilimsel alandaki bir Eski Hegelci bile, Ruge'nin kitabından on yıl sonra, Hegel'in tinselleştirdiği Hıristiyanlığın modern insanlık ve uygarlıkta "tamamına ermek" üzere olduğunu ifade etmişti.[50]

5. Bauer'in Teoloji ve Hıristiyanlığı Yok Etmesi

Çarpıcı ve mühim bir şahsiyet olarak Bruno Bauer Berlin'in "özgür ruhları"nın entelektüel merkeziydi.[51] Başlangıçta, Marx ve Striner bile onun radikal eleştirisinin etkisi altındaydılar. Bauer bir çileci ve stoikti. Son eserlerini Berlin'e yakın bir taşrada ahırdan yaptığı bir hücrede yazdı; "Rixdorf keşişi" olarak bilinirdi.

Burada uzun uzadıya ele alamayacağımız teolojik çalışmaları kamunun yargısında mahkûm edilmişti; Overbeck bile kendisini onu savunmak zorunda hissetti. A. Schweitzer ise, Bauer'in başarısına dair izlenimlerini şöyle dile getirmişti: "Problemleri çözen değil, problemleri keşfeden insanları büyük şahsiyetler olarak görürüz. Bauer'in İncil anlatısını eleştirisi, İsa'nın iyi yaşamına dair anlatılan bir düzine hikâyeye değerdir, çünkü –ancak şimdi, üzerinden yarım asır geçtikten sonra fark etmeye başladığımız üzere- bu eleştiri bize, var olanlar arasında, İsa'nın yaşamında karşılaştığı zorlukların en muhteşem ve en eksiksiz repertuarını sunar. Ne yazık ki problemleri geliştirirken takındığı mağrur, fazlasıyla mağrur tavrı düşüncesinin kendi döneminin teolojisi içinde etkisiz kalmasına yol açmıştır. Dağa tırmanırken geçtiği yollardaki ayak izlerini sildiği için, kendisinden sonra gelen nesil onun çoktan bulduğu damarları bir daha keşfetmekle uğraştı. Bu nesil, onun sunduğu çözümlerin acayipliğinin soruları kavrayışının yoğunluğundan kaynaklandığından ve tam da çok iyi bir gözlemci olduğu için tarih karşısında bu denli kör olduğundan tamamen habersizdi. Dolayısıyla çağdaşları onun bir hayalperest olduğunu düşündüler. Oysa onun hayallerinde çok derin bir kavrayış gizlenmiştir. İlkel ve ilk dönem Hıristiyanlığın İsa'nın mesajının bir

sonucundan ibaret olmadığını, hayata geçirilen bir öğretiden çok daha fazlası olduğunu, dünyanın ruhunun yaşamının, bedeni, yani Roma İmparatorluğu'nun yurttaşları can çekişirken, İsa kişiliğinin yaşamıyla birleştiğini ondan daha muazzam bir şekilde görebilen olmamıştır. Pavlus'tan sonra kişi-ötesi *sōma xristou*'nun mistisizmini bu denli güçlü bir şekilde anlamış olan birisi daha yoktur. Bauer bunu tarihe tercüme etmiş ve Roma İmparatorluğu'nu 'İsa'nın Bedeni' kılmıştır."[52]

Bauer ilk incelemelerini, Berlin'de, Marheineke (Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin ilk editörü),[53] Schleiermacher ve Hegel'in gözetimi altında, felsefe ve teoloji alanında gerçekleştirdi. Yazarlığı Strauss'un *Leben Jesu*'su üzerine yazdığı bir eleştiriyle başladı. Bir spekülatif teoloji dergisinin editörü olarak, başlarda Hegelci ortodoksluğun bir temsilcisiydi. Hegel'e yönelik eleştirel tutumu, ilk kez, isimsiz yayımladığı şu iki çalışmasında açığa çıkar: *Die Posaune des Jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum* (1841) ve Ruge ile birlikte yazdıkları *Hegels Lehre von der Religion und Kunst* (1842).[54] Bauer'in Hıristiyan teolojisine dair eleştirisi, Hegel'den yola çıkma tarzının izlerini taşır. Bauer, Hegel'in din felsefesini Strauss ve Feuerbach'a nazaran çok daha kökten bir şekilde karşısına alır. Ama ironik olan şu ki bunun sonucunu gizlediği oranda onu daha da etkili kılar. Ortodoks bir dindar kisvesine bürünerek, İncil'den ve Hegel'den birçok alıntıyla, "inancın bakış açısından", "ateist" olanın yalnızca radikal genç Hegelciler olmadığını gösterir: Dogmatik teolojinin felsefi gerekçelendirilmesinin ardına saklanmış olan babaları da bir ateisttir. "Din gibi felsefenin de konusunun kendi nesnelliğindeki ebedi gerçeklik olduğu, Tanrı ama yalnızca Tanrı ve Tanrı'nın izahı olduğu kulaklarına fısıldandığında, buna kanıp giden ah o zavallı ve perişan ruhlar; din ile felsefenin örtüştüğünü işitince sevince boğulan, dinin mutlak tinin özbilinci olduğunu işitip kabul ettiklerinde kendi Tanrılarını muhafaza edebileceklerini düşünen zavallı ruhlar." Bu zavallı ruhların kulakları vardır ama işitmezler; gözleri vardır ama görmezler. Zira Hegel'in din izahının aslında dinin yıkımına yol açtığından -bu yıkımın Hıristiyan çerçevesi sanki Hegel'i de, dünya olmadan önce var olan ve insana olan sevgisini İsa'da açığa vuran tek bir yaşa-

yan Tanrı'dan bahsediyormuş gibi gösterse de- daha yalın bir gerçek var mıdır? Hegel'in tutkudan arınmış aklı, yalnızca insanda kendisinin bilincine varan dünya ruhunun evrenselini tanır. Strauss gibi açık yürekli öğrencileri bunu "panteizm" olarak görür; oysa bu, Tanrı'nın yerine özbilinci koyan tastamam bir ateizmdir. Hegel gerçekten de bu tözden bir özne olarak bahseder, ama bununla göğü ve yeri yaratmış olan tek bir bireyi, tikel bir özneyi kastetmez; aksine, bu töz zaman içinde kendisinin bilincine varabilsin diye tinlerin bir hiyerarşisine, sayısız özneye gereksinim duyar.[55] Hegel'in düşünce zincirinin sonucu töz değil, özü tözün evrenselliği olan "özbilinç"tir. Hegel bu dinsiz özbilince tanrısal olanın sıfatlarını atfeder. Ama bu safdil düşünürümüz Hegel'in şeytanca kurnazlığını anlamaz ve Hegel'in bir devrimci, tüm öğrencileri bir araya gelse onlardan daha büyük bir devrimci olduğunu göremez: Tözselliğin tüm koşullarının radikal çözülüşü Hegel'de gerçekleşir.[56]

Bu aldanmışlık –Bauer'in "dindar"ın dikkatini çekmek istediği üzere- Hegel'in Schleiermacher'in "his teolojisi"ne karşı polemiğiyle birleşmiştir. Hegel'in his eleştirisi aslında asla böyle bir öznelliği değil, yalnızca onun yetersiz bir biçimini hedef alır. Hegel açısından din, en az sanat ve bilim kadar, tinsel özbilincinin bir ürünüdür. Bu yüzden Bauer, Hegel'in adeta sihir marifetiyle din ile düşünen tini "uzlaştırması"na "meyil gösterenleri" uyarır: "Birkaç yıl önce pek moda olan bu sözcüğün büyüsüne kim bilir kaç kişi kapıldı da ... yüzünü gerçek Tanrı yerine ateizme döndü! Ne riyakârlık ama! Hegel'e göre aklın dinle uzlaşması, Tanrı'nın olmadığını ve 'Ben'in yaşayan, kişisel bir Tanrı üzerine tefekkürde bulunduğunu sanırken, aslında yalnızca din içinde kendi üzerine tefekkürde bulunduğunu fark etmeye dayanır. Gerçekleşmiş özbilinç, aynada ikizini gören 'Ben'in binlerce yıldır Tanrı olduğunu düşündüğü aynadaki bu görüntünün aslında kendisi olduğunu fark ederek zor olanı başarmasının sonucudur. Tanrı'nın gazabı ve cezalandırıcı adaleti, aynı sebeple, 'Ben'in yumruğunu sıkıp aynadaki kendisini tehdit etmesinden başka bir şey değildir; Tanrı'nın lütfu ve merhameti de, 'Ben'in aynadaki görüntüsüne elini uzatmasıdır. Din aynadaki bu görüntüyü Tanrı olarak düşünür, felsefe bu yanılsamayı ortadan kaldırarak insana aynanın arkasında

kimsenin olmadığını, dolayısıyla bu görüntünün 'Ben'in eylemlerini yönelttiği 'Ben'in bir yansımasından ibaret olduğunu gösterir."[57] Bauer'in bir sonraki çalışması *Hegels Lehre von der Religion und der Kunst*, bir dereceye kadar *Posaune* ile aynıdır ama birçok bakımdan ondan daha ileri gider. Bauer bu sefer, elindeki tüm biçimsel ve teknik araçları (italik yazı tipi, kalın yazı tipi ve parmak sallamalar) kullanarak "dindarı" uyandırır, Hegel'e saldırısındaki ironiyi onun teolojik yazılarına karşı bir uyarıyla güçlendirir.

Felsefe ile din birleştirilemez. Aksine inanç, kavram tarafından sürgüne yollanmak istemiyorsa, kendisi kavramı sürgüne göndermelidir. Voltaire'in İncil'e saldırısı ile Hegel'in dini çözüp dağıtması arasındaki farklılık yalnızca görünüştedir; temel olarak ikisi de aynı şeyi yapar ve söyler, sadece biri bunu Fransızların nüktedanlığı, diğeri ise Almanların kılı kırk yaran ciddiyetiyle yapar. Hegel gerçekten de kendi ilk örneğinin ötesine geçer, çünkü o dine küfürlerini sakince düşünüp taşındıktan sonra sıralar ve bunların gücünü felsefi argümanlarla pekiştirir. Hegel itidallidir, zira inanç karşısında artık hissizdir. "Voltaire, Tanrı'yla yakın olan insanlara saldırdığında, hâlâ nefretle hareket eder ve hiddetlenir. Oysa Hegel, meseleyi felsefi bir kategori vasıtasıyla tam bir sükûnetle halleder; sınırları ihlal etmek onun için bir bardak su içmesi kadar zahmetsizdir."[58] Voltaire'in okulunda Hegel aynı zamanda Yahudilerin bölünmüş ve reddedilmiş bir halk olduğunu öğrenir; Yunanlıların mitolojisi ona, İncil'e nazaran çok daha insani, daha özgür ve daha güzel görünür. Hegel'in Yeni Ahit üzerine düşünceleri Eski Ahit hakkında söylemek zorunda olduklarıyla uyumludur; "Her Şey olmanın peşindeki Bir" olarak Yehova, onun gözünde, "sınırlamanın" ötesinde uzanan tinsel evrenselliğe ulaşmayı başaramaz. Hegel, Şark diniyle birlikte, öznenin ateist kendi kendine yeterliğine kadar ilerleyemediği için Hıristiyan vahyini de küçümser. Kabahat işlemenin soylu şahsiyetlerin "şanından" olduğunu öne sürmeyi bile göze alır, zira asıl düşündüğü, Hıristiyan azizler değil Yunanistan'ın kahramanlarıdır. Şehitlik yerine, en büyük çatışması hiçbir şekilde Hıristiyan bir nitelik taşımayan -bir ailenin ya da devletin üyeleri arasındaki çatışma- ateist trajediyi yüceltir. Hegel'e göre

Şarklılar insan ruhunun başlı başına özgür olduğunun farkında değildi. Ama öyle bile olsa, bunun için ellerinden geleni yapmışlardı. Hegel'e göre tüm dindarlar Şarklı, Suriyeli ve Galileelidir - "ama bu ateist anlamıyla özgür olmayı istememekte yine de haklıdırlar. Çünkü bizler kendimizle değil asıl Tanrı'yla bir olmayı arzularız."[59] Tin can atmalı, umut etmeli, yas tutmalı ve kederini yaşamalıdır, ama der Hegel, *Hic Rhodus, hic saltus*, yani o dans etmek, bu dünyada tam burada dans etmek ister! Hegel Hıristiyanlığa olan nefretini en açık biçimde, İsa ve Meryem önünde diz çökmeyeceğini açıkça kabul ettiği estetiğinde belli eder – genel olarak, kutsal tarihe saldırısını estetik cephesinden yöneltir. Hegel mütevazı hayranlığı küçümser, "özbilinci" sürekli yaymak ve tüm dünyayı mülkiyeti haline getirmek ister. Özbilinç ve akıl onun için her şeydir; diğer her şeyi, henüz özgürleşip bir kavram haline gelmemiş olan "yabancı" bir güç olarak olumsuzlar. Ona göre, birinin kendinde olma özgürlüğü tarihin hem aracı hem amacıdır. Fakat Hıristiyan için, yalnızca *tek bir* tarihsel güç olabilir: Tanrı'nın gücü; sadece *tek bir* amaç olabilir: Tanrı'nın zaferi; dolayısıyla da bu amaca yönelik *tek bir* araç vardır: Tanrı ile insan arasındaki *tek* aracı olan İsa.

Hegel'in dolayımı bu benzersiz, gerçekten özgürleştirici aracı konusunda ne yapacaktır? Onu dışlamak için Hegel Kutsal Kitabı mitolojik olarak açıklamak zorundadır. Hegel esasında Strauss'tan bile daha radikaldir, çünkü Strauss bireysel mitlerin Yeni Ahit'te yer aldığını varsaymakla yetinir, Hegel'e göre ise, dinî terminoloji ve imgeler içinde sunulan bir dinden ibaret olmaları sebebiyle, tüm bu şeyler baştan aşağı mitolojiktir.[60] Hatta bununla da kalmaz: Yunan mitleri ve destanlarında, geleneği özgürce kendisinin kılan yaratıcı bir bireyselliği görürken, İncil'in anlatılarında çok önceden belirlenmiş bir geleneğin sınırlandırılmış bir gelişimini, "tamamen dışsal bir yaratıcılık" görür.

Fakat mitoloji tanrısal olana insan biçimini, insana da özgür insanlığını veren bir sanatsa, başka bir açıdan, kutsal tarih mitolojik değildir, çünkü bu tarihin kapsamı Tanrı'nın eylemleri ve insanın köleliğiyle sınırlıdır. Hegel'e göre, kutsal kitap tarihçileri asla bir sanat eseri ortaya koyamazdı, çünkü insanın değersizliği, günahkârlığı ve Bir'in faaliyetinin tek-

düzeliği onlara gerçek çarpışmaları ve özgür insani kararları içeren herhangi bir tinsel hareket alanı bırakmıyordu. "Bir'in Her Şey, diğerlerinin ise köle olduğu yerde, tarihin ve tarihsel bir bakış açısının hiçbir imkânı kalmaz."[61] Diğer yandan, kutsal tarih sembolik olarak anlaşılmamalıdır, zira tanrısal olan, kendi katı bireyselliğini muhafaza etmelidir; Yehova ölüm de dahil insanın kaderini yaşar. Bu tarih ancak, tüm doğal ve insani olgular İncil'de kendileri için değil de Tanrı'yla ilişkileri nedeniyle önemli kılındığı ölçüde semboliktir. Hegel'in bakış açısından, İncil'in kutsal anlatısı Şarklı ve Batılı düşüncelerin bir melezi, sembolizm ile mitolojinin bulanık bir karışımıdır. Hikâyenin, Strauss'taki gibi yüzeysel anlamıyla mitolojik olarak anlaşılıp anlaşılmayacağı sorulacak olursa,[62] anlatı olayların iddia edilen seyriyle örtüşmediği için, efendi, yani artık kimseyi korkutmasın diye inanıyormuş gibi göründüğü Tanrı kelamının "iki tarafı keskin kılıcı"nı eline almış o büyük hokkabaz, böylesine sefil bir biçimde ortaya konmuş olan soruya gülüp geçecektir.

Bauer, bu yolla, kendi teolojiyi yıkma girişimini Hegel'e dair izahının parçası haline getirerek, Hegel'in din felsefesinden çıkan tek meşru sonucun bu yıkım olduğunu göstermek ister. Kendisinin de Hegel'in Strauss'tan çok daha tehlikeli bir öğrencisi olduğu konusunda dindarı uyarır. Strauss salt mit ile tarihsel mit arasında bir ayrım yaptığı ve tarihsel mitte asıl gerçeğin temelini gördüğü için, kutsal kitap anlatısına birçok tavizde bulunur. Bauer "çılgınlıkta" daha ileri gider: İncillerin kendisinin teolojinin yapay bir ürünü olduğunu öne sürer.[63] "Strauss İncil anlatılarının birer efsane olup olmadığını tartışır. Bauer ise bu anlatılarda dikkatli bir düşünmenin ve teolojik bir pragmatizmin izlerini arar. İlkesinin zayıflığı yüzünden ve İncillerin birçok tarihsel veri barındırdığını hâlâ kabul ettiğinden, Strauss sonunda anlatıda betimlenen mucizenin mümkün olup olmadığını sormaya mecbur kalır. Bauer ise bu soruyu asla sormaz ve onsuz yapabileceğine inanır, çünkü anlatıların bir düşünüşün ürünü olduğunu göstererek onları parçalar. Bu konudaki görüşü o kadar olumludur ki İncil'de Strauss'un görebildiğinden çok daha fazla efsanevi unsur bile görür: Bu edebi mucizeler en sevdiği konudur, çünkü onları hiç düşünce

içermeyen bir pragmatizmin yaratımları olarak görüp kolayca defedebilir."[64]

O sıralar Bauer'in kafasında "Ateizmin ve Sonlu Öznenin Ahlakının İncelemesi"ne dönük bir dergi çıkarmak vardı.[65] Strauss bile ona "eleştiri alanı içinde" "bir Hengstenberg" (yani ortodoks bir gerici) olarak görünüyordu. Kendisi ise, tam tersine, kendi hocasını dindarlar karşısında tanımlarken dediği gibi, "ateist ve anti-Hıristiyan"dı. Kendisini anlatmak için, ironik bir biçimde, Ecclesiasticus 14: 22-24'te geçen teolog imgesine başvurur: Bu teolog gibi o da onun peşinden koşar, penceredeyken onu gizlice gözetler, kapısını dinler, evinin yakınına yerleşir ve çocuklarını onun yanına yerleştirir ki, sonunda en içteki tapınağı yıkabilsin ve teolojik bilgeliğin mabedini öylece bir yapıymış gibi sarsabilsin. İncil'in teolojik tefsirinin "Cizvitçe" olması gerektiğini bile söyler, çünkü tefsirci, kutsal kitabın ebedi hakikat olduğunu kabul etse de, kendine özgü bir eğitime ve insan doğasına sahiptir ve bunların postülalarını, İncil'inkilerle çelişse bile, edebi hakikat karşısında yine de savunmak gerekir. Modern eğitiminin yanı sıra, teoloğun inancı savunmaya dair kaygıları da vardır: Modası geçmiş İncil'i modern barbar eğitimiyle uyumlu kılmalıdır, bu ise ancak her ikisi de tahrif edilirse mümkün olabilecek bir şeydir.

Bauer'in düşüncelerinin çağdaş teoloji ve felsefe üzerinde hiçbir etkisi olmadı; Bauer'in "teolojik bilinç" analizinin Overbeck'in teolojiye yönelik tutumunda bile doğrudan bir etkiye sahip olduğu kuşkuludur. Bauer'in radikalizminin çağdaşları üzerinde etkili olduğu tek bir kritik an vardır. Bauer'in *Leben Jesu*'yu sert bir şekilde eleştirmesinden sonra, Strauss onunla ilişkisini kesti; en başta *Posaune*'nin yazarının Feuerbach olduğu düşünüldü, ama Feuerbach, Hegel'i savunur göründüğü için Bauer'in eserini reddetmişti. Halbuki Ruge ona bu eseri Hegelcilikten tam bir kopuş olduğu için önermişti.[66] En başından beri, Feuerbach ile "Berlin sofistleri" arasında büyük bir görüş ayrılığı vardı; ama Ruge, Bauer'in eleştirisinin başarısını Voltaire ve Rousseau'nunkiyle boy ölçüşebilecek bir başarı olarak görüyordu. Ona göre Bauer "ateizmin mesihi" ve "teolojinin Robespierre'i" idi.[67] Ama kısa bir süre o bile daha temkinli yaklaşmaya başladı, Bauer insan varoluşunun toplumsal ya da

politik doğasını anlayamadığı için, yalnızca yadsımada güçlüydü. Tarihsel ve politik açıdan bakıldığında, onun "ciddiyetsizlik sistemi" hiçbir yere çıkmıyordu. Daha sonra, *Anekdota*'da Ruge Bauer'in "olumsuzluğunu" daha kesin bir şekilde tanımlamaya çalıştı. Bauer, gerçekten de, Hegel'in ateist tutarlılığını uzaklaştırarak kendi tutarsızlığını netleştirmeyi başarır, ama bu yeni yönelime sağlam bir temel sunamaz. "Bugünün ilerlemesinin geçmişte zaten var olmuş olduğuna dikkat çekmek yeterli değildir; yeni, kendi ayakları üzerinde durmalıdır, çünkü yeninin eskiye dayanarak yorumlanması çarpıtmanın ötesine geçemez; kendisini Hıristiyanlığın tarihsel bakış açısı içine yerleştirip hem tinsel ilerlemenin bu belirli aşamasını hem de kendisini yanlış anlayan Hegelci müphemliğin ve ikili anlamın hatası tam da budur."[68] Bauer'in *Posaune'si* aslında Feuerbach'ın mantıksal bir sonucudur – ama polemik uğruna geri adım atıyormuş gibi görünen bir sonuç. Ruge'nin 1846 yılında vardığı son hüküm, Marx ve Stirner'inkiyle aynıdır: Bauer "nihai teologdur," teolojiyi teolojik bir fanatizmle sürdüren tam bir sapkındır ve tam da bu nedenle, karşısına geçip savaştığı inançtan azade değildir.[69]

Bauer'in Hıristiyan dinini doğrudan eleştirisi *Entdecktes Christentum, Eine Erinnerung an das achtzehnte Jahrhundert und ein Beitrag zur Krise des neunzehnten* (1843)[70] içinde yer alır.[71] Hıristiyanlığın Roma dünyasında özgürlüğün kaybolmasıyla doğup geliştiği şeklindeki temel tezi, geriye dönük olarak Hegel'in ilk dönem çalışmalarına, ileriye dönük olarak da Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü* kitabına işaret eder. Bauer, artık Hıristiyanlığın "özünü" insanileştirmek değil, tersine onun "insan-dışılığını", insan açısından doğal olan her şeyle paradoksal karşıtlığını göstermek için uğraşır.[72] Ona göre, Hıristiyanlık "dünyanın talihsizliği"dir sadece. Antik dünya artık ayakta duramaz hale geldiğinde sahneye çıkmış, bu talihsizliği yüceltip insanın özü kılmış ve ıstırap çekmeyi insanın yazgısı haline getirmiştir. Oysa insan doğası gereği özgürdür, o özgürlüğünü ölüm karşısında bile kanıtlayabilir ve kanıtlamalıdır. Kendini dışsal bir yasaya boyun eğmesi gerektiğine inandırdığında bile kendi kendisinin yasa koyucusudur. Tanrı insandan yabancılaşmış insandır, ama bu artık Feuerbach'ın dediği

anlama gelmez. Feuerbach için bu yabancılaşma insan özünün din imgesindeki tersine çevrilebilir nesnelleşmesi anlamına geliyordu; Bauer içinse, yabancılaşma benliğin tam kaybıdır ve ancak Hıristiyanlıktan tamamen arınılırsa terse çevrilebilir. Bu nedenle dinden tam bir özgürleşme salt bir özgürleşmeden öte bir şeydir: Tüm dinden tam ve nihai bir kopuşu, kasti ve bilinçli bir özgürleşmeyi temsil eder. Din eleştirisinin kendisinin bile son bulması bu özgürlüğün bir ifadesidir. "Fransız Devrimi, başka birçok sebebi olmakla birlikte, ayrıcalıklı sınıfların bir zamanlar kendi muhaliflerine karşı kullandığı polis gücünü dine ve Kiliseye karşı kullanmaktan kendini alıkoyamadığı için başarısız olmuştur. Ama bugün durum değişti: Özbilinç özgürlüğünü güvence altına aldı ve kritik an geldiğinde, özgür olmayanlara böyle kalma özgürlüğünü bile tanıyacaktır. Özgür olmayanlara özgürlük dayatılamaz. Özgürlük ile dünya aşılacaktır. Krizden sonra, tarih dinsel olmaktan çıkacak, artık Hıristiyan olmayacaktır; ama uygar dünyanın çeperlerinde yaşayan ve tanrılarından vazgeçmek istemeyenleri tahkirlerinden esirgemeyecektir de. Tarentum ele geçirildikten sonra, Fabius'un askerleri ona yağmaladıkları tanrı heykellerini ne yapsınlar diye sorduklarında şu yanıtı almışlardı: Öfkeli tanrıları bırakın Tarentumlulara kalsın... Öfkeli tanrıları bırakın Hıristiyanlara kalsın!"[73]

6. Marx'ın Hıristiyanlığı Sapkın Bir Dünya Olarak Açıklaması

İncelemekte olduğumuz bu din eleştirisi Marx ile birlikte yeni bir yöne girer ve Stirner ile son bulur. Engels ile birlikte yazdıkları *Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi, Bruno Bauer ve Hempalarına Karşı*'da[74] Marx, daha önce birlikte çalıştığı Bauer'e karşı bir konum alır. Bu tartışmada, Feuerbach'ın "Ben ve Sen" komünizmi, insanı henüz "pratikte" toplumsal cinsi bir varlık olarak tanıyamamış olsa da, onu bir an olsun gerçekte olduğu gibi görmeyi başardığı için Feuerbach'ın "realist hümanizmi" tarafında yer alır. Bauer'in "özbilinç" ile "yığın" arasındaki antitezi ona, aksine, Feuerbach'ın üzerine bina edilmiş kötü bir Hegelciliğin parçası gibi görünür. Çünkü Bauer'in "yığını" eleştirisinin dayanağını oluşturan "özbilinç"

artık Hegelci felsefenin tam ve mutlak konusu değil, mutlak anlam iddiası olan sonlu, antropolojik bir öznelliktir. Yahudi sorununa dair tartışması ancak bu sorun teolojik bir sorun olarak kaldığı sürece eleştirel olan, fakat bu sorun siyasi bir sorun olmaya başladığı anda eleştirelliğini yitiren Bauer, Marx'ın gözünde, bir "teolog" ve bir "Hegelci" olarak kalır. Toplumsal ve politik gerçekliğin ölçütleriyle bakıldığında, Bauer'in mutlak "özbilinci", Stirner'in "biricik bireyi" gibi, belirleyici sınıfın bireyci orta sınıf olduğu, gerçek ilkesi aslında "egoizm" olan burjuva toplumunun ilkesinin ideolojik mutlaklaştırılmasıdır. Marx'ın Bauer'de, hatta daha şiddetli olmak üzere, Stirner'de görüp saldırdığı şey, öyleyse, "özbilincin" sosyopolitik postülaları ve sonuçlarıdır. Bunlar Bauer'in antitezinde belirgindir, zira nasıl ki "kalabalık" Kierkegaard'ın "kendi-olmak"ı için belirleyiciyse, Bauer'in "yığın" karşıtlığı da onun "özbilinci" için belirleyicidir.[75]

"Mutlak eleştiri, 'kendi kendilerini a priori olarak doğrulayan hakikatler'den bahseder. Eleştirel bir saflıkla, mutlak bir 'a priori' ve soyut, değişmez bir 'yığın' icat eder. Mutlak eleştirinin gözünde, on altıncı yüzyıldaki yığınların 'a priori'si ile on dokuzuncu yüzyıldaki yığınların 'a priori'si arasındaki fark bu yığınların kendisi arasındaki fark kadar küçüktür. Çünkü hakikat, aynı tarih gibi, maddî kütleden ayrılmış etersi bir öznedir, tüm dikkatini ampirik insana değil, en içteki tine verir, kendisini insanın kaba bedenine zorla kabul ettirmek yerine, tüm idealist bağırsak yollarından geçip 'içine sızar.'" "Bir yanda tarihin edilgen, tinsiz, tarihsel olmayan, maddi öğesi olarak yığın, diğer yanda tin, eleştiri, Bruno ve hempaları, tüm tarihsel eylemin kaynağı olan etkin öğe vardır. Toplumu dönüştürme eylemi eleştirel eleştirinin zihinsel faaliyetine indirgenmiştir."[76]

Özellikle Bauer'in Hegel konusundaki "son yargısı"na karşı polemiğinde, Marx onun hakkındaki eleştirisini *Posaune* tarzında "eleştirel bir son yargı" ve "tarihsel bir epilog"la sonuçlandırır: "Daha sonradan ortaya çıktığına göre, yok olan, dünya değil, eleştirel gazetenin ta kendisiydi." Marx'a göre, Bauer'in kendi kendine yeterli, salt "eleştirel" eleştirisinin gerçekten tek bir başarısı vardı, o da Hegelci "özbilincin" idealist doğasını

ampirik uygulanışı yoluyla yalın bir şekilde ortaya koymaktı.

Din eleştirisi bakımından, Bauer'e karşı polemikten daha önemli olan nokta, Marx'ın Feuerbach'ın teolojiyi antropolojiye indirgemesine olan itirazıydı. Marx'a göre, Feuerbach'ın bu yaptığı, insan yaşamının koşullarının kendisinin daha ileri bir eleştirisi için bir başlangıç adımından ibaretti. Bu bakış açısından, Feuerbach'ın din eleştirisini inkâr edilemez bir "sonuç" olarak görüyordu. "Almanya için din eleştirisi esasen sona ermiştir ve din eleştirisi tüm eleştirilerin önkoşuludur," diyordu Hegel'in hukuk felsefesini eleştirisinin önsözünün ilk cümlesinde. Buna rağmen, Marx politik dünyanın eleştirisine doğru ilerlerken, çoktan tamamlanmış olan din eleştirisini kabul etmekle yetinmez; yeryüzündeki dünyanın eleştirisine doğru ilerlerken dinin "göklerdeki" dünyasına dair de yeni bir bakış açısı edinir. Din "ideolojiler" teorisinin bir bileşeni haline gelir.[77] Ama dünya ancak seküler bir dünya haline geldiğinde din kendisinin bir ideoloji olduğunu açığa vurabilir. Bununla birlikte, tam da bu koşullar altında mevcut dünyanın bir eleştirisine, yani bu dünyanın nasıl olduğu ile nasıl olması gerektiği arasında bir ayrıma ihtiyaç vardır. "Cennetin hayali gerçekliğinde yalnızca kendi yansımasını görüp görecek olan insan, asıl gerçekliğini ararken ve araması da gerekirken, artık gidip de kendisinin bir suretine gönül indirecek değildir."[78] Diğer yandan, bu dünyayı aşan bir dünyanın varlığı, yalnızca bu gerçek dünyanın gerçek kusurları temelinde anlaşılabilir.

Eğer Feuerbach gibi, dinsel dünyanın insan dünyasının dünyevi çekirdeğinin etrafındaki bir kabuk olduğu varsayılıyorsa, o zaman şunu sormak gerekir: Bu çekirdeğin etrafı neden ona yabancı bir kabukla bağlanmış, dinsel, ideolojik dünya üstyapısı nasıl meydana gelmiştir? Marx bu soruyu sorarak yalnızca Feuerbach'ın din eleştirisinin ötesine geçmez, onun öncesine de gider. Ona göre, bu soruyu sormayan din eleştirileri asla eleştirel değildir. Çünkü "bulutların üstünde kurulmuş dinî kalelerin dünyevi çekirdeğini analitik olarak bulup çıkarmak, süreci tersine çevirmekten ve yaşamın tikel, gerçek (başka bir deyişle, sosyotarihsel) koşullarını inceleyerek bunların dinsel biçimlerini geliştirmekten çok daha kolaydır." Tarihsel süreci dikkate almayan doğa biliminin soyut materyalizminin

aksine, "bu ikincisi, tek materyalist, dolayısıyla tek bilimsel yöntemdir."[79] Dolayısıyla Feuerbach'ın tek endişesi dinin sözde dünyevi çekirdeğini ortaya çıkarmak iken, Marx için önemli olan, diğer yönde ilerleyip, dünyadaki yaşamın koşullarını tarihsel olarak analiz etmek ve bu seküler koşullarda hangi ihtiyaçların ve çelişkilerin dini mümkün kıldığı ve gerektirdiğini keşfetmekti. Amaç, seküler temelin bu dünyevi dünyadan farklılık gösteren bir dünyaya yol açarak neden kendisiyle ters düştüğünü açıklamaktır. Feuerbach bunu açıklayamadı çünkü "doğrudan" olmamakla birlikte, kendisini dinde ifade edenin insanın "özü", insanın esasına ait bir şey olduğuna inanıyordu hâlâ. Marx ise, eğer bu dünya her kertesinde temel, din ise özsel olmayan bir şey olacaksa, Feuerbach için mesele olmayan bu soruya yanıt vermek zorundaydı. Bu, Marx'ı şu eleştiriyi yapmaya götürür: "Feuerbach'ın kalkış noktası, dinsel kendine yabancılaşma, dünyanın dinî ve seküler olmak üzere iki veçheye ayrılmasıdır. Feuerbach'ın incelemeleri, dinsel dünyayı seküler temeline göre çözümlemeye dayanır. Fakat seküler temelin kendisiyle ters düşüp kendisi için bulutların üstünde bağımsız bir krallık tanımlaması yalnızca bu seküler temelin iç ayrımları ve çelişkileri temelinde açıklanabilir. Öyleyse bu dünyanın kendindeki çelişkilerini anlamak ve aynı zamanda onu kökten değiştirmek gerekir. Örneğin, Kutsal Aile'nin arkasında yatan gizin dünyevi aile olduğu keşfedildiği anda, bu dünyevi ailenin kendisi hem teoride hem pratikte ortadan kaldırılmalıdır."[80]

Sonuç olarak, Marx, Feuerbach'ın "dini insan yaratır" (ama tersi değil) ifadesinin ötesine gider ve şöyle devam eder: "Dahası, din ya henüz gerçek benliğini kazanmamış ya da onu çoktan kaybetmiş olan o insanın özbilincidir." Gerçek benliği demek, kendi seküler toplumsal ortamındaki benlik demektir. Bu nedenle Marx dini insan varoluşunun salt bir "nesnelleşmesi" olarak değil, "kendine yabancılaşma" anlamında bir "şeyleşme" olarak görür. Din dünyanın bir sapkınlığıdır,[81] insan doğasının toplumsal yönü asıl gerçekliğini kazanmadığı sürece kaçınılmaz olan bir sapkınlık. Böylece öte dünyanın dinine karşı mücadele, dolaylı olarak, şimdi ve buradaki dünyaya, din tarafından desteklenmeyi ve başkalaştırılmayı gerektirecek şekilde yapılandırılmış olan dünyaya karşı mücadeledir. Ter-

sinden, "dinî sefalet" (diğer bir deyişle dinî anlamda sefalet), "hem gerçek sefaletin hem ona karşı itirazın bir ifadesidir." Din "kalpsiz bir dünyanın ruhu", "tinsel olmayan koşulların tini" ve "insan kendi etrafında dönmediği sürece insanın etrafında dönen aldatıcı güneş"tir. Bu yüzden dinin sunduğu aldatıcı "kurtuluşun" ortadan kaldırılması, olumlu yönüyle, dünyevi "mutluluğun" teşvik edilmesidir.[82] Marksist Sosyalizm, mutluluk istenci vasıtasıyla, dinin "körelmesine" yol açar, ama kendisinin dine karşı politik bir savaş "macera"sının içine çekilmesine izin vermez.[83]

Marx'ın din eleştirisinin "olumlu" unsuru dinin insanlaştırılmasına (Strauss ve Feuerbach) ya da salt inkârına (Bauer) değil, dinin doğuşuna sebep olan koşulların ortadan kaldırılmasına dönük eleştirel bir talebe dayanır. Bu koşullar evrensel toplumsal alana aittir. "Hakikatin ötesi diye bir şey kalmadığında, şimdi ve buradanın hakikatini kurmak tarihin görevidir." "İnsanın kendine yabancılaşmasının kutsal imgesi"nin maskesi düşürüldüğü anda, eleştiri bu *aynı* yabancılaşmanın kutsal olmayan, dünyevi, ekonomik ve toplumsal imgesinin maskesini de düşürmeli ve bu imge devrimle dönüştürülmelidir. Şimdiye kadar bir din ve teoloji eleştirisi olarak kalan eleştiri, hukukun ve siyasetin, diğer bir deyişle, insan cumhuriyetinin ya da *polis*in eleştirisine ancak bu yolla dönüşebilir.

"Ateizmin" anlamı da benzer bir şekilde dönüşüme uğrar. Teolojik bir konum olmaktan çıkıp gerçekten ateistleşir, yani dünyevi varoluşun zamansal bir şekillendirilmesi halini alır. Marksist ateist artık tanrılara değil insana inanır, artık tanrılara karşı değil putlara karşı savaşır. Marx *Kapital*'de, modern kapitalist dünyanın bu idollerinden birinin metanın "fetiş niteliği", tüm modern metaların aldığı ticari biçim olduğunu gösterir. Meta fetişi "şeylerin" onları üreten "insanlar" üzerindeki üstünlüğünü, yaratıcı insanın kendi yarattıklarına ne derece bağımlı olduğunu gösterir. Dinin insan üzerindeki iktidarı değil, işte tam da bu üstünlük yok edilmelidir. "Nasıl ki insan dinde kendi zihninin ürününün tahakkümü altındadır, kapitalist üretim sisteminde de kendi elleriyle yarattığı ürünün tahakkümü altındadır." Modern insan kendi yarattığı dünya üzerinde doğrudan hiçbir kontrole artık sahip değildir; bu dünya onun

karşısına bir tür otokrasi olarak çıkar, çünkü ekonomik sistemimizde üretim araçlarının özel doğası yüzünden elleriyle yarattığı ürünü kaybetmiştir. Kendi zihninin ve elinin emeği, zihninin üzerine çıkmış ve elinden çıkıp gitmiştir. Dahası, insanın tamamen dünyevileşmiş olan modern dünyası yeniden mitler yaratmaya başlar. "Şimdiye kadar, Hıristiyan mitinin Roma İmparatorluğu'nda gelişmesinin matbaanın henüz icat edilmemiş olması sayesinde mümkün olabildiği düşünülüyordu. Oysa durum bunun tam tersidir. İcatlarını bir dakika içinde dünyanın her yerine yayabilen günlük gazete ve telgraf, eskiden bir yılda üretilenden daha fazla miti bir gün içinde üretebilmektedir."[84] Bu yüzden, teolojiyi salt teoride "özbilince" ya da "antropolojiye" indirgemekten daha fazlası gereklidir; asıl gerekli olan, insanlık durumunun kendisinin sürekli yenilenen bir eleştirisidir.

7. Stirner'in Tanrısalı ve İnsani Olanı Sistematik Yıkımı

Bauer'in *Posaune*'si üzerine incelemesinde Stirner Hegel'in öğrencilerinin gerçekten yeni hiçbir şey yapmadıklarını söyler. "Hiç utanmadan", ustanın kendi ifadelerinin üzerine ara sıra örttüğü tülü kaldırmakla yetinirler sadece.[85] Stirner Bauer'in eserinin de aynı şeyi yaptığını düşünür; eserin radikalizmi ona mahsus bir şey değil, Almanların evrensel bir özelliğiydi: "Almanlar tarihsel radikalizm çağrısının ilk taraftarlarıdır; yalnız onlar radikaldir ve yalnız onlar radikalliğin hakkını verir. Bu konuda onlardan daha insafsızı ve amansızı yoktur; kendi fikirlerinden vazgeçmemek uğruna mevcut dünyayı yıkmakla kalmazlar, kendi kendilerinin de çöküşünü getirirler. Almanlar bir şeyi yıktıysa, aynı anda bir tanrı da yıkılmalı, bir dünya da ölmelidir. Almanlar için yıkım yaratımdır, zamansal olanın un ufak edilmesi ebediyettir."[86] Bauer Hegelci dünya tinini, Hıristiyan tanrıyı, kiliseyi ve teolojiyi böyle yok eder. O dindar bir insanın asla olamayacağı tarzda "özgür ve zeki"dir.

Feuerbach, Bauer ve Marx'ın dinin özünü indirgedikleri şeyde -insanda, özbilinçte, insan doğasında- Stirner bir kez daha "dinsel" bir şeyi, insanı aşan bir şeyi keşfederek Hegel'in bu öğrencilerine üstün gelmeye çalışır. Her bir biricik "Ben"in temsil ettiği gerçek ve bireysel insanı aşacak bir *idée fixe* arar.

Kitabının olumlu kısmı "Ben"i ve onun "biricikliğini" ele alır. Şöyle bir epigrafı vardır: "Modern çağın başında Tanrı-insan durur. Sonunda ise yalnızca Tanrı-insanın içindeki Tanrı mı ölecektir ve yalnızca içindeki Tanrı ölürse Tanrı-insan gerçekten ölebilir mi? Aydınlanma'nın eseri olan Tanrı'nın yenilgisi bizim çağımızda nihai sonucuna vardırılırken bu soru ne sorulmuş ne de yanıtlanmıştı. İnsanın Tanrı'yı yalnızca gökteki tek tanrı olarak kalmak için öldürdüğü fark edilmemişti. *Başımızın üzerindeki* öte dünyanın icabına bakılmış, Aydınlanmacıların büyük girişimi başarıya ulaştırılmıştı. Fakat *içimizdeki* öte dünya da bu sefer yeni bir cennete dönüştü ... Tanrı yerini bize değil insana bırakmak zorunda bırakılmıştır. Yalnızca Tanrı değil insan da ölmediği sürece, Tanrı-insanın öldüğüne nasıl inanırsınız?"

Tanrı Strauss, Feuerbach ve Bauer'in eleştirileriyle yenilgiye uğratılmıştır; ama insanın da yenilgiye uğratılması gerekmektedir, ne de olsa Tanrı'nın ne olması gerektiğini bugüne kadar hep insan belirlemiştir. Ama beni ne tanrısal ne de insani olan ilgilendiriyor, evrensel olan değil, yalnızca benim olan beni ilgilendirir, zira "Ben" daima belirli bir "mülkiyeti" olan bir "birey"im. Bir Hıristiyan, bir Yahudi, bir Alman ya da bir Rus olabilirim, bir "yurttaş", "işçi", hatta sadece bir "insan" olduğumun bilincinde olabilirim; ama "Ben" olarak, tüm bunlardan daha fazlasıyımdır, çünkü yalnızca "Ben" onu kendim için temellük edebilirim.[87]

Hegel'in felsefi teolojisinde, Tanrı'nın cisimleşmesi insanın doğası ile tanrının doğası arasındaki birlik anlamına gelir; Feuerbach Tanrı'nın özünü insana, en yüce öze indirger; Marx için Hıristiyanlık, dünyanın bir sapkınlığıdır. Son olarak Stirner, en yüce öz statüsüne yüceltilmiş "insanlığın" Tanrı-insanın son biçimi olduğunu gördü: Tanrı öldü ama insan ölmedi.

Strauss, Feuerbach, Bauer ve Marx, hepsi, teoloji ile antropoloji arasındaki eleştirel ayrımı temel almıştı; Stirner ise bu ayrımı insanın özünün gerek teolojik gerek antropolojik evrensel tanımları ile bireyin kabiliyeti arasındaki daha kapsamlı bir ayrıma dönüştürür. Esas ayrım, şunun ya da bunun insanın özü olup olmadığı değil, insanın hiçbir şeye değil de yalnızca kendisine dayanıp dayanamayacağıdır. "En yüce varlık olarak

saygı görenin ne olduğu konusunda bir tartışmanın yapılabilmesi için, her şeyden önce, birbirine en ters düşen savları ileri sürenlerin, hizmet edilecek ve tapılacak bir yüce özün var olduğunu kabul etmeleri gerekir. Eğer biri bu en yüce öz hakkında yürütülen savaşı gülünç bulursa, -örneğin bir Şii ile bir Sünni ... arasındaki tartışmaya bir Hıristiyan'ın tanık olması gibi- o zaman bu en yüce öz hakkındaki varsayımı batıl ve bu konudaki tartışmayı da boş bir oyun olarak kabul etmiş olur. En yüce özü inkâr eden kişi için tek Tanrı da, Üçlü Birlik'ten oluşan Tanrı da, Luther'in Tanrısı da, être suprême[88] de veya asla Tanrı olmayıp en yüce özü Tanrı yerine temsil eden İnsan da aynı şeydir, onun için hepsi birdir, aralarında hiçbir fark yoktur. Onun gözünde en yüce öze hizmet edenlerin tümü sofudur; en azgın ateist en inançlı Hıristiyan'dan geri kalmaz."[89]

Feuerbach, çaresizliğin verdiği güçle, Hıristiyanlığın tüm içeriğine sarılmıştı: "Ama onu kaldırıp atmak için değil, hayır, onu kendine çekmek, ... daima uzaklarda duranı son bir gayretle gökyüzünden çekip alarak sonsuza dek kendi yanında tutmak için ... Bu, çaresiz bir insanın son gayreti, ölüm kalım savaşı değil midir? Aynı zamanda da bir Hıristiyanın öbür dünyaya duyduğu arzu ve özlem değil midir? Kahraman, öbür dünyaya geçeceğine, öbür dünyayı kendine çekmek ve dünyevileşmeye zorlamak istiyor! O günden beri de bütün dünya ... aslolan 'bu dünyadır' ve cennet yeryüzüne insin, burada yaşansın diye haykırıp durmuyor mu?"[90]

Dindar olmayan insana bu indirgeme siyasi, sosyal ve hümanist "liberalizm"de tamamlanmıştır; ama Stirner için bu hedef, bir kere ulaşıldıktan sonra, insanın özü itibariyle ne olması gerektiği ile gerçekte ne olduğu arasındaki ayrımın üstesinden gelme süreci için yalnızca başlangıç noktasıdır. Antik dünya için, "dünya" hakikatti der; ama Hıristiyan için "tin" hakikatti ve bu tinselleşmiş dünya, "insanlığın" tinine inanan sol Hegelcilerde son buldu. Nietzsche'nin söylediği gibi, gelecekteki dünya açısından "hiçbir şey hakikat değildir", her şeye izin vardır, çünkü bu dünyada tek hakikat, bireyin kendisinden yabancılaşmadan kendisi için neyi temellük edebileceğidir. Bu, yani "Ben"in bakış açısından, insanın hakikati bireyin gerçekte ne olabileceğinden ne fazla ne de eksiktir. Stirner'in Hıristiyan

dinine yönelik tutumunu belirleyen de bu olmuştur: Stirner ona saldırmaz, ama onu savunmaz da; daha ziyade böyle bir varlığı ne ölçüde temellük edebileceği, kendisi için ondan ne kadar "faydalanabileceği"ne karar verme hakkını bireyin kendisine bırakır.

Stirner'in saldırısına verdiği yanıtta,[91] Feuerbach özsel ile özsel olmayan, zorunlu ile tesadüfi, potansiyel ile gerçek arasında ayrımlar yapmaksızın, "insan" olmanın ve insan hakkında herhangi bir şey söylemenin imkânsız olduğunu göstermeye çalışır. Çünkü insan asla mükemmelen yalın bir varlık değildir, aksine daima içsel ayrımlara sahiptir. Tanrı ile insan arasındaki dinî farklılık, "insanın kendi içinde ortaya çıkan ayrımlara" uzanır. Tam da kendimizi diğerleriyle kıyaslarken, kendi içimizde de ayrımlar yaparız. İnsan her zaman kendi *içerisinde* kendisini aşar. Yaşamın her anında, aşmayı barındıran ve insani olan bir şey vardır; "bu yüzden insanlar her zaman olduklarından daha fazlasını olmayı, sahip olduklarından daha fazlasına sahip olmayı isterler." Dolayısıyla sahip olduğum çeşitli şeyler arasında da özsel bir ayrım vardır: "Benim olup da ben yok olmadan yok olabilecek şeyler olduğu gibi, benim olup da ben yok olmadan yok olamayacak şeyler de vardır."

Stirner yanıtında kendi tam "egoist"inin, ne içeriğiyle belirlenmiş bir "birey" ne de mutlak bir ilke olduğunu söyler, o daha ziyade, içeriği açısından düşünüldüğünde, "mutlak bir klişe", daha doğrusu "tüm klişelerin sonu"dur.[92] Egoist, "biricik, bireysel temellük potansiyelleri"nin, hem benlik hem de dünyanın biçimsel bir tanımıdır. "Bu bakış açısından, her birini farklı bir şekilde kendine temellük eden kişi için özsel olan ile özsel olmayan arasındaki ayrımın kendisi artık özsel değildir. Ancak insan evrensel insan idealine tutunmaya devam ettiği sürece bu ayrım özsel bir ayrım gibi görünebilir. Benim olan çeşitli şeyler arasındaki var olan ayrımların özsel olan ve olmayan olarak ayırt edilmesinin tek ölçütü budur. Örneğin, Feuerbach, insanın "tam ve eksiksiz" özünü yalnızca bir sevgiliyle tatmin edebileceği kabulünden hareketle, "sevgiliye" duyulan aşkın bir "fahişeye" duyulan aşktan *eo ipso* daha üstün ve aynı zamanda daha insani olduğunu düşünür. Stirner Feuerbach'ın bireyin önünde duran temellük fırsatlarından değil çoktan tanımlanmış bir

idealden hareket ettiğini söyler; öyle ki ona göre, "gerçek" aşka, âşkın "özü"ne dayanarak bir kadını diğerinden ayırmak, sevgili mi yoksa fahişe mi olduğunu ayırt etmek mümkündür. Oysa kendi biricikliğine göre, bu kadınla birlikte olan bu adam olarak, insan kendisine tamamen ait olabilir, sözde fahişeyle olduğu kadar sözde sevgiliyle de kendisini aynı ölçüde az ya da çok tatmin edebilir. Herhangi bir anda gerçekten benim olabilecek bir şey, evrensel bir ideal temelinde önceden tanımlanamaz; bunu yalnızca gerçek *temellük* gösterebilir. Ama bir insana gerçekten ait olabilecek herhangi bir şey, ona özü itibariyle ya da tesadüfen değil, ancak biricik bir biçimde, dolayısıyla da doğası gereği aittir.

Stirner kendinden farklılaşmanın tözselliğini böylece yadsıyarak, yalnızca insani olan ile tanrısal olan arasındaki teolojik ayrımı değil, aynı zamanda benim "doğam gereği" ne olduğum ile "tesadüfen" ne olduğum arasındaki antropolojik ayrımı da yok eder. Stirner, yalnızca "Ben" "mutlak klişe"sini bir ideal olarak varsayar.

8. Kierkegaard'ın Paradoksal İnanç Kavramı ve Mevcut Hıristiyanlığa Saldırısı

Hem Stirner'in "biricik birey" klişesi hem Kierkegaard'ın "birey" kavramı, biri dinî diğeri dünyevi terimlerle ifade edilen aynı soruya karşılık gelir. Ortak radikalizmlerinin sorunu, aşırı yalıtılmışlıktan doğan nihilizmdir. Stirner'de bu, "davamı hiçbir şeye -yani kendimden başka hiçbir şeye- emanet etmiyorum"un pervasız nihilizmidir. Kierkegaard'da ise bu, ironi ve can sıkıntısının, kaygı ve çaresizliğin melankoli nihilizmidir.[93] Kierkegaaard'ın bu fenomenler üzerine analizlerinin hepsi aynı işleve sahiptir: insanı tamamen kendisine bağımlı hale getirmek, böylece onu hiçlikle yüzleştirmek ve bu şekilde onu bir duruş almaya, bir karar vermeye zorlamak: "ya" çaresizliğe düşmek (etkin bir yoldan, intihar; edilgen bir yoldan; delirme) "ya da" inanç sıçramasına cesaret etmek. Bu *salto mortale*'de[94] insan, hiçliğin değil, varlığı hiçlikten yaratan Tanrı'nın huzuruna gelir. Diğer yandan Stirner, kendisinin, kendi başına yaratıcı olan bir hiçlik olduğunu ilan eder.

Kierkegaard *Ya-Ya Da*'daki bir pasajda,[95] bugün (1843) dizginsiz bir soyutlama tutkusuyla, normal bir insan olmak için,

tamamen çıplak kalıncaya kadar soyunanların birkaç kişiden ibaret olmadığını söyler. Bu pasaj Stirner gibi bir insana atıfta bulunuyor olabilir, ama Kierkegaard'ın Stirner'in kitabıyla bir tanışıklığının olup olmadığı kuşkuludur. Eserlerinde Bauer'den de bahsetmez. Buna rağmen, Kierkegaard'ın Berlin'de kaldığı dönemde sol Hegelcilerin Schelling'le, o dönem Kierkegaard'ın da ilgi duyduğu bir tartışma içinde olduğu düşünülürse, Kierkegaard'ın Bauer ve çevresi hakkında hiçbir şey bilmiyor olması pek muhtemel değildir.[96] Kierkegaard'ın yalnızca Feuerbach ile ilişkisine dair elimizde somut kanıtımız var.

Kierkegaard, Feuerbach'ın teolojiyi çözüp dağıtmasının Hegel'in Hıristiyanlığı dünya tininin tarihine dahil etmesinin mantıksal bir sonucu olduğunu tam olarak görür. Feuerbach'ın *Das Wesen Des Christentums*'undan, antropolojinin felsefenin sırrı olduğu cümlesini aktarır. Bu atfın bağlamı, Hegel'in Hıristiyanlığın "varoluşsal ilanı"nı metafizik bir öğretiye[97] dönüştürme hamlesine karşı bir polemiktir ve Kierkegaard Feuerbach'ın tarafında yer alır. Feuerbach gibi, o da Hegel'in tanrısal olan ile insani olanı eşitlemesinin, inanç eksikliğini inançla, Hıristiyanlığı paganizmle zekice bağdaştıran bir çağ olan modern çağın bir çelişkisi olduğuna inanmaktadır. "Modern spekülatif felsefe, görünüşe bakılırsa, Hıristiyanlığın o kadar ötesine gitmiş, Hıristiyanlığı kavramakta o kadar ileri gitmiştir ki paganizme neredeyse geri dönmeyi becermiştir. Hiç kimsenin paganizmi Hıristiyanlığa tercih etmemesi şaşırtıcı değildir, ama paganizmin Hıristiyanlığın en yüce ifadesi olduğu buluşu hem olduğundan başka bir şeye döndürülen Hıristiyanlığa hem de ne ise o olarak bırakılan paganizme haksızlıktır. Spekülasyon Hıristiyanlığın eksiksiz bir kavrayışına ulaşmayı başardı, ayrıca kendisini Hıristiyanlığın yüce tezahürü olarak ilan etti. Bu sırada, çarpıcı bir keşifle, öte dünya diye bir şeyin olmadığını, 'yukarı' ve 'öte'nin sonlu bir aklın diyalektik dar görüşlülüğü olduğunu ortaya koydu."[98] Kierkegaard'ın Feuerbach ile ilişkisi, yalnızca ikisinin de Hegel karşıtı olmasının değil, aynı zamanda Kierkegaard'ın Feuerbach'ın mevcut Hıristiyanlığa saldırısına duyduğu bir çeşit sempatinin de izini taşır. "Börne, Heine, Feuerbach ve benzer yazarlar bir deneyci için en ilginç konulardır. Hepsi dinî konular hakkında çok bilgilidir; yani dinle

ilgili hiçbir şey yapmak istemediklerinden hepsi son derece emindir. Bu kişiler, dinî konulardan hiç anlamadıkları halde, maalesef daima bunları açıklamaya çalışmakla meşgul olanlarla karşılaştırıldığında daha avantajlı görünür."[99] Diğer yandan, Hıristiyanlığın gerçek doğası, tamamen anti-Hıristiyan bir bakış açısından da, tamamen Hıristiyan bir bakış açısından görüleceği kadar net bir şekilde görülebilir. Kierkegaard, bu tezi kanıtlamak için Pascal ve Feuerbach'a başvurur. "Böylece dini deneysel olarak anladım. Onu doğru anladığımı da, tamamen zıt ilkelerden yola çıkan iki uzmanın dinin acı çekmeyle ilişkisi konusunda tamamen aynı düşünceye sahip olmalarına bakınca görebiliyorum. Sağlık ilkesine sarılan Feuerbach dinî yaşamın (özellikle Hıristiyan yaşamın) sürekli bir acı çekme hikâyesi olduğunu söyler; Pascal'ın yaşamını gözlemlemek bile yeterlidir. Pascal da tamı tamına aynı şeyi söyler: 'Acı çekmek Hıristiyanın doğal durumudur' (tıpkı esenliğin tensel insanın doğal durumu olması gibi)..."[100] Kierkegaard günlüğünde bu meseleyi esasıyla dile getirir: "Özgür düşünürlerin son müfrezesi"ne dahil olan Feuerbach gibi yazarlar aslında Hıristiyanlığa oldukça yararlı olabilir. Ne de olsa bu yazarlar, Hıristiyanlığı, onun insancıllık ve ilerleme değil, dünyanın bir sapkınlığı olduğunu artık bilmez olan bugünün Hıristiyanlarına karşı savunurlar. Kendisini Hıristiyan olarak adlandırdığı halde Hıristiyanlığın bir olumsuzlaması olan bir dünyada Hıristiyanlığı anlamakta Feuerbach'ın önemine atıfta bulunduğu bir pasajı, "et ab hoste consilium" cümlesiyle bitirir.[101]

Kierkegaard'ın Feuerbach üzerine taktiksel değerlendirmesinden daha önemli olan şey, her ikisinin de Luther'in Katolik pozitifliği eleştirisine bireysel *temellükün* bakış açısından geri dönmeleridir. Nasıl ki Feuerbach Hıristiyan inancının çözülmesi için Luther'e başvuruyorsa, Kierkegaard da kendi "talim" ve "tekerrür" kavramlarını Luther'den türetir. "Hıristiyan olanın *temellükünü* çıkarıp alın bakalım, geriye Luther'e ait ne kalır? Ama onu açın ve her satırda *temellükün* yarattığı şiddetli çarpıntıyı hissedin. Papalığın bir kenara ayıracağı nesnelliği, nesnel tanımları ve nesnel nesneleri yok muydu? Ne eksikti? Temellük, içedönüklük."[102] Luther'in "pro me" ve "pro nobis"ine dayanarak, Feuerbach inancın özünün kendine inanan insan

olduğunu öne sürer; Kierkegaard bunları "temellük" ve "öznellik" olarak tercüme eder. Tıpkı Feurbach'ın Protestanlığı Tanrının insanlaştırılmasının dinî bir tarzı olarak görmesi gibi, der Kierkegaard, Protestanlığın tehlikesi de "insanlığın çıkarına" olan bir Hıristiyanlık, "hümanizmin Hıristiyanlığa bir tepkisi" haline gelecek olmasıdır. O kendisi için var olmaya ve bir "düzeltici"den ziyade "norm" haline gelmeye başlar başlamaz, bunun gerçekleşmesi çok olasıdır.[103] Kierkegaard, temellük ilkesini son noktasına kadar zorlarken, bu tehlikeden kaçmak ister. Bu yüzden "Hıristiyan idealitesi"ni bir "paradoks" olarak -yani belirli bir *temellük* tarzının yabancı nesnesiyle orantısızlığını koruduğu, Tanrı'yla ilişkinin aşırı gerilimi içinde- geliştirmeye mecbur kalır.[104] Tanrısal olan ile insani olan arasındaki bu paradoksal ilişkide, öznel içedönüklük açısından temellüke vurgu yapılır. Tanrı hakikattir ama bu hakikat yalnızca, Tanrı'nın huzurunda var olan bir insanın inancı için mevcuttur. "Somut bir insan inançtan yoksunsa, ebedi olarak anlaşıldığında ebedi olan Tanrı ne vardır ne de mevcuttur."[105] Böylece Kierkegaard, Hegel'in, algılanan tin algılayan tinle aynı olduğu için, Tanrı özü itibariyle yalnızca "düşünce sürecinde mevcuttur" ifadesini alıp, Feuerbach'ın Hıristiyan hakikatinin antropolojik özüne dair aksiyomu vasıtasıyla dönüştürür ve bunun sonucunda, Tanrı'nın, "Tanrı'yla [belirli bir bireysel] ilişki"nin öznelliği içinde ve bu öznellik için mevcut olduğu şeklindeki varoluşçu tezine ulaşır.

Kierkegaard varoluşçu teolojinin bu temel kavramıyla tarihsel Hıristiyanlığın nesnelliğini yok etti. Onun kilise ve devlette, teoloji ve felsefede sekülerleşmiş bir Hıristiyanlığa dair eleştirisi, "pozitifleşerek" yabancılaşmış olan bir Hıristiyanlığın eleştirisidir; Kierkegaard'ın buradaki ölçütü, var olan bir öznellik yoluyla bireysel temellükün içedönüklüğüdür. Bu "hakikatin öznelliği" tezi nedeniyle -tüm nesnel varoluşun tam olumsuzlanmasına varacak kadar öznel ve ayrıca tamamen bağımsız bir anlamda hakikat- Kierkegaard, Feuerbach'ın insana sabitlediği Tanrı ile insan arasındaki o korelasyonun sınırının tam üzerinde durur.[106] Dolayısıyla, tarihsel olarak düşünüldüğünde, Feuerbach'ın Hıristiyan dinini duyusal insanın "his"sine indirgemesi, Kierkegaard'ın tarihsel mesafeyi içsel

"eşanlılık" vasıtasıyla ortadan kaldırmak ve çürüme sürecinin sonunda, ilkel Hıristiyanlığı belirli bir bireysel varoluş vasıtasıyla yeniden kazanmak için gerçekleştirdiği varoluşçu deneye giden yolda yalnızca bir ilk adımdır.[107] Onun tinsel gücü dinsel duyguyu anti-rasyonel bir "tutku"ya yüceltir.[108] "Nesnel bir göz için, Hıristiyanlık bir *res in facto posita*'dır;[109] onun hakikati sonradan sorgulanır ama yalnızca nesnel bir şekilde. Mütevazı özne dışsal bir konum alamayacak, hatta inananlar arasında olduğunu kendiliğinden varsayacak denli nesneldir. Bu nesnel hakikat anlayışı şu anlamlara gelebilir: 1) Tarihsel hakikat 2) Felsefi hakikat. Tarihsel hakikat olarak görüldüğünde, hakikat çeşitli anlatımların eleştirel bir incelemesi yoluyla keşfedilmelidir; kısacası diğer herhangi bir tarihsel hakikat nasıl ortaya çıkarılıyorsa öyle ortaya çıkarılmalıdır. Eğer felsefi hakikat söz konusu ise, o zaman soru, tarihsel bir şekilde ortaya konmuş ve geçerli kabul edilmiş bir teori ile ebedi hakikat arasındaki ilişkiyle ilgilidir. Dolayısıyla sorgulayan, fikir yürüten ve kavrayan özne hakikatin peşindedir ama öznel bir hakikatin, kişisel temellük hakikatinin değil. Araştıran bu özne, hiç kuşkusuz ilgili bir öznedir, ama bu ilgisi aşırı kişisel olmadığı gibi tutkulu da değildir."[110]

"Tutku"yu vurgulamasına rağmen, Kierkegaard ile Hegel arasındaki belirleyici zıtlık, coşkulu öznelliğin nesnel akıl karşısındaki polemik tutumunda değil, daha ziyade ikisinin tarih ile Hıristiyanlık arasındaki ilişkiyi farklı şekilde anlamalarında yatar. Kierkegaard açısından, ebedi hakikat ile tarih süreci arasındaki ilişki, onun diyalektik paradoksla çözmeye çalıştığı bir ikilemdi. Hegel Hıristiyanlığın mutlağını, evrensel tarihe yerleştirdi, böylece ikisi arasında herhangi bir farklılık asla olamazdı. Bunun aksine, Kierkegaard "ebedi kurtuluş"un tarihsel bilgi üzerine temellendirilmesindeki çelişkiyi göz önünde bulundurur; bu yüzden Hıristiyanlığın tarihsel yayılımına karşı, bireysel olarak temellük edilişinin öznelliğini ayrıcalıklı kılmalıdır. Kierkegaard böylece tarihin nesnel gücünü göz ardı eden ve tarihin anlamını saptıran bir tarih kavramı inşa eder. Temellük amacıyla öznelleştirilen bu tarih iki ayrı "tarihsellik" kavramına yol açar: Heidegger'in varoluşçu-ontolojik kavramı ve Jasper'in varoluşçu-felsefi kavramı.

Kierkegaard'da temellükün görevi, "on sekiz yüzyılı sanki hiç var olmamışçasına silme", ilkel Hıristiyanlıkla içten içe "eşanlı" hale gelmektir. Ama bu ancak yüzyıllar boyunca var olmuş olan Hıristiyanlık evrensel tarihsel bir gerçeklik olmaktan çıkıp, bireysel bir olanağa, bir çeşit "postüla"ya dönüşürse mümkündür. "Bu şekilde, pek tabii Tanrı, sözcüğün yaygın işe yaramaz anlamında olmamakla birlikte, bir postüla haline gelir. Var olan bir insanın Tanrı'yla ilişkiye girmesinin tek yolunun, Tanrı çaresizlik (inanç) kategorisi altında kavranabilsin diye, diyalektik çelişkinin tutkuyu çaresizlik noktasına getirmesi olduğu açık hale gelir. Dolayısıyla postüla hiçbir şekilde keyfi değildir: Bir özsavunmadır. Böylece Tanrı da bir postüla değildir, daha ziyade, varoluşsal insan Tanrı'yı –bir zorunluluğu- postüla olarak ortaya koyar."[111]

Hıristiyanlığın bağımsız, nesnel hakikatine, kelimenin tam anlamıyla "mutlağa" sahip olmak mümkün değildir. Onun mutlaklığının "düğüm noktası" onunla kurulan "mutlak ilişki"ye dayanır. Karar anında, Hıristiyanlığın on sekiz yüzyıllık geçmişi olan nesnel varoluşu, "lehte bir argüman" olarak, "kesinlikle hiçbir şeye" değmez; ama bir "caydırıcı" olarak, "mükemmel"dir. Zira eğer hakikat temellükte yatıyorsa, Hıristiyanlığın nesnel geçerliliği yalnızca onun özneye, bir kişi olarak bana kayıtsız olduğunu gösterir.

Böyle bir hakikat tanımına göre, ikisi de aynı "içedönüklüğün" kanıtıysa, delilik ile hakikat arasında herhangi bir ayrım nasıl yapılabilir?[112] Coşkulu bir anti-Hıristiyan, coşkulu bir Hıristiyana göre ne daha çok ne de daha az "doğru" olacaktır; bu demektir ki diğer her coşkulu varoluşsal iştigalin de kendi hakikati vardır.[113] Kierkegaard bu ikilemi dikkate alır ama onu laf arasında dile getirmekle yetinir. Tezini, "sonsuzluğun" coşkulu içedönüklüğü ile salt "sonlu" içedönüklük arasında bir ayrım yapılması gerekliliğiyle sınırlandırarak güvence altına alır. Ama kendi başına içedönüklük bu ölçüte göre değerlendirilebilir mi? Hıristiyan içedönüklüğün "sonsuzluğu" kendi öznelliği temelinde kendi kendini geçerli kılmaz; onu geçerli kılacak olan şey nesnesi, yani Tanrı'nın sonsuzluğudur. Ama bu durumda, "gerçek" sonsuzluğun içedönüklüğü, yani Tanrı'yla coşkulu ilişki, sonlu bir şeyle ilişkiden, coşkulu bir ilişki ola-

rak, yalnızca Tanrı'ya referansla deliliğe benzeyen bir ilişkiden ayırt edilebilir; bu tarz bir ayrımsa daima sonlu olan bireysel tutkuya aykırı düşer. Diğer yandan, eğer coşkulu varlık gerçekten "nihai", nesnellik de yalnızca "gelip geçici" olsaydı, o zaman sonlu ve sonsuz içedönüklük arasındaki, dolayısıyla da delilik ile hakikat arasında herhangi bir ayrım yapma olanağı da zorunlu olarak ortadan kalkardı. Aslında, Kierkegaard hakikati içedönüklük alanına yerleştirerek bu sonuca varır: "İnsan hakikati nesnel bir şekilde soruşturuyorsa, hakikat üzerine, soruşturmacı sıfatıyla ilişki içinde olduğu bir nesne üzerine kafa yorar gibi kafa yorar. Doğru, insanın üzerine kafa yorduğu bu ilişki değil, ilişki içinde olduğu şeyin hakikatin kendisi olmasıdır. İnsanın ilişki içinde bulunduğu şey yalnızca hakikatse, doğru olansa, özne bu hakikatin içindedir demektir. İnsan hakikati öznel bir şekilde soruşturursa, bireyin ilişkisi üzerine öznel bir şekilde kafa yorar. Eğer bu ilişkinin yalnızca 'nasıl'ı doğruysa, o zaman birey, bir sahtelikle ilişki içinde olsa bile, hakikatin içindedir."[114]

Önemli olan "tek" mesele bireyin "bir şeyle" ilişki içinde bulunması ve "onun ilişkisinin gerçekte (diğer bir deyişle, öznel olarak) Tanrı'yla bir ilişki" olmasıysa, o zaman Tanrı'nın varlığı sorunu alakasız kalır. Öyleyse hakikate giden yolun kendisi hakikattir;[115] bu yolda ulaşılabilecek azami nesnellik "nesnel belirsizlik"tir. Tanrı'yla ilişkisinin nesnel olarak (diğer bir deyişle, Tanrı'nın bakış açısından) doğru bir ilişki olup olmadığı konusunda, hiçbir insana güvence verilemez. "Varoluşu" inançta yatan bir insan için "en yüce" hakikat, bireysel temellükündeki bu nesnel belirsizliğin ta kendisidir. Kierkegaard'a göre, bu yüzden, insan fiilen pagan bir puta tapınsa da, "hakikatte" Tanrı'ya tapınmaktadır; buna karşılık, insan Tanrı'nın Hıristiyan evinde, Hıristiyan Tanrı'ya tapınsa da, "hakikatte" bir puta tapınıyor olabilir. Hakikat "içedönük" *nasıl*'dır, "dışsal" *ne* değil. Fakat Hıristiyan öznelliği, "herhangi bir nesne" ile değil, gerçek Hıristiyanlık ile ilgilidir; hakikat delilik değilse, bu böyle olmalıdır. Bu nedenle, inancın hakikati salt öznel temellükten daha fazlasını içerir: Bu temellük aynı zamanda "nesnel belirsizliğe sıkıca tutunmalıdır." Öyleyse inancın nesnelliğinin temeli kendisinde bulunmaz; bir caydırıcı olarak o,

bireysel temellükün hakikatinin kurucusudur. Bu ikisi birlikte inancı bir "paradoks" haline getirir. "Eğer içedönüklüğün öznelliği hakikatse, o zaman nesnel bir şekilde tanımlandığında hakikat bir paradokstur. Hakikatin nesnel olarak bir paradoks olduğu gerçeği ise öznelliğin hakikat olduğunu gösterir; zira nesnellik geri iter ve bu itme, ya da onun ifadesi, içedönüklüğün gerilimi ve dinamometresidir."[116] O halde öznellik, kendi içinde ebedi olan, ama varoluşsal insan için zorunlu olarak paradoksal bir nitelik taşıyan hakikate giden gerçek yoldur; o ancak iterek çeker.

Hıristiyan hakikatinin öznelliğinin bir sonucu da onun aktarılma biçimidir. "Bunu fark ettiğim anda, buna dair herhangi bir şeyi aktaracaksam, bu sunumun dolaylı bir biçimi olması gerektiğini anladım. Eğer içedönüklük hakikatse, o zaman sonuç da insanın başkasının sırtına yüklememesi gereken bir ganimettir sadece; bir sonucun aktarımı insanla insan arasındaki doğal olmayan ilişkidir. Her insan tindir, hakikat ise sonucu engelleyen bağımsız bir temellük ediminin ta kendisidir."[117] Hıristiyanlığın hakikati varoluşsal bir mucize ya da paradoks, aynı zamanda Tanrı olan bir insandır; bu yüzden, aslına bakılırsa, bu hakikat yalnızca paradoksal, yani dolaylı bir şekilde aktarılabilir. Öyle bir şekilde aktarılmalıdır ki alıcı ona bunu aktaran kişiyle değil, bu aktarılan şeyle kendi temellük ilişkisinde belirmelidir. "Hıristiyan doğurtma"nın hakikati varoluşçu insanın öznelliğine dayanır. Kökeni ve hedefi, yalnızca dolaylı olarak iletilebilecek bir hakikattir çünkü bağımsız olarak "temellük edilmelidir." Bu hakikati aktarma süreci, temellük bir birey olarak herkes için mümkün olabilsin diye, salt bir "dikkat çekme"ye indirgenir. "Yetkisi olmadan, dinsel olana, Hıristiyan olana dikkat çekmek: bir bütün olarak düşünüldüğünde benim tüm yazın faaliyetim işte böyle tanımlanabilir."

Kierkegaard aynı çelişkinin, her şeye rağmen postüla olarak ileri sürülmüş hakikatin varoluşsallaşmasında olduğu gibi, aktarım sürecinin dolaylılığında da bulunduğunu fark eder.[118] Bu dolaylılığı dolaysızlıkla sonuçlandırır: hakikate "şahitlik." "Hıristiyan olanın aktarımı nihayetinde bir şahitlik edimiyle sonuçlanır; doğurtma nihai biçim olamaz. Hıristiyan bakış açısından, hakikat öznede (Sokrates'in anladığı gibi) bulunmaz;

o ilan edilmesi gereken bir açığa vurmadır. Tam da çoğu insan Hıristiyan oldukları izlenimine bağlı kalarak yaşadığından dolayı, doğurtmanın Hıristiyanlıkta bir yeri vardır. Ama Hıristiyanlık Hıristiyanlık olduğundan, ebe bir şahit olmalıdır."[119]

Kierkegaard'ın kendisi, "hakikat uğruna şehit olmayı" ta içinden istese de, "hakikatin bir şahidi" gibi görünmez. Yalnızca "havari"nin şehit olmaya izni vardır, "dahi"nin değil.[120] Dolayısıyla Hıristiyanlığın ona yüklediği görev, şiir ile din arasındaki sınırın üzerinde yaşayan "dindar bir yazar" olmaktır. Kendi ismiyle yayımladığı dinî söylevlerini birer vaaz olarak değil, "öğretici" Hıristiyan söylevler olarak görür.[121] Bu sebeple, onun mevcut Hıristiyanlığa saldırısı yazarlığa istidadının bir sonucu olarak değil, şahitlik etme arzusunun bir patlaması olarak görülmelidir. Skandal niteliğindeki bir saldırısında, Danimarka Kilisesi'nin temsilcilerine, papalık yetkisiyle Hıristiyan hakikatini temsil etmeden hakikatin şahidi sayılma hakkını tanımaz. Kierkegaard yalnızca "insani dürüstlük" adına sahneye çıkar: "Bu dürüstlük uğruna hayatımı bile feda ederim. Diğer yandan, Hıristiyanlık uğruna herhangi bir şeyi feda ettiğimi söylüyor değilim. Yaşamımı gerçekten de feda ettiğimi düşünelim: Bu, Hıristiyanlık uğruna değil, yalnızca benim dürüstlük arzum uğruna bir fedakârlık olacaktır."[122]

Papaz Adler'e saldırısı gibi,[123] bu saldırı da müphemlik içerir. Saldırı, Hıristiyanlık içindeki bir konumdan, Kierkegaard'ın açıkla dile getirmekten asla yorulmadığı üzere, "yetkisi olmadan" gerçekleştirdiği bu saldırı boyunca doğru olarak sunduğu bir konumdan başlatılmıştır. Kierkegaard bu müphem saldırının tasavvurunu, Feuerbach'ınki gibi daha az saldırgan olabilecek başka saldırılarla belirgin bir zıtlık içinde olan Adler'e yönelik soruşturmacı polemiğinde çoktan oluşturmuştu. "Bütün olarak bakıldığında", Feuerbach gibi bir eleştirmen olmak "biraz aptalca"dır. Böyle öfkeli adamlar Hıristiyanlığa saldırır, "ama kendilerini onun dışına yerleştirirler ve tam da bu nedenle ona hiçbir zarar vermezler." "Hayır, öfkeli adam farklı bir saldırı planını baştan hazır etmeli, Hıristiyanlığın içinden köstebek gibi fırlamaya hazır olmalıdır. Hıristiyanlığa saldırmak yerine, Feuerbach'ın işini daha kurnazca gördüğünü düşünelim; şeytani bir sessizlik içinde planını hazırladığını ve

daha sonra birden ortaya çıkıp bir vahiy aldığını iddia ettiğini düşünün; kendi yalanına sıkı sıkı sarılan bir suçlu gibi, gözünü kararıp bu söylediğini hiç elden bırakmadığını, ama bir yandan da saldırmak şöyle dursun, aslında içten bir naiflikle ışığa tutmakla yetindiği ortodoksluğun tüm zayıflıklarını casus gibi gözetlediğini, bunu da meselenin iç yüzünü hiç kimsenin anlayamayacağı kadar kurnazca yaptığını düşünelim şimdi de: Böyle yapmış olsaydı ortodoksluğu en büyük utanca sürüklemiş olurdu. Ortodoksluk, mevcut düzenin yararına, hepimizin Hıristiyan olduğu, ülkemizin Hıristiyan olduğu ve cemaatimizin Hıristiyanlardan oluştuğu aldatmacasını sürdürmek için savaşır. Sonra bir adam çıkıp Hıristiyanlığın dışında bir konum alıp ona saldırır. Kazanırsa, cemaat konforlu alışkanlıklarının dışına çıkmak ... Hıristiyanlıktan vazgeçme kararıyla yüzleşmek zorunda kalır."[124] Ve "ne kadar tuhaf görünürse görünsün," Kierkegaard onun resmi bir uzlaşının değil ama Hıristiyanlığa karşı coşkulu bir isyanın parçası olabileceğini fark eder.[125] Feuerbach üzerine bu değerlendirme, Kierkegaard'ın kendi saldırısının sorgulanmaya açık doğasının bir yansımasıdır – bu saldırı, kabul edilmelidir ki, kişisel bir vahyi dile getirmez, ama mevcut Hıristiyanlığa görünüşte dışarıdan saldırırken, bunu tam da Hıristiyanlık içinde, öfke ile savunuculuk arasındaki sınırda konumlandığından dolayı yapabildiği için de, hilekâr bir saldırıdır bu.

Kierkegaard'ın kendi Hıristiyanlığı mevcut Hıristiyanlığa bu saldırısı temelinde sorgulanmalıdır. Bu saldırı, acı çeken bir adamın "aspirin mi alması" yoksa "inancına mı sarılması" gerektiği düşüncesi kadar müphemdir![126] Kierkegaard'ın acı çekmenin Hıristiyan yorumu lehine karar vermesine yol açan şey, ortak bir sınır üzerinde diyalektik bir temas içinde bulunan "ruhsal olan ile fiziksel olan" arasındaki orantısızlıktan kaynaklanan "bedbaht edici bir musibet" olduğunu bildiği, doğuştan gelen "melankolisi"dir. "Bu yüzden doktoruma bünyemdeki fiziksel olan ile ruhsal olan arasındaki bu orantısızlığın, evrenseli gerçekleştirebileceğim şekilde tedavi edilip edilemeyeceğini sordum. Doktorum kuşkuyla yanıt verdi. Ona tinin bu denli köklü bir yanlış orantıyı iradeyle dönüştürebileceğine ya da başkalaştırabileceğine inanıp inanmadığını sordum. Yine

kuşkuyla yanıt verdi. Onun da az çok bildiği bir mefhum olan irade gücünü sonuna kadar kullanmamı bile tavsiye etmedi, ne de olsa her şeyi paramparça edebilirdim. O anda ben de seçimimi yaptım. O hazin orantısızlığı, vesile olduğu tüm acılarla birlikte (acı çekmenin tüm perişanlığını anlayacak kadar ruhu olanların birçoğunu kuşkusuz intihara sürükleyecek acılar), etimdeki bir diken, benim sınırım, benim çarmıhım olarak gördüm. Diken batmış bu ayağımla, ayakları sapasağlam olanlardan çok daha yükseğe sıçrayabiliyorum."[127] Ruh ile beden arasındaki bu gerilim ilişkisi Kierkegaard'ın tinine kendi doğasını aşmasını sağlayacak muazzam bir güç aşılar. Onun Hıristiyanlığı çaresizlikten bir kaçıştır, "tıpkı dünyaya umarsız bir çare olarak gelen ve onu gerçekten kabul edenler için sonsuza kadar da öyle kalacak olan Hıristiyanlık gibi."[128]

Kierkegaard'ın "karar"ının onun açısından ne derece sorun teşkil ettiği şuradan bellidir: "Melankolim beni bir şekilde doğru yoldan çıkardıysa, herhalde bunu, acı çekmenin ve bir şeylerin ayartısına kapılmanın sefilliğini günah ve suç olarak görmeme yol açarak yaptı. Hataların en korkuncu, çıldırtıcı bir işkencenin işareti tam budur; ama çok ileri gitmiş olsam bile, benim işime çok yaradı."[129] Nietzsche'nin Hıristiyanlık eleştirisi ise, işte seçim ve kararın bu sorunlu noktasında, Hıristiyan ahlakının acı çekmeyi "değerli kılması"ndan başlamıştır.

9. Nietzsche'nin Hıristiyan Ahlakını ve Uygarlığını Eleştirisi

Nietzsche'ye göre, suç ve günah insan varoluşuna mahsus fenomenler değildir; neyi ifade ediyorlarsa odurlar. Onların varoluşu yalnızca günah ve suçun bilincinde yatar; varlıkları bir haletiruhiyedir, bu yönüyle de, varlığın doğru ya da yanlış olabilecek bir yorumudur. Söz konusu olan, insanın kendini içinde görmeye alışkın olduğu bilinçli tutumlara bağımlı olan, "acı çekme"nin çeşitli "nedensellikleri"dir. Hıristiyan, acı çekişini günah temelinde yorumlar, sıkıntısı için anlaşılır bir temel arar; "akıl işleri kolaylaştırır" ve "eğer insan yaşamının nedenini bilirse, nasıl olursa olsun ona katlanabilir." Hıristiyanlık, acı çekmeyi böyle açıklayarak, günah duygusundan tamamen yoksun bir dünyadan bir günah dünyası üretir. "Hasta" adamı

suçlu bir "günahkâra" dönüştürür. "Yeryüzünde en fazla suçluluk duygusu, Hıristiyan Tanrı'nın ortaya çıkışıyla üretildi. Artık bunun tersi yönde ilerlediğimizi varsayarsak, Hıristiyan Tanrı'ya inancın geri döndürülemez bir biçimde azalışından, insanın günah bilincinde de hatırı sayılır bir azalmanın çoktan yaşandığı sonucuna varabiliriz. Ateizmin tam ve nihai zaferinin, insanlığı kendi kökeni, *causa prima*'sı karşısında hissettiği tüm o suçluluk duygularından azat etmesi gerektiği sonucuna varmak kaçınılmazdır. Ateizm ile bir nevi ikinci masumiyet el ele gider."[130] Nietzsche Hıristiyanlığın pagan dünyaya dair yeniden değerlendirmesini, günah bilincini "hasta ruhun tarihindeki en mühim olay" ve "dinî yorumun en büyük felaketlere yol açan numarası" olarak görerek, bir kez daha tersine döndürür. Varoluşun "masumiyeti"ni geri kazanmaya uğraşır; hedefi bir kez daha şu acayip insan varoluşunu, iyinin ve kötünün ötesinde, daima tekerrür eden yaşamın doğal kozmosu ile birleştirmektir. Ama yaşama dair bu "Dionysosçu" görüş, Nietzsche'nin ahlakını "doğaya aykırı" bulduğu Hıristiyanlığı eleştirisinin polemik biçimi içinde dile getirilebilirdi ancak. Bu eleştiriye tarihsel bir temel sunmak için, Nietzsche modernizmin son sınırına gelinmişken antikiteyi yeniden ele geçirmek gibi paradoksal bir girişimde bulunur. Hıristiyanlık karşıtı bir tutumla Yunanlılara gösterdiği derin saygı, klasik filoloji üzerine ilk çalışmalarının bir ürünüdür; bu tutumu *Wir Philologen*'in[131] ham taslağında bile örtük olarak mevcuttur.

Deccal Nietzsche'nin gelişiminin bütünü içinde görülürse, ilkel bir *skandalon* olmaktan çok uzaktır, "ilkel Hıristiyanlığın bir yeniden keşfi" ise hiç değildir.[132] *Unzeitgemässe Betrachtungen* ile başlamış olan bir eleştiri çizgisinin doruk noktasıdır. Nietzsche bu son saldırısına kendisini ilk çalışmalarında olduğundan çok daha güçlü bir şekilde vakfeder, çünkü kendi yalnızlığında, kendisini gitgide, kendi ötesine geçmeye mecbur olacağı bir role hazırlar.

Nietzsche'nin kişisel Hıristiyanlığı dindar çevresinin etkisi altında şekillenir. Nietzsche üzerine son derece bilgilendirici incelemelerinde, E. Podach[133] Nietzsche'nin Hıristiyanlığa yönelik sonraki tutumunda annesinin oynadığı tayin edici rolü ikna edici bir biçimde gözler önüne serer. Nietzsche'nin genç

bir adam olarak yazdığı denemeler ve şiirler onun dindarlığının en başından beri ikinci el alınmış, zorlama bir yönü olduğunu gösterir. İlk kez ailesinde tanıştığı Hıristiyanlık, Nietzsche'de antipati ve şüpheden başka bir şey uyandıramayacak kadar zayıftır, bu güvensizliği sonradan Wagner'e karşı yönlendirdiğinde daha da şiddetlenir. Onun aslen sorguladığı ve saldırdığı şey, "Hıristiyanlığın homeopatisi", mütevazı "ahlakı"dır. Nietzsche'ye göre, Hıristiyanlık artık dünyayı alt eden ve yine de ona hükmeden etkin bir inanç değildir; bu yalnızca Hıristiyan uygarlığı ve ahlakıdır. Eleştirisini, ikincisi diğer hepsini içeren beş farklı "Hayır!"la ortaya koyar: "Hıristiyanlığın dogmatik biçimince alçaltıldığında bile, geleneksel ideali, Hıristiyan idealini tanıyıp ayırt edebilmem. Hıristiyan idealinin tehlikesi, değerlere verdiği anlamdan, kavramsal ifadeye kavuşturulmamış olan yanından kaynaklanır: zımni Hıristiyanlığa (örneğin, müzikte, sosyalizmde) karşı savaşım."[134] Nietzsche Hıristiyan dinini büyük bir su baskınından sonra "geri çekilen bir med cezir" olarak görür. "Hıristiyan bir yaşama dair tüm yollar, en kararlı olanından en sığ olanına, en ahmakça olanından en iyi tasarlanmış olanına kadar hepsi denenmiştir: Artık yeni bir şeyler keşfetmenin vakti geldi: Birkaç bin yıldır etrafımızda dönüp duran bu girdabın içinden çıkmak elbette zordur. Hıristiyanlığı alaya alma, ona karşı siniklik ve düşmanlık bile bütün canlılığını kaybetmiştir. Buzların erimeye başladığı sıradaki bir buz tabakasına benzer o: Buz tabakası kırılmıştır, kirli, donuk, su birikintileriyle dolu ve tehlikelidir. Buna verilebilecek en uygun yanıt, bana kalırsa, dikkatli, her şeyiyle düşünülmüş bir geri çekilmedir: Ölmekte olan bir din olsa da, sırf bu yüzden ona saygı duyuyorum. Hıristiyanlık eleştirel bir tarihe, bir otopsiye tabi tutulmaya kısa zamanda hazır hale gelecektir."[135] Nietzsche'ye göre, "Tanrı'nın ölümü", önemi olayın kendisinden ziyade nihilist sonuçlarında yatan bir bilgiydi. Bu Tanrı'sız Hıristiyanlığa dair eleştirisinin temel unsurları -bu unsurlar olmasa, Hıristiyanlığın özünü insanlaştırma geleneğinin kalıbına tamamen uygun sayılabilecek olan- 1862'de yazılmış bir incelemenin giriş cümlelerinde çoktan mevcuttur.[136] Nietzsche'nin Strauss'a olan ilgisini ifade etme tarzı onun Hıristiyanlığa yönelik tutumunun da bir özelliği-

dir. Onun eleştirisini çeken ve buna vesile olan şey, kilisenin ve teolojinin Hıristiyanlığı değil, onun seküler başkalaşımları, modern dünyada ilkel Hıristiyanlık tarafından temsil edilen "gülünç yalancılık"tır: "... binlerce yılın tımarhane dünyalarını gezerim de, hüzünlü bir dikkatle, bunlara Hıristiyanlık, Hıristiyan inancı, Hıristiyan Kilisesi derim - insanlığı bunların ruh hastalıklarından dolayı sorumlu tutmaktan kaçınırım. Oysa yeni zamanlara, bizim zamanımıza adım atar atmaz, duygum tersyüz olur, dayanamaz, patlar. Bizim zamanımız bilgilidir... Eskiden yalnızca hastalık olan, bugün namussuzluktur - bugün Hıristiyan olmak, namussuzluktur. Ve iğrenmem de burada başlar. Çevreme bakıyorum: bir zamanlar 'hakikat' denen şeyin tek bir sözü bile kalmamış ortada, bir rahip 'hakikat' sözcüğünü daha ağzına bile alınca, dayanamaz hale geliyorum. Dürüstlükle en ufak alışverişi olan kişi, bugün bilmek zorundadır ki, bir Tanrıbilimci, bir rahip, bir papa, söylediği her tümceyle, yalnızca yanılıyor değil, yalan söylüyordur. Artık elinde de değildir, 'masumca', 'cahilce' yalan söylemek. ... Herkes biliyor bunları: ve gene de her şey eskisi gibi duruyor. Aslında son derece soğuk, kolay etkilenmeyen bir insan türü, ve sapına kadar eylem deccalleri olan devlet adamlarımız bile kendilerini Hıristiyan diye niteleyip Akşam yemeği ayinlerine giderken, son dürüstlük duygusu, kendi kendine saygı duygusu, nereye gitti? ... *Kimdir* Hıristiyanlığı değilleyen? Ne demektir 'dünya'? Asker olmak, yargıç olmak, vatansever olmak; kendini korumak; onuruna bağlı kalmak; kendi yararına olanı istemek; gururlu olmak... Bugünün her anının her pratiği, her içgüdüsü, eylem olan her değerlendirmesi, Hıristiyanlığa karşıdır: Modern insan nasıl bir sahtelik garibesi olmalı ki, bütün bunlara karşın utanmıyor, kendine hâlâ Hıristiyan demekten!"[137]

Feuerbach ve Kierkegaard gibi, Nietzsche de seküler dünyamız ile Hıristiyan inancı arasındaki bu ayrımın son büyük temsilcisi olduğu için Hegel'e saldırır. Onda iki şey doruk noktasına ulaşır: Lessing'den kaynaklanan, teolojinin radikal bir eleştirisine yönelme, ama aynı zamanda onu muhafaza etmeye dair romantik arzu. Bu yüzden Hegel, "altıncı hissimizin, yani 'tarih duygusu'nun yardımıyla varoluşun tanrısal doğası konusunda bizi ikna etmek için gerçekleştirdiği şaşaalı hamleyle

gayet uyumlu bir biçimde," "dolambaçsız bir ateizmin" önüne dikilmiş kusursuz bir barikattır.[138] Nietzsche, bu barikat karşısında, kendisine düşenin "bir tür kriz yaratıp ateizm sorununda nihai kararı vermek" olduğunu düşünür.[139] Geleceğin ateizminin bir önbiçiminin, Schopenhauer'in "kötümserliğinde" bulunabileceğine inanır. Bunu, ivedilikle ve tüm detaylarına kadar, Avrupa "nihilizminin" kendi kendinin hakkından gelmesi sorunu olarak geliştirir.

Bu "mutlak surette dürüst" ateizme yönelim, Nietzsche'nin Alman felsefesini bir yarı teoloji olmakla eleştirmesinde de kendini belli eder. Kant, Fichte, Schelling, Hegel, ama aynı zamanda Feuerbach ve Strauss, hepsi, (Nietzsche'ye göre) hâlâ bir "teolog", "genç papaz" ve "Kilise Babası"dır. "Felsefenin Tanrıbilimci kanıyla kirlendiğini söylediğimde, Almanlar tarafından hemen anlaşılır demek istediğim. Protestan papaz, Alman felsefesinin büyükbabasıdır; Protestanlığın kendisi de onun *peccatum originale*'si. ... 'Tubingen Darüşşafakası' sözünü söylemek yeter, Alman felsefesinin temelde ne olduğunu kavramak için — dolambaçlı bir tanrıbilim..."[140]

Nietzsche'nin Alman felsefesinin Protestanlığını kavramış olmasının diğer yüzü, Protestan teolojisinin felsefi ateizmini çabucak fark etmesidir. Felsefenin bilimsel ateizmine kanı ısınmıştır, ama bu yolun yarısına kadar gelip durduğu için yarı teoloji ve yarı felsefe olarak kalmıştır. "Protestanlığın çöküşü" böylece gerçekleşmiştir: "Teorik ve tarihsel olarak o bir bütün değildir. Katolikliğin fiili üstünlüğü yüzünden Bismarck Protestanlığın artık işlemediğini anladı."[141] Protestan vaizlerin çocuğu olan pek çok Alman filozofu ve bilim insanı, der Nietzsche (kendini de böylece tanımlamış olur), babalarının sözünü dinler "ve sonuç olarak Tanrı'ya artık inanmaz", "dolayısıyla Alman felsefesi Protestanlığın bir devamı olarak düşünülebilir."

Nietzsche kendi "immoralizmini" de Hıristiyanlığın Protestan geleneğinin bir devamı olarak görür; o da Hıristiyan ahlakının ağacının son meyvelerinden biridir. "Bu gelenek, kendiliğinden ve dürüstlükle, ahlakı reddetmeye zorlar" – Hıristiyan ahlakının felsefi intiharı tamamen kendi arzusuyla gerçekleşir. İlk önce, Reform sırasında, Hıristiyanlık Katolik bir dogma olarak yok olur; şimdi ise ahlak olarak yok oluyor

ve bizler de bu olayın eşiğinde duruyoruz. Ama doğruluk elden bırakılmayacaksa, geriye sorulması gereken son bir soru kalır: "Tüm bu hakikat istencinin anlamı nedir?"[142] Şu an için, hakikat sorununun gerçekten sorulmasına izin veren nihai çerçeve, "mutlak surette dürüst ateizm"dir. "Bunun dışında tin bugün sıkı sıkıya, kudretle ve kalpazanlık yapmadan iş başında olduğu her yerde tümden bu ideal olmaksızın işini görüyor - bu sakınmanın popüler tabiri 'ateizm': ateizmin hakikat istenci hariç olmak kaydıyla. Ama bu istenç, bu idealizm kalıntısı ... o idealin en kesin, en tinsel formülasyonudur - tümüyle içrek, tüm dışsallıktan sıyrılmış, böylelikle de onun kalıntısı olmaktan çok onun çekirdeği. Mutlak surette dürüst ateizm ... karşıt *değildir* o ideale; onun son gelişim evrelerinden biridir daha çok; onun son biçimlerinden ve iç tutarlılıklarından biridir; Tanrı'ya inanma yalanını sonunda kendine yasaklamış olan iki bin yıllık bir hakikat terbiyesinin dehşetle karışık saygı uyandıran felaketidir."[143] Şuna şüphe yoktur: Hakikat istencinin gelişen özbilinci, ahlakın, "Avrupa'yı iki yüzyıl daha götürebilecek olan yüz perdeli bu oyunun, oyunların bu en korkuncunun, en şüphelisinin ve belki de aynı zamanda en gelecek vaat edeni"nin çöküşünü hazırlıyor.

Eskiden kabul gören değerlerin bu çöküşüyle birlikte, insan artık kendini evinde hissedebileceği hiçbir ülkesi kalmadığından, "ayak basılmamış" ve "keşfedilmemiş" topraklara adım atmak zorunda kalır. Görünüşteki uygarlığımızın hiçbir kalıcılığı yoktur, çünkü çoktan yok olup gitmiş olan koşullar ve kavramlar üzerine inşa edilmiştir. "Bugün kendimizi nasıl olacak da evimizde hissedeceğiz! Bize bir yuva sunabilecek olan tüm ideallere bu hassas geçiş döneminde bile sıcak bakmıyoruz; 'gerçeklikleri'ne bakınca hiçbirinin kalıcı olmasını ummuyoruz. Bugün tüm ağırlığımızı verdiğimiz buz tabakası şimdiden öyle incelmiştir ki: Güney rüzgârı esiyor, biz kendimiz, biz evsizler, buzun ve diğer tüm aşırı zayıf 'gerçekliklerin' kırılmasının değirmenine su taşıyoruz. Hiçbir şeyi 'muhafaza etmiyoruz', herhangi bir geçmişe geri dönmeye uğraşmıyoruz, hiç 'liberal' değiliz, 'ilerleme' için hiç çalışmıyoruz, geleceğin ekonomik sirenlerine karşı kulaklarımızı tıkamaya ihtiyaç bile duymuyoruz. Biz modern insanlar ırk ve soy bakımından

karmakarışık olduğumuzdan, kendi ırkımızın yalan yere yüceltilmesinin parçası olmanın ayartısına neredeyse hiç kapılmıyoruz. Tek kelimeyle, bizler iyi Avrupalılarız, binlerce yıllık Avrupa tininin aşırı kalabalık ve aşırı minnettar varisleriyiz: hal böyle olunca, Hıristiyanlık da bize dar gelmeye başladı."[144]

Nietzsche'nin Hıristiyanlığın ötesine pek de geçemediği, yalnızca *Deccal*'de değil, onun muadili olan "ebedi dönüş" öğretisinden de bellidir. Bu düşünce, açıkça dile getirildiği üzere, dinin bir ikamesidir; en az Kierkegaard'ın Hıristiyanlık paradoksu kadar, o da çaresizlikten bir kaçıştır; geride "hiçbir şey" bırakmayan ama "bir şeye" de varmayan bir girişimdir.[145]

10. Lagarde'nin Kilise Hıristiyanlığını Politik Eleştirisi

Nietzsche ile aynı dönemde, Lagarde ve Overbeck, daha az çarpıcı olsa da keskinlikte aşağı kalmayan bir Hıristiyanlık eleştirisi yürütüyordu: Lagarde siyaseti hesaba katarak, Overbeck ise teolojiye atıfla.

Nietzsche'nin ilk *Unzeitgemässe Betrachtung*'u 1873 yılında yayımlandı. Aynı yıl Lagarde *Über das Verhältnis des deutschen Staates zu Theologie, Kirche und Religion*[146] isimli teolojik-politik broşürünü yayımladı; bu metnin taslağı 1859 yılı kadar eskiye dayanıyordu. Lagarde'nin tüm *Deutsche Schriften*'ı gibi, bu inceleme de teoloji ile siyaset arasındaki iç bağlantıya keskin bir bakışla ayırt edilir. Mevcut Hıristiyanlığı reddi mutlak olduğu kadar bilimsel bir nitelik taşır; radikalizmi ise, Lagarde'nin İsa'nın yaşamı üzerine çalışmasını açıkça takdir ettiği ("saygın bir bilgi ihtiyacı"nın ürünü) Strauss'un radikalizmini bastırır.[147]

Lagarde'nin eleştirisi, Hıristiyanlığın iki kolunun da Evanjelist Hıristiyanlığın herhangi bir unsurunu barındırdığını reddeder. Eleştirisi, öncelikle, tarihsel istikrarsızlığını Katolik dogmanın salt bir reformu olmasına borçlu olan Alman Protestanlığına yöneliktir. "Katolik dogmanın Tanrı, İsa ve Kutsal Ruh'a ilişkin bütün söyledikleri, yani modern akla en itici gelen tüm yanları Reform'da dokunulmadan bırakıldı. Protestanlar ile Kilise arasındaki tüm münakaşa, İsa Mesih'in başarıyla gerçekleştirmiş olduğu, insan ırkının günahtan ve onun tüm sonuçlarından kurtuluşunun nasıl sahiplenileceğiyle, bu kurtuluşun Reformcuların doğru bildiği yoldan temellük edilmesini zora

sokan, bu yüzden de Protestan cephenin ortadan kaldırmaya mecbur hissettiği belirli kurumlarla ilgiliydi."[148] Protestanlığın öne sürdüğü "vicdanın" bile yalnızca Katolik Kilisesi'nin tarihsel durumu içinde bir anlamı vardır. Luther'in belirli noktalara saldırısı bütünün varlığını varsayar. Protestanlık 1648'de Westphalia Barışı'yla tam olarak tanındığında, egemen Kilise'ye muhalefetinden aldığı iç gücünün son kırıntılarını da yitirir: "Yaşamasına resmi olarak izin verilir, ama böylece yaşamaya devam etmek için son bahanesini de kaybeder." Bugün "Protestanlık" denen şey ne evanjelist ne de reformcu bir nitelik taşır; sönümlenmiş bir kalıntıdan ibarettir.[149] Birçok insanın onun ürettiğini varsaydığı "özgürleşme" onun mükemmelliğinin değil, içeriden "çözülebilirliğinin" bir ürünüdür. Diğer yandan, sonunda yenik düştüğü çürüme süreci, Protestan Almanya'nın doğal gelişiminin önünde duran, Katolik sistemde ve onun Protestanlık tarafından korunup sürdürülen kısımlarında yuvalanmış olan tüm engellerden kurtuluşuyla sonuçlanır. Almanya'nın siyasi yeniden şekillenmesi Reform'un bir sonucu değildir. Bu olay yalnızca, Hohenzollern'in Brandenburg ve Prusya'da kendi ayakları üzerinde durabilen, "ısrarcı varlığı" –"bir şekilde var olma ihtiyacı"- kaçınılmaz bir biçimde sınırlarının ötesine uzanan bir devlet kurmasını sağlayan koşullara bağlanabilir.[150] Aynı sebeple, bizim klasikçilerimiz hiçbir şekilde Protestan değildir, tabii Protestanlıkla Reform'un öğretilerini kastediyorsak.[151] Protestan ruhban sınıfına son verilmesine yüksek bir öncelik tanınır, zira bunlar "tinsel" olana -Nietzsche'nin dediği gibi kutsal olana- hiçbir anlam vermeyi başaramaz. Ruhban sınıfı "siyasi heveslerin teolojik bir renge bürünmüş bir izdüşümü"dür sadece. Protestanlık, dinsel nedenlerle cinsel ilişkide bulunmama kuralını ve papazlığı ortadan kaldırarak, hassas ruhların ve iyi ailelerin oğullarının papaz olup Kilise'nin hizmetinde yaşamasına imkân tanımıştır.[152]

Kilise'yle ilgili temel sorun, Yahudiliğin temel ilkesini kabul etmesidir,[153] böylece şimdide gerçekleşmeye devam eden bir şey yerine geçmişte çoktan gerçekleşmiş olan bir şeyi dinî yaşamın amacı haline getirir. Daha ilkel biçimindeki Kilise, "takdire şayan doğru bir içgüdüyle", tarihsel gerçeğin mütemadiyen tekerrür ettiği ekmek ve şarap ayininde verilen kurbanla bu kötülüğü

temizler. "Bu ayinde verilen kurban Katolikliğin gücüdür. Hıristiyanlığı din yapan, yalnızca ekmek ve şarap ayinidir ('İncil' demiyorum) ve yalnızca bir din, dinin yerini tutan başka bir şey değil, insanın yüreğini içine çekebilir. İnsanın ebedi tini zaten gerçekleşmiş olan bir şeyle yetinmez. Geçmişe gömülmek, din değil duygusallıktır. Eski çağlara ait tekrarı olmayan olayların her yıl daha da zayıflayan anısı din mertebesine yükseltilirken, ebedi biçimlerin dolaysız geçici yaşamının bilinci kaybolur. Böylece dinimiz bir yaşam biçiminden ziyade bir kanı, bir yargı, bir inanç, bir düşünceye dönüşür; ölümcül sonuçları olacak bu bakış açısını terk etmediğimiz sürece, durumumuzda herhangi bir iyileşme mümkün değildir. Tanrı'nın ve tanrısal olanın geçmişine değil, şimdide mevcut olmasına ihtiyaç duyarız. Hıristiyanlık bu yüzden bizim için artık canlı bir seçenek olmaktan çıkmıştır: ne Protestanlık ne de ekmek ve şarap öğretisinin kabul edilemezliği yüzünden Katoliklik, bize bu mevcudiyeti sunabilmektedir."[154] İki Kilise de İncil'in çarpıtılmasıdır. Devlet ile karşılaştırıldığında, bugünün tüm dinî toplulukları ölümün eşiğindedir. "Ne kadar çabuk yalnız başlarına bırakılırlarsa, o kadar çabuk öleceklerdir; zira nasıl bir tarzı olursa olsun onların yaşamı yapaydır, onları ayakta tutan, kendilerine vakfedilen ilgi ve karşılıklı düşmanlıklarından başka bir şey değildir."[155] 1878'de yazdığı daha sonraki bir incelemesinde Lagarde, Protestanlığın Reform'dan sonraki tüm bir tarihinin Hıristiyanlığın bir gelişimi değil de, "bir yandan evrensel eylemsizlik ve çürüme ilkesine, diğer yandan Roma Kilisesi'nin baskısından kurtulmuş Germen halklarının milliyetçi dürtülerine dayanmayan" yeni bir şey yaratma çabası olduğunun, gelecekte anlaşılacağı kehanetinde bulunur. Protestanlık Cizvitlik olmadığı gibi ilkel bir Hıristiyanlık da değildir. İkisinin de gideceği yol bellidir. "Cizvitlik, işlerini yürüttüğü ve Alman milliyetçiliğinin yıktığı Kilise'yi bir Roma Katolik Kilisesi yerine evrensel bir Katolik Kilisesi olarak yeniden tesis etmelidir. Germen halkları ise, diğer yandan, dinî milliyetçilikleriyle ilişkilendirmelidir: Zira Protestanlık kendisine katılanların Germen mizacı sayesinde bugün olduğu şey haline gelmiştir ve Roma'ya düşmanlık, Hıristiyan değil Alman olarak savaşanların doğal bir konumudur. Tekil evrensel din ve çoğul ulusal dinler, bu iki rakibin programı işte bunlardır."[156]

Lagarde, Hıristiyan Kiliseleri ve onların teolojisine yönelik eleştirilerini "geleceğin dini"ne dair bir taslakla destekler. Ulusal bir din oluşturması istenen hareketin ikili bir görevi vardır. Birincisi, başta Katolik Kilisesi'ninkiler olmak üzere, Hıristiyanlığın etik ve dinî görüşlerinden; ikincisi ise "Alman halkının ulusal nevi şahsına münhasır özellikleri"nden istifade etmektir. Kilise'nin dogmaları, "dinî yönden pratik" kılınabilmeleri için, "Yahudi zehri"nden tamamen arındırılmalıdır. Diğer yandan, dinî törenlerin akışkan biçimine sahip dogmalar muhafaza edilmelidir, çünkü dinî törenlerde tanrısal güç, dünyevi şeyler kılığı altında kurtuluşu gizemli bir şekilde etkiler.[157] Düşünce ise, dinî törenlerin içinde etkin bir şekilde işledikleri bedensel bir odak olarak alınmak zorunda kalacaktır. Bu beden, der Lagarde, tin kendi işini yapmaktan alıkonmazsa, kendiliğinden var olacaktır. Geçici bir süreliğine, en önemli şey engelleri ortadan kaldırarak yolu hazırlamaktır.

Lagarde, geleceğin ulusal kilisesinde gerçekleşmiş olacak "Germen mizacı"nın olumsuz tarafını daha kesin bir şekilde ortaya koyar. Saf İncil İsa'nın öğretisi olarak alındığı sürece, bu mizaç esasen Yahudi karşıtıdır ama Hıristiyan karşıtı değildir. Bugünün eğitimli sınıfları arasında Katıksız bir Germenciliğe rastlanamaz. Resmi olarak tanınan Almanya, ya kozmopolit olan ya da Yunan yahut da Roma örneklerini model alan okullarda okutulan klasik literatür kadar gayri Alman'dır. Hegel'in skolastik eğitiminin aksine, Almanya gerçekten de Grimm'in Alman mitolojisi, ruhun bağımsızlığı, yalnızlık aşkı ve bireyin biricikliğinin damgasını taşır. "Yeni Alman İmparatorluğu'nun mührünü tanıyan kişi bunu okuduğunda, gözyaşları içinde, bu İmparatorluğun ne kadar Alman olduğunu da öğrenecektir."[158] "İyi" olan değil, daha ziyade, "hakiki" olan, gerçek bir Alman kavramdır. Ama bireyin yaşamı gittikçe bürokrasinin kontrolü altına girdikçe ve despotizm özgürlük kisvesine büründükçe, uygarlığın bolluğunun içine sızıp kim ilkel düzeye ulaşabilir?

Lagarde'nin görmeyi arzuladığı Almanya "hiç var olmadı", bu hem nafile hem etkili bir idealdir. Eğer bu ideale yaklaşılacaksa, tüm yanılsamalar yok edilmeli, tüm "Yahudi-Keltik teoremler" geride bırakılmalıdır. "Dinin varlığının vazgeçilmez koşulları dürüstlük ve doğruluktur. Bu yüzden Almanya'nın

bir dini olacaksa eğer, Almanya'nın üstüne yapışıp kalmış tüm yabancı paçavralar sökülüp atılmalıdır. Onlar Almanya'nın en içteki ruhu karşısında yalancı konumuna düşmesi için, bireyin kendi kendini kandırmasını sağlamaktan öte bir şey yapmamıştır. Filistin ve Belçika, 1518, 1789 ve 1848 bizi hiç de ilgilendirmez. Evin kapılarını yabancılara kapalı tutacak kadar güçlenmeyi sonunda başardık; o zaman şimdi de evin içindeki yabancı her şeyi kaldırıp atalım. İşte bunu yapabilirsek, asıl işimiz o zaman başlayacak."[159] Fakat bunu başarmak, "bu para, borsa manipülasyonu, siyasi partilerin güdümündeki gazeteler ve evrensel eğitim çağında kahramanca bir eylemi" gerektirir. Ve asıl sorun, 878'de yapılması gereken bir şeyin 1878'de yapılmasının hâlâ gerçekten mümkün olup olmadığıdır!

Lagarde, Alman "dindarlığı"nı geleceğin dini olarak tanımlar. Bu dinin "rehberi" olarak, hâlihazırda var olanın yanında, evrensel din tarihiyle meşgul olacak başka bir teoloji çağrısında bulunur. Bu teoloji "dinlerin tarihini sunarken dine dair bir anlayış da sunacaktır."[160] Hedefi, ne Katolik ne Protestan, yalnızca Alman olan ulusal bir din icat etmektir: "kadiri mutlak yaratıcı ve kurtarıcıyla yakın bir ilişkinin mümkün olduğu bir yaşam, tanrısal olmayan her şey üzerinde ihtişamlı egemenlik." "İnsan değil Tanrı'nın çocukları; liberal değil özgür; muhafazakâr değil Alman; safdil değil dindar; Hıristiyan değil evanjelist olmalıyız; tanrısal olan hepimizde cisimleşmiş olarak yaşar ve hepimiz gitgide genişleyen tek bir çemberiz."[161] Bu ulusal Alman dini "Alman ulusunun kutsallıkla arzulanmış özü"ne karşılık gelir.

Lagarde'nin Hıristiyanlık eleştirisinin etkisi kendi döneminde çok sınırlı kaldı. Daha sonra, kendisi gibi, bin yıllık Alman tarihini silip atıp Hıristiyanlığı Almanlığa mahsus bir "dindarlığa" indirgemek isteyen Üçüncü Reich'ın programında yeniden etkinlik kazandı.

11. Overbeck'in İlkel ve Ölmekte Olan Hıristiyanlık Üzerine Tarihsel Analizi

F.C. Baur'un tarihsel eleştirisi ile bağlantısı yüzünden, Overbeck kendisini, yalnızca "alegorik" anlamda da olsa, "Tübingen Okulu"nun bir üyesi sayıyordu. Alman din eleştirisinin

Hegel'den Nietzsche'ye uzanan gelişiminde, Overbeck'in çalışmalarında, birinci *Unzeitgemässe Betrachtung*'u kendisinin *Christlichkeit der Theologie*'si (1873)[162] ile aynı anda yayımlanan Nietzsche'ye, Lagarde ve Strauss'a, B. Bauer ve Kierkegaard'a ve son olarak, dolaylı bir yoldan da olsa, Hegel'e yönelik tavrı ayırt edilebilir.

Die Christlichkeit der Theologie'nin ilk bölümü teoloji ile Hıristiyanlık arasındaki genel ilişkiyi ele alır. Hegel'in aksine, yalnızca modern teolojinin değil, teoloji biliminin de başından beri Hıristiyan inancının ilkel anlamına karşı olduğunu gösterme girişiminde bulunur. İlkel Hıristiyanlık dünyanın sonunun gelmesini ve Mesih'in geri dönüşünü sadakatle bekliyordu. Bu nedenle, her türlü bilimsel bilgiye karşı "tartışmasız bir antipati" duyuyordu; inanç ile bilgi arasındaki bu antagonizma Hegel'in yaptığı gibi uzlaştırılamaz; bu "kesinlikle uzlaşmaz" bir karşıtlıktır. "Dolayısıyla inançla bilgiyi temas ettirdiği ölçüde tüm teolojik faaliyet dindışıdır; dinsel olandan başka çıkarlar da mevcut olmadığı sürece teoloji diye bir şey asla ortaya çıkamaz."[163] Hıristiyanlığın yazgısı, inanç ile bilgi arasında daha uzlaşmacı herhangi bir ilişkiyi düşünmeye imkân tanımaz. *Parousia*'nın beklentisi içinde yaşamış olan bir din, kendisine sadık kaldığı sürece, sistematik bir teoloji ve bir kilise geliştirme arayışına giremez. Bu ikisinin bu kadar hızlı bir biçimde gelişmesi, Hıristiyanlığın kendisinden değil, yok etmeye gücünün yetmediği ve bu yüzden, Reform dönemine kadar dünyaya ve devlete karşı düşmanlığını hiç unutmamış olsa da, kendisine bir dayanak haline getirmeye çalıştığı pagan kültürü dünyasının içine doğmuş olmasından kaynaklanır.

İnanç ile bilgi arasındaki çatışma, Hıristiyanlığın çocukluk döneminde, Gnostisizm çocukluk inancının tüm varsayımlarını yok edip onu bir metafiziğe dönüştürdüğünde gerçekleşti. Fakat Gnostisizmin yenilgisi, en güçlü temsilcisini İskenderiyecilikte bulan dünyevi bilgelikle yeni bir sözleşmeyle sonuçlandı sadece. "Mesih sayesinde kurtuluşa erme inancı çok daha etkili bir biçimde kendi içine geri çekilmiş olabilirdi; ama bunun yerine yanlış olduğu ilan edilen Gnosis'ten ayrı gerçek bir Gnosis sıfatıyla yeni bir Hıristiyan teolojisi oluşturuldu. Bu teolojide, bilhassa da yeniden yazılan Hıristiyan Kanonu yoluy-

la, Hıristiyan geleneğin en azından belli bir bölümü bilginin saldırılarına karşı inanç tarafından koruma altına alındı; buna karşılık inanç seviyesinden bilgi seviyesine yükselmek mecburi görüldü. Bilgi ile inancın tamamen dinî çıkarları arasındaki antagonizmanın kesin kanıtlarından biri, bu ılımlı biçiminde bile bilimsel bilginin Kilise'de kendisine ancak zor yoluyla sağlam bir yer edinebilmiş olmasıdır. Bilgi bu konumunu ancak sıkı bir tahkik altında tutulmak kaydıyla koruyabilmiş ve sapkın bir inancın baş gösterdiği her seferde suçlanma tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştır. Gerçekte, hep topluluğun inancıyla bitmek bilmeyen çatışmaların yuvası olarak kalmıştır. İşin en başı, üçüncü yüzyılın dönümünde önce İskenderiyeli Clement, sonra Origen örneğinin gösterdiği üzere, gelişimin tüm seyrinin ayırıcı bir özelliği olarak kalmıştır."[164] Hıristiyan inancı ile teolojik bilgi arasındaki kökensel karşıtlık, ortaçağa egemen olan, teolojinin Hıristiyan inancının olumlu anlamda savunucu yönü olduğu yanılgısının ortadan kalkmasıyla birlikte sonradan görünür hale gelmiştir. Protestan teoloji tarihsel ve felsefi eleştiri yöntemlerini seküler bilimlerden ödünç aldığı andan itibaren, teoloji Hıristiyanlığın mezar kazıcısı olmaya mahkûm oldu. Teolojiyle onun ötesindeki bir amaç için meşgul olanlar, onun "Hıristiyanlığın sekülerleşmesinin temel bir parçası, kendisine tanıdığı bir lüks, ama diğer tüm lüksler gibi ancak bir bedel karşılığında sahip olunabilen bir lüks" olduğunu görmelidir.[165] Teolojinin tek gerçek görevi, ister eleştirel, ister savunucu, ister liberal olsun, Hıristiyanlığı bir din olarak sorunsallaştırmaktır. Eleştirel ve tarihsel inceleme dini gerçekten de yok edebilir ama onu yeniden kuramaz. Overbeck'e, Hegel'in Hıristiyan dinini kavramsal varoluş seviyesine "yüceltmesi"nden daha uzak gelen bir şey yoktu. Hıristiyanlığın "kökeni"nin tarihi ile onun "çürüme"sinin tarihi arasında yaptığı temel ayrım, Hıristiyanlığın "gelişimi" konusunda, Overbeck'in Hegel'in aşamalı ve iyimser şemasına geri döndürülemez bir biçimde karşıt olduğunu gösterir. Lagarde için olduğu gibi onun için de, Protestanlık Hıristiyanlığın tamamına ermesi değil, çözülüşünün başlangıcıdır. Hıristiyan kilisesinin üretkenliği, kendi içinde hiçbir dinî anlamı olmayıp, tamamen Katolik Kilisesi'ne karşı itirazıyla tanımlanan Reform ile son bulur. Hıristiyan inancının ilk on beş

yüzyılının onun gerçek doğasının üzerinin örtülmesiyle aynı şey olduğunu öne sürmek, Hıristiyanlığın öteki dünyalılığını küçümsemenin "absürt" sonucudur.[166] Ama bu tam da, Hıristiyanlığı aşamalı bir "gerçekleşme", yani sekülerleşme açısından gören Hegel'in şemasının vardığı sonuçtur. Overbeck'e göre, Pascal modern dünyadaki son gerçek Hıristiyandı; Nietzsche ve Denifle gibi, Luther'i de aynı kategoriye sokar.

Overbeck'in Hıristiyanlık namına mevcut düzenin karşısında konumlanan Vinet, Lagarde ve Kierkegaard gibilerine yönelik tutumu Hegel'e yönelik tutumu kadar olumsuzdur. Teolojiye Hıristiyanlık adına konuşma hakkı tanımayarak kendisini de aynı haktan mahrum bırakır. "Böylece durum karşısında, Hıristiyanlık adına konuşmasına rağmen ona saldıran Kierkegaard'ınkinden oldukça farklı bir tutum aldım. Bunu aslında istemediğim halde, kenara geçip bir teolog olarak konuşsam da, Hıristiyanlığa saldırmayı reddediyorum. Kierkegaard Hıristiyanlığın reformcusuymuş gibi paradoksal bir kisveye bürünerek konuşuyor; bense ne böyle yapmayı ne de görevim bu olsa da, teolojiyi reforme etmeyi düşünüyorum. Onun kendi içindeki değersizliğini görüyorum ve şu anki harap durumunu inkâr edecek değilim; onun temel ilkelerine karşıyım. Şimdilik, Hıristiyanlığı tamamen kendi haline bırakmak konusunda hiçbir tereddüdüm yok."[167] Overbeck, Kierkegaard'ın Hıristiyanlığa yönelik tutumundaki "kırılgan noktayı" fark eder: "Saldırısındaki tavrı bana samimiyetsiz, retorik ve paradoksal görünüyor;" "sadece bir saldırgan kisvesine bürünüyor." "Kierkegaard sanki sadece kendisine güvenip, saldırısını Hıristiyanlığın üzerine salıyor gibi görünse de, bunu ancak Hıristiyanlık içinde sağlam bir konum aldıktan sonra yapıyor. Hıristiyanlığa saldırması için hiçbir mazereti yok; bir bakıma, saldırdığı kişiler kadar bile mazereti yok. Hıristiyanlığın yetersiz bir temsilcisi, onun kusursuz bir temsilcisine nazaran, bu temsilci sadece kendi gözünde kusursuz olsa da, onu eleştirmek konusunda her zaman daha vasıflıdır."[168]

Overbeck'in B. Bauer'e yönelik tutumu ise, Bauer'in *Christus und die Cäsaren*[169] isimli eserine dair incelemesinde görülebilir.[170] Dört uzun kısımda, Bauer'in otuz beş yıldan sonra, en ufak değişiklik yapmaksızın kamuya bir kez daha

sunduğu "inanılmaz" teorileri analiz eder. Bilimsel destekten tamamen yoksun olmasaydı, sözüne bu denli bağlı kalması hayranlık uyandırıcı bir şey olarak savunulabilirdi. Overbeck, en sonunda, Bauer'in Hıristiyanlık ile Stoacılığın tek ve aynı kaynaktan geldiği tezine yönelik tüm eleştirilere rağmen, Bauer'in pozisyonunun kendine "gerçekten o kadar da uzak olmadığı"nı belirtir. Bauer'in eserinin bütün olarak alındığındaki başarısızlığı bu yüzden daha da üzücüdür. Yunan-Roma paganizminin Kilise'nin büyümesine katkısı büyük ölçüde azımsanmıştır; ilk dönem Kilise'nin tarihini çözmek için "epeyce paradoks" gereklidir. Bu paradokslar elbette ortaya konmalı, ama savurganlık aşamasında takılıp kalmak yerine, iyi temellendirilmiş bir inanç noktasına doğru yavaş yavaş ilerlemelerini mümkün kılacak bir biçim verilerek ortaya konmalıdır. Bu çekinceler bir kenara, teologlar kitabı okumaktan "caydırılmamalıdır." Bauer materyalleri keyfi bir biçimde birleştirip bize sunmuş olsa da, bunlar yine de verimli bir düşünme için birçok fırsat sunmaktadır. Stoacılık ile Hıristiyanlık arasındaki paralellik, Bauer'in yaptığından bin kat daha verimli, daha duyarlı ve daha derin bir şekilde incelenebilir. Böyle bir inceleme, Bauer'in ucundan kıyısından bile yakalayamadığı problemler ve gözlemler sunacaktır.

Bu eleştirel görüşler Overbeck'in Hıristiyanlık ile antik dünya arasındaki ilişki konusundaki kendi düşünceleriyle kıyaslandığında, ayrıntılarında son derece acımasız olan bu eleştirinin olumlu sonucu daha çok ağırlık kazanır. Overbeck'in kendisi de, Hıristiyanlığın mutlak bir "yenilik" olduğunu reddederek, onun "klasik" niteliğini vurgulamaktan hiç vazgeçmez.[171] Hem antik dünyayı hem Hıristiyanlığı modern dünyayla karşılaştırır. Hıristiyanlığa dair anlayışımızın antik dünyanın yaşamlarımızdan kaybolması ölçüsünde kısıtlandığını öne sürerek, Hıristiyanlık ile antik dünya arasında bir "aile ilişkisi" olduğunu dolaylı bir yoldan da olsa dile getirir.[172] *Die Christlichkeit der Theologie*'de Hıristiyanlığın antik dünyanın günümüze kadar ulaşabilmesi için mumyalanmış bir hali olduğunu belirtir. Çünkü Hıristiyanlığın kendisi antik dünyanın bir parçasıdır, modern bir "Hıristiyanlık" ise baştan çelişkili bir ifadedir. Overbeck'in teolojik konumu ile Bauer'inki arasındaki bağlar

kendisinin fark ettiğinden bile daha yakındır. Overbeck'in "teolojik zihnin"[173] kaçınılmaz "Cizvitliğini", İncil ile çağdaş kültür arasındaki antitezi keşfini öngören kişi, Bauer'den başkası değildir.

Overbeck, savunucu ve liberal teolojinin varsayımları ve yanılgılarına karşı, Strauss'un eleştirel teolojisini birçok kez savunur. Strauss'un seküler kültür ile Hıristiyanlığın uzlaştırılamaz olduğu argümanı, çürütülmesi imkânsız bir argümandır. Bu argüman, Strauss'un yaşlılığında "yeni inanç" olarak adlandırıp desteklediği kültürün görünüşteki kozmopolitliği ama fiiliyattaki dar çerçevesine dayanmaz. Strauss ayrıca "İsa'nın yaşamı" düşüncesinin mukadder önemini tanırken de haklıdır. Ama gerçekten eleştirel olan bir teolojinin Hıristiyanlığın olumsuzlanmasına yol açması gerektiğini varsaymak hatalıdır. Böyle bir teoloji, Hıristiyanlığı desteklemeksizin, "onu dünyaya göre uyarlayarak desteklediklerini düşünen tüm teolojilere karşı onu koruyabilir. Bu teolojiler, Hıristiyanlığın kendine özgü bakış açısına tamamen kayıtsız bir şekilde, onu dünyadan silen ya da silinip gittiği seküler düzeye indirgeyen ölü ve kurutulmuş bir ortodoksluğa dönüştürür. Eleştirel teoloji gerçek olmayan bir şeyi, tam da ruhun kendisinin sökülüp alındığı bir şeyi, yani dünyanın olumsuzlanmasını Hıristiyanlık adı altında dünyada yaygınlaştıran teolojileri önleyebilir."[174] Strauss Hıristiyanlığın aşırı insanlığını fark etmeyi başaramaz. Hıristiyanlığı aklından tamamen çıkarmaya uğraşır; "insani duygular", "ulusal duygular" ve "küçüklük"ten bahsedip dururken, "insan olduğumuzu" unutur![175] Strauss'un devlet ve savaş üzerine, ceza yetkisi ve işçi sınıfı üzerine söylemek zorunda olduklarını bunların misal Augustine'den gelen Hıristiyan karşılıklarıyla yan yana koyduğumuzda, bu sonuncuları kıyas kabul etmeyecek kadar daha derin, aynı zamanda daha insani ve dolayısıyla daha doğru bulacağımıza şüphe yoktur. Hıristiyanlık Strauss'un temsil ettiği kültür tarzıyla hiçbir şüpheye yer bırakmayacak kadar ilgilenmiştir. Hıristiyanlık eğer ki aşılacaksa, Hıristiyanlığın aştığı kültürden daha düşük değil, daha yüksek bir kültür tarafından aşılmalıdır. Strauss'un *Bekenntnis*'inin bu eleştirisi, Nietzsche'nin *Unzeitgemässe Betrachtung*'unda Strauss'un tarihsel başarısının hakkaniyetli bir

değerlendirmesini hiç sunmadan, gençliğin savurganlığıyla söylediği her şeyi birkaç vakur cümlede söyler.

Strauss, ilk dönem çalışmalarıyla teoloji bilimine önemli bir hizmette bulunmuştur. Fakat Hıristiyanlığın tamamen ya da kısmen ya kabul edilmesi ya reddedilmesi gereken bir dizi dogma ve mitten ibaret olduğunu varsaymak yanlıştır. Onun kalbi ve ruhu İsa'ya ve onun geri döneceğine, şimdi var olduğu haliyle dünyanın son bulacağına olan inançtır. "Bu açıdan incelediğimiz savunucu ve liberal teologlar gibi, Strauss da, başta Kilise'nin ilk dönem tarihine dair anlayışı olmak üzere, Hıristiyanlığın bir dizi temel dogmasını yıktığında Hıristiyanlıkla işinin bittiğini düşünür. Fakat Hıristiyanlığın genel çileci görüntüsünü küçümseyici ve üstünkörü iki-üç cümleyle geçiştirir."[176] Hıristiyanlık doğası gereği eskatolojik, bu yüzden de çilecidir. Yalnızca bunun gayet farkında olan biri, Strauss'un Hıristiyanlıktan sonra tasfiye edildiğini iddia ettiği "yaşam biçimini" değerlendirmeye elverişli bir bakış açısı oluşturabilir.

Overbeck, Lagarde'nin kitabı yayımlanır yayımlanmaz ona karşı çıktı. Her ikisi de aynı önyargısız bilimsel tutuma sahipti. Lagarde'nin tutumuna retorik bir etki yaratma arzusu, Overbeck'inkine ise neredeyse insanüstü bir vakurluk egemendi. Almanları ne eğitmek istiyordu ne de eğitebilirdi; ama ne olursa olsun teoloji ve Hıristiyanlık konusunda zihninin apaçık olmasını istiyordu.

Overbeck, Lagarde'nin mevcut teoloji fakültelerinin mezheplerin papaz okullarına dönüştürülmesi ve üniversitelerde bunların yerini, görevi Alman dinine giden yolu hazırlamak için din tarihini öğretmek olan bir teolojinin almasına dair önerisini tartışır. Dinler tarihine böyle tamamen tarihsel bir yaklaşımın hiçbir şekilde teoloji olmadığı, bu yüzden de bunun felsefe disiplininin altına düştüğü itirazında bulunur. Eğer Lagarde yeni teolojisinin bağımsız bir konuma sahip olmasını istiyorsa, onu yalnızca mezhep okullarınınkiyle aynı olan pratik görevi temelinde destekleyebilir. "Ama kuşkulu görünen de tam şudur: Lagarde'nin teolojisi için böyle bir görev gerçekten bulunabilir mi? Lagarde'nin kendisi, yeni teolojinin 'bir Alman dinine yol gösteren bir rehber' olması gerektiğini söylerken böyle bir göreve işaret eder. Ama teolojiler daima dinlerinden

sonra gelirler. Ayrıca başlangıçta bu dinlerin arkasında yatan kuvvetler ne kadar etkili ve tartışma götürmezse, teolojiler o kadar arkada kalır. Bir dinden önce geldikleri hiç görülmemiştir, buna benzer bir şeyin gerçekleşmesi de pek muhtemel değildir."[177] Gerçekte, Lagarde'nin teolojisi yeni bir dine giden yolu hazırlamayacaktır. Nihai amacının umutsuz bir amaç olması ve şimdinin tüm bilimsel çalışmalarında tarihin ezici bir güce sahip oluşu, kendi amacını hızlı bir şekilde unutup, tarihsel materyallerin içinde kaybolup gitmesine sebep olacaktır. Bu ise, "dogmaların incelenmesi" denen şeyin, içerik olarak, Protestan bir renk taşıyan karşılaştırmalı bir dinden ibaret kaldığı tüm bir mezhepsel teolojinin haklı çıkardığı bir öngörüdür.

Overbeck, *Die Christlichkeit der Theologie*'yi yazdıktan otuz yıl sonra, ikinci baskıya önsözünde Nietzsche'yle ilişkisi üzerinde durur. Bu önsözde, tüm yaşamı boyunca Nietzsche'ninki kadar büyük bir etkiyle karşılaşmadığını söyler. Nietzsche'nin kendisi "olağanüstü bir adamdır, talihsizliğine katlanışında bile olağanüstüdür." Nietzsche'nin olağanüstülüğünün, Overbeck denli temkinli ve duygularını açığa vurmayan bir adamın dostluğunu kazanmış olmasından daha iyi bir kanıtı yoktur. Overbeck Basel'de bile Nietzsche'den "bilgelik" öğrendiğini aslında söyleyemeyeceğini; kendi güzergâhından cayıp, kendisinden yedi yaş küçük olan Nietzsche'nin "keşif seferi"ne koşulsuz bir biçimde katılmadığını da belirtir. Yine de "teologların kardeşliğinden feragatini" kaleme alırken, Nietzsche'ye duyduğu dostluk oldukça belirgindir. Benzer şekilde, Nietzsche de birinci *Unzeitgemässe Betrachtung*'unu Overbeck'e ithaf etmiştir. Overbeck, sonraki yıllarda bile, Nietzsche'yi keşif seferinde sonuna dek, sadık bir dikkatlilikle, dehşet verici, hatta tiksindirici bulmuş olabileceği yönlerine aldırmadan izlemeye devam etmiştir. Ölümünden sonra ortaya çıkan notları ve Nietzsche'yle yazışmaları, Nietzsche'nin Hıristiyanlığa saldırısına katılmamış olsaydı bile, Hıristiyanlık eleştirisi için yararlanabileceği birtakım bilimsel referansları bu dostuna ara sıra sunarak ona en azından kendi meşrebince destek olacağını gösterir. Nietzsche'nin "Tanrı'yı ve nihilizmi aşma" girişimi başarısız olur, ama Overbeck bunu asla bu girişime halel getiren bir şey olarak görmez. Nietzsche seferi sırasında öyle bir umutsuzluğa

kapılır ki gemisini terk eder. Bu olay, deliliğinin patlak vermesinden çok önce gerçekleşir. "Benim tasavvurumdaki seferin amacına ulaşmayı başaran hiç kimse olmadı, Nietzsche'nin başarısızlığı da diğerlerininkinden daha büyük değildi. Tanıdığım, şansı daha yaver giden bazı kişilerin yüzüne gülmüş olan talih, onu yüz üstü bırakmıştı. Nietzsche başarısız oldu, ama kazazedeler denize açılmayı yanlış görmek için ne kadar bir gerekçe olabilirse, Nietzsche de çıktığı sefere karşı gelmek için ancak o kadar gerekçe olabilir. Kazaya uğramış öncüsünü kendi eşiti olarak görmeyecek son insan, limana ulaşmayı başaran insandır. Nietzsche'ye geldiğimizde, çıktıkları amaçsız yolculukta en azından gemilerini batırmamayı başarmış olan daha talihli gemiciler için de aynı şey söylenebilir."[178]

Overbeck'in Hıristiyanlığa istinaden sorduğu soru Hıristiyan "ahlakı"nı ilgilendirmiyordu. Nietzsche'nin aksine, o Hıristiyanlığın çileciliğini insan yaşamının üstün bir biçimi olarak gördü. Onun sorusu, dünyadan feragat eden ilkel Hıristiyanlık ile dünya tarihi arasındaki ilişkiyle ilgiliydi. Hıristiyanlığın en ilginç yönü onun muktedirsizliği, yani hayatına dair bilgeliği "ölüme dair bir bilgelik" olduğu için "dünyayı yönetememesi"dir.[179] Hıristiyanlık üzerine ciddi bir tarihsel inceleme yapılırsa, varılacak tek sonuç, onun "tarihsel olmayan" kökeninden "düştüğü", ama bu düşüşün de tarihin seyri içindeki "ilerleme"ye ayrılmaz bir şekilde bağlı olduğudur. Geçicilik gibi, kalıcılık da tüm tarihyazımının temel bir kavramıdır; benzer şekilde yaşamın tüm tarihsel tezahürü ya yaşlı ya da genç olmalıdır. Kierkegaard'ın "eşanlılık" talebine rağmen, Hıristiyanlığın iki bin yılı bir kalemde silinemez, hele de tarihsel düşünüş tarzı içine tamamen işlemiş olan bir teoloji bunu hiç yapamaz. "Hıristiyanlığın uzun bir yaşamı oldu. Başlangıcında önünde duran, şimdi ise gerisinde kalan tüm o olaylardan sonra, artık başlangıçta olduğu konumda kalamaz!"[180] Hıristiyanlık başlangıçta İncil olarak vardı, tüm tarihi inkâr edercesine "aşırı tarihsel" bir dünyayı varsayıyordu –"ne İsa'nın kendisinin ne de temelini attığı inancın Hıristiyanlık adı altında tarihsel bir varlığı vardı"[181]– ama bu "tarih öncesi embriyo" dünyaya bağlı olan bir kilisenin tarihinde yaşamını sürdürdü. Dünya Tanrı'nın insanı sevdiğine ikna olmayacaktı.[182] "[Dün-

ya] *Parousia*'ya olan inancını kaybettiğinde, ilkel Hıristiyanlık da kendi gençliğine olan inancını kaybetti." İlkel Hıristiyanlığın eskatolojisi ile bugünün geleceğe dönüklüğü arasındaki karşıtlık temel bir karşıtlıktır. "Hıristiyanlığı bugünden ayıran uçurumun arkasındaki temel neden belki de budur." Çağımız geleceği hazırlamak için çalışıyor; buna dünyanın sonunun yakında geleceği inancından daha uzak bir şey olamaz. Hıristiyanlık güçsüz düşmek anlamında yaşlanmış olduğuna göre, olduğu yaş artık onun kalıcılığına değil, en şüpheli yönüne delalet eder.[183] Hıristiyanlığın "ebedi" varlığı yalnızca *sub specie aeternitatis*,[184] yani hiçbir tarihsel zaman kavramı olmayan bir bakış açısından savunulabilir. Hıristiyanlığın ebediliği asla tarih tarafından güvence altına alınmaz. Tamamen tarihsel bir açıdan, elimizdeki tek kanıt, Hıristiyanlığın bitap düştüğüdür.[185] Ciddi bir tarihsel bakış açısı için, Hıristiyanlığın yaşı "ölüme götürecek" bir argümandır. Hıristiyanlık her yerde sınırlarına uzanan tarihin seyrini kontrol edemez. Bu yüzden tarih "Hıristiyanlığın kendi iradesi dışında, içine zorla fırlatıldığı bir uçurumdur."[186] Constantine'in zamanından önce "sanki Hıristiyanlık uygarlıktan daha uzun yaşayacak gibi görünüyordu; bugün ise tam tersi doğrudur." "Prometheus'un haklı olduğu meydana çıktı; ona verilmesi düşünülen şey, cennetten çaldığı ateş değildi."[187]

Overbeck'in tarihsel bakış açısının vardığı nihai sonuç, Hıristiyan kronolojisine itirazıdır. Onun önemini inkâr etmesi, Overbeck'i bu kronolojiyi cidden sürdürebilecek son insan olan Hegel ile karşı karşıya getirir. Ama bu onu *Ecce Homo*'su, "yanlış kronolojiye göre", 30 Eylül 1888'de "Birinci yılın birinci günü" başladığını iddia eden Nietzsche'yle aynı tarafa da yerleştirmez.[188] Overbeck'e göre, Hıristiyan kronolojisi ancak Hıristiyanlık "yeni" bir çağ takdim edebilseydi meşru görülebilirdi. Ama böyle olmamıştır; "çünkü [Hıristiyanlık] asla gerçekleşmemiş koşullar altında yeni bir çağdan bahseder; bunun için mevcut dünya yok olup yerini yenisine bırakmalıdır. Bir anlığına bunun gerçekten olması beklendi; bu beklenti ara ara belirmeye hep devam da etti. Ama asla kalıcı bir tarihsel olguya dönüşmedi. Oysa gerçeklikle örtüşen ciddi bir kronolojiye gerçek bir temeli ancak bu sunabilirdi. Baskın çıkan bu Hıris-

tiyan beklenti değil, dünya oldu."[189] Bu anı bir dönüm noktası olarak algılamayı mümkün kılan şey, sona dair eskatolojik bir beklentinin önceki varlığıydı. Ancak bu koşulda, Hıristiyan kronolojisi ciddiye alınabilecek bir iddiada bulunabilir. Ama aslında eski yok olmadığı gibi, yeni de hiçbir zaman doğmadı; Hıristiyanlığın bu baştaki beklentisinin boşa çıkmasıyla nasıl yüzleştiği Hıristiyanlık tarihinin temel sorunlarından biri olmayı sürdürmektedir. İşte Overbeck bu soruya ilkel Hıristiyanlığın İsa'nın geri geleceği yönündeki beklentisini "çileci bir yaşam teorisi ve pratiği"ne dönüştürerek yanıt verir. Bu teori ve pratik "aslında ilkel Hıristiyanlığın İsa'nın geri döneceği inancının başkalaşmış bir biçimidir. Bu geri dönüşe dair sürekli bir beklentiye dayanır, bu yüzden de dünyayı yok olmaya hazır olarak görmeye devam eder. İnananların, İsa'nın her an çıkıp gelebileceği tehdidi karşısında, buna her an hazır olmak için dünyadan el etek çekmesine sebep olur. İsa'nın geri döneceği beklentisi ilkel biçimiyle savunulamaz hale gelir. Irenaeus'un yaşadığı kadar eski bir dönemden beri Hıristiyana eşlik ettiği söylenen ölüm düşüncesine dönüştürülür. *Memento mori* haline, yani Hıristiyanlığın nihai bilgeliğini 'insan ile onun ilk kaynağı arasına hiçbir şeyin izinsiz girmesine izin verme' şeklindeki modern formülden çok daha derinlemesine özetleyen Şartrö formülü haline gelir. Hıristiyanlığın gözünde bu 'izinsiz girenin' dünyanın ta kendisi olduğu hatırlanana kadar, bu formül basmakalıp bir olumsuzlama ifadesiymiş gibi görünür."[190]

Hıristiyanlık devlet tarafından resmi olarak tanındığında, şehitlik ideali kayboldu. Yerini manastır hayatının *martyrium quotidianum*'una[191] bıraktı. Dördüncü yüzyıldan Reform'a kadar, Kilise'ye tüm azametini ve canlılığını veren unsur manastırdı. Fakat Katolik teolojisi manastır hayatının önemini hakkıyla değerlendirmek için gerekli olan görüş saflığını uzun zaman önce yitirmişti; Protestan teoloji ise böyle bir görüş saflığına zaten hiçbir zaman sahip olmamıştı.

Overbeck'in kendi teolojik varoluşunun iç çekirdeği, daha geniş anlamda çileci olan yaşam idaresi ve ölüm bilgeliğidir. Teolojisinin nihai amacı, modern Hıristiyanlığın "finis Christianismi" olduğunu bilimsel olarak ortaya koymaktır.[192] Ona göre de, ölüm bilgeliği gelecek beklentisinin yerine geçmiştir. Biz insanlar için

ölüm, bilmecelerin en şaşırtıcı olanıdır ama kendi çözümünün anahtarı olmaktan da bir o kadar uzaktır. "Tam da ölüm dünyanın bilmecelerini bizim için şaşırtıcı kıldığından, bizim için yaşamı zorlaştırmaya hizmet eden dünyadaki en son şey olmalıdır. Gelin, bunun yerine, ölümün bize ortak yazgımız olarak dayattığı sessizliği bozmayıp, cemaatimizin bu en kesin ve açık sembolünün önünde saygıyla eğilelim."[193] Overbeck, Hıristiyanlığın ölüm anlayışının yerine Montaigne ve Spinoza'nınkini tercih eder, çünkü onlarınki daha az kasvetlidir. Aldatıcı hayalleri kovalayarak ve hayatın üzerine düşüp çarpıtan gölgeleri dağıtarak gündelik yaşamı aydınlatacak bir *memento mori* kolayca tasavvur edilebilir. İnsanın kendi özgür iradesiyle tercih ettiği ölüm ise, Overbeck'e "insanlar arasında rasyonel bir şekilde tartışılabilecek şeylerin" son sınırında bulunuyor görünür. Overbeck bunu reddetmez. Düşünceleri kulağa Hıristiyanca değilmiş gibi gelse de, iş ölüm hakkında düşünürken doğru tutumu takınmaya gelince, aklına gelen ilk şey otuz dokuzuncu Mezmurun teslimiyetine bir atıf olur.

Overbeck Hıristiyanlığın aleyhine ya da seküler eğitimin, "kültürün" lehine bir tercihte bulunmaz.[194] "Ya bu ya o"ya itibar eden, radikal olanı aşırı olanla karıştıran insanın dünyaya ve Hıristiyanlığa yönelik tutumunda olsa olsa belirsizlik hâkim gelecektir. Bu görünüşteki dış belirsizliğin içinde ise, Nietzsche'nin dogmatik saldırısında olduğundan daha açık ve kesin bir radikalizm saklıdır. Tıpkı Dionysos'un Çarmıha Gerilene dönüşebilmesi gibi Nietzsche'nin düşmanlığı da tersine döndürülebilir. Overbeck, "şimdiye kadar din dediğimiz şeyin pahasına bile olsa," dinî sorunların yepyeni bir temel üzerine oturtulması gerektiğinin tamamen farkındadır.[195] "İnsanın bugüne kadarki dinsel gelişimi korkunç bir sapmaya karşılık gelir; buna bir son verilmelidir" – "en azından bugün yaşanan dinsel kafa karışıklığının çözümü İncil'de ve İncil'in etrafında kopan teolojik çatışmada arandığı, bu çözümü İncil'in tamamen dışında arayıp bulmaya karar vermediğimiz sürece! Biz insanlar üzerinde durduğumuz zemin altımızdan zaman zaman kayıp gitmiyorsa daha ileri de gidemeyeceğimizi ve bu deneyimden kaçınmamıza izin vermeyen koşullar altında yaşamlarımızı sürdürdüğümüzü anlamadığımız sürece, böyle bir şey de mümkün olmayacaktır. Dahası, İncil'in kendisi de bunu görmemize yardımcı olmalıdır. Onun kendi

anlatısı bize bu olgunun en üstün örneğini sunar. Eski Ahit'ten Yeni Ahit'e geçiş, tam da böyle bir zemin kaymasıdır. Bu eksiksiz bir başarıdır, ama tam da böyle olduğu için, kazanılması ağır ağır ve bin bir zahmetle olmuştur."[196] Overbeck de kendisinin kültür ile Hıristiyanlık arasındaki konumunu böyle bir zemin kayması olarak görür. Ama kendi işlevini yerine getirebilmesi için gerekli olan teoloji ve Hıristiyanlık eleştirisi onda mevcut değildir, "Hıristiyanlara ya da dine duyulan gerçek bir nefretin mahmuzu"ndan yoksundur; fakat Strauss, Feuerbach ve Bauer'in ateizmini yüzeysel kılan seküler dünyanın mutlak olumlanışı da onda eksiktir. Overbeck'e insani ve bilimsel bir avantaj sağlayan bu iki kat yoksunluk, onu Nietzsche ve Kierkegaard gibi, tüm diğer saldırganlar ve savunuculardan farklı kılar. Hıristiyanlık karşısındaki "temkinliliği", kısır bir rutin ilişki ya da düşüncesizce girişilen bir imha savaşı biçimindeki "iki tehlike"den de kaçınmasından kaynaklanır. "Her iki yoldan da uzak durulmalıdır. Hıristiyanlığın daha değerli ve daha az tehlikeli bir ereği olmalıdır."[197] Overbeck, teolojiyi felsefeye tabi kılarak ve onun Hıristiyan olarak isimlendirilme hakkını tartışarak, kendisini inançsızlar arasında sayar. Ama bunu yapabilme cesareti ve azminin, en iyi, "belki en azından, insanlar arasında fiilen daha az görüldükçe" dürüstlük isteğini artırmış olan Hıristiyanlığınki gibi bir yaşam görüşünün içinden doğup gelişebileceğinin farkındadır.[198] İlk dönem yazılarında bile Strauss'un eski inancın zincirlerini alelacele ve insafsızca kırmasını kabul etmez, hele de zamanımız, Hıristiyan yaşam görüşünü kötü düşünmek ya da kendini ona üstün görmek için hiçbir sebep sunmazken. "En azından 'Hıristiyan' adının, felaketten başka bir şey getirmeyen tüm bu dönemin tepesinde bir *kategorik buyruk* gibi sallanıp ona lanet okuması" paha biçilemez bir değere sahiptir.[199]

Dolayısıyla Overbeck'in Hıristiyanlık, özellikle de onu ölüme mahkûm eden Alman Hıristiyanlığı[200] hakkındaki yargısının ne memnuniyet ne pişmanlık ifade etmesi gayet anlaşılırdır; Overbeck süreci kayda geçirmek için tasvir etmekle yetinir.[201] Tarihsel duruşu ise, Hıristiyanlık olmadan Avrupa uygarlığının, Avrupa uygarlığıyla bağlantısı olmadan da Hıristiyanlığın olduğu gibi olamayacağı gerçeğine dayanır. Overbeck, uygarlık ile Hıristiyanlığın birliğinin ve çatışmasının tarihine, Hıristi-

yanlık sorununu bir "karar" yoluyla basitçe çözüme kavuşturabileceğini düşünenlere kıyasla, daha az değil daha çok aittir.[202] Böyle düşünenlerin kararlılığıyla gerçek ve belirleyici bir tezat oluşturan tek şey, ne basit bir "evet" ne de basit bir "hayır" demek olan eleştirel bir analizdir. "Overbeck'in Hıristiyanlık ile kültür arasındaki ilişkiye dair değerlendirmesinin benzersiz ve önemli yanı, herhangi bir çözüm önermemesidir. Tüm çözümler onun temel aksiyomuyla çatışacaktır. Overbeck'in meziyeti, herhangi bir çözümün, en azından bugünkü insanın kendi çabalarıyla ulaşabileceği herhangi bir çözümün imkânsız olduğunu göstermesinde yatar."[203] Overbeck'in Nietzsche'ye hayranlığı bile Nietzsche'nin kesin doğrularından değil, "sorunla yüzleşme cesaretini" koruyabilmesinden, tarihsel bilgiyle el ele giden bir "kuşkuculuk"tan ayrı düşünülemeyecek tutumundan kaynaklanır.[204] Diğer yandan, Nietzsche ise Overbeck'in "nezaketi elden bırakmayan sarsılmazlığını" ve dengeliliğini takdir eder.

Overbeck'in düşüncelerini takip etme zahmetine giren bir kimse, birçok çekince içeren bu cümlelerin labirentinde, sonuna kadar dürüst bir zihnin dosdoğru ve cüretkâr çizgisini hemen fark edecektir. Overbeck Hıristiyanlığın önümüze koyduğu sorunu açıklar. On dokuzuncu yüzyıla özgü figürlerde, bizi Hıristiyanlıktan ayıran uçurumu belirginleştirir.[205] Hegel'den beri, özellikle de Marx ve Kierkegaard'ın yapıtlarından sonra, bu burjuva-Hıristiyan dünyanın Hıristiyanlığı son bulmuştur. Bu ise, bir zamanlar dünyayı fethetmiş olan bir inancın son seküler tezahürleriyle birlikte yok olup gittiği anlamına gelmez. Zira *in hoc saeculo*[206] bir Hıristiyan hacı, zaten hiçbir zaman evinde olmadığı bu topraklarda nasıl evsiz kalabilir ki?

Sonnotlar

1 Bizden sonrakiler ne ile yaşayacak? – ç.n.

I. Kısım

Giriş: Goethe ve Hegel

1 Bu bölüm, 19. yüzyılın tinsel gelişimine bir giriş olarak, o yüzyılda Hegel ve Goethe'yle tamamlanan Alman kültürü meselesini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu yönüyle, Alman idealizminin sürmekte olduğunu varsayan diğer yazarların aynı konudaki araştırmalarından farklıdır. Krş. K. F. Goeschel, Hegel und seine Zeit, mit Rücksicht auf Goethe, Berlin 1832; R. Honegger, "Gothe und Hegel", Jahrbuch der Goethe Ges. XI, 1925; J. Hoffmeister, Goethe und der deutsche Idealismus, Leipzig 1932; J. Schubert, Goethe und Hegel, Leipzig 1933; H. Falkenheim, Goethe und Hegel, Tübingen 1934.

2 Krş. Hegel'in Goethe'ye ziyareti üzerine eşine yazdıkları, *Briefe,* II, 280.

3 *Heidelberger Enc.* § 221; *Enc.* § 317 ve bölüm sonuna kadar.

4 *Goethe-Jahrbuch XVI* (1895), 68 ve devamı.

5 5 Ocak 1895 tarihli mektup.

6 Eckermann'la 21 ve 28 Mart 1827 tarihli görüşmeler.

7 *Gespräche*, III, 426 ve devamı.

8 *Br. II*, 31 ve devamı.

9 Krş. Goethe'nin Zelter'e 7 Haziran 1825 ve 27 Ocak 1832 tarihli mektupları ve Eckermann'la görüşme (12 Mart 1828).

10 *Gespräche III*, 414.

11 *Br. II*, 249.

12 Zelter'e mektup, 13 Ağustos 1831.

13 Zelter'e mektup, 11 Mart 1832.

14 Hegel felsefesinin ilkesinin ilk formülasyonları, gençlik dönemine ait teolojik metinlerde (*a.g.e.*, s. 348) ve Fichte ile Schelling sistemlerinin farkı üzerine incelemesinde (*W. I²*, 246) yer alır; "orta" kavramı için krş. *Jenenser Realphilosophie I*, 203 ve bölüm sonuna kadar.

15 *Gespräche III*, 428; "orta" kavramı hakkında: *W. Meisters Wanderjahre*, II, 1 (Cotta baskısı cilt 40, s.189) ve *Geschichte der Farbenlehre*, cilt 39, *a.g.e.*, s. 437; krş. G. Simmel, *Goethe*, 1923, s. 90 ve bölüm sonuna kadar.

16 Hegel, Ästhetik, X/1, 2. baskı, s. 83 ve bölüm sonuna kadar ve Goethe'nin Eckermann'la görüşmesi, 29 Ocak 1826

17 Bu konuda en açık seçik inceleme G. Simmel'in *Goethe* kitabında yer alır.
18 23 ve 31 Ağustos 1794 tarihli mektuplar; krş. *Der Sammler und die Seinigen* ve cilt 27, s. 215.
19 *Bedenken und Ergebung* (cilt 40, *a.g.e.*, s. 425 ve devamı); Goethe'nin Kant değerlendirmesi için krş. *Gespräche II*, 26, ayrıca Voigt'a (19 Aralık 1798) ve Herder'e (7 Haziran 1793) mektuplar.
20 Krş. Hegel, *Enc.* § 70 (düşüncenin nesnellik karşısında üçüncü konumu üzerine).
21 "Einwirkung der neueren Philosophie" (cilt 40, *a.g.e.*, s. 421).
22 "Anschauende Urteilskraft", (cilt 40, *a.g.e.*, s. 424 ve devamı); krş. Hegel, I^2, 39 ve bölüm sonuna kadar.
23 *Gespräche IV*, 44 ve 337; krş. *Geschichte der Farbenlehre*, *a.g.e.*, cilt 39, s.187.
24 *Br.* II, 47; *Maximen und Reflexionen*, *a.g.e.*, no. 261 ve 809.
25 *Br.* II, 145.
26 *Gespräche II*, 424; *III*, 327 ve bölüm sonuna kadar.
27 Anlam yüklü tek bir sözle atılmış önemli bir adım (cilt 40, *a.g.e.*, s. 444 ve devamı; krş. *Br. Von und an Hegel II* [Hegel'in yazdığı ve aldığı mektuplar], 248; *Gespräche III*, 85 ve *IV*, 104; *Maximen und Reflexionen*, No. 657.
28 *Enc.* § 377, ek.
29 Bununla ilgili en önemli mektuplar (tarih sırasına göre): Goethe'den Hegel'e 8 Temmuz 1817 (*Br. II*, 7); Hegel'den Goethe'ye 20 Temmuz 1817 (*Goethe-Jahrbuch 1891*, s. 166 ve bölüm sonuna kadar); Goethe'den Hegel'e 7 Ekim 1820 (*Br. II*, 31); Hegel'den Goethe'ye 24 Şubat 1821 (*Br. II*, 33); Goethe'den Hegel'e 13 Nisan 1821 (*Br. II*, 47); Hegel'den Goethe'ye 2 Ağustos 1821 (*Goethe-Jahrbuch 1895*, s. 61 ve devamı).
30 Kont Reinhard'a 5 ve 29 Mart 1821 tarihli ve Schultz'a 10 Mart 1821 tarihli mektuplar.
31 Eckermann'la görüşme (18 Ekim 1827).
32 20 Temmuz 1817 tarihli mektup.
33 Tin = Geist; Hegel felsefesindeki önemi bilinen bu sözcük meyveden elde edilen sert, saydam içkiler için de kullanılır. Kadehten bahsederken özellikle seçilmiş – ç.n.
34 *Transsubstantiation*: Şarabın İsa'nın kanına dönüşmesi inancı – ç.n.
35 Bu ifade ve daha önceki "dönüşümle" ilgili alıntının Hıristiyan tasavvur dünyasına işaret etmesi rastlantı değildir. Bunlar Hegel için daima geçerli ve gündemde olmuşken, Goethe özellikle can verme ve dönüşüm inançlarına kesinlikle mesafeli duruyordu.
36 *Br.* II, 36.
37 *Br.* II, 37.
38 *Br.* I, 94.
39 Eckermann'la görüşme (1 Eylül 1829).
40 Seebeck'e mektup (28 Eylül 1829); krş. *Gespräche I*, 457.

41 Bkz. aşağıda bölüm V § 2b.
42 Zelter'in Goethe'ye mektupları: 2 Aralık 1830; 14 Aralık 1830; 19 Mayıs 1931.
43 Sözcük Latince *contignatio*'dan türetilmiştir ve iki ayrı şeyi kirişle bağlama, tutturma anlamına gelir.
44 Goethe'nin Zelter'e mektubu (1 Haziran1831).
45 Goethe'nin Zelter'e mektubu (9 Haziran 1831).
46 *Gespräche IV*, 283.
47 Krş. XI, 201 (2. baskı s. 277).
48 Krş. *Hegel XVII*, 227 ve 403.
49 Lasson'un yorumu yanlış bir varsayımla Hegel'in madalyasında da haçın ortasında beyaz bir gül bulunduğundan yola çıkmaktadır. Böyle bir hata ancak madalyonun ne aslını ne de resmini görmüş olmasından kaynaklanabilir. Ama bunun ötesinde, Goethe ve Zelter'in ifadelerini eleştirerek haçın teolojik anlamını da tartışmıştır. Dinî anlamı felsefi anlam içinde eritmesi ise Lasson'un hem papaz hem de Hegelci olarak ikili rolüyle ve baştan beri Hegel'in felsefi Hıristiyanlığına bağlı oluşuyla açıklanabilir. Bu nedenle, felsefe ile teoloji arasındaki ilişkiye dair "daha derin" bir kavrayışı Hegel'de bulması gayet doğaldır. Çünkü haçı teolojik bir sembol saydığımızda bile, gülün onun ortasında bulunması "felsefenin teolojinin merkezinde olmasıyla onu yüceltip tamamlaması" demek olacaktır, "Goethe'nin sözünü ettiği iki kenardaki kadın figürlerinin ilişkisi ise 'daima birbirinin karşısında' bulunmaktan ibarettir." Böyle bir karşılıklı duruş, Hegel'in dolayım fikrini paylaşan Lasson açısından başından itibaren bir eksikliktir. - Lasson'un bir hatası da, Luther armasındaki gülü "haçın ortasında" sanmasıdır; belli ki Hegel madalyasına ilişkin yanlışlıkla bağlantılı bir hatadır bu. İki durum da Lasson'un *Hukuk Felsefesi*'nin önsözündeki bir cümleyi yorumlama şeklinin bir sonucudur. (G. Lasson, "Kreuz und Rose, ein Interpretationsversuch", *Beiträge zur Hegelforschung 1909*, 43 ve bölüm sonuna kadar.
50 I², 163; *XII*, 235; *XVII*, 111 ve bölüm sonuna kadar; *Enc.* § 482.
51 Ama dürüst olan imanla yaşar, çarmıha inanarak - ç.n.
52 VIII², 19; krş. *IX*, 416 ve bölüm sonuna kadar ve 437; *XV*, 262.
53 VIII, 89 ve *Enc.* § 552'nin sonu; bu konuda krş. "Hegel'in Reform Kutlaması Konuşması", *XVII*, 318 ve bölüm sonuna kadar.
54 *Gespräche IV*, 443; krş. Reform kutlaması için şiir, 31 Ekim 1817.
55 *Gespräche IV*, 283.
56 *Gespräche IV*, 26; derin görüşlü bir yorum için bkz. F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, 2. baskı, Berlin 1930, III. Kısım, s. 22 ve devamı ve 34.
57 Bu konuda bkz. H. A. Korff, *Geist der Goethezeit I*, 1923, s. 275 ve bölüm sonuna kadar ve E. Seeberg, "Goethes Stellung zur Religion", *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 1932, s. 202 ve bölüm sonuna kadar.

58 Herder'e mektup (Mayıs 1775); Lavater'e (22 Haziran 1781, krş. A. v. Stolberg'e 17 Nisan 1823 tarihli mektup); Herder'e (4 Eylül 1788); *Gespräche I*, 202; Zelter'e mektup (28 Nisan 1824); Müller'e (16 Ağustos 1828); Zelter'e (18 Ocak 1829); *Gespräche II*, 62.

59 *Gespräche IV*, 441 ve devamı.

60 *Gespräche IV*, 334.

61 *Gespräche IV*, 435; krş. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, aforizma 1052 [*Ahlakın Soykütüğü*, çev. Zeynep Alangoya [İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2004].

62 Goethe'nin Hıristiyanlığı konusunda krş. F. Overbeck, *Christentum und Kultur*, Basel 1919, s. 142 ve bölüm sonuna kadar.

63 W. Nigg, F. Overbeck, Münih 1931, s. 58.

64 XVII, 111 ve bölüm sonuna kadar; krş. *Hegels Leben*, s. 400 ve devamı.

65 Bkz. Bu kitapta II. Kısım, V. Bölüm.

66 *Gespräche IV*, 283.

67 *Gespräche IV*, 152; Metternich'in Viyana Kongresi'nden sonraki sözleri daha da keskindir: "Gizli düşüncem, eski Avrupa'nın sonun başlangıcında olduğudur. Onunla birlikte çöküp gitmeye kararlı olarak ben, görevimi yerine getireceğim. Diğer yandan, yeni Avrupa henüz oluş halindedir; son ile başlangıç arasında kaos yaşanacaktır.

68 *Gespräche IV*, 317 ve 353; Adele Schopenhauer'e mektup (10.1.1831). 1830 hakkında ayrıca krş. Dilthey, *Ges. Schr. XI*, 219.

69 Krş. J. Burckhardt, *Ges. Schr. VII*, 420 ve bölüm sonuna kadar; A. v. Tocqueville, *Autorität und Freiheit*, Zürih 1935, s. 169 ve bölüm sonuna kadar.

70 *Gespräche IV*, 291.

71 Zelter'e mektup (5.X.1830).

72 *Maximen und Reflexionen*, No.961.

73 Eckermann ve Soret ile görüşmeler (2.VII.1830); *Gespräche IV*, 290; V, 175.

74 Zelter'e mektup (18.VI.1831).

75 Zelter'e mektup (7.VI.1825).

76 M. Kommerell'in bir konferansına verdiği başlıkla "Goethe'siz gençlik", yüz yıllık geçmişi olan bir olgudur. Daha 1830 civarında Goethe gençler tarafından eleştiriliyor, itham ediliyor, iteleniyor, hakarete uğruyordu. Eksiksiz insancıllığa karşı bu direnç, W. Menzel ve Börne, Schlegel ve Novalis, Heine ve Kierkegaard gibi dönemin birbirinden çok farklı isimlerini bir araya getirmiştir. Bu konuda çok iyi bir çalışma için bkz. V. Hehn, *Goethe und das Publikum*; H. Maync, *Geschichte der deutschen Goethebiographie*, Leipzig 1914; P. Kluckhohn, Goethe und die jungen Generationen, Tübingen 1932.

77 Hegel ve Goethe, Kierkegaard için sadece "göstermelik krallar"dır. 25 Ağustos 1836'da günlüğüne şu notu düşmüştür: "Goethe Antik çağa bir geçiş yaptığında, zamanı niye izlemedi onu ve Hegel aynı

şeyi yaptığında da neden izlemedi...? Çünkü ikisi de o geçişi estetik ve spekülatif gelişime indirgemişti; siyasi gelişmeler de kendi Romantik gelişimini yaşayacaktır ve siyasetçilerden oluşan bütün o yeni Romantik okul işte bu yüzden var." - Kierkegaard'ın Goethe'yle polemiğinde gözden kaçırdığı noktalara topluca işaret eden bir makale için bkz. H. Opel, "Kierkegaard und Goethe", *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwiss. und Geistesgesch.*, 1938, sayı 1.

I. Hegel'in Dünya ve Tin Tarihini Tamamlamasının Eskatolojik Anlamı

1 Bkz. H. Marcuse, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt am Main 1932. Hegel'in felsefeyi felsefe tarihiyle bir tutması hakkında özellikle bkz. *Philos. d. Geschichte*, haz. Hoffmeister, 1938, s. 34 ve devamı.

2 *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, haz. Lasson, Leipzig 1913, s. 74.

3 *A.g.e.*, s. 409.

4 IX, 97 ve 102.

5 *A.g.e.*, s. 234.

6 *A.g.e.*, s. 290.

7 *A.g.e.*, s. 248 ve 263.

8 *Die Germanische Welt*, haz. Lasson, Leipzig 1920, s. 762 ve devamı.

9 IX, 331.

10 *A.g.e.*, s. 332, 346.

11 *A.g.e.*, s. 418.

12 Krş. L. Michelet, *Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie...*,Berlin 1843, s. 304 ve devamı: ""[Hegelci] tarihin hedefi Hıristiyanlığı sekülerleştirmektir."

13 *Entscheiden*: karar vermek, belirlemek. *Scheiden*: bölmek, ayırmak. *Ent-* önek olarak fiillere bir şeyi ilk haline döndürmek, uzaklaş(tır)mak ve başlatmak gibi anlamlar katar. Yazar *entscheiden* fiilini kullanırken öneki tireyle ayırmış – ç.n.

14 IX, 342.

15 Almanca: *endgeschichtlich*. Eskatolojik ile "tarihin sonuna dair" ibaresini eşanlamlı kullandım – ç.n.

16 X/2, 2. baskı, s. 231 ve devamı; X/3, 579 ve devamı; bkz. B. Croce, *Ultimi Saggi*, Bari 1935, s. 147 ve bölüm sonuna kadar.

17 *A.g.e.*, s. 232; krş. Goethe, *Gespräche I*, 409.

18 X/1, 2. baskı, s. 132; krş.*X/2*, 230; bkz. B. Bauer, "Die Auflösung der Religion in der Kunst", *Hegels Lehre von der Religion und Kunst*, s. 222 ve bölüm sonuna kadar.

19 X/2, 236.

20 X/1, 13 ve bölüm sonuna kadar, 132; krş. *Phänomenologie*, haz. Lasson, Leipzig 1907, s. 483 ve devamı [*Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2011)].

21 X/2, 233 ve bölüm sonuna kadar.
22 X/2, 235, 239 ve devamı; krş. Goethe, *Gespräche II*, 51; *III*, 106, 493.
23 *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, haz. Lasson, Leipzig 1929, *III*, 229 ve bölüm sonuna kadar. Buradaki kötümser son, 25 Ağustos1821 tarihine aittir, yani Yxkull'a yazılan mektupla aşağı yukarı eşzamanlıdır (Rosenkranz, *Hegels Leben*, s. 304); ikisinde de aynı dönemsel bilinç açıkça ifade edilmektedir.
24 X/1, 129 ve bölüm sonuna kadar; krş. Marx, III, 165.
25 X/1, 134.
26 XV, 253 ve bölüm sonuna kadar (yeni baskı 1938, s. 251 ve devamı).
27 XV, 294.
28 XV, 690. Krş. F. Rosenzweig, I. Kısım, s. 9 ve bölüm sonuna kadar.
29 XV, 34, 95 ve devamı.
30 *Br*. II, 52.
31 Krş. Feuerbach, *Grundsätze*, § 29; L. Michelet, *Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph*, Leipzig 1870, s. 2.
32 XIII, 67.
33 XIII, 66 ve bölüm sonuna kadar (vurgular yazara aittir).
34 XV, 689; krş. *X/1*, 124.
35 Kendini tanımak bu kadar çok zahmet gerektirdi – ç.n.
36 Roma halkını oluşturmak / kurmak – ç.n.
37 *Äneis*, I, 33.
38 Koru [sözcüğü] ışıktan [ışık sözcüğünden] gelmez: Yanlış etimolojik çıkarımları karikatürleştiren bir cümle. Karanlık olan koru ile onun karşıtı ışık arasında ses benzerliğine dayanarak bağ kuruluyor – ç.n.
39 *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, haz. Lasson, s. 200 ve 779; krş. A. Ruge, *Aus früherer Zeit*, IV, 72 ve 84. Daha önce Fichte de Amerika'ya yerleşmeyi düşünmüştü (karısına 28 Mayıs1807 tarihli mektubu).
40 Rosenkranz, *Hegels Leben*, Berlin 1844, s. 304 ve devamı, ayrıca: Prutz, *Historisches Taschenbuch*, 1843; krş. D. Tschizewskij, *Hegel bei den Slaven*, s. 148.
41 Krş. Napolyon, *Mémorial de Saint-Hélène*, 6.XI.1816 tarihli not; A. de Tocqueville, *Demokratie in Amerika*, I. Bölümün sonu; Heine, *Lutezia*, IX.
42 Bu konuda bkz. A. Ruge, *Aus früherer Zeit*, IV, 431 ve bölüm sonuna kadar; ayrıca: K. Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie*, VII, 200; krş. Dilthey, *Ges. Schr*., IV, 256.
43 XIII, 70 ve 118; krş. XIV, 276 ve devamı; *Br. I*, 194: "Günden güne giderek şu kanıya vardım ki, teorik çalışma dünyada pratik çalışmadan daha çok şey sağlıyor; fikirler dünyası devrimcileşti mi, gerçeklik uzun süre dayanamaz."
44 B. Bauer bu pasajı açıkça ilerlemeci ve devrimci bir anlam yükleyerek ve mevcut düzenin bir eleştirisi olarak yorumlamıştır (*Die Posaunedes Jüngsten Gerichts*..., s. 79 ve devamı); L. Michelet ise Cieszkowski'nin

bir yazısını tartışırken, daha ılımlı bir tarzda tarihsel pratiğin gelecekteki şekillenmesini Hegel'in ilkesinden çıkarsar (W. Künhe, *Cieszkowski*, s. 64).

45 Almanya'da Din ve Felsefenin Tarihi.

46 Sırasıyla: Geleceğin Felsefesinin Temelleri; İnsanlıkta Düzenin Yaratılması; Keşfedilmiş Hıristiyanlık; *Ya-Ya da*, çev. Nur Beier (İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2020) – ç.n.

47 Bkz. Hegel'in Berlin'de göreve başlarken yaptığı konuşma, *Enc.*,haz. Lasson, s. LXXII. Aydınlatıcı bir yazı için bkz. Rosenkranz, "Das historisch-statistische Verhältnis der Philosophie in Preußen und Deutschland", *Neue Studien II*, Leipzig 1875, s. 186 ve bölüm sonuna kadar.

48 VIII², 7 ve bölüm sonuna kadar; *XIV*, 274 ve bölüm sonuna kadar.

49 *Logik*, haz. Lasson, *II*, 156; Enc. § 6 [*Mantık Bilimi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2012)].

50 VIII², 20.

51 Krş. Marx, I/1, 612 ve devamı.

52 VIII², 18 ve devamı.

53 İrrasyonel yarık – ç.n.

54 VIII², 17 ve XI, 200 ve devamı; *Enc.*, § 6; § 24, ek 2; § 213, ek; § 445, ek.

55 *Enc.*, § 552; IX, 440.

56 XI, 5 ve 15; *Die Vernunft in der Geschichte*, s. 18 ve devamı [Tarihte Akıl, çev. Önay Sözer (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2020)].

57 *Br.* II, 377.

58 Rosenkranz, *Hegels Leben*, s. 543; krş. Hegel, *Geschichte der Philosophie*, 1938, s. 220 ve devamı [Felsefe Tarihi, çev. Doğan Barış Kılınç, 3 cilt (Ankara: Nota Bene Yayınları, 2018, 2019 ve 2021)].

59 XII, 228 ve bölüm sonuna kadar; *Phänomenologie*, s. 529.

60 XII, 209, 228, 235; *Enc.*, § 482. Krş. Michelet, *Entwicklungsgeschichte der neueren deutschen Philosophie...*, s. 304. Hegel için tinin tüm alanları "Tanrı'nın ebediyen insan olmuş ve olacak olmasının biçimleridir sadece."

61 XII, 238 ve bölüm sonuna kadar; krş. Kierkegaard, IX, 73 ve bölüm sonuna kadar.

62 XII, 244; krş. Kierkegaard'ın "Tanrı Krallığı" üzerine satirik novellası, XII, 98.

63 *Br.* I, 13 ve 18.

64 *Rechtsphilosophie*, § 270; *Enc.*, § 552 [Tüze Felsefesi, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2013)].

65 Rosenkranz, *Hegels Leben*, s. 557.

66 Hegel'in polemiği Jacobi ve Schleiermacher'e karşı olmakla birlikte, konu itibarıyla Kierkegaard'la da ilgilidir. Schleiemacher'in "duygu" kavramını alıp tırmandıran ve "tutku" olarak aklın karşısına çıkaran Kierkegaard'ın çok tartışılan Hıristiyanlık anlayışı için özellikle bkz. XII, 29 ve 47 ve bölüm sonuna kadar.

67 *Rechtsphilosophie*, § 270.

68 *Enc.*, § 552. Hegel "dinî vicdan" kavramıyla Protestan vicdanını kastetmektedir ve bunu törel ile dinselin birliği olarak anlar.

69 "Über Philosophie und Christentum, Beziehungauf den der Hegelschen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit" (1839) içinde, I, 42 ve bölüm sonuna kadar.

70 "Über Philosophie und Christentum" (1839), *II*, 179 ve bölüm sonuna kadar.

71 *Br.* I, 269.

72 *Tagebücher*, der. Ulrich, s. 128 ve bölüm sonuna kadar; krş. 264 ve 463 ve devamı.

73 "Tanrı'nın kendi karşısında özgür varlıklar yaratabilmesi, felsefenin taşıyamadığı ve çakılıp kaldığı çarmıhtır." Kierkegaard'ın Kant'tan Hegel'e kadar tüm özgürlük felsefesi hakkındaki yargısı böyledir (*Tagebücher*, haz. Ulrich, s. 338).

II. Eski Hegelciler, Genç Hegelciler, Yeni Hegelciler

1 *Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu*, sayı 3, 1837; krş. Th. Ziegler, *D. F. Strass*, Strassburg 1908, s. 250.

2 *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland*, 2. kısım, Berlin 1838, s. 654 ve bölüm sonuna kadar; ayrıca: *Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph*, Leipzig 1870, s. 50 ve bölüm sonuna kadar; krş: Rosenkranz, *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, Leipzig 1870, s. 311 ve devamı; J. E. Erdmann, *Grundrisse der Geschichte der Philosophie*, Berlin 1870, §329, 10; § 336, 2; § 337, 3.

3 Bauer önceleri Hegelci din felsefesinin ortodoks yorumunu savunmuştu; sol radikal din eleştirisine kayması, M Kegel'in Erlangen'da verdiği doktora tezinde (Leipzig 1908) konu edilmiş olmasına rağmen, hâlâ aydınlatılamamıştır.

4 Bkz. W. Kühne'nin Cieszkowski üzerine monografisindeki gönderme, s. 84 ve bölüm sonuna kadar.

5 Tanrı'nın Kişiliği ve Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine Dersler – ç.n.

6 İlk itki Feuerbach'ın *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*'ından (1830) geldi. Strauss'un eserleri dışında, 1830 ile 1840'ta şu eserler yayımlandı: F. Richter, *Die Lehre von den letzten Dingen* (1833-34); *Die neue Unsterblichkeitslehre* (1833, eserde Feuerbach'ın *Gedanken*'ındaki görüşler doğruca Hegel'den çıkarsanmıştır); J. E. Erdmann, *Vorlesungen über Glauben und Wissen als Einleitung in die Dogmatik und Religionsphilosophie* (1837); K. F. Goeschel, *Von den Beweisen für die Unsterblichkeit* (1835); *Beiträge zur spekulativen Philosophie von Gott und den Menschen und von dem Gottmenschen* (1838); J. Schaller, *Der historische Christus und die Philosophie* (1838); K. Conradi, *Christus in der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft* (1839); L. Michelet, *Vorlesungen über die Persönlichkeit Gottes und die Unsterblichkeit der Seele* (1849); ve Cieszkowski'nin bu son esere yönelik eleştirisi: *Gott und Palingenesie* içinde, I. kısım (1842). Krş. J. E. Erdmann, *a.g.e.*, s.

335 ve Rosenkranz, *Neue Studien* II, 454.

7 Örneğim Krug, 3. *Beitrag zur Geschichte der Philosophie des 19.Jahrhunderts: Der Hallische Löwe* (Leo'nun "Hegelistlere" saldırısı kastediliyor) *und die marzialischen Philosophen unserer Zeit*, 1838, s. 5; ayrıca Eisenhart'ın polemik metni: *St. Georg, Ein Versuch zur Begründung des Neuhegelianismus*, 1838.

8 *Hegels Leben*, Berlin 1844; *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, Leipzig 1870; ayrıca devamına ilişkin olarak Bkz.*Neue Studien IV* (Zur Geschichte der neueren deutschen Philosophie, besonders der Hegelschen), Leipzig 1878; *Neue Studien* I ve II, Leipzig 1875; *Aus einem Tagebuch 1833 bis 1846*, Leipzig 1854; *Politsche Briefe und Aufsätze, 1848 bis 1856*, der. P. Herre, Leipzig 1919.

9 Bir "eylem felsefesi" daha önce Cieszkowski'nin *Prolegomena zur Historiosophie*'sinde de (1838) yer almıştı; bkz. W. Kühne'nin monografisi, *a.g.e.*, s. 25 ve bölüm sonuna kadar.

10 Krş. *Neue Studien* II, s. 460 ve bölüm sonuna kadar; ayrıca: K. Fischer, "Feuerbach und die Philosophie unserer Zeit", Ruge'nin küçük felsefe derlemesinde: *Die Akademie*, s. 128 ve bölüm sonuna kadar.

11 Gizli statü – ç.n.

12 *Hegels Leben*, s. XIX ve devamı.

13 Marx da Stirner'e karşı aynı itirazda bulunmuştu. Marx'a göre Stirner somut olan her şeyi sadece örnek vermek için kullanır, böylece sisteminin soyut iskeletine bir içerik görünüşü kazandırmaya çalışır - "tıpkı Hegel'in *Mantık*'ında 'kendi için olmayı' açıklarken bir atomun mu yoksa bir insanın mı örnek gösterildiğinin hiç fark etmemesi gibi" (*V*, 26 ve devamı)

14 A. Schwegler tarafından yayımlanan *Jahrbücher der Gegenwart* (1843'ten 1848'e kadar) bu görevi yerine getirmeyi amaçlıyordu. Katkıda bulunanlar arasında E. Zeller ve F. Th. Fischer de vardı. L. Noack yine aynı amaçla *Jahrbücher für spekulative Philosophie und die philosophische Bearbeitung der empirischen Wissenschaften*'ı yayımlamıştı (1846'dan 1848'e kadar); daha sonra *Jahrbücher für Wissenschaft und Leben* adı verilen dizide Michelet'nin 1843'te kurmuş olduğu Philosophische Gesellschaft'ın [Felsefe Derneği] araştırmaları basılmaktaydı. Bu iki yayın, 1827'de Hegel ve Gans tarafından yayınına başlanan *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*'in yerini almıştı.

15 Bkz. Rosenkranz, *Aus einem Tagebuch*, s. 116. Ayrıca krş. Marx, *III*, 153 ve bölüm sonuna kadar; Kierkegaard, VII, 46; Feuerbach X^2, s. 142.

16 *Aus einem Tagebuch*, s. 140 ve devamı. Krş. *a.g.e.*, Ruge, Feuerbach, Bauer ve Stirner'in çok isabetli betimlemeleri, s. 109, 124; 140; 110 ve devamı, 113; 112, 116, 132. Hepsi de gerçek birer Sofist gibi, "sıradan şeyleri dahice görünen ifadelerle söyleme" sanatından anlıyordu ve bu açıdan birbirleriyle yarış içindeydiler (s. 133 ve 141).

17 *Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer (Ankara: Sol Yayınları, 1994) – ç.n.
18 Krş. *Neue Studien* II, 124 ve bölüm sonuna kadar: "Die Metaphysik in Deutschland 1831 bis 1845".
19 *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, s. 317; aynı dönemde Michelet onuruna yayınlanan kitapta: *Hegel der unwiderlegte Weltphilosoph*.
20 Rosenkranz, *a.g.e.*, s. 316 ve devamı.
21 *Neue Studien* II, 568.
22 *Neue Studien* I, 548. Krş. Rosenkranz'ın çalışması üzerine Burckhardt'ın yorumu: "Okurken insan sanki kendini yağmurlu bir pazar günü öğleden sonraki ayine gitmek zorunda gibi hissediyor," Preen'e 3 Ekim 1872 tarihli mektup.
23 *Neue Studien* I, 413.
24 *A.g.e.*, s. 464 ve devamı.
25 R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, Berlin 1857; krş. Rosenkranz'ın eleştirisi, *Neue Studien* IV, 375 ve bölüm sonuna kadar. Ayrıca bkz. Haym, *Feuerbach und die Philosophie*, Halle 1847 ve Feuerbach'ın buna cevabı, *Br.* I, 423 ve bölüm sonuna kadar.
26 Bkz. Rosenkranz, *Kritische Erläuterungen des Hegelschen Systems*, 1840; *Die Modifikationen der Logik*, 1846; *System der Wissenschaft*, 1850; *Meine Reform der Hegelschen Philosophie*, 1852. *Modifikationen der Logik*'in bir eleştirisi için bkz. Lasalle, *Die Hegelsche und Rosenkranzsche Logik*, 1859; s. baskı Leipzig 1928.
27 *Hegel und seine Zeit*, s. 4 ve bölüm sonuna kadar.
28 Aynı yerde, s. 7, s. 444 ve bölüm sonuna kadar.
29 Bkz. Dilthey, *Ges. Schr.* XI, 224 ve bölüm sonuna kadar.
30 Felsefe Tarihinin Ana Hatları – ç.n.
31 *Parsifal*: Cinsel çekicilik karşısında yenik düşüp kutsal mızrağı (çarmıhta İsa'nın böğrüne saplanan mızrak) düşmana kaptıran kral Amfortas'ın yarası hiç iyileşemez. Kutsal çanak da ölmesine izin vermemektedir. Parsifal mızrağı geri getirir ve yaraya dokundurur. Yara iyileşir ve Amfortas hemen ölür – ç.n.
32 Bkz. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, Münih 1936, c. I, s. 5.
33 Bu ve sonrası için bkz. K. Fischer'in evrimci kuramı. Krş. D. Sternberger, *Panorama oder Ansichten vom 19. Jahrhundert*, bölüm 4, "Das Zauberwort 'Entwicklung.'"
34 *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie*, c. III, s. 557.
35 Bu ve sonrası için bkz. Ruge'nin Hegelci spekülasyonu Fichte'nin enerjisiyle yeniden uyandırmayı amaçlaması.
36 Modern Felsefe Tarihi – ç.n.
37 Bkz. Fischer'in Feuerbach tartışması, *a.g.e.* ve Ruge'nin Fischer'e mektupları.
38 O Wigand, *Epigonen* (1848), V, 277 ve bölüm sonuna kadar;

Stirner'in cevabı için bkz. *Kleinere Schriften*, s. 401 ve bölüm sonuna kadar.

39 Bkz. Dilthey, *Ges. Schr.* IV, 403 ve bölüm sonuna kadar.

40 Kazanılmış Haklar Sistemi – ç.n.

41 E. Zeller *Geschichte der deutschen Philosophie*'de Hegel'in tarih şemasına yöneltilen eleştiriler hakkında şöyle yazmıştır: "Günümüz tarihyazıcılığı geleneklerin akademik araştırması ve eleştirel değerlendirmesiyle, olguların toplanması ve pragmatik olarak açıklanmasıyla yetinmek yerine, öncelikle olayların ardındaki belirleyici bağlamı anlamaya, tarihsel gelişmeyi ve ona hâkim olan tinsel kuvvetleri bütün halinde kavramaya çalışıyorsa, bu ilerlemede elbette Hegel'in Hegelci olmayanlar üzerinde bile etkili olmuş tarih felsefesinin rolü büyüktür."

42 Heidelberg'de göreve başlarken yaptığı konuşma.

43 Bkz A. Grisebach, "Interpretation oder Destruktion", *Deutsche Vierteljahrsschr. Für Literaturwiss. und Geistesgesch.*, 1930, sayı 2, s. 199 ve bölüm sonuna kadar.

44 *Geschichte des Materialismus*, c. II, 3. baskı, 1877, 72 ve bölüm sonuna kadar.

45 Genç Almanya – ç.n.

46 İsa'nın Hayatı – ç.n.

47 K. Rosenkranz, *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, s. 312.

48 Jena Araştırmaları veya Yazıları veya Dersleri – ç.n.

49 Bkz. W. Künhe, *Cieszkowski*, s. 349. Daha sonraki Hegelciliğe bir bakış için bkz. Michelet tarafından yayımlanan *Der Gedanke* adlı dergi (1860-1884).

50 L. Michelet, *Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie, mit besonderer Rücksicht aufden gegenwärtigen Kampf Schellings mit derHegelschen Schule*, Berlin 1843, s. 246 ve 304. Krş. Noack'ın yayımladığı *Jahrbücher*'deki "Das Verhältnis der geschichtlichen Entwicklung zum Absoluten" konulu tartışma, 1846, s. 99 ve bölüm sonuna kadar; 1847, 2. 150 ve bölüm sonuna kadar, 223 ve bölüm sonuna kadar.

51 Noack, *Jahrbücher*, 1846, no 2, s. 90 ve bölüm sonuna kadar; krş. "Über das Verhältnis der Stände", *a.g.e.*, 1847, no. 1, s. 113 ve bölüm sonuna kadar; Michelet'nin Cieszkowski'nin toplumsal felsefe içerikli bir yazısı üzerine değerlendirmesi, W. Künhe'nin monografisinde aktarılmıştır, s. 179 ve bölüm sonuna kadar.

52 *Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie...*, s. 315 ve bölüm sonuna kadar, 397 ve bölüm sonuna kadar.

53 *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie...*, II, 800 ve devamı.

54 *Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie...*, s. 398.

55 Bkz. bu kitapta Bauer alt başlığı.

56 Goethe, *Maximen und Reflexionen*, no. 899.

57 *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, haz. Lasson, Leipzig

1913, s. 483 ve bölüm sonuna kadar; *Enc.*, § 396, ek; *Phänomenologie*, haz. Lasson, Leipzig 1907, s. 310.

58 Genç-Hegelciler hakkında bilgilendirici ve esprili bir betimleme için bkz. Heidelberg'de felsefe profesörü olan von Reichlin-Meldegg'in L. Feuerbach'a açık mektubu, *Die Autolatrie oder Selbstanbetung, ein Geheimnis der junghegelschen Philosophie*, Pforzheim 1843.

59 Bkz. K. Hecker, *Mensch und Masse*, s. 80 ve bölüm sonuna kadar.

60 Alman edebiyatçıların toplumsal tarihi için bkz. W. H. Riehl, *Die bürgerliche Gesellschaft*, 2. kitap, 3. bölüm, 8. baskı, 1851, s. 329 ve bölüm sonuna kadar; ayrıca krş. A. de Tocqqueville, *Das alte Staatswesen und die Revolution*, 3. kitap, 1. bölüm, Leipzig 1857; G. Sorel, *Les illusions du progrès*, Paris 1927, s. 83 ve bölüm sonuna kadar, 107, 179.

61 Bkz. Feuerbach'ın araştırması, *Der Schriftsteller und der Mensch* (1834), III[3] s. 149 ve bölüm sonuna kadar.

62 *Rechtsphilosophie*, § 6, ek; § 7, ek; § 207, ek; *Philosophische Propädeutik*, s. 44 ve devamı, *Schr. Zur Politik und Rechtsphilos.*, s. 475.

63 XV, 275 ve bölüm sonuna kadar.

64 Ölüm ve Ölümsüzlük Üzerine Düşünceler- ç.n.

65 Bilim ve Sanat Yıllıkları – ç.n.

66 Alman-Fransız Yıllıkları – ç.n.

67 F. Engels, *Feuerbach*, s. 5.

68 Krş. M. Hess, *a.g.e.*, s. 9; ayrıca bkz. A. Herzen, *Erinnerungen*, C. I, Berlin 1907, s. 272.

69 Krş. Michelet, *Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie...*, s. 315 ve bölüm sonuna kadar, 397 ve bölüm sonuna kadar.

70 Bkz. K. Fischer, *Feuerbach und die Philosophie unserer Zeit*, s. 148 ve bölüm sonuna kadar. Fischer'e göre tek geçerli soru şudur: "Dünyadışı Tanrı mantık veya antropolojiye gömülmeli midir?"

71 Krş. F. Lombardi, *L. Feuerbach*, Floransa 1935. Eser İtalyan Hegelciliğinde (Spaventa, Tommasi, Labriola, De Sanctis) görülen tarihsel paralellikleri de sunmaktadır.

72 Bkz. Lombardi, *a.g.e.*, s. 37 ve bölüm sonuna kadar.

73 Bir, Evrensel, Sonsuz Akıl – ç.n.

74 *Br. I*, 215. Schelling de Hegel'e aynı eleştiriyi yöneltmiştir: Hegel kavramları duyusal algı düzeyine indirmediği için, bunlar duyusal tasavvurları "aşağılamaktadır" (*Werke*, I. kısım, C. X, s. 162).

75 II, 413.

76 Feuerbach'ın çığır açıcılığının farkında oluşuna ilişkin bkz. *Todesgedanken*, giriş bölümü (1830): "Dünya tarihi tininin konuştuğu dilden anlayan biri, içinde bulunduğumuz dönemin insanlık tarihindeki büyük bir dönemin kilit taşı ve dolayısıyla yeni bir hayatın başlangıcı olduğunu gözden kaçırmayacaktır."

77 *Br.* I, 214 ve bölüm sonuna kadar.

78 II, 18 ve bölüm sonuna kadar.
79 Hegel, XVI, 33 ve bölüm sonuna kadar.
80 *A.g.e.*, s. 50 ve bölüm sonuna kadar.
81 *Studien*, V. kısım, 3. seri, s. 326; krş. Feuerbach, *Br. I*, 238 ve 241. Rosenkranz ikinci Hegel monografisinde Feuerbach'ın Hegel'e karşı yürüttüğü polemikle "*Fenomenoloji*'nin ve *Mantık*'ın birinci cildinin üçte birinden ileri gidememiş olanları müthiş mutlu ettiğini" yazmıştır.
82 *Br.* I, 390.
83 Hegelci Felsefenin Eleştirisine Katkı – ç.n.
84 *Br.* I, 388 ve devamı.
85 I, 256; *Br.* II, 120; Krş. Rosenkranz'ın eleştirisi, "Hegel, der Fakultätsphilosoph, und Feuerbach, der Menschheitsphilosoph", *Studien*, V. kısım, 3. seri, 1842, s. 325 ve bölüm sonuna kadar; ayrıca bkz. Hegel'in "saf kendi-için-olma" kavramının D. F. Strauss tarafından açıklanışı, *Ausgewählte Briefe*, haz. E. Zeller, Bonn 1895, s. 8.
86 *Br.* I, 407; hem felsefe hem de dinin kökü olarak "ihtiyaç" konusunda krş. I, 207 ve bölüm sonuna kadar.
87 Krş. K. Hecker, *Mensch und Masse*, s. 29 ve bölüm sonuna kadar, 77 ve bölüm sonuna kadar.
88 Felsefe Reformu İçin Tezler – ç.n.
89 Geleceğin Felsefesinin Temelleri – ç.n.
90 *Br.* I, 349.
91 *Br.* I, 365.
92 Feuerbach'ın Hegel eleştirisi şu yazılarda yer almaktadır: *Hegels Geschichte der Philosophie* (II, 1 ve bölüm sonuna kadar); *Kritik der Hegelschen Philosophie* (II, 185 ve bölüm sonuna kadar); Über den Anfang der Philosophie (II, 233 ve bölüm sonuna kadar); *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie* (II, 244 ve bölüm sonuna kadar); *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (II, 269 ve bölüm sonuna kadar); *Der Spiritualismus der sog. Identitätsphilosophie oder Kritik der Hegelschen Psychologie* (X^2, 164 ve bölüm sonuna kadar); *Br.* I, 387 ve bölüm sonuna kadar.
93 Krş. Kierkegaard, VII, 30 ve bölüm sonuna kadar.
94 *II*, 262; Grundsatz 21; krş. *Br.* I, 407 ve devamı.
95 *II*, 264 ve bölüm sonuna kadar; Grundsatz 54.
96 *Die Akademie*, s. 158 ve bölüm sonuna kadar.
97 Grundsatz 24 ve bölüm sonuna kadar; krş. *Br.* I, 95 ve bölüm sonuna kadar.
98 X^2, 136 ve bölüm sonuna kadar. Feuerbach'ın duyumculuğunun eleştirisi için bkz. J. Schaller, *Darstellung und Kritik der Philosophie Feuerbachs*, Leipzig 1847, s. 28 ve bölüm sonuna kadar.
99 X^2, 164 ve bölüm sonuna kadar; Grundsatz 41, 59, 61 ve bölüm sonuna kadar; ayrıca bkz. K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, Tübingen 1928, s. 5 ve bölüm sonuna kadar.

100 Sırf bu nedenle, kendiliğinden, dolayısıyla – ç.n.
101 *Br.* I, 409.
102 *Angriff auf die Christenheit*, s. 457.
103 Pratik olarak – ç.n.
104 *Br.* I, 410; krş. Engels, "Din gibi, devletin de özü, insanlığın kendinden duyduğu korkudur."
105 *Br.* I, 411.
106 Bkz Ruge, *Br.* I, s. XXVIII; *Br.* II, 32, 41 ve devamı, 55, 271 ve devamı, 285, 290, 350, 404, 410 ve devamı; Engels, *Feuerbach*, s. 1; Engels, Marx'a 15.VIII. 1870 tarihli mektup (*Werke*, III/3, s. 349 ve devamı, 351); krş. Lagarde, *Deutsche Schriften*, Göttingen 1892, s. 82; P. Wentzke, *1848, Die unvollendete deutsche Revolution*, Münih 1938.
107 Ne kadar baş varsa o kadar da görüş vardır. Burada "her kafadan bir ses" gibi olumsuz anlamda kullanılıyor – ç.n.
108 *Br.* II, 59.
109 *Br.* I, 215 ve bölüm sonuna kadar.
110 *Br.* I, 216; Br., II, 165.
111 *Br.* I, 186.
112 *Br.* I, 300.
113 *Hallesche Jahrbiicher fur deutsche Wissenschaft und Kunst* (1840), s. 1217.
114 *A.g.e.*, s. 1243.
115 *Unser System*, aynı yerde.
116 Sistemimiz veya Zamanımızda Dünya Bilgeliği ve Dünya Hareketi – ç.n.
117 Eski Zamanlardan – ç.n.
118 *Br.* II, 51, 68; *Aus früherer Zeit*, IV, s. 126.
119 *Hallesche Jahrbücher* (1841), Önsöz, s. 2.
120 Krş. X/2 (ikinci baskı), 229; XIV, 275 (yeni baskı [1938], d. 39 ve devamı 72, 125, 148 ve devamı).
121 Krş. XV, 535, 685. K. Korsch, *Marxismus und Philosophie* (ikinci baskı; Leipzig, 1930), s. 60 ve devamı [Marksizm ve Felsefe, çev. Yılmaz Öner (İstanbul: Belge Yayınları)].
122 *Aus früherer Zeit*, IV, 12, 16.
123 XV, 686.
124 *Aus früherer Zeit*, IV, 599.
125 Alman Bilimi ve Sanatı Üzerine Halle Yıllıkları – ç.n.
126 Bkz. Ruge, *Aus früherer Zeit*, IV, 443 ve bölüm sonuna kadar; Rosenkranz, *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, s. 315; *Aus einem Tagebuch*, s. 109 ve bölüm sonuna kadar; J. E. Erdmann, *Grundriss*, II, 340; *Reichls philosophischer Almanach* (Darmstadt, 1924), s. 370 ve bölüm sonuna kadar.
127 *Aus einem Tagebuch*, s. 109; ayrıca bkz. Ruge, Br., I, 271 ve devamı.
128 Hegel'in İngiltere Reform Yasası'na eleştirisi.

129 *Hallesche Jahrbücher* (1840), s. 1209 ve devamı.
130 *Rechtsphilosophie*, § 257 ve 265, Ek.
131 Bkz. dipnot 30, Bölüm 1, aynı yerde. Ruge'nin Fichte'ye geri dönüşü için bkz. W. Kühne, *Cieszkowski*, s. 41. Kierkegaard'ın Fichte'yle ilişkisi için bkz. E. Hirsch, *Kierkegaardstudien*, II, 471 ve bölüm sonuna kadar. Feuerbach'ın Fichte'yle ilişkisi için ise bkz. R. Haym, *a.g.e.*, s. 23 ve bölüm sonuna kadar.
132 Krş. Hegel, *Rechtsphilosophie*, § 316-318. -
133 Kamuoyu görüşünün değerinin Hegel'den Ruge'ye değişmesi, Rosenkranz'ın bir makalesinde tartışılır: *Studien*, Kısım II (Leipzig, 1844), s. 222 ve bölüm sonuna kadar. Kamuoyunun öznesinin "halkın tini" ya da "özgür halk" olduğu söylenmektedir.
134 Krş. Marx'ın "tin" ve "kitleler" üzerine sözleri, III, 249 ve bölüm sonuna kadar; ayrıca Gutzkow, *Die geistige Bewegung* (1852). Dönemin ruhunun gerek ordu gerekse de seçmen tarafından belirlenen asıl gidişatı, kitlelerin disiplin altına alınması doğrultusundadır. "Boyun eğdirme sanatı" tarihselleşmiş görünür.
135 *Hallesche Jahrbücher* (1842), s. 755 ve bölüm sonuna kadar. (*Aus früherer Zeit* içinde yeniden basılmıştır, IV, s. 549 ve bölüm sonuna kadar).
136 *Aus früherer Zeit*, IV, 571 ve devamı; krş. Feuerbach, *Grundsätze*, s. 28.
137 *Aus früherer Zeit*, IV, 575; krş. Hegel, IX, 439, ve XV, 552 ve devamı; Marx, I/i, s. 608 ve bölüm sonuna kadar.
138 Karşıt görüş için bkz. Rosenkranz, *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, s. 148 ve bölüm sonuna kadar. Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin ilerici niteliği Almanya'nın mevcut koşullarına nispetle ortaya konur.
139 *Rechtsphilosophie*, § 4-7.
140 *Aus früherer Zeit*, IV, 581 ve devamı.
141 *A.g.e.*, s. 550 ve bölüm sonuna kadar.
142 *A.g.e.*, s. 559 ve bölüm sonuna kadar. Ayrıca bkz. Dilthey, *Ges. Schr.*, IV, s. 285 ve bölüm sonuna kadar.
143 Ayrıca bkz. Marx'ın eleştirisi, *a.g.e.*, V, s. 175 ve bölüm sonuna kadar.
144 Hegel'in Heidelberg ve Berlin'deki göreve başlama konuşması.
145 *Deutsche Jahrbücher fur Wissenschaft und Kunst*, V (1843),6.
146 *Aus früherer Zeit*, IV, 570.
147 *Die Akademie*, s. 125.
148 Bkz. "Kritik und Partei," *Deutsche Jahrbücher*, V (1842), 1177 ve devamındaki makale.
149 Ruge, *Br.*, I, 343 ve devamı; krş. Feuerbach, *Br.*, I, 358, 362.
150 I/i, s. 13.
151 I/i, s. 132
152 I/i, s. 132 ve bölüm sonuna kadar; krş. Hegel, XII, 224.
153 Marx gibi Immermann da krizi tanımlarken "alacakaranlık" imge-

sine başvurur: "Alacakaranlık bitmedi ve bilgi biçimlerinin sınırlarını seçmek mümkün değil hâlâ. Günışığı üzerlerine vurduğunda, hepsi yerli yerinde, belirgin şekilleriyle meydana çıkacaklar" (*Memorabilien*, *Die Jugend vor 25 Jahren*: *Lehre und Literatur*). Oysa daha 1815 gibi erken bir tarihte, Eichendorff *Ahnung und Gegenwart* adlı eserinde, kendi dönemini belli belirsiz bir alacakaranlık imgesiyle tarif etmişti: "Çağımız bana engin, belli belirsiz bir alacakaranlıktan farksız görünüyor. Işık ve gölge tuhaf şekillere bürünüp amansız bir savaşa tutuşmuş. Ama sonuç belirsizliğini koruyor. Birbirinin arasına giren uğursuz kara bulutların ölüm mü iyilik mi getireceği belli değil. Yeryüzü bulutlarının altında uzanmış sessizce bekliyor. Gökyüzünde kuyruklu yıldızlar ve tuhaf işaretler görülüyor yine. Gecelerimize dadanan ruhlar var. Yaklaşan bir fırtına öncesinde olduğu gibi, denizin üzerinde beliren masalsı sirenler şarkılar söylüyor. Babalarımız gibi çocuklarımız da ne tasasızca oyun oynamayı ne eğlenerek dinlenmeyi biliyor. Yaşamın ciddiyeti hepimizi çok erkenden teslim aldı."

154 Özgeçmiş – ç.n.

155 I/i, s. 63 ve bölüm sonuna kadar; krş. III, 164.

156 V, 533 (Feuerbach üzerine birinci tez).

157 V, 31 ve bölüm sonuna kadar.

158 Marx'ın Feuerbach üzerine değerlendirmesi için krş. III, s. 151 ve bölüm sonuna kadar. Feuerbach açısından bakıldığında, onunla Marx arasındaki farklılık, Marx'ın onun antropolojisine karşı Hegel'in nesnel tin öğretisini yeniden ileri sürmesinden kaynaklanır. Marx Feuerbach'ı felsefesinin temeline soyut insanı, yani dünyasından koparılmış insanı yerleştirdiği için eleştirir. Oysa Hegel'in *Hukuk Felsefesi*, tam da bu siyasi ve ekonomik koşullar dünyasını gün ışığına çıkarmıştır. Feuerbach'ın tartışmasız tek meziyeti, mutlak tini insani terimlere geri götürmesinde yatar. Yine de onun doğal bir genel varlık şeklindeki somut insan doğası tanımı, Marx'a göre, Hegel'i "eleştirerek alt etmeden" "kenara itmekle yetindiği"ni gösterir sadece. Feuerbach gerçekliğinde burjuva bireyinin yaşamını yansıtan bir "insan" inşa etmiştir. Burjuva bireyinin gerçek yaşamı gibi, onun "Ben ve Sen" teorisi de yalıtılmış bireylerin özel ilişkisiyle sınırlıdır. Sadece "salt insana özgü" görünen yaşam koşullarının değil, algının en ilkel nesnelerinin de dünyanın evrensel toplumsal ve ekonomik koşulları tarafından önceden belirlenmiş olduğunu bu yüzden görmez. Marx, Hegel'in somut analizlerini felsefi iddiaları temelinde çürütmüştür; ama bu iddiaları Feuerbach'a karşı kullanabildiği gibi, Hegel'in ilkelerini de Feuerbach'ın antropolojik bakış açısı yoluyla kavrayabilmiştir. Evrenselin tayin edici önemini kavradığı için, Feuerbach'a karşı Hegel'i savunur; ama Hegel'i de evrensel tarih ilişkilerinin üzerini felsefi gizemle örttüğü için eleştirir.

159 Bkz. K. Korsch, *Marxismus und Philosophie*, s. 102 ve bölüm sonuna kadar; ayrıca E. Lewalter, "Versuch einer Interpretation des 1. Teiles der Deutschen Ideologie," *Archiv für Sozialwiss. und Sozialpol.*, No. 1 (1930), s. 63'ten bölüm sonuna kadar.

160 F. Engels, "Vier Briefe über den historischen Materialismus," *Marx-Engels, Über historischen Materialismus*, haz. H. Duncker, Kısım 2 (Berlin, 1930), s. 138'ten bölüm sonuna kadar.

161 Bkz. yazarın "M. Weber und K. Marx," *Archiv für Sozialwiss. und Sozialpol.*, sayı 1 ve 2 (1932)'deki makalesi, özellikle s. 207'den bölüm sonuna kadar.

162 Epikuros'a karşı polemiğinde Plutarch'ın "teolojikleştirici zihniyeti"ne karşı I/i, s. 10, 51; krş. s. 80 ve devamı, 110 ve bölüm sonuna kadar. Modern materyalizmin tarihi için bkz. III, 302 ve bölüm sonuna kadar.

163 I/i, s. 608.

164 Veya papazlarımız – ç.n.

165 I/i, s. 608 ve devamı.

166 Bkz. Engels, *Der deutsche Bauernkrieg*, haz. H. Duncker (Berlin, 1930).

167 1/1, s. 612 ve devamı.

168 XV, 535.

169 XV, 553.

170 I/i, s. 614.

171 Aşağıda bkz. II. Kısım, 1. Bölüm, 3. alt bölüm.

172 V, 7.

173 V, 7 ve devamı.

174 V, 8.

175 V, 9 ve devamı.

176 Tin tarihi – ç.n.

177 V, 16. Hegel'in "kendi kendini önvarsayan" kavramının eleştirisi için bkz. V, 245 ve bölüm sonuna kadar.

178 Bkz. K. A. *Mautz, Die Philosophie M. Stirners im Gegensatz zum Hegelschen Idealismus* (Berlin, 1936). Bu çalışmanın, yazarın tezi için gerekli belgeleri sunmuş olan tek çalışma olmasına rağmen, Marx'ın Stirner'in Hegelciliğine dair analizi sanki hiç yokmuş gibi yapması çarpıcıdır.

179 V, 109 ve bölüm sonuna kadar, 118.

180 *Der Einzige und sein Eigentum*, s. 111 [*Biricik ve Mülkiyeti*, çev. Selma Türkis Noyan (İstanbul: Kaos Yayınları, 2013)].

181 *Kleinere Schriften*, s. 369.

182 Stirner'in düsturunun esin kaynağı muhtemelen Goethe'nin "Vanitas vanitatum vanitas" şiiridir. Kierkegaard da bu şiiri bilmekteydi. Günlüklerinde onu "çok ilginç" olarak tanımlar, çünkü onda çok büyük bir bireyselliğin "yaşamının [nihilist] tamamlanışı"nı görür.

183 V, 243.

184 İlk üç İncil: Matta Lukas, Markos – ç.n.

185 Bauer'in bilinen çalışmaları şunlardır:
Teolojik ve felsefi eserleri:
Zeitschrift für spekulative Theologie, 5 cilt. (Berlin, 1836-37).
Herr Dr. Hengstenberg, Ein Beitrag zur Kritik des religiösen Bewusstseins (1839).
Die evangelische Landeskirche Preussens und die Wissenschaft, anon. (1840).
Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes (1840).
Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel . . . anon. (1841).
Hegels Lehre von der Religion und Kunst . . . anon. (1842).
Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit (1842).
Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker, 3 cilt. (1841-42).
Das entdeckte Christentum . . . (1843).
Die Apostelgeschichte, eine Ausgleichung des Paulinismus und des Judentums innerhalb der christlichen Kirche (1850).
Kritik der Paulinischen Briefe, 3 kısım (1851-52).
Philo, Strauss, und Renan und das Urchristentum (1874).
Christus und die Cäsaren, der Ursprung des Christentums aus dem römischen Griechentum (1877).
Das Urevangelium und die Gegner der Schrift Christus und die Cäsaren (1880).
Siyasi ve tarihsel eserleri:
Die Denkwürdigkeiten zur Geschichte der neueren Zeit seit der Französischen Revolution (1843).
Die Septembertage 1792 und die ersten Kämpfe der Parteien der Republik (1844).
Geschichte der Politik, Kultur und Aufklärung des 18. Jahrhunderts, I—II (1843-45).
Geschichte der konstitutionellen und revolutionären Bewegungen im südlichen Deutschland in den Jahren 1831-34, 3 cilt. (1845).
Geschichte Deutschlands während der Französischen Revolution (1846).
Vollständige Geschichte der Parteikämpfe in Deutschland während der Jahre 1842-46, 3 cilt. (1847).
Der Fall und Untergang der neuesten Revolution (1846-50).
Die bürgerliche Revolution in Deutschland seit dem Anfang der deutschkatholischen Bewegung bis zur Gegenwart (1849).
Der Untergang des Frankfurter Parlaments (1849).
Russland und das Germanentum (1853).
Einfluss des englischen Quäkertums auf die deutsche Kultur und auf das englisch-russische Projekt einer Weltkirche (1878).
Zur Orientierung iiber die Bismarcksche Ära (1880).

186 Rusya ve Germenlik – ç.n.

187 *Russland und das Germanentum*, s. 1 ve bölüm sonuna kadar.

188 *A.g.e.*, s. 7 ve devamı.

189 *A.g.e.*, Kısım II, s. 83 ve devamı.
190 *A.g.e.*, s. 44 ve bölüm sonuna kadar.
191 *A.g.e.*, s. 45 ve devamı.
192 Krş. Bauer'in *Vollständige Geschichte der Parteikämpfe*'sinin üçüncü kısmında, "yoksulluk" ve "üniversite hareketi" üzerine olan bölümler.
193 *Russland und das Germanentum*, s. 47 ve bölüm sonuna kadar. Ayrıca krş. yazarın *Burckhardt*'ı içinde, s. 159 ve bölüm sonuna kadar, 233 ve bölüm sonuna kadar.
194 *A.g.e.*, Kısım II, s. 76.
195 *A.g.e.*, s. 77.
196 Krş. Kierkegaard'ın *Der Begriff der Ironie* içinde "mutlak olumsuzluğu" olumlu serimleyişi [İroni Kavramı, çev. Sıla Okur (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2003)].
197 *Russland und das Germanentum*, s. 121.
198 Bkz. E. Niekisch ve O. Petras, *Post Christum* (Widerstands-Verlag, 1932-35).
199 Ya – Ya da – ç.n.
200 XI, 61 ve devamı. (*Angriff auf die Christenheit*, s. 76 ve devamı).
201 X, 93 (*Angriff auf die Christenheit*, s. 473). Krş. VII, 59; *Tagebücher*, I, 58 ve bölüm sonuna kadar ve II, 367; *Kritik der Gegenwart*. Ayrıca bkz. J. Wahl, Études Kierkegaardiennes (Paris, 1938), s. 172 ve devamı; bu çağın bir betimlemesi için bkz. Cieszkowski, *a.g.e.*, s. 444.
202 *Der Begriff der Ironie*, s. 204 ve bölüm sonuna kadar.
203 VI, 214 ve devamı.
204 VII, 7, 30 ve devamı, 51 ve bölüm sonuna kadar.
205 VII, 51 ve devamı; krş. s. 42 ve devamı.
206 VII, dipnot 6.
207 *Tagebücher*, I, 324, 328; *Der Begriff des Auserwahlten*, s. 30; *Angriff auf die Christenheit*, s. 475.
208 *Das Eine was not tut*, s. 4; *Der Begriff des Auserwahlten*, s. 273 ve bölüm sonuna kadar, 170 ve bölüm sonuna kadar; otoritenin doğası üzerine.
209 *A.g.e.*, s. 6.
210 Ayrıca bkz. N. Berdayev, *Wahrheit und Lüge des Kommunismus* (Luzern, 1934).
211 Kierkegaard, *Tagebücher*, I, 169 ve bölüm sonuna kadar; Marx-Engels, *Ges. Ausg.*, I/2, 173 ve bölüm sonuna kadar; Burckhardt'ın Kinkel'e 13 Haziran 1842 tarihli mektubu.
212 Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Reclam, s. 468 ve bölüm sonuna kadar) üzerine [*Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2015)], krş. Schelling, *Werke*, Kısım II, c. I, s. 285 ve bölüm sonuna kadar, c. III, s. 46.
213 *Werke*, Kısım I, c. X, s. 212 ve bölüm sonuna kadar; krş. Kısım II, c. III, s. 80 ve bölüm sonuna kadar.

214 X, 126 ve bölüm sonuna kadar.

215 1843'te sırf bir yıl içinde yayımlananlar: L. Michelet, *Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie mit besonderer Rücksicht auf den gegenwartigen Kampf Schellings mit der Hegelschen Schule* (Berlin); Ph. Marheineke, *Zur Kritik der Schellingschen Offenbarungsphilosophie* (Berlin); K. Rosenkranz, Über Schelling und Hegel, ein Sendschreiben an P. Leroux (Konigsberg); Schelling (Danzig); krş. *Aus einem Tagebuch*, s. 80 ve bölüm sonuna kadar, 97 ve bölüm sonuna kadar; Chr. Kapp (anon.), *Schelling, ein Beitrag zur Geschichte des Tages* (Leipzig).

216 Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, I (Leipzig, 1840), 23 ve bölüm sonuna kadar. Trendelenburg'un Hegelcilere karşı tavrı için, bkz. W. Kühne, Cieszkowski, s. 128 ve devamındaki veriler; krş. Kierkegaard, VI, 67, 194; VII, 1, dipnot; *Tagebücher*, I, 314 ve devamı; Pap. VI A, s. 145. Ayrıca bkz. Ruttenbeck, *Kierkegaard* (1929), s. 79 ve bölüm sonuna kadar. Ruttenbeck, Hegel karşıtları çevresi içinde Kierkegaard'ın aldığı konumu takdir ederken eldeki kaynakların tümünü dikkate almaz; "irrasyonalizm", "öznelcilik" ve "realizm" gibi muğlak terimler hareketin tarihsel özgünlüğünü açıklamak için yeterli değildir.

217 Krş. Kierkegaard, V, 78; VI, 67.

218 Nihai hedef – ç.n.

219 Krş. Marx, III, 169 ve devamı.

220 Krş. Kierkegaard, VI, 196.

221 Krş. Kierkegaard, VII, I, 30 ve bölüm sonuna kadar.

222 Krş. Kierkegaard, V, 4.

223 Krş. Kierkegaard, V, 3 ve bölüm sonuna kadar; VI, 193 ve bölüm sonuna kadar, 206.

224 Schelling, *Werke*, Kısım I, c. X, s. 212 ve devamı.

225 Başlangıç diyalektiğinin eleştirisi üzerine, krş. Kierkegaard, VI, 194 ve bölüm sonuna kadar; Feuerbach, Grundsatz 26.

226 Schelling, *a.g.e.*, s. 214; krş. s. 143.

227 *A.g.e.*, s. 215, dipnot; ayrıca Schelling'in Weisse'e 3 Kasım 1834 tarihli mektubu; Hegelci varlık kavramının eleştirisi üzerine, bkz. Feuerbach, Grundsatz 24.

228 *A.g.e.*, s. 216; "nelik" ve "o-şey-olmak" ya da öz ve varoluş üzerine krş. Kısım II, c. III, s. 57 ve bölüm sonuna kadar, 70 ve bölüm sonuna kadar, 163.

229 *A.g.e.*, s. 127; krş. Feuerbach, Grundsatz 24.

230 Krş. Hegel, VIII, 88; ayrıca Feuerbach, Grundsatz 23.

231 *A.g.e.*, s. 160 ve devamı.

232 Michelet'nin açıklamaları da bunu doğrular: *a.g.e.*, s. 174 ve bölüm sonuna kadar, 195, ve Marheineke, *a.g.e.*, s. 20 ve bölüm sonuna kadar, 36 ve bölüm sonuna kadar, 41.

233 Heidegger'de: orada-olmak, insana özgü varoluş – ç.n.

234 *Sein und Zeit*, kısım 29. Heidegger'in Duns Scotus üzerine yazdığı, göreve başlama tezinin sonucu (Tübingen, 1916, s. 241), varoluşsal ontolojisinin dolaylı bir yoldan da olsa hâlâ Hegel'le anlaşmazlığının etkisi altında olduğu argümanını destekler niteliktedir.

235 Atılmışlık, fırlatılmışlık – ç.n.

236 Projeksiyon, (taslak, plan). *Geworfenheit* ve *Entwurf* sözcüklerinin ikisi de"werfen" (atmak) fiilini içeriyor. Ent- öneki ise, isimlerin başına geldiğinde uzaklaştırma anlamı katar – ç.n.

237 *Sein und Zeit*, kısım 9 [*Varlık ve Zaman*, çev. Kaan Ökten (İstanbul: Alfa Yayınları, 2019)].

238 Varoluşsal anlamda gerçeklik ve potansiyellik üzerine krş. VII, 17 ve bölüm sonuna kadar; VIII, 12 ve bölüm sonuna kadar. Heidegger'in felsefi konumu ile gerek Marx gerekse Kierkegaard'ın konumları arasındaki tarihsel bağlantıyı araştırmaya yönelik tek bir başarısız girişimde bulunulmuştur: bkz. *Philosophische Hefte*'nin Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ına ayrılmış olan özel sayısında (sayı 1, Berlin, 1928) M. Beck ve H. Marcuse'nin makaleleri.

239 VII, 33; krş. V, 14, 55.

240 *Werke*, Kısım II, c. III, s. 90 ve bölüm sonuna kadar.

241 *Aus Schellings Leben in Briefen*, III (Leipzig, 1870), 63.

242 *A.g.e.*, s. 173.

243 Bkz. Marx-Engels, *Ges. Ausg.*, II, 173 ve bölüm sonuna kadar; F. Engels, *Schelling über Hegel* (1841); *Schelling und die Offenbarung* (1842); *Schelling, der Philosoph in Christo* (1842). 1841 yılının yazında A. Ruge Schelling'le tanıştığında, Schelling'in *Jahrbücher*'e düzdüğü övgüler gururunun okşanmasına yetmişti. Ama bundan belki sadece altı ay sonra, Rosenkranz'a yazdığı mektupta Schelling'in onu "yalanlara boğduğu"nu itiraf etmek zorunda kalmıştı (*Br.*, I, 174, 236, 272 ve devamı).

244 Ayrıca bkz. Nietzsche, I, 487 ve bölüm sonuna kadar; X, 297, 304, 348.Schelling Metternich hakkında söyledikleri bu felsefeye dönüşe dair ilginç bir belge değerindedir: "Güvenilir bir kaynaktan, Prens Metternich'in gizli bir mektupta, yüreği parçalansa da devlet işlerinden nasıl tiksindiğini yazdığını işittim. En önemli siyasi faaliyetlerin içinde bulunmuş böylesine deneyimli ve güç sahibi bir adam ...yaşamını felsefeye adamaktan başka bir şey dilemez hale gelmiş. Bu kimin aklına gelirdi ki? Ama çağımızın kendiliğinden bu doğrultuda ilerlediği de bir gerçek; şimdiki zamanın ihtiyaçlarından, vasatlığından ve bayağılığından kurtulmaya nihai kararı verecek olan, tindir." (*Aus Schellings Leben*, III, 197).

245 Bkz. Rosenkranz, *Neue Studien*, II, 571 ve bölüm sonuna kadar: "Die philosophischen Stichwörter der Gegenwart"; ayrıca Dühring ve Hartmann'ın Hegel okuluyla ilişkisi için bkz. H. Vaihinger, *Hartmann, Dühring, und Lange* (Iserlohn, 1876).

246 Bkz. *Tagebücher*, II, 244, 344 ve bölüm sonuna kadar, 351 ve devamı, 367.

247 Felsefe Tarihinin Ana Hatları – ç.n.
248 Bkz. K. Korsch, *Marxismus und Philosophie*, s. 57 ve bölüm sonuna kadar.
249 *Cio che e vivo e cio che e morto della filosofia di Hegel* (1907); Almanca çeviri, 1909. İtalyan Hegelciliğinin tarihi için E. Grassi, "Beziehungen zwischen deutscher und italienischer Philosophie" makalesinin bibliyografyası, *Deutsche Vierteljahrsschr. für Literaturwiss. und Geistesgesch.*, sayı 1 (1939) içinde. De Sanctis hakkında bkz. *Saggio sullo Hegel* (Bari, 1913), s. 363 ve bölüm sonuna kadar.
250 *Parerga und Paralipomena*, c. II, bölüm 20.
251 J. Brecht'in "Bericht fiber die Hegelforschung von 1926 bis 1931" makalesi içinde elliden fazla çalışma incelenir, *Literarische Berichte aus dem Gebiete der Philosophie*, haz. A. Hoffmann (Erfurt, 1931) içinde.
252 Bkz. H. Levy, "Die Hegelrenaissance in der deutschen Philosophie," *Vorträge der Kant-Gesellschaft* (1927); H. Glockner, "Krisen und Wandlungen in der Geschichte der Hegelianismus," *Logos*, XIII (1924-25).
253 Tin Bilimlerine Giriş – ç.n.
254 Hegel'in Gençliği – ç.n.
255 Hegel'in Gizi – ç.n.
256 *Ges. Schr.*, IV, 187.
257 *A.g.e.*, s. 219.
258 s. 244 ve devamı; krş. s. 248.
259 s. 219 ve devamı; krş. s. 246.
260 s. 218.
261 s. 220, 223.
262 XVI, 47 ve devamı.
263 *Ges. Schr.*, IV, 229 ve devamı. Dilthey, Trendelenburg'un Hegel'in diyalektiğinin içi boşluğunu çoktan göstermiş olduğu görüşündedir.
264 *A.g.e.*, s. 227 ve devamı.
265 s. 249, 254.
266 s. 250; krş. V, xxii ve bölüm sonuna kadar.
267 VIII, 175 ve bölüm sonuna kadar.
268 Prädludien, I[5], s. 273 ve bölüm sonuna kadar.
269 A.g.e., s. 279.
270 *Was heisst Hegelianismus?* (1910).
271 *Relativer und absoluter Idealismus* (1916).
272 Kant'tan Hegel'e – ç.n.
273 *Von Kant bis Hegel*, cilt I ve II (Tübingen, 1921 ve 1924); *Die Selbstverwirklichung des Geistes* (Tübingen, 1928). Sonrakiler için, krş. "System und Geschichte bei Hegel," Logos (1931); "Bemerkungen zur Dialektik der Zeit," *Verhandlungen des 3. Hegel-Kongresses* (Tübingen, 1934), s. 153 ve bölüm sonuna kadar. Kroner'in Hegelciliğinin bir eleştirisi için, krş. S. Marck, *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*, c. I (1929).

274 C. II, s. x.
275 *Was heisst Hegelianismus?* (1916).
276 *Idee und Wirklichkeit des Staates* (1930).
277 H. Glockner, Hegel, I, xv ve bölüm sonuna kadar; "Krisen und Wandlungen in der Geschichte des Hegelianismus," s. 346 ve devamı.
278 Hegelcilerin tarih ile mutlak arasındaki ilişki meselesini nasıl gördükleri hakkında fikir edinmek için, bkz. bu temaların tartışıldığı Gabler, "Über das Verhaltnis der geschichtlichen Entwicklung zum Ab-soluten," *Noacks Jahrbücher*, sayı 4 (1846), s. 99 ve bölüm sonuna kadar; ayrıca sayı 1 (1847), s. 150 ve bölüm sonuna kadar; sayı 2, s. 223 ve bölüm sonuna kadar.
279 *System und Geschichte*, s. 248 ve bölüm sonuna kadar.
280 Bkz. Kroner'in ikinci Hegel kongresindeki açılış konuşması, 1931.
281 *Von Kant bis Hegel*, II, 505.
282 *Briefe*, I, 141.
283 *Von Kant bis Hegel*, II, 506, dipnot.
284 Hegel, XV, 34, 95 ve devamı.
285 Hegel, XVI, 174.
286 *System und Geschichte*, s. 256.
287 "Die Bedeutung der Hegelschen Philosophie für das philosophische Denken der Gegenwart," *Vortrdge der Kant-Gessellschaft* (1921).
288 *A.g.e.*, s. 31, 39, 59.
289 Daimi felsefe. Temel gerçeklerin her zaman ve her kültürde geçerli olduğu düşüncesi – ç.n.
290 *A.g.e.*, s. 46.
291 *Marx und Hegel* (1911); *Hegel und die Weltgeschichte* (Munster, 1931).
292 *Marx und Hegel*, s. 13.
293 Plenge'nin Marx'ı olumlu eleştirisi için, bkz. s.9 ve devamındaki özet.
294 *Marx und Hegel*, s. 35 ve bölüm sonuna kadar.
295 Bilgilendirici bir makale için bkz. W. Kaegi, "Voltaire und der Zerfall des christlichen Geschichtsbildes," *Corona*, c. VIII, sayı 1.
296 *A.g.e.*, s. 65. Ayrıca krş. S. Marck, *a.g.e.*, I, 57.
297 *A.g.e.*, s. 66.
298 s. 70.
299 Krş. Lenin'in Hegel'in tarih felsefesine dair eleştirel değerlendirmesi: Hegel'in felsefesinin miadını en doldurmuş ve Marx tarafından yerinden edilmiş olan yönü budur. "Aus dem philosophischen Nachlass Lenins," *Marxistische Bibliothek*, XXIII, 175.
300 *A.g.e.*, s. 71 ve devamı.
301 Bkz. Kroner'in 2. ve 3. Hegel kongrelerinde yaptığı açılış konuşmaları; ayrıca bkz. A. W. Lunatscharski, "Hegel und die Gegenwart," *Das neue Russland* (Berlin, Kasım 1931). Croce'nin Hegel'de ölü olan ile canlı olan arasında yaptığı ayrımla ilgili olarak, Lunatscharski şöyle der: "Biz de kendimize göre birini diğerinden ayırıyoruz."

III. Hegelci Dolayımların Marx ve Kierkegaard'ın Seçimleriyle Dağılması

1 *Logik*, haz. Lasson, II (Leipzig, 1923), 156 ve bölüm sonuna kadar.
2 Bkz. *Jenenser Realphilosophie*, I (Leipzig, 1932), 214 ve bölüm sonuna kadar.
3 *Enc.*, § 6; krş. § 24, ek 2; § 213, ek; § 445, ek.
4 VIII², s. x.
5 *Vide supra*, Kısım I, Bölüm II, alt bölüm 2, b.
6 Krş. Haym, *Hegel und seine Zeit*, s. 368 ve bölüm sonuna kadar, 387 ve bölüm sonuna kadar, 462.
7 *Vide supra*, Kısım I, Bölüm II, alt bölüm 2, a.
8 Grundsatz 24.
9 Grundsatz 43.
10 Grundsatz 24.
11 Grundsatz 51.
12 Grundsatz 26.
13 Grundsatz 27.
14 Grundsatz 28.
15 Grundsatz 33 ve 28; ayrıca *Werke*, I, 256.
16 Grundsatz 48; krş. II, 258; Marx, III, 161.
17 Kirejewski 1830 yılında Hegel'i canlı dinleme fırsatı buldu ve E. Gans'la uzun vakit geçirdi. Almancada yayımlanan en mühim katkıları: *Drei Essays* (Münih, 1921): "Das 19. Jahrhundert" (1832); "Über den Charakter der Zivilisation Europas und ihr Verhältnis zur Zivilisation Russlands" (1852); "Über die Notwendigkeit und Möglichkeit einer neuen Grundlegung der Philosophie" (1856).
18 *Drei Essays*, s. 114.
19 *Drei Essays*, s. 121.
20 D. Tschizewskij, *Hegel in Russland*, *Hegel bei den Slaven* içinde, s. 193 ve bölüm sonuna kadar. İlerleyen satırlarda benim de çok faydalanacağım bu fevkalade sunum ve analiz, Hegel'in tarihsel etkisini ilk defa tüm kapsamıyla ortaya koymuştur. Ayrıca krş. B. Jakowenko, *Ein Beitrag zur Geschichte des Hegelianismus in Russland* (Prag, 1934); A. Koyre, "Hegel en Russie," *Le monde slave*, II (1936).
21 Tschizewskij, *a.g.e.*, s. 196.
22 *A.g.e.*, s. 222.
23 Krş. Gogol'un Ölü Canlar'ının yedinci bölümünde, gündelik yaşamın şairine ilahi.
24 *Russische Meisterbriefe*, haz. K. Notzel (Münih, 1922), s. 177, 179.
25 Fenikelilerde çocuk kurban edilen tanrı – ç.n.
26 Tschizewskij, *a.g.e.*, s. 226.
27 Bkz. Ruge ile mektuplaşmalar, Marx-Engels, *Ges. Ausg.*, I/i, s. 566.
28 Devamı için bkz. W. Kühne'nin Cieszkowski'nin Michelet ile ilişkisini ayrıntılı olarak ele aldığı monografisi. Bu kaynağı keşfetmiş olmaktan dolayı çok mutluyum.

29 Ölü kafa, değersiz artık – ç.n.
30 W. Kühne, *a.g.e.*, s. 429.
31 *A.g.e.*, s. 264 ve bölüm sonuna kadar.
32 s. 28 ve devamı, 43 ve devamı, 65 ve devamı.
33 s. 73.
34 s. 22, 45, 98.
35 s. 93 ve bölüm sonuna kadar, 96.
36 s. 110.
37 s. 13, 25 ve bölüm sonuna kadar. Ayrıca bkz. B. Croce, *Saggio sullo Hegel* (Bari, 1913), s. 149 ve bölüm sonuna kadar.
38 *A.g.e.*, s. 89 ve devamı, 251 ve devamı.; 14, 161, 179 ve devamı, 347.
39 İlerleyen satırlarda sunduğumuz, Marx ile Kierkegaard arasındaki karşılaştırma, şimdiye kadar anlamlı ve verimli olan tek karşılaştırma addedilmiş olan Nietzsche-Kierkagaard karşılaştırması için de bir düzeltme olarak düşünülmüştür. Yazar da (Löwith kendisini kastediyor – ç.n.) bu karşılaştırmaya kendi katkısını sunarken, Marx'la olan tarihsel bağlantıya henüz bütünüyle vakıf değildi. Ayrıca bkz. Löwith, *Kierkegaard und Nietzsche* (Frankfurt, 1933); K. Jaspers, *Vernunft und Existenz*, 1. Ders (Groningen, 1935); A. Baumler, *Studien zur deutschen Geistesgeschichte* (Berlin, 1937), s. 78 ve bölüm sonuna kadar, 244 ve bölüm sonuna kadar; J. Wahl, Études Kierkegaardiennes, s. 207 ve bölüm sonuna kadar, 429 ve bölüm sonuna kadar.
40 I/i, s. 476.
41 I/i, s. 492.
42 I/i, s. 437, 499.
43 I/i, s. 494.
44 I/i, s. 538.
45 Ortak işler – ç.n.
46 I/i, s. 437.
47 *Über den Begriff der Ironie, a.g.e.*, s. 274.
48 *Tagebücher I*, s.169 (=Pap. III A, s.179) krş. Rosenkranz gibi ihtiyatlı bir bilim insanının heyecanlı bekleyişi: "İşte Schelling'in açılış konuşması. Onu yaladım yuttum. Söz verdiklerinin yarısını bile yerine getirse, başladığı noktanın çok çok ilerisine varacaktır. İnsanları tereddüt içinde bırakma sanatında gerçekten üstüne yok. Bütün arzusu, 'insanlığı önceki bilgisinin ötesine taşımak'. Bunu başarırsa, sadece bir filozof olarak kalmayıp aynı zamanda bir dinin kurucusu haline gelecek." Şöyle devam ediyor: "Bu yıl boyunca Schelling, daha da çok Schelling okudum. Zaten bunu hak ediyor. Büyük bir adam her şeyi nasıl da harekete geçirebiliyor! Hakikat için verilen ciddi bir mücadelenin alanından temel tutkular alanına... her yerde heyecan uyandırdı. Gabler, Hegel'in yerine geçmesi için çağrıldığında dört hafta boyunca ondan konuştular. Ama sonra onunla ilgili tek bir şey duymaz olduk. Şimdi aylar geçti ve tüm gazeteler, dergi-

ler ve broşürler hâlâ Schelling'den bahsediyor. Tüm Berlin görüşünü değiştirmek zorunda kalıyor. Pek çok Hegelci kendi aralarındaki gizli gizli, Schelling'in Hegel karşısında haklı olup olmadığını, tüm bunları herkesin önünde konuşmanın zamanının gelip gelmediğini tartışıyor." *Aus einem Tagebuch,* a.g.e., s. 79 ve devamı, s. 109 ve devamı; krş. Engels, II, 173 ve devamı.

49 *Tagebücher I,* s. 176.

50 *Tagebücher I,* s. 79.

51 *Tagebücher II,* s. 127 ve devamı.

52 *Tagebücher II,* s. 86; krş. Feuerbach, *Grundsatz* 22 ve *Grundsatz* 25, ve Hegel'in *Logik*'teki eleştirisi, haz. Lasson, I, s. 74 ve devamı; *Tagebücher XII,* s. 368 ve bölüm sonuna kadar. [*Mantık Bilimi,* çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2011)].

53 *Tagebücher VI,* s. 207; *Tagebücher VII,* s. 2 ve s. 27 ve bölüm sonuna kadar; krş. Feuerbach, *Grundsatz* 24.

54 *Tagebücher VII,* s. 1; krş. Feuerbach, *Grundsatz* 28.

55 *Logik,* haz. Lasson, II, s. 238 ve bölüm sonuna kadar; *Enc.* Bölüm § 112-114; *Rechtsphilosophie* §270, ek.

56 *Tagebücher VI,* s. 206.

57 *Tagebücher V,* s. 3 ve devamı.

58 *Tagebücher VI,* s. 196.

59 *Tagebücher VII,* s. 15; *Tagebücher III,* s. 180 ve devamı.

60 Bkz. Hegel'in *Logik*'i, haz. Lasson, I, s. 74.

61 *Tagebücher V,* s. 14, not.

62 *Tagebücher VII,* s. 13; krş. *Kritik der Gegenwart, a.g.e.*, s. 54. (Yazar burada *interesse* (çıkar) ile *inter-esse* (arada-olmak) arasında bir bağlantı kuruyor – ç.n.)

63 *Entweder-Oder*'in epigrafı; *V,* s. 15; *VI,* s. 272 ve bölüm sonuna kadar; *VII,* s. 3, s. 47; *Tagebücher I,* s. 170; *Kritik der Gegenwart, a.g.e.*, s. 5 ve bölüm sonuna kadar, s. 43.

64 *Tagebücher VI,* s. 196 ve bölüm sonuna kadar, s. 265. Kierkegaard'ın kategorilerinde, kararlı tutku kararsız ironiden; can sıkıntısının bitmeyen döngüleri melankoliyle düşlere dalmaktan ayırt edilir.

65 *Tagebücher VI,* s. 190.

66 *Tagebücher VI,* s. 196 ve bölüm sonuna kadar; *Tagebücher V,* s. 10, not.

67 *Tagebücher VII,* s. 15.

68 *Tagebücher VII,* s. 41.

69 *Tagebücher VII,* s. 16, s. 25 ve s.27 ve bölüm sonuna kadar.

70 *Tagebücher VII,* s. 5; Ayrıca krş. Hegel, *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie,* s. 368 ve I/2, s. 131.

71 Politik ekonomi eleştirisinde bu bağlantı açıkça vurgulanır: "Tüm tarihsel sosyal bilimlerde olduğu gibi, ekonomik kategorilerin inşasında da her zaman hatırlanması gerekir ki... modern burjuva toplumu verili bir gerçektir ve bu nedenle bu kategoriler... biçimlerin,

sınırlamaların, genellikle de bu belirli toplumun salt bireysel yönlerinin ifadesidir; *bilimsel bakış açısından bile,* ekonomi hiçbir şekilde sadece açıkça tartışıldığı yerde başlamaz." (*Zur Kritik der pol. Ök.,* s. xliii).

72 *Enc.*, § 123, ek.

73 *Rechtsphilosophie,* § 41 ve devamı.

74 *A.g.e.*, § 61.

75 § 67 ve ek.

76 *Kapital,* I[6], s. 130 ve bölüm sonuna kadar, I/1, s. 251 ve bölüm sonuna kadar. [*Kapital,* çev. Mehmet Selik, Erkin Özalp ve Nail Satılgan (İstanbul Yordam Kitabevi, 2015)].

77 Krş. K. Hecker, *Mensch und Masse,* s. 62.

78 *Die Revolution von 1848 und das Proletariat* (1856).

79 Devamı için, krş. G. Lukacs, *Geschichte und Klassenbewusstsein,* Berlin 1923, s. 94 vd. [*Tarih ve Sınıf Bilinci,* çev. Yılmaz Öner, (İstanbul: Belge Yayınları, 1998)].

80 I/1, s. 266 ve bölüm sonuna kadar.

81 I/1, s. 304.

82 V, s. 25 ve bölüm sonuna kadar.

83 V, s. 21 ve bölüm sonuna kadar, s. 39 ve bölüm sonuna kadar; krş. Engels, *Anti-Dühring,* 11. Baskı, Berlin 1928, s. 312 vd. [*Anti-Dühring,* çev. İsmail Yarkın, (İstanbul: İnter Yayınları, 2000)].

84 *Kapital,* I[6], s. 38 ve devamı.

85 Estetik açıdan, bu nesneleştirme sorununu "kültürün trajedisi" olarak ele alma girişimi için bkz. G. Simmel, *Philosophische Kultur,* 3. Baskı, Postdam 1923, s. 236 ve bölüm sonuna kadar.

86 Faiz getiren sermayenin fetiş doğası için bkz. *Kapital,* III/1, s. 339 ve bölüm sonuna kadar.

87 Marx açısından, bunun her durumda üretimin hâkim çıkarını gizlemeye yarayan bir "maske"den ibaret olduğunu söylemeye bile gerek yok: *Kapital* III/2, s. 326 ve devamı.

88 *Kapital* I[6], s. 43 ve bölüm sonuna kadar.

89 Bkz. Marx'ın Engels'e Mektubu, 22 Haziran 1867.

90 III, s. 21, 117 ve 307 ve devamı; *Zur Kritik der pol. Ök.,* s. xiv [*Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı,* çev. Sevim Belli (Ankara: Sol Yayınları, 2011)]; Feuerbach üzerine 10. Tez. "Cinsi insan" eleştirisi için bkz. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum,* ayrıca bkz. B. Bauer, *Volständige Geschichte der Parteikämpfe,* cilt II, bölüm 4; cilt III, s. 30 ve bölüm sonuna kadar, s. 185.

91 *Kritik der Gegenwart,* s. 54; krş. *Tagebücher I,* s. 315 vd.: "Polemiğimin hedefi esasında 'kitle' mefhumudur." Krş. Immermann, *Memorabilien I* (1839): "Aslında çağımız enerji konusunda garip bir manzara sunuyor. Schiller'in bireyin ruhu ile kardeşlik ruhu arasındaki ikiliği ele aldığı iyi bilinen bir pasajı vardır. Bugün ise, karşıt bakış açısından bir parodi yapılabilir: Birçok kişinin bir arada çalıştığı

bir yerde beliriveren dev, bu çalışanlar tek tek gözlemlendiğinde bir cüce sürüsü gibi görünmeye başlar. Öznel dönemden nesnel döneme geçişin en göze çarpıcı noktalarından biri de budur."

92 Bkz. F. C. Fischer, *Die Nullpunkt-Existenz*, Münih 1933, s. 203 ve bölüm sonuna kadar.

93 XII², s. 17 ve bölüm sonuna kadar; Feuerbach'ın da bir bu kadar sarkastik olan eleştirisi için bkz. I, s. 98 ve bölüm sonuna kadar.

94 *A.g.e.*, s. 5 ve bölüm sonuna kadar.

95 "Bu Grundtvigci 'milliyet' saçmalığı ... paganizme doğru bir geri adımdır. Grundtvig yanlısı adayların görüşlerini böylesine çılgın bir fanatizmle savunmaları inanılır gibi değil. Misal, Th. Fenger ancak 'milliyet' yoluyla gerçek bir Hıristiyan olunabileceğini öne sürebiliyor. Amacı milliyetlerin tanrılaştırılmasına son vermek olan Hıristiyanlık paganizmi şahlandırıyor!" "Bu 'her şeye katılım' hayal gücünün bir uydurmasından ibarettir." "Gençken, ataların kadim, ilkellik öncesi Hıristiyanlığından dem vuruyordu, şimdi ise yaşlığında, müesses düzenin kusursuz bir yandaşı olduğu için allanıp pullanıyor." "Artık öyle ya da böyle, İsa'nın tam da bugün Hıristiyanlık denen şeyi ortadan kaldırmak için geldiği düşünülüyor. Bilhassa Protestanlar, bilhassa da Grundtvig'in takipçileri arasında işler bu noktaya vardı. Bunlar gerçekten de Yahudidir ... Atalara olan batıl inançları tam manasıyla Yahudi bir inanıştır. Üstelik Tanrı'nın seçilmiş halkı olduklarını düşünüyorlar ... Yahudi iyimserliğidir bu ... ama Yeni Ahit'in Hıristiyanlığı denip geçiştiriliyor!" (*Buch des Richters*, s. 177 ve bölüm sonuna kadar).

96 Krş. Marx üzerine inceleme, C. Frantz, *Louis Napoleon* (1852), yeni baskı F. Kemper (Postdam, 1933). [*Louise Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*, çev. Erkin Özalp (Ankara: Yordam Kitap, 2016)].

97 Krş. K. Hecker, *Mensch und Masse*, s. 96, 113; Immermann, *Epigonen*, I, (1830), 10.

98 *Tagebücher*, I, 328.

99 *Tagebücher*, I, 64.

100 Dışsallık ile içsellik arasındaki ilişki için bkz. Hegel, *Logik*, haz. Lasson, II, 150 ve bölüm sonuna kadar, 136, 169; *Enc.*, §139 ve bölüm sonuna kadar. Kierkegaard, I, 3 ve devamı, 21; IV, 253, 409, 444 ve devamı. Marx, III, 160 ve bölüm sonuna kadar; V, 26 ve bölüm sonuna kadar.

101 *Enc.*, § 123, ek.

102 Kierkegaard, IX, 74 ve bölüm sonuna kadar.

103 *Briefe*, I, 26 ve bölüm sonuna kadar.

104 F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, I (Münih, 1920), 73 ve bölüm sonuna kadar.

105 *Briefe*, I, 321.

106 XVI, 171.

107 I², s. 168 ve bölüm sonuna kadar, 173; XIII, 66; krş. XVI, 47.

108 I², s. 246; *Theolog. Jugendschr.*, s. 348; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, haz. Lasson, I, 240 ve bölüm sonuna kadar.

109 Rosenkranz, *Hegels Leben*, s. 88 ve bölüm sonuna kadar. Ayrıca Haym, *Hegel und seine Zeit*, s. 62 ve bölüm sonuna kadar; krş. Dilthey, *Ges. Schr.*, IV, 122 ve bölüm sonuna kadar.

110 Marx, ancak 1844'ten sonra olmakla birlikte, Rosenkraz'ın Hegel üzerine monografisi yoluyla, bu konuyla ilgili dolaylı bir yoldan da olsa bir fikre sahip olabilirdi. G. Lukacs, 1932 yılında Frankfurt'taki bir konferansta, Hegel'in Stewart'ın politik ekonomisi üzerine söz konusu şerhini (s. 86) Marksist bir bakış açısıyla yorumlamaya girişir. Bildiğim kadarıyla, bu konferans metni hiç yayımlanmamıştır.

111 Rosenkranz, *a.g.e.*, s. 88; krş. Marx 1/1, s. 585 ve bölüm sonuna kadar.

112 Krş. tersine, Hegel'in daha sonra kamuoyunun görüşüne dair *Rechtsphilosophie* içinde, § 315 ve sonrasındaki yorumu. Rosenkranz, *a.g.e.*, s. 416.

113 Bkz. *Jenenser Realphilosophie*, II, 249, kenar notu. Krş. *Philosoph. Proprädeutik*, § 56.

114 Krş. bu çelişkinin *Rechtsphilosophie*, § 190 ve devamı, 241 ve devamındaki çözümü, ayrıca bkz. göçün çelişkiyi ortadan kaldırmanın bir aracı olarak sunulduğu IX, 200.

115 Rosenkranz, *a.g.e.*, s. 90.

116 *A.g.e.*, s. 92 ve bölüm sonuna kadar. (= *Schr. zur Politik und Rechtsphilos.*, s. 151 ve bölüm sonuna kadar).

117 Hegel 1795'te, var olan düzenin "her şeyin *nasıl olması gerektiğine* dair fikirlerin yayılması" yoluyla değişeceğini umut ediyordu (Briefe, I, 15). Başka bir deyişle, her şeyi "nasılsa öyle" kabul eden "iktidar sahiplerinin miskinliği"nin tersine, fikirleri ideallerle eş tutuyordu (krş. *Briefe*, I, 194 ve "Eleusis" şiiri).

118 *Schr. zur Politik und Rechtsphilos.*, s. 5.

119 Bkz. XV, 95 ve devamı.

120 Haym, *a.g.e.*, s. 368 ve bölüm sonuna kadar, 387 ve bölüm sonuna kadar, 462.

121 *Briefe*, I, 11 ve devamı.

122 *Theolog. Jugendschr.*, s. 215; krş. Lagarde, *Deutsche Schriften* (Göttingen, 1892), s. 183.

123 Otuz yıl sonra, Reform Günü'nde Hegel konuşmasını Latince yaptı.

124 *Theolog. Jugendschr.*, s. 215 ve devamı; devamı için krş. Rousseau, *Contrat Social*, IV, 8.

125 *A.g.e.*, s. 219 ve devamı.

126 s. 220.

127 Krş. Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, Bölüm 15.

128 *Theolog. Jugendschr.*, s. 71, 223, 229 ve devamı; krş. *Schrf. zur Politik und Rechtsphilos.*, s. 472 ve devamı. Kişinin güvenliğinin ve mülki-

yetin en yüksek amaç, ölümün ise başa gelebilecek en korkunç şey olarak görüldüğü böyle bir özel yaşam tanımlaması, sonraki burjuva toplumu analizinin nüvesini içerir. Burjuva toplumunun ruhunda ölüm korkusunun önemi üzerine bkz. Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes* (Oxford, 1936), s. 57 ve devamı, 105 ve devamı, 122 ve devamı.

129 *Theolog. Jugendschr.*, s. 225; benzer şekilde *Geschichte der Philosophie*, XV, 116 ve devamı. Krş. Wellhausen'in eski İsrail'i Hegel'in Yunan polisini tasvir ettiği gibi tasvir etmesine imkân veren, eski İsrail ile çıkış sonrası Yahudilik arasında yaptığı ayrım. Bkz. F. Boschwitz'in Marburg tezi, *J. Wellhausen, Motive und Massstäbe seiner Geschichtesschreibung* (Marburg, 1938), s. 26, 35 ve devamı.

130 *Theolog. Jugendschr.*, s. 229.

131 *A.g.e.*, s. 228. Bauer'in Hegel'in din felsefesini öznellik ilkesine göre yorumlayışı üzerine bkz. söz konusu eser, Kısım II, Bölüm 5.

132 *A.g.e.*, s. 245 ve bölüm sonuna kadar.

133 *A.g.e.*, s. 342.

134 *Enc.*, § 552.

135 *Briefe*, I, s. 13 ve 18.

136 *Theolog. Jugendschr.*, s. 225, 71,

137 Rosenkranz, *a.g.e.*, s. 557.

138 XIII, 171 ve bölüm sonuna kadar, XVI, 139.

IV. Çağımızın ve Ebediliğin Filozofu Olarak Nietzsche

1 Bkz. A. Bäumler, *Nietzsche der Philosoph und Politiker*, Leipzig 1931; aynı yazar, *Nietzsches Philosopihie der ewigen Wiederkunft des Gleichen*, Berlin 1935; K. Jaspers, *Nietzsche, Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin 1936; K. Hildebrandt, "Über Deutung und Einordnung von Nietzsches System", *Kantstudien*, 1936.

2 *Deccal*, çev. Oruç Aruoba (İstanbul: Hil Yayınları, 2000).

3 Nietzsche ile Marx arasındaki tarihsel bağıntıya dair ipuçları H. Fischer'de bulunabilir: *Nietzsche Apostata*, Erfurt 1932, s. 13 vd.; ayrıca bkz. E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, 1922, s. 26 ve s. 497 vd. ve W. Schubert, *Europa und die Seele des Ostens*, Luzern 1938, s. 195 vd.

4 Overbeck'in yorumu için bkz. *Christentum und Kultur*, Basel 1919, s. 287.

5 X, s. 253 ve s. 264; XV, s. 279 vd.

6 XV, s. 211 vd.

7 XV, s. 218; krş. XIV, s. 178; X, s. 279 ve bölüm sonuna kadar.

8 Çağa Aykırı Düşünceler – ç.n.

9 I, s. 426 vd.; krş. III, s. 264 ve XIII, s. 335.

10 I, s. 510 vd.

11 *Böyle Söyledi Zerdüşt*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020) – ç.n.

12 X, s. 250; VIII, s.129.
13 VIII, s. 13.
14 III, s. 128 ve s. 265 vd.
15 III, s. 89.
16 IV, s. 179 vd.; VIII, s. 111 ve bölüm sonuna kadar.
17 VIII, s. 163 vd. ve ayrıca "Beschreibung der Wohlgeratenheit," XV, s. 12 vd.
18 Güç İstenci – ç.n.
19 Doğa üzerine fragman – ç.n.
20 Bkz. Zelter'e Mektup, 15 Aralık 1829; Goethe'nin ironisi hakkında bkz. E. Franz, *Goethe als religisiöser Denker,* Tübingen 1932, s. 62 ve bölüm sonuna kadar.
21 XV, s. 272; VIII, s. 50 ve s. 165.
22 VI, s. 428 ve bölüm sonuna kadar; krş. XII, s. 382; VII, s. 315 ve ilk dönem şiiri "Vor dem Kruzifix".
23 Zelter'e Mektup, 27 Temmuz 1828.
24 *Gespräche* III, s. 504.
25 Nietzsche, III, s. 90.
26 V, s. 300 ve bölüm sonuna kadar.
27 İnanıyorum, çünkü saçma – ç.n.
28 IV, s. 7 vd.
29 Bkz. yazarın Nietzsche üzerine kitabı, s. 81; Jaspers, *Nietzsche,* s. 317 ve s. 325.
30 XV, s. 439 ve s. 442.
31 V, s. 301.
32 I, s. 353 ve bölüm sonuna kadar.
33 Hegel'in H. Taine üzerindeki etkisi için bkz. VII, s. 225; ayrıca bkz. Rosca, *L'influence de Hegel sur Taine,* Paris 1928.
34 VII, s. 145.
35 *Schopenhaeurs Briefe,* haz. Griesebach, Leipzig, s. 300.
36 *A.g.e.*, s. 77.
37 *A.g.e.*, s. 78, dipnot ve s. 82. İnceleme, cilt IV, no. 2, s. 29 vd.'da yer alır. Schopenhauer burada ayrıca yazarın, kendisinden "en yerinde övgüler"le söz ettiği, Mayıs 1841'de *Pilot*'ta yayımlanan "Jüngstes Gericht über die Hegelsche Philosophie" isimli bir denemesinden de bahseder. Bu muhtemelen Bauer'in *Posaune*'si hakkında bir makaleye göndermedir. Schopenhauer, kendi öğretisinin bir Hegelci tarafından "çok iyi ifade edilmiş" bir hali olarak De Sanctis'in çalışmasından bahseder: *Schopenhauer und Leopardi,* 1858/9.
38 *Schopenhauers Briefe,* s. 266; krş. s.128.
39 *A.g.e.*, s. 285.
40 *Tragedyanın Doğuşu*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010).
41 Bkz. K. Hildbrandt, *Wagner und Nietzsche im Kampf gegen das 19. Jahrhundert,* Breslau 1924, s. 9.

42 Krş. F. Engels'in Carlyle'ın *Past and Present* (1843) isimli çalışmasına övgüsü; Marx-Engels, *Ges. Ausg.*, II, s. 405 ve bölüm sonuna kadar.
43 Aktaran K. Hildebrandt, *a.g.e.*, s. 44; krş. R. Huch, *M. Bakunin*, Leipzig 1923, s. 103 vd., 113 ve bölüm sonuna kadar, 116 vd., 119 vd.
44 Wagner o sırada Zürih'te siyasi bir sürgün olarak yaşıyordu ve Feuerbach'ın oraya çağrılmasını sağlamaya çalışmıştı. *Das Kunstwerk der Zukunft* (1850) isimli eserini Feuerbach'a ithaf etti; krş. Nietzsche'nin Wagner'in *Musik ohne Zukunft*'u hakkındaki eleştirisi; VIII, s. 191 ve bölüm sonuna kadar.
45 IX, s. 412. Krş. Tüm yazılarının tek kaynağının üniversitedeki başarısızlığı olduğu şeklindeki müstehzi eleştiriye karşı Ruge'nin açıklaması! (Br. I, s. 289).
46 I, s. 250.
47 VIII, 197 ve bölüm sonuna kadar; krş. VII, s. 403.
48 XIV, s. 168.
49 VIII, s. 33 vd.
50 *Ges. Br.* III, s. 201 ve s. 274; aynı şekilde P. Gast, *Br.* IV, s. 81 vd. Nietzsche'nin ilk *Unzeitgemässe Betrachtung*'u için bkz. Bauer'in yazısı, "Philo, Strauss und Renan und das Unchristentum", Berlin 1974, özellikle s. 16 ve bölüm sonuna kadar. G. Keller'in, Nietzsche'nin Strauss'a saldırısını reddetmesine neden olan, Feuerbach'la ile ilişkisi üzerine krş. A. Kohut, *Feuerbach*, Leipzig 1909, s. 230 ve bölüm sonuna kadar.
51 *Ges. Br.* IV, s. 54; krş. s. 94 ve P. Gast'ten Nietzsche'ye mektuplar, Münih 1923/4, I, s. 220, s. 225; II, s. 162.
52 Krş. C. A. Bernoulli, *Overbeck und Nietzsche*, Jena 1908, I, s. 441.
53 Hıristiyanlığın Keşfi – ç.n.
54 Bkz. mevcut çalışma, Kısım II, Bölüm 5. Krş. D. Tschizewskij, "Hegel et Nietzsche", *Revue d'historie de la philosophie*, Paris 1929, s. 338 ve bölüm sonuna kadar; E. Benz, "Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums", *Zeitschr. für Kirchengesch.*, cilt LVI, no. 2/3, 1937.
55 C.A.Bernoulli, *a.g.e.*, I, s. 135 vd., 148 ve bölüm sonuna kadar., 238 ve bölüm sonuna kadar, 427 ve bölüm sonuna kadar.; krş. Ch. Andler, *Nietzsche*, IV, s. 166 ve bölüm sonuna kadar.
56 Bauer'in *Entdecktes Christentum*'unun yeni baskısı içinde E. Barnikol, *a.g.e.*, s. 79.
57 Bkz. Tschijewskij, "Hegel et Nietzsche", *a.g.e.*, s. 331 ve bölüm sonuna kadar.
58 *Zeitschr. für die deutsche Wortforschung*, cilt I, no. I, 1990, s. 3 ve bölüm sonuna kadar, s. 369 ve bölüm sonuna kadar.
59 M. Hess, *Sozialistische Aufsätze*, s. 149, s. 188 ve bölüm sonuna kadar.
60 *Das entdeckte Christentum*, s. 36 ve bölüm sonuna kadar.
61 Bkz. yazarın Nietzsche üzerine kitabı, s. 36 ve bölüm sonuna kadar.
62 Ruge ile yazışmalar üzerine bir incelemede bir aile ilişkisi keşfedil-

di: Ruge'nin karısı, Nietzsche gibi, Gotthelf Engelbert Nietzsche'nin üçüncü kuşağının (1714'ten 1804'e) bir üyesiydi ve Agnes Nietzsche olarak dünyaya gelmişti. Bkz. Ruge, *Br.* I, s.19, 23 ve 43.

63 Hegel I², s. 153; *Phänomenologie,* haz. Lasson, *a.g.e.*, s. 483, XI s. 352 ve bölüm sonuna kadar.

64 VI, s. 456.

65 XIV, s. 348.

66 D'Annunzio, *Per la mortedi un distruttore*; A. Gide, "Nietzsche", *Jahrbuch der Nietzsche- Gesellschaft,* Münih 1925; R. Pannwitz, *Einführung in Nietzsche,* Münih-Feldafing 1920; G. Benn, *Nach dem Nihilismus,* Stuttgart 1932; R. Thiel, *Generation ohne Männer,* Berlin 1932, özellikle Thomas Mann ve St. George üzerine olan bölümler. Ayrıca bkz. G. Deesz, *die Entwicklung des Nietzschebildes in Deutschland,* Bonn tezi 1933.

67 *Fröhl. Wiss.* Af. 377; krş. Overbeck'e mektup, 24 Mart 1887: "Bunun yanında, dikkatimi gittikçe daha fazla çeken garip bir gerçek var. Yavaş yavaş bir 'etkiye' sahip olmaya başladım – hepsi yeraltından tabii ki. Tüm radikal partiler içinde (sosyalistler, nihilistler, Yahudi karşıtları, Hıristiyan-Ortodokslar, Wagnerciler) şaşırtıcı, hatta neredeyse gizemli bir saygınlığım var...(özelden, sadece partinin 'güvenilir' üyelerine gönderilen) *Antisemitische Korrespondz*'un neredeyse her sayısında ismim geçiyor. Kutsal bir insan olan Zerdüşt Yahudi karşıtlarını büyüledi; Zerdüşt'e dair kendi Yahudi karşıtı yorumları beni epey güldürüyor. Demeden geçmeyeyim: 'Yetkili makama' Yahudi ya da kısmen Yahudi kökenli tüm Alman akademisyenlerin, yazarların, aktörlerin ve müzisyenlerin bir listesinin titizlikle oluşturulmasını önerdim. Böyle bir çalışma, Alman uygarlığı tarihine ve aynı zamanda onun *eleştirisine* olağanüstü bir katkı olacaktır."

68 XIV, 420; krş. *Ges. Br.* I, s. 534.

69 *Ges. Br.* I, s. 515

70 Aşağıdakiler için bkz. yazarın Nietzsche üzerine kitabı, s. 36 ve bölüm sonuna kadar.

71 XVI, s. 422.

72 VI, s. 203 ve bölüm sonuna kadar, s. 210; XV, s. 80; XVI, s. 515, s. 401 vd.

73 VI, s. 295 vd.

74 VI, s. 206 vd.; krş. XVI s. 201, s. 409; XIV, s. 219. *Wille zur Macht,* Af. 617 ve 708 [*Güç İstenci,* çev. Nilüfer Epçeli (İstanbul: Say Yay., 2010)].

75 VI, s. 18, s. 304; XV, s. 96.

76 XV, s. 48 ve şiir "Letzter Wille"

77 VI, s. 294 vd.

78 *Vorrede zur Morgenröte,* paragraf 3 ve 4. Nietzsche'nin dönüş (tekrar) teorisi için krş. Rus filozof Strachov ile dikkate değer paralel-

lik, aktaran Tschizewskij, *Hegel bei den Slaven*, s. 327 ve bölüm sonuna kadar.

79 Bkz. H. Ball, *Die Flucht aus der Zeit*, Münih 1931; Th. Haecker, *Schöpfer und Schöpfung*, Leipzig 1934; M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig 1923; L. Klages, *Der Geistals Wieder sache der Seele*, Leipzig 1929; K. Jaspers, *Philosophie*, cilt III.

80 VI, s. 42 vd.

81 X, s. 233 ve bölüm sonuna kadar; bkz. yazarın Nietzsche üzerine çalışması, s. 83 ve bölüm sonuna kadar.

82 *Maximen und Reflexionen*, No. 542; krş. Zelter'e 15 Ocak 1826 ve 21 Ocak 1826 tarihli mektupların başlangıcı ve sonları.

83 Zelter'e mektup, 21 Kasım 1830.

84 Zelter'e mektup 14 Kasım 1816.

85 Bkz. Shakespeare'in bütün eserlerinin "şu ana kadar hiçbir filozofun ne gördüğü ne de tanımladığı gizli kalmış bir nokta olarak, egonun bireyselliği ve irademizin sözde özgürlüğünün bütünün zorunlu seyriyle nasıl çarpıştığı etrafında döndüğünü" söylediği 1772 yılındaki Shakespeare konuşması, (Weimar Baskısı, I/37, s. 133).

86 F. Schlegel'in abisine mektubu, 27 Şubat 1794.

87 *Wille zur Macht*, Af. 749; krş. *Gr. Br.* IV'te Nietzsche'nin öz eleştirisi, s. 75 ve bölüm sonuna kadar, s. 345, s. 355.

88 XV, s. 85.

V. Zamanın Ruhu ve Ebedilik Sorunu

1 İnsanlığın İleri Taşınması Üstüne Mektuplar – ç.n.

2 *Briefe zur Beforderung der Humanität*, I, s. 11.

3 Krş. Herder'in denemesi (1795), "Homer ein Günstling der Zeit."

4 *Briefe zur Beförderung der Humanität*, II, s.14.

5 *A.g.e.*, II, s. 15.

6 *Theolog. Jugendschr.*, s. 220; krş. s. 228, 229.

7 Fichte, *Werke*, 6 cilt, haz. Medicus, cilt IV, s. 407 vd.

8 *A.g.e.*, s. 639.

9 "Her şeye gücü yeten zaman"ın "ebedi yazgı"yla eşitlenmesi hakkında ayrıca bkz. Goethe'nin "Prometheus" fragmanı (1773) ve Hegel'in Alman Anayasası üzerine çalışması (1802), *Schr. Zur Politik und Rechtsphilos.*, s. 74. Hölderlin'in şiiri "Zu lang schon waltest über dem Haupt mir..."de "Zaman Tanrısı"nın insanın ruhunu uyandırdığı, hatta titrettiği söylenir.

10 Immermann, *Die Epigonen*, Kısım I, Kitap I, Bölüm 8; Kitap II, Bölüm 10. Krş. F. Gundolf'un Immermann üzerine *Romantiker* içindeki dersi, (Berlin 1931); ayrıca K. Hecker, *Mensch und Masse*, s. 72 ve bölüm sonuna kadar.

11 Ayrıca bkz. *Epigonen*, Kısım I, Kitap II, Bölüm 4 ("Die Weltgeschichte ist das Weltgericht").

12 Marx-Engels, *Ges. Ausg.*, Kısım I, Cilt II, s. 111 vd., 126 vd. Ayrıca

bkz. *Hallesche Jahrbücher* II (1839) ve III (1840), Immermann üzerine makaleler.

13 *Komünist Manifesto*, çev. Tanıl Bora (İstanbul: İletişim Yayınları, 2020) – ç.n.

14 *Das Kapital*, III/2, 2. baskı, s. 355.

15 *Briefe*, I, s. 13.

16 *Angriff auf die Christenheit*, s. 458.

17 "Über die Geduld und die Erwartung des Ewigen," *Religiöse Reden*, çev. Th. Haecker, Leipzig 1938, s. 65 vd., 181 vd.

18 V, s. 78 vd.; VII, s. 48. Nietzsche'nin "öğle vakti ve ebedilik" kavramları üzerine, yazarın Nietzsche üzerine eseri, s. 64 ve bölüm sonuna kadar, 153 ve bölüm sonuna kadar.

19 V. s. 79 dipnot; s. 84 dipnot.

20 Bkz. G. Kuhlmann, "Zum theologischen Problem der Existenz," *Zeitschr. für Theologie und Kirche* (1929), s. 49 ve bölüm sonuna kadar; ayrıca yazarın *Theol. Rundschau* içindeki makalesi, No. 5 (1930), s. 334 ve bölüm sonuna kadar.

21 Bkz. Kierkegaard, III, s. 180.

22 Heidegger'in ölüm beklentisi üzerine, krş. Kierkegaard, VI, 242 ve bölüm sonuna kadar.

23 Krş. J. Wahl, *Études Kierkegaardiennes*, s. 465, 468, 470.

24 *Sein und Zeit*, Bölüm 53.

25 *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn 1929, s. 231 vd. [*Kant ve Metafizik Problemi*, çev. Kaan Ökten (İstanbul: Alfa Yayınları, 2021)].

26 *Jenenser Logik*, haz. Lasson, Leipzig 1923, s. 202 ve bölüm sonuna kadar.

27 *Enc.*, *Sect.*, s. 259, ek.

28 *Rechtsphilosophie*'ye Önsöz.

29 İşte hendek, işte deve anlamında Latince özdeyiş – ç.n.

30 XI, s. 4.

31 *Enc.*, § 258.

32 *Die Vernunft in der Geschichte*, haz. Lasson, s. 166.

33 Bkz. *Sein und Zeit*, Bölüm 82'nin sonunda Heidegger'in Hegelci tezi tersine çevirmesi.

34 *Sein und Zeit*, Bölüm 82.

35 *A.g.e.*, Bölüm 68a, ve Bölüm 81'in sonuç kısmı.

36 *A.g.e.*, Bölüm 74.

37 Heidegger'in terminolojisine karşıt olarak, (Hegel ve Goethe'de olduğu gibi) Almancadaki sıradan kullanımında, *Dasein* tam da Heidegger'in demek istemediği anlama, yani "mevcut olmak" anlamına gelir.

38 *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019) – ç.n.

39 *Gespräche*, III, 36 vd. Devamı için krş. F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Kısım III, s. 36 vd.; ayrıca E. Staiger, *Die Zeit als Einbildungskraft des Dichters*, Zürih 1939, s. 101 ve bölüm sonuna kadar.

40 *Fragement über die Natur.*
41 Bkz. "Vermachtnis" şiiri, beşinci dörtlük.
42 *Maximen und Reflexionen*, No. 388.
43 Krş. Goethe'nin M. Willemer ile yazışmaları, haz. Hecker, Leipzig 1915, s. 42 vd., 312 vd.
44 Bkz. *Gespräche*, III, s. 446; krş. IV, s. 160 vd.
45 *Gespräche*, III, s. 421.
46 17 Nisan 1823 tarihli mektup; krş. "Vermachtnis"in beşinci dörtlüğü.
47 *Gespräche*, I, s. 495.
48 Bkz. J. Henning, "Die Geschichte des Wortes Geschichte, Deutsche Vierteljahrsschr. Für Literaturwiss. Und Gesitesgesch., No. 4 (1938).
49 *Die Vernunft in der Geschichte*, haz. Lasson, s. 191; aynı zamanda A.von Humboldt'u şu ironik yorumu: "Elbette bu Hegel benim için adeta bir düşünceler ormanı... ama yerde böcek gibi sürünen ve kendi ayrık doğasının dizginlediği bir adam olarak, Amerika ve Amerikan yerlileri hakkında sunduğu tamamen yanlış bilgi ve görüşlerin soyut bir şekilde ifade edilmesini hem baskıcı hem de endişe verici buluyorum... Hegel'in sayfa 77'de Amerika'nınkinden katbekat iyi olduğunu söylediği 'Avrupa bifteği"nden vazgeçip zayıf, güçsüz (ne yazık ki yedi buçuk metre uzunluğundaki) timsahların arasında yaşayacağım." *A. von Humboldts Briefe an Vamhagen von Ense*, 1860, s. 44 vd.
50 *Rechtsphilosophie*, §337, § 345.
51 Hakikati iterseniz, onu kucağınızda bulursunuz – ç.n.
52 *Vide supra*, II, s. 2.
53 *"Antistoricismo"* üzerine bkz. B. Croce, *Ultimi Saggi*, Bari 1935, s. 246 ve bölüm sonuna kadar.
54 Marx gibi bir Hegelcinin Darwin'de materyalist bir diyalektikçi görüp *Kapital*'i Darwin'e ithat etmiş olması iki teori arasındaki tarihsel bağlantı açısından önemlidir.
55 Krş. Nietzsche, I, 223, 353 vd.; X, 273 vd. Tarihsel başarı teorisinin en iyi örneği Hıristiyanlığın antik dünyaya karşı kazandığı zaferdir. Yalnızca Hegel değil, hemen hemen tüm tarihçiler Hıristiyanlığın tarihsel başarısının, dünyanın yarısına yayılmasının, kalıcılığının ve gücünün onun tinsel üstünlüğünün en azından dolaylı bir kanıtı olduğunu kabul eder. Karşıt görüş için bkz. Nietzsche, I, s. 340, s. 368; X, s. 401. Ayrıca Kierkegaard, VI, s. 140 ve bölüm sonuna kadar. Hıristiyanlığı tam da ciddiye aldıklarından, ikisi de "yüzyılların kanıtı"nı reddetmiştir.
56 Bkz. J. Burckhardt, VII, s. 26, s. 198, s. 205.
57 Bkz. L. Klages, *Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches*, Leipzig 1926, Bölüm 6.
58 Bkz. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, "Historische

Grosse" bölümü.

59 Goethe, *Gespräche*, II, s. 159.

60 Bkz. yazarın *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago 1949 eseri.

61 *Gespräche*, III, s. 74.

62 3 Mart 1790 tarihli mektup; krş. *Annalen*, Cilt XXVII, *A.g.e.*, s. 9, s.19 vd.; *Gespräche*, III, s. 61 vd.

63 Goethe, XL, s. 446.

64 Zelter'e Mektup, 2 Ocak 1829; bkz. Tieck, *Goethe und seine Zeit* (1828); ayrıca Gutzkow, *Über Goethe im Wendepunkt zweier Jahrhunderte* (1835).

65 Goethe, XXV, s. 61.

66 *A.g.e.*, s. 225; krş. Cilt XXVII, s. 46, s. 226.

67 Zelter'e Mektup, 27 Temmuz 1807; krş. *Gespräche*, I, s. 491 vd.

68 *Gespräche*, I, s. 449.

69 Graf Reinhard'a Mektup, 14 Kasım 1812; krş. Ch. L. F. Schultz'a Mektup, 31 Mayıs 1825; *Gespräche*, III, 489.

70 Schiller'e Mektup, 9 Mart 1802; krş. *Gespräche*, I, s. 494 vd.

71 *Gespräche*, I, s. 546 vd.; krş. III, 491 vd.; IV, 94 vd.; ayrıca *West-östlicher Diwan* içinde "Timur".

72 Krş. Hegel'in şu ifadesi: "Fakat eğer uyanıksan, her şeyi görüp adıyla çağıracaksın. Bu akıldır, bu dünyanın egemenlik altına alınmasıdır" (Rosenkranz, *Hegels Leben*, s. 540).

73 *Gespräche*, IV, s. 476; krş. II, 49; III, 96 vd., 492; Beulwitz'e Mektup 18 Temmuz 1828.

74 *Des Epimenides Erwachen*, epigraf.

75 *Gespräche*, I, s. 434 vd.

76 *Gespräche*, I, s. 435; krş. Zelter'e Mektup, 4 Eylül 1831, Reinhard'a Mektup 7 Eylül 1831.

77 *Gespräche*, IV, s. 290; V, s. 175; Eckermann ile konuşma, 2 Ağustos 1830.

78 *Gespräche*, IV, s. 69; krş. II, s. 40.

79 *Gespräche*, II, s. 572.

80 *Gespräche*, II, s. 6.

81 *Gespräche*, II, s. 419; krş. s. 416; III, s. 155; IV, s. 275; F. Mendelssohn-Bartholdy'ye Mektup, 9 Eylül 1831.

82 *Geschichte der Farbenlehre*, XXXIX, s. 59.

83 *A.g.e.*, s. 1; krş. *Gespräche*, II, s. 632; IV, s. 51.

84 Bkz. Burckhardt'ın Goethe'nin Nausicaea trajedisine (XIV, s. 176) rağmen "botanikle meşgul olması" ve tinin doğasına sınırlar koymasından (VII, s. 18) esef duyması; krş. Dilthey, *Ges. Schr.*, VII, s. 88 vd.

85 F. Meinecke, "Goethes Missvergnügen an der Geschichte," *Berliner Sitzungsberichte* (1933); *Die Entstehung des Historismus* II (1936), s. 480 ve bölüm sonuna kadar. Meinecke'nin Goethe'yi "tarihselciliğin" kökleri arasında sayabilmesi, onun asıl konusunun Hegel'den

doğan tarihselcilik değil de insanın yaşam karşısındaki tutumunun bireyselleşmesi olduğu görüldüğünde anlaşılır hale gelir. Devamı için krş. E. Cassirer, *Goethe und die geschichtliche Welt*, Berlin 1932; H. Cysarz, *Goethe und das geschichtliche Weltbild*, Berlin 1932; A. Schweitzer, *Goethe*, Münih, 1932.

86 *Gespräche*, III, s. 489.

87 *Gespräche*, III, s. 137.

88 Zelter'e Mektup, 27 Mart 1824; krş. *Gespräche*, II, s. 571; *Maximen und Reflexionen*, No. 271; F. H. Jacobi'ye Mektup, 7 Temmuz 1793.

89 *Gespräche*, I, s. 433 ve bölüm sonuna kadar.

90 Krş. Gundolf'un *Goethe* isimli eserinde, Goethe'ye göre tarihin yalnızca "sembolik bir gerçekliği" olduğunu öne sürdüğü "Geschichte und Politik" başlıklı bölüm. Tarihin tek değeri, "ampirik kesinliği" hiç hesaba katmaksızın, hayal gücünü harekete geçirmek için olayların "imgelerini" aktarmak, büyük eylemler ve şahsiyetler aracılığıyla insan karakterini geliştirmektir. Tarihsel ve filolojik eleştiri güvenilmezdir. Fakat tarihin böyle "şairler ve kahramanlar" ölçütüne göre açıklanmasının Goethe'nin ciddiyeti ve gerçeklik algısıyla hiç de uyuşmadığını görmek için, onun Luden'le görüşmelerine, F. A. Wolf'la ilişkisine ve Niebuhr'u değerlendirmesine (Niebuhr'a Mektup, 4 Nisan 1827) bakmak yeterlidir.

91 Weimar Baskısı, IV/22, s. 28; krş. *Tagebücher*, IV, 183 vd., ve Zelter'e Mektup, 11 Ekim 1826.

92 (*Reichsinstut für die Geschichte des neuen Deutschlands*'ın yayınlarının yanı sıra) Alman tarihinin yeniden yazımının iyi örnekleri için bkz. H. Schwarz, *Grundzüge einer Geschichte der art deutschen Philosophie*, Berlin 1937; E. Seeberg, *Meister Eckhart*, Tübingen 1934; H. Mandel, *Deutscher Gottglaube von der deutschen Mystik bis zur Gegenwart* (Leipzig, 1930); vs.

93 I, s. 336.

94 I, s. 330 ve bölüm sonuna kadar.

95 Bkz. H. Freyer'in semptomatik açıklaması, *Das geschichtliche Selbstbewusstsein des 20. Jahrhunderts* (Leipzig, 1937).

96 *Geschichte der Farbenlehre*, XXXIX, s. 4, s. 61.

97 Şiir ve Hakikat – ç.n.

98 Zelter'e Mektup, 2 Ocak 1829; krş. 23-29 Mart 1827 tarihli mektup.

99 R. Oehler, *Die Zukunft der Nietzschebewegung*, Leipzig 1938.

100 Immermann, *Memorabilien*, "Fränkische Reise: GoethesHaus":
"A Jove principium, in Jove finis"
Bir pınarın yeşile büründürdüğü bir alanda, pencere çerçeveleri siyah, kendisi kırmızı-gri boyalı iki katlı bir ev var. Ferah görünüyor ama hali vakti yerinde bir şehirlinin evinden daha geniş de değil. Kapıdan içeri adımımızı atınca, sarımsı badanasının ışıl ışıl ve canlı gösterdiği antreye giriyoruz. Pervazları ince bir taş işçiliğinin

eseri olan merdivenlerden çıkıyoruz, geniş basamaklar hafifçe kıvrıla kıvrıla yükseliyor...
Yukarıdaki salonda, Uyku ve Ölüm heykelleri ile Juno'nun kocaman büstü duvardaki oyukların içinden gözlerini dikmiş bize bakıyor. Merdivenlerin yukarısında asılı olan Roma manzaraları, terk ettikten sonra, hep söylediği gibi, bir daha asla gerçekten mutlu olmadığı o ülkeyi hatırlatıyor ona.
Karşımıza sarı boyalı dar ve küçük bir oda çıkıyor. Misafirleriyle burada yemek yerdi. Duvarlar Meyer'in eseri olan antik ya da *Poussinic* nesnelerin çizimleriyle kaplı; en değerli hazinesi olarak gördüğü Meyer'in "Aldobrandini'nin Düğünü" isimli sulu boya resmini yeşil bir perdenin arkasında tutuyor. Sağdaki ve soldaki odalar da bu sanatsal döneme ve akıma ait eşyalarla döşenmiş yalnızca. Odada eğitimi sırasında yalayıp yutmadığı hiçbir şey yoktu ve daha sonraki dönemlere ait hiçbir şeyin girmesine izin vermemişti. Dolaşa dolaşa, bu büyük adamın birlikte büyüdüğü gösterişsiz, küçük eşyalarına göz gezdiriyoruz.
Bu odanın dışında sağda Deckenzimmer denilen odaya bakıyoruz... Solda mavi kabul odası, onun ilerisinde de, Goethe'nin İtalya'dan getirdiği Urbino dükünün bir portresinden adını alan Urbino odası var. Kabul odasının kapısında "Salve!" diyerek bizi dostça selamlıyor.
Goethe yaşamı boyunca misafirlerini bu odalarda ağırlamıştı. Çalışma odasına Coudray, Riemer, Müller, Eckermann gibi en yakın dostları haricinde kimseyi kabul etmemişti...
Ama ölümü ustanın koyduğu bu yasağı kaldırdı; birbirleriyle bağlantılı küçük odalardan geçe geçe bütün evi dolaşıp çalışma odasına kadar girebildik. Bu küçük odalardan birinde biraz oyalandık; çocuklarıyla yalnız olduğunda yemeklerini bu odada yiyorlardı. Odanın önündeki yapraklarla kaplı saçak, odayı yeşile büründürüyor; bir adım sonra kendinizi Goethe'nin boş zamanlarında güneşi izlemekten keyif aldığı bahçede buluyorsunuz. Bahçenin köşesinde bilimsel aletlerini tuttuğu bir yazlık ev bulunuyor.
Müzenin giriş salonunda vitrinlerde ve camların arkasında kayaçlar, taşlar, deniz kabukluları ve fosiller – kısacası bilimsel çalışmalarına konu olmuş her şey vardı. Her şey çok temizdi ve kesinlikle zarafetle düzenlenmişti. Sağ taraftaki açık kapıdan kütüphanenin içine baktım. Kütüphane içindeki kaynaklara bakınca küçük görünebilir. Goethe, Weimar ve Jena kütüphanelerini serbestçe kullanabildiğinden çok fazla kitap biriktirmemişti. Ona gereksiz görünmüş olabilecek nesnelerin yığılmasını önlemek için kendisine yakından uzaktan gönderilen birçok kitabı okur okumaz dağıtmıştı.
Goethe'nin eski yazmanı, şimdi ise kütüphanenin sekreteri olan Kräuter... çalışma odasının kapısını açtığında sanki gözümün önünden bir şey geçti. Koyu renkli güneşlikleri, eski püskü pencere

pervazları ve çürümeye başlamış çerçeveleri olan bu küçük, alçak ve zevksiz yeşil odadan pasparlak bir ışık yayılıyordu! Çok etkilenmiştim; öyle ki beni görme yetimden yoksun bırakacak bir hayale dalmamak için kendimi toparlamak zorunda kaldım.
Hiçbir şey yerinden kıpırdatılmamıştı; odadaki her kâğıdın, her kalemtıraşın usta göçüp gittiğinde nerede duruyorsa orada durması konusunda Kräuter oldukça tutucu davranıyordu...
Bu odanın her köşesi kutsal. Odayı dolduran binlerce nesne, ruhun doğasını ve eylemini çok iyi anlatıyor. Duvarların önündeki çekmeceli alçak dolapların içi türlü yazılarla doluydu. Dolapların üzerinde, Goethe'nin o sırada ilgilendiği her şeyi içine koyduğu kutular duruyordu. Goethe ayakta okur, ayakta yazar, hatta kahvaltısını bile yüksek bir masada ayakta yerdi. Önemsediği herkese aynısını yapmasını öğütlerdi; ayakta dururken elleri arkada birleştirmek, onun deyişiyle, göğsün daralmasına ve sıkışmasına engel olduğu için insanın ömrünü uzatıyordu.
Şimdi bu saygı uyandıran çalışma alanını daha dikkatli bir şekilde inceleyelim. Kapının solunda tarihsel günceye benzer bir şey asılı. Goethe her yıl için ilk sütuna, kendisine göre tarih yazma potansiyeli olan kurumları ve kişilikleri yazıyordu; sonraki sütunlarda ise bu potansiyeli gerçekleştirip gerçekleştirmedikleri, gerçekleştirdilerse ne kadarını gerçekleştirdiklerine dair notlar yer alıyordu. Jackson ile ilgili büyük beklentileri vardı; fakat Jackson'ın Amerikan yerlilerine karşı davranışları sonradan siyahla işaretlenmesine sebep olmuştu.
Şimdi bir kutunun içinde duran, Goethe'nin kendi eliyle yaptığı ve psikolojik bir oyunun anıtı gibi duran karton piramit oldukça dikkat çekici. Goethe, ruhun çeşitli yetileri arasındaki ilişkiyi daha yakından belirlemek istiyordu. Duyular dünyası ona geri kalan her şeyin temeli olarak görünüyordu, bu yüzden duyular dünyasını piramidin yeşil tabanıyla göstermişti. Yan yüzlerden koyu kırmızı olanı hayali, sarı olanı aklı, mavi olanı ise bilgeliği gösteriyordu.
Piramidin yanında, parlak güneş ışığının su dolu bir cam küreden geçmesini sağlayarak, üzerinde gökkuşağının tüm renklerini ortaya çıkarmaktan pek hoşlandığı, siyaha boyalı kartondan yapılmış bir yarım küre yer alıyordu. Özellikle de oğlunun ölümünden sonra kendisini saatlerce bununla meşgul edebiliyordu; harıl harıl bu renk tayfını oluşturmak onun en büyük zevklerinden biriydi.
Ne zaman bir doğa fenomeniyle karşılaşsa çok mutlu oluyordu. İşte Eckermann'ın ona İsviçre'den getirdiği, işlenmiş opalden yapılmış, küçük Napolyon büstü orada duruyordu. Renk teorisini pek çok açıdan doğrulayan bu büst ona büyük keyif veriyordu. Diğer masada gördüğümüz şişe ise onu çocuk gibi sevindirmişti. Kırmızı şarapla dolu şişe yan yatırılmıştı ve Goethe şişeyi tesadüfen ışığa doğru tuttuğunda, tortunun yarattığı çiçek ve yaprak şeklindeki güzel mi

güzel kristal desenleri görmüştü. Bu olayı göstermek için heyecanla arkadaşlarını topladı, yanan bir mum getirdi ve kazayla başına bir şey gelmesin diye, şişenin mantarını tören edasıyla mumladı. Şişe o gün bugündür aynı şekilde duruyor.
Napolyon Goethe'ye ışık alanında bilgiler verdi; ama onun için Napolyon aynı zamanda yukarı dünyadan hiçbir ışığın giremediği o karanlık bölgedeki bir şeytandı. Leipzig savaşının patlak verdiği gün, alçı figür çivisinden çıkıp düştü, kahramanın çehresine herhangi bir zarar gelmedi ama bir köşesinden kırıldı. Bu figür bir duvar oyuğunda asılı duruyor hâlâ. Goethe, Lucian'ı komik bir şekilde taklit ederek, figürün üzerine kırmızı harflerle şöyle yazmıştı: *Scilicet immenso superest ex nomin emultum.*
Roma Ağıtlarının orijinal elyazması... aynı zamanda Götz'ün ilk versiyonu da işte burada...
Goethe titizliği çok seviyordu. Sürekli kullandığı küçük takvimin yıl boyunca temiz kalmamasından rahatsız olduğundan bu takvim için kendi elleriyle kartondan bir kutu yaptı.
Odanın ortasında büyük, yuvarlak bir masa duruyordu. Goethe etrafında dönüp dururken, dikte ettiklerini yazıya geçiren kişi bu masada otururdu. Çalışmaya sabah sekizde başlar, öğleden sonra saat ikiye kadar kesintisiz devam ederdi.
Goethe akşamları (son yıllarında hep olduğu gibi) bu sessiz odaya çekildiğinde, hizmetçisi yanına arkadaş istiyor mu, bir şeyi mi bekliyor anlamak için gözlerinin içine bakardı. Gözlerinde bilgi ve yoldaş istediğini görürse, kendisine en yakın sandalyeyi masaya doğru çekip üzerine bir minder koyar ve yan tarafına Goethe'nin şalını yerleştirebileceği bir sepet yerleştirirdi. Goethe bunun üzerine, sandalyesine oturup bir dostu ziyarete gelecek mi diye beklemeye başlardı. Arkadaşları önceden bilgilendirilmiş olurdu. Kim müsait olduğunu bildiği halde gelmeyi reddederdi ki! Sonra yakın çevresiyle bildik bir sohbete koyulur, gece 11'e kadar şaraplarını içip mezelerini yerlerdi. Yıllarca akşamları hiçbir şey yemedi.
Az sonra ölüm döşeğini görecektim. Goethe yatağında ölmedi; imparatorlara yakışır bir biçimde ayakta değilse bile en azından otururken öldü. Yatak odası çalışma odasının solundaydı. Bu da epeyce küçük ve sade bir odaydı, hatta çalışma odasından bile daha eski püsküydü. Goethe sadece son yıllarında, o da anca duvarın soğuğunu kesmek için yatak ile duvar arasına yün battaniye koyacak kadar, sağlığıyla ilgilenmişti. Bu düzenek ve yatağın önündeki küçük kilimin haricinde, odada yumuşaklığa ve konfora dair hiçbir iz yoktu. Alçak yatağı kırmızı ipekten eski bir battaniyeyle örtülüydü, yatak öyle daracıktı ki Goethe'nin cüsseli bedeninin ona nasıl sığabildiğini insanın aklı almıyordu.
İnsan tüm bu ayrıntılarda, süslemeleri ve elişlerinin kendisi için bir anlamı olsa da, en güzel süsü kendisi olduğu için, yaşadığı ortam-

da mutlak bir sadelik isteyen bilge ve büyük bir adamın imgesini görüyordu.
Bu görkemli yaşamının son nefesini verdiği sandalye yatağın hemen başında duruyor. Ölümünün onu çırpındırmadan, acı çektirmeden, yaklaştığına dair dışarıya herhangi bir işaret vermeden geldiği, hatta gerçekten geldiği anı kimsenin fark etmediği konusunda herkes hemfikir.
Güvenli ve onurlu bir yaşamın nasıl bir şey olduğunu görmeleri için gençleri alıp buraya getirmek gerekiyor. Geldiklerinde üç şey üzerine ant içmeliler: sebat, dürüstlük ve tutarlılık.

II. Kısım

I. Burjuva Toplumu Sorunu

1 *Emile*, Bölüm I [*Emile*, çev. Yaşar Avunç, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009), s. 14].

2 Krş. Birinci Söylev, özellikle de Fabricius'un Romalıların erdemlerini övdüğü konuşması; *İkinci Söylev* siyaset öncesi yaşama bir övgü olmasına rağmen *Contrat social* sorununun taslağını çizer. Rousseau bunu gerçek bir polisin yöneticileri olan, Cenova'nın konsüllerine ithaf eder. Politik bağlılık uğruna bir kez daha Protestan olmanın kendisi için doğuracağı sonuçları kabul etmiştir.

3 Ekonomi Üzerine Söylevler – ç.n.

4 Devamı için bkz. K. D. Erdmann'ın Marburg tezi, *Das Verhältnis von Staat und Religion nach der Sozialphilosophie Rousseaus*, 1955.

5 IV, s. 8. *Toplum Sözleşmesi*'nin [çev. Vedat Günyol (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017)] bir özeti *Emile*'in 5. Kitabında ve *Dağdan Yazılmış Mektuplar*'ın altıncı mektubunda bulunabilir.

6 *Dağdan Yazılmış Mektuplar*, çev. Adnan Akın (İstanbul: Fol Kitap, 2020) – ç.n.

7 *Yalnız Gezerin* Düşleri, çev. Hasan Fehmi Nemli (Ankara: Öteki Yayınları, 1999) – ç.n.

8 Bkz. *Napoleons Gespräche*, haz. Kircheisen, III (Stuttgart, 1913), s. 195 vd., s. 256, s. 262.

9 Üçüncü Sınıf Nedir? – ç.n.

10 G. Jellinek, *Die Erklärung der Menschen und Bürgerrechte* (4. baskı; Münih, 1927).

11 *Hukuk Felsefesi* – ç.n.

12 IX, s. 438 ve bölüm sonuna kadar; krş. XV, s. 534 vd.; *Phänomenologie*, haz. Lasson, s. 378 ve bölüm sonuna kadar.

13 *Enc.*, § 163, ek 1.

14 *Rechtsphilosophie*, § 184.

15 *A.g.e.*, Önsöz (2. baskı), s. 7, § 268, ek.

16 Krş. H. Freyer, *Einleitung in die Soziologie* (Leipzig, 1931), s. 63 ve bölüm sonuna kadar.

17 *Rechtsphilosophie*, § 4'ten 7'ye; aynı zamanda istenç analizinin Ro-

usseau ve Fransız Devrimi'ne uygulanması, § 258.

18 *A.g.e.*, § 260, ek.

19 *A.g.e.*, §185; krş. Önsöz (2. baskı), s. 16; § 46, § 260, ek. Ayrıca bkz. F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, II (Münih, 1920), 77 ve bölüm sonuna kadar.

20 *Rechtsphilosophie*, § 185, ek.

21 *Enc.*, § 482; krş. § 163, ek 1; aynı zamanda XIV, s. 272 ve bölüm sonuna kadar.

22 L. v. Stein, *Der Begriff der Gesellschaft*, haz. G. Salomon (Münih, 1921), s. 52, s. 502 vd.; ayrıca bkz. S. Landshut, *Kritik der Soziologie* (Münih, 1929), s. 82 vd.

23 Rousseau'nun ideal insanı proleterler değil, onurlandırdığı plebler-dir. Plebi zengin ve aristokrat olan üst sınıflardan ayırt eder. "Le peuple", yani Cenova Gölü'nün etrafındaki zanaatkârlar ve köylülerin oluşturduğu orta sınıf; yaşamını kendi el emeğiyle kazanan ve tanrıyı en yüksek ideal olarak gören basit ve sıradan insan. Böyle bir zanaatkârın oğlu olarak, Rousseau bu soylulukla doğmuş olmaktan gurur duyar (İkinci Söylev'in ithafı ve David Hume'a mektup, 4 Ağustos 1766). Meclis'in görüşü de bu yöndeydi. Rousseau'nun kalıntıları Pantheon'a getirilirken, çeşitli zanaatların temsilcilerinden oluşan yürüyüş alayı ellerinde "yararlı sanayiye itibarını yeniden kazandıran adama" yazan levhalar taşıyorlardı. Marx'ın saldırılarının sürekli hedefi, bu "doğal" ve "iyi" insan, sosyolojik terimle söylenirse, bu küçük burjuvanın tam da kendisiydi. Marx, "burjuva sosyalizmi"ne, bu orta sınıfın hiçbir şekilde tüm ulus demek olmadığını, hatta onun en iyi kesimini bile oluşturmadığını, daha ziyade küçük burjuva vasatlığının gerici bir kitlesi olduğunu göstermeye çalıştı. E. Seillere, *Der demokratische Imperialismus* (2. baskı; Berlin, 1911), s. 357 ve bölüm sonuna kadar, 119, 163 vd.

24 I/1, s. 593.

25 I/1, s. 595 vd.; krş. V, s. 175 ve bölüm sonuna kadar., s. 388 ve bölüm sonuna kadar; *Das kommunistische Manifest* (9. baskı; Berlin, 1930), s. 28.

26 Krş. G. Sorel, *Reflexions sur la violence* (7. baskı; Paris, 1930), s. 114; *Les illusions du progrès* (4. baskı; Paris, 1927), s. 65. [Şiddet Üzerine Düşünceler, çev. Anahid Hazaryan (İstanbul: Telemak Kitap, 2021)].

27 *Das kommunistische Manifest*, *A.g.e.*, s. 33, 35, 47.

28 V, s. 389. [*Alman İdeolojisi*, çev. Tonguç Ok ve Olcay Geridönmez (İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2013) s. 634-35.]

29 *Das eine was not tut*, *A.g.e.*, s. 5; II, s. 224; krş. VI, s. 204, 208.

30 II, s. 225.

31 *Das eine was not tut*, s. 7; krş. *Kritik der Gegenwart*, s. 57; *Tagebücher*, s. 327; *Angriff auf die Christenheit*, s. 15.

32 İnsan dinsiz yaşamaya yazgılıdır – ç.n.

33 Diktatörlük üzerine konuşma, 4 Ocak 1849, aktaran H. Barth, *Schweizerische Rundschau*, (Ağustos, 1935) içinde D. Cortes üzerine makale, s. 401.
34 *Der Staat Gottes*, haz. L. Fischer (Karlsruhe, 1935), Giriş, s. 58.
35 *A.g.e.*, Bölüm 4.
36 *De la création de l'ordre dans l'humanité*, Oeuvres compl., (yeni baskı; Paris, 1927), s. 73 vd.
37 Tome X, s. 205 vd., 187 vd.
38 De Tocqueville, *Autorität und Freiheit*, haz. A. Salomon (Zürih, 1935), s. 193 vd., 15; krş. s. 51, 207.
39 *A.g.e.*, s. 58 vd., 130, 132; krş. s. 44, s. 134, s. 213, s. 230, s. 232; *Das alte Staatswesen und die Revolution*, çev. A. Boscowitz (Leipzig, 1857), s. 94, s. 318.
40 Bkz. G. Gurwitsch, "Kant und Fichte als Rousseau-Interpreten," *Kantstudien*, özgürlük üzerine; özgürlük ile başarı duygusunun bir bileşimidir.
41 *Das alte Staatswesen . . .*, s. xi.
42 *Autorität und Freiheit*, s. 154.
43 *Das alteStaatswesen. . .* , s. 138; krş. Goethe'nin Zelter'e Mektubu, 6 Haziran 1825.
44 *Autorität und Freiheit*, s. 197; krş. *M. Webers Politische Schriften* (Münih, 1921), s. 152.
45 B. Croce'ye Mektup, *La Critica*, XXVIII (1930), s. 44.
46 *Reflexions sur la violence*, s. 355 ve bölüm sonuna kadar.
47 *A.g.e..*, s. 345 vd.; *Les illusions du progrès*, s. 285.
48 *Les illusions du progrès*, s. 336, not 2; s. 378 vd.
49 Aynı sorun, Sorel'in Sokrates ve Platon'a karşı Aristophanes'in tarafını tuttuğu ilk çalışmasında (*Le procès de Socrate*, 1889) ortaya konur. Sokrates'in yeni bir biçimin temellerini atmadan toplumun eski biçimlerini yok ettiğini söyler; öğrencisinin ideal devletinde devlet bir kilise haline gelir, çünkü Fransız Devrimi'nde olduğu gibi bu devlet belirli bir dünya görüşünü temsil eder.
50 İyinin ve Kötünün Ötesinde, çev. Ahmet İnam (İstanbul: Say Yayınları, 2018) § 242 (çeviri değiştirilmiştir) – ç.n.
51 Bkz. G. Gurwitsch, "Kant und Fichte als. Rousseau-Interpreten," *Kantstudien*, XXVII (1929), s. 138 ve bölüm sonuna kadar; E. Cassirer, "Das Problem J. J. Rousseau," *Archiv für Geschichte der Philosophie* (1932), s. 177 ve bölüm sonuna kadar, s. 479 ve bölüm sonuna kadar.
52 X, s. 290.
53 XII, s. 417; krş. XIV, s. 411.
54 XVI, s. 336 vd.
55 XV, s. 234.
56 XVI, s. 283; krş. XIV, s. 204; XV, s. 349 vd.; XVI, s. 420.

II. Emek Sorunu

1 Krş. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (Tübingen, 1925), s. 800: "Yeni Ahit'te emeğe yeni bir saygınlığın tanındığı, bir efsaneden ibarettir."

2 *Pensées*, haz. L. Brunschvigg (Paris, 1909), s. 390 ve bölüm sonuna kadar.

3 Bkz. B. Groethuysen, *Die Entstehung der bürgerlichen Welt und Lebensanschauung in Frankreich*, II (Halle, 1930), s. 80 ve bölüm sonuna kadar.

4 Bkz. Voltaire'in *Dictionnaire Philosophique*'i içinde, "emek" girdisi.

5 "Eski dilde, *'Arbeit'* (çalışma) kelimesinin hâkim anlamı *'molestia'* (kaygı, sıkıntı), *'labor'* (emek) idi; *'opus'* (eser) ya da *'opera'* (eserler) anlamı yalnızca ikincildi. Fakat bugünkü konuşma dilinde sonraki anlam daha yaygın, önceki anlam ise daha az sıklıkla kullanılır. Ama kelime iki anlamı da barındırır. İnsan faaliyeti kölece bir faaliyet olmaktan giderek çıkmış, daha özgür bir nitelik edinmiştir; 'çalışma' kavramının işin daha basit ve daha soylu biçimlerine doğru genişlemesi bu açıdan doğaldı." Grimm, *Deutsches Wörterbuch.*

6 Bkz. H. Marcuse, "Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriff," *Archiv für Sozialwiss. und Sozialpol.*, No. 3 (1933).

7 *Jenenser Realphilosophie*, haz. J. Hoffmeister, I (Leipzig, 1932), s. 197 vd., s. 220 vd., s. 236 vd.; II, s. 197 vd., s. 213 vd.; krş. *Schr. zur Politik und Rechtsphilos.*, s. 422 vd., s. 478.

8 Krş. XII, s. 218.

9 *Jenenser Realphilosophie*, I, s. 203 vd., s. 221.

10 Hegel, *Fenomenoloji*'de "efendi ve köle" bilinci analizinde, çalışma ile iştah arasında benzer bir ayrıma gider. Çalışma, iştahın nesnesinin onu yaratarak ya da ona biçim vererek yitip gitmesini önleyen "sınırlanmış bir iştah"tır. İşçi, üzerinde çalıştığı nesneyle olumsuz bir ilişki içinde bulunarak ona tanınırlık bahşeder. Bu biçimlendirici faaliyet, "olumsuz bir aracıdır," çünkü olumlu bir olumsuzlama eylemi aracılığıyla kendi-olanla öteki-olan arasında bir dolayım sağlar. Bu eylemde, kölenin bilinci, efendisi için üzerinde çalıştığı nesneye kalıcılık kazandırarak "saf bir kendi-için" haline gelir. "Çalışan bilinç, böylece biçimin kendisinde bağımsız bir varlığı görür," yani köle, başka bir şey üzerinde çalışarak, kendiliğini, kalıcılığı olan ve üzerinde çalıştığı nesneye kendinden ne kadar çok şey katarsa o kadar bağımsızlık kazanan başka bir şeyde nesnelleştirir. Öznenin kendi-içinliği, bir nesneyi biçimlendirirken, karşısındaki bir nesne haline gelir. Efendi yalnızca başkalarının emeklerinin meyvelerini yer; bunun tersine, köle dünyayı biçimlendirir. Üzerinde çalıştığı nesnede kendiliğini yeniden keşfetmesi sayesinde köle, bireysel ve kişisel bir anlam, "öz-irade" kazanır ve böylece kendi köleliği içinde bir tür özgürlük elde eder. Başkalarının hizmetinde

çalışan köle bilinci "özbilinç" haline gelir; emeğinin nesnesini asla tam olarak temellük edemese de, onu efendisinin tüketimine sunuyor olsa bile, köle sonunda kendisine geri döner. Efendi ise, nesne üzerinde "kullanım" hakkına sahiptir, ama bu da eksiksiz bir hak değildir, çünkü efendinin bu nesneden aldığı keyif nesnenin bağımsız olmayan yanlarıyla sınırlıdır. Efendi, nesnenin bu bağımsız yanlarını onun üzerinde çalışan köleye teslim etmek zorundadır. Bilinç seviyesinde, çalışma ile keyif arasında tam bir dolayım mevcut değildir.

11 *Jenenser Realphilosophie*, II, s. 197 vd.

12 *A.g.e.*, I, s. 237; krş. *Enc.*, § 526.

13 *A.g.e.* I, s. 239, Adam Smith'in ünlü örneği iğne imalatçılığına atıfla; krş. *Rechtsphilosophie*, § 190, ek: "Giysi ve barınma ihtiyacı, yiyeceği hazırlamadan bırakmayıp, tüketmeye elverişli olmayan doğal durumunu bozarak onu yenecek hale getirme gerekliliği – tüm bunlar insanın hayvanlara nazaran daha büyük zorluklar içinde yaşamasına neden olur, insan bir tin olduğundan kolaylıklardan men edilmiştir. Farklılıkları kavrayan zihin bu ihtiyaçları çoğaltır ve çeşitlendirir. Zevk ve fayda, ihtiyaçların kendisini de tabi kılmak gereken yargının ölçütü haline gelir. Son olarak, artık ihtiyacın kendisi değil daha ziyade fikrin kendisi tatmin edilmelidir. Eğitimin görevlerinden biri, somut olanı belirli unsurlarına ayırarak analiz etmektir." Krş. § 191, ek.

14 Krş. *Rechtsphilosophie,* § 192, ek. Son derece doğal bir ihtiyaç olan beslenme bile ihtiyaçlar "sisteminde" keyfe göre değil, yalnızca saatlerce çalışmanın karşılığında, âdet haline gelen belirli yemek zamanlarında karşılanabilir. Bu açıdan her insan diğerleriyle eşit kılınır; aynı sırada her insan belirli yönleriyle kendisini diğerlerinden ayırt etmek için uğraşır hale gelir; bunun sonucunda ihtiyaçların karşılanması için çalışma, bir kez daha tikelleşerek daha soyut, yani tinsel bir nitelik kazanır.

15 *Jenenser Realphilosophie*, I, s. 239 vd.; krş. *Rechtsphilos.* § 63, ek. Hegel ve Marx dışında, yalnızca G. Simmel paranın felsefi bir analizini yapmıştır; bkz. *Philosophie des Geldes* (Leipzig, 1900).

16 *Jenenser Realphilosophie* II, s. 254 vd.; *Rechtsphilosophie*'de § 201 vd., Hegel zanaatkârlar, fabrika çalıştıranları ve tüccarları tek bir sınıf, "işleyimciler sınıfı" altında toplar. Bu sınıfın temeli, "tözsel" köylü sınıfıdır; başında ise kendini devletin evrensel çıkarlarına adamış olan "evrensel" sınıf bulunur. Bu evrensel sınıf, bağımsız bir servet ya da devletin desteğiyle çalışmadan azat edilmiş olmalıdır.

17 Bkz. *Rechtsphilosophie*, § 4, 5, ek.; aynı zamanda "marginalia" (haz. Lasson; Leipzig, 1930), s. 7 vd.

18 *Rechtsphilosophie*, § 196.

19 *A.g.e.*, § 197, ek.; krş. *Enc.*, § 525.

20 *A.g.e.*, § 198; krş. *Enc.*, § 526.

21 *A.g.e.*, § 290, ek.; § 301'den 303'e.
22 *A.g.e.*, § 195 ve 240'tan 245'e.
23 *A.g.e.*, § 246'dan 248'e.
24 İhtiyaçlar Sistemi – ç.n.
25 Bkz. Rosenkranz, *Hegels Leben*, s. 86.
26 Constantin Roessler, *System der Staatslehre* (1857), s. 155 vd.; ayrıca Rosenkranz'ın tartışması, *Neue Studien*, IV, s. 353 vd. Emek sorunu üzerine krş. L. von Stein, *Gesellschaftslehre* (1856), s. 99, ve *Der Begriff der Gesellschaft*, haz. G. Salomon (Münih, 1921), s. 17 vd. F. Lassalle, *Ges. Reden und Schriften*, haz. E. Bernstein (Berlin, 1919), Cilt V, s. 31 vd.
27 Krş. L. von Stein, *Der Begriff der Gesellschaft*, s. 88 vd., eğitim ile maddi malların üretimi arasındaki bağlantı üzerine.
28 *Aus früherer Zeit*, *a.g.e.*, IV, s. 70 vd., s. 101 vd., s. 359 vd. Ayrıca bkz. Ruge'nin Roessler'e mektubu: *Br.*, I, s. 426 vd., s. 440; II, s. 6, s. 12.
29 *Aus früherer Zeit*, IV, s. 84 vd.
30 *A.g.e.*, s. 101; krş. s. 356 vd.
31 *A.g.e.*, s. 105 vd.
32 *A.g.e.*, s. 360.
33 Marx, III, s. 33-172.
34 *A.g.e.*, s. 139 vd.
35 *A.g.e.*, s. 151 vd. Marx'ın tüm tartışması Feuerbach'ın tezleri ve önermelerine göre şekillenmiştir, ama uğraştığı asıl sorunu belirleyen, Hegel'le olan anlaşmazlığıdır.
36 *A.g.e.*, s. 116 vd.
37 *A.g.e.*, s. 97 *Kapital* aynı zamanda türünün biricik örneği olan bir "çalışma sistemi"dir. K. Dunkmann *Soziologie der Arbeit* (Halle, 1935, s. 71 vd.) isimli eserinde bunu açıkça gösterir. İşte Dunkmann "soyut" emek kavramını eleştirisinde, bu kavramı gereğince anlamak için, onun bu orijinal anlamını tam da bu yüzden dikkate almalıydı!
38 *Vide supra*, Kısım I, Bölüm II, § 1. *Das Manifest der Kommunistischen Partei*, Kısım II'de şu cümleler geçer: "Burjuva toplumunda insan emeği, birikmiş emeğin artırılması için yalnızca bir araçtır. Komünist bir toplumda ise birikmiş emek, yalnızca işçinin yaşamını genişleten, zenginleştiren ve destekleyen bir araçtır."
39 *Das Kapital*, III, s. 85.
40 *A.g.e.*, s. 129 vd.; krş. M. Hess, *Sozialistische Aufsätze*, s. 140 vd.
41 *A.g.e.*, s. 118.
42 *A.g.e.*, s. 132 vd.
43 *A.g.e.*, s. 145 vd.; krş. *Das Kapital*, s. I/6, s. 59 vd.; II, s. 1 vd.; III/1, s. 250 vd.; III/2, s. 1-153.
44 *A.g.e.*, s. 154.
45 *A.g.e.*, s. 127.
46 *A.g.e.*, s. 118.

47 *A.g.e.*, s. 121.
48 *A.g.e.*, s. 155 vd., s. 170 vd.
49 *A.g.e.*, s. 168.
50 A.g.e, s. 154.
51 *A.g.e.*, s. 155, s. 157.
52 *A.g.e.*, s. 155. [1844 El Yazmaları, çev. Murat Belge (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), s. 162]
53 Bilinç nesnesinin üstün özbilince massedilmesi şu şekilde ilerler: "1. Nesne kendisini bilince yitip giden bir şey olarak sunar. 2. Özbilincin yabancılaşması şeyleşmeyi doğurur. 3. Bu yabancılaşmanın olumsuz bir anlamı olduğu gibi olumlu bir anlamı da vardır. 4. Bu anlama yalnızca bizim için ya da kendinde değil, kendi kendisi için de sahiptir. 5. Nesnenin olumsuz yönünün ya da kendi kendini yok etmesinin olumlu bir anlamı vardır, yani kendinden yabancılaşması aracılığıyla aynı olanın değersizliğini görür; çünkü bu yabancılaşmada kendisiyle bir nesne ya da kendi-için varlığın ayrılmaz birliğine yönelik bir nesne olarak karşılaşır. 6. Bu aynı zamanda tersini de ima eder: Aynı şekilde bu yabancılaşmayı ve nesneleştirmeyi ortadan kaldırarak, kendi başkalığını korur." (*A.g.e.*, s. 158 vd.).
54 *A.g.e.*, s. 155, s. 164.
55 Bkz. *A.g.e.*, s. 169 vd.: Hegel'de "idea"dan "doğa"ya ve "soyut olan"dan "gözlem"e geçişin bir eleştirisi.
56 *A.g.e.*, s. 159 vd.
57 *A.g.e.*, s. 121 vd., s. 160 vd.
58 *A.g.e.*, s. 161.
59 *A.g.e.*, s. 156.
60 *A.g.e.*, s. 156; krş. s. 124 vd., bunun sonucu olarak, yaratılış teorisinin eleştirisi.
61 *A.g.e.*, s. 157.
62 V, s. 531.
63 *Kapital* III, s. 166. Diyalektik olumsuzlamanın bu şekilde tekyanlı bir yıkım kavramına indirgenmesi tüm sol Hegelcilerin radikalizminin tipik bir örneğidir. Aynı basitleştirme Nietzsche söz konusu olduğunda da ortaya çıkar. Nihilizmin "üstesinden gelinmesi" onun ortadan kaldırılması olarak anlaşılır, oysa Nietzsche'ye göre nihilizm, üstesinden gelindiğinde bile, bir gerçeklik olarak kalır.
64 Krş. *Kapital*'de emek sürecinin analizi, s. I/6, s. 139 vd.
65 Hegel, XV, s. 689
66 *Kapital* III, s. 26; krş. *Das Manifest der Kommunistischen Partei*'ın ikinci bölümü ve ayrıca krş. Paris Komünü'nün, kamulaştırma ve üretim araçlarını, toprağı ve sermayeyi özgür ve birleşmiş emeğin salt araçlarına dönüştürerek, bireysel mülkiyeti bir "gerçeklik" haline getirmeye çalıştığının öne sürüldüğü *Der Burgerkrieg in Frankreich* (Berlin, 1931 s. 69).
67 *A.g.e.*, s. 111 vd.; krş. M. Hess, *Sozialistische Aufsätze*, s. 150 vd., s.

200 vd.

68 Krş. III, s. 212 vd., Proudhon'un "yabancılaşmış ulusal ekonomi içindeki" eşitsiz mülkiyetin ortadan kaldırılması, böylece temellük biçiminin kendisini değiştirmeksizin, mülkiyet biçimi altında nesnel dünyanın yeniden temellükünün sağlanabileceği düşüncesine karşıt olarak.

69 *A.g.e.*, s. 114.

70 *A.g.e.*, s. 119; Marx'ın koyduğu şekliyle sorunun herhangi bir çözümünün mümkün olmadığına dair krş. G. Simmel, "Der Begriff und die Tragödie der Kultur," *Philosophische Kultur* (Potsdam, 1923), s. 236 vd.; ayrıca M. Weber, "Der Sozialismus," *Ges. Aufsätze zur Soziologie und Sozialpol.* (Tübingen, 1924), s. 492 vd.; *Ges. politische Schriften* (Münih, 1921), s. 139 vd. Ayrıca bkz. yazarın şu makalesi: "M. Weber und K. Marx," *Archiv fur Sozialwiss. und Sozialpol.* (1932), sayı 1 ve 2.

71 *Lohn, Preis, und Profit*, haz. H. Duncker (Berlin, 1930).

72 Krş. F. Engels, *Anti-Dühring*, II, s. 6, "basit ve bileşik emek üzerine", ve III, s. 3, işbölümü üzerine.

73 M. Scheler, *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre* (1923-24); *Versuche zu einer Soziologie des Wissens* (1924); *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (1926); K. Mannheim, "Wissenssoziologie," *Handwörterbuch der Soziologie*, haz. A. Vierkandt; K. Dunkmann, *Soziologie der Arbeit* (1933).

74 Heidegger'in *Sein und Zeit*'ında "ihtimam" emek kavramının bir nevi eşdeğeridir. Heidegger'in kavramının ikili bir anlamı vardır: "kaygılanma" ve "ihtiyaçları karşılama." Bu varoluşsal-ontolojik "ihtimam", Augustine'nin *cura* (*care*) kavramında bulunan teolojik kökeniyle uyumlu olarak, herhangi bir yaratıcı ima içermez.

75 II, s. 236.

76 *A.g.e.*, s. 241; krş. I, 255 vd. emek ile can sıkıntısı arasındaki "devridaim" üzerine.

77 *A.g.e.*, s. 243.

78 Krş. *Drei fromme Reden*, yay. haz. A. Barthold (Halle), s. 8 vd., ve *Ausgewählte christliche Reden*, haz. Reineke (Giessen, 1909), s. 19 vd.

79 Kierkegaard, II, s. 245 vd.

80 *A.g.e.*, s. 255, s. 264.

81 *A.g.e.*, s. 249; krş. *Buck des Richters*, *A.g.e.*, s. 97.

82 *Tagebücher*, I, s. 248.

83 *Tagebücher*, I, s. 373; krş. *Buch des Richters*, s. 85.

84 Kierkegaard'ın "içe dönüklüğü"nün sosyolojik bir analizi için bkz. Th. Wiesengrund, *Kierkegaard* (Tübingen, 1933), s. 44 vd.

85 Bkz. Tagebücher, haz. Ulrich, s. 23 vd.

86 *Fröhliche Wiss.*, Aforizma 329; krş. Aforizma 42 ve 280; I, s. 229 vd., s. 344 vd.

87 *Jenseits von Gut und* Böse, Aforizma 58.

88 *Fröhl. Wiss.*, Aforizma 348, 349 ve 373.
89 *Morgenröte*, Aforizma 173; krş. *Zur Genealogie der Moral*, III, Aforizma 18 [*Ahlakın Soykütüğü Üzerine*, çev. Ahmet İnam (İstanbul: Say Yay., 2010)].
90 Bkz. *Neue Büchershau*'nun Tolstoy sayısında, Tolstoy'un Zola'ya yanıtı (Eylül, 1928); ayrıca *Was sollen wir denn tun*, Bölüm 38.
91 XVI, s. 197, s. 196.

III. Eğitim Sorunu

1 *Werke*, XVI, s. 133 vd.; krş. *Philosophische Propädeutik*, § 41 vd.; *Rechtsphilosophie*, § 187, 268. Hegel'in eğitim kavramı için bkz. G. Thaulow, *Hegels Ansichten über die Erziehung und Unterricht* (Kiel, 1853 vd.); ayrıca bkz. K. Rosenkranz, *Die Pädagogik als System* (Königsberg, 1848).
2 XVI, s. 153 vd.; bu ilkenin felsefi öğretime uygulanışı için bkz. XVII, s. 342 vd., s. 353.
3 *A.g.e.*, s. 134-139.
4 *A.g.e.*, s. 142; krş. *Philos. Propädeutik*, § 42.
5 *A.g.e.*, s. 143.
6 *A.g.e.*, s. 143 vd.; krş. *Logik*'in 2. baskısına önsöz.
7 Krş. Hegel'in makalesi "Wer denkt abstrakt," XVII, s. 400 vd.
8 Hegel, *a.g.e.*, XVI, s. 170.
9 *A.g.e.*, s. 151 vd.
10 *A.g.e.*, s. 171 vd.
11 *A.g.e.*, s. 174 vd.
12 *A.g.e.*, s. 188.
13 *A.g.e.*, s. 188 vd.
14 Siyasi bir ilke olarak "kamusal topluluğa" göre sanatın reformu üzerine bkz. Wagner, *Die Kunst und die Revolution* (1849).
15 Echtermeyer ve Ruge, "Der Protestantismus und die Romantik, Zur Verständigung über die Zeit und ihre Gegensätze," *Hallesche Jahrbücher*, II (1839), s. 1953 vd.; Goethe'nin eleştirisi üzerine, krş. s. 65 vd., s. 153 vd., s. 2313 vd.
16 *Deutsche Jahrbücher*, V (1843): "Eine Selbstkritik des Liberalismus."
17 *Phänomenologie*, haz. Lasson, s. 316 vd.
18 *Hallesche Jahrbücher*, I, s. 193 vd.; V, s. 61 vd.
19 "Das unwahre Prinzip unserer Erziehung oder der Humanismus und Realismus," *Kleinere Schriften*, s. 237 vd.
20 Stirner, *A.g.e.*, s. 249.
21 *A.g.e.*, s. 253; krş. s. 369.
22 B. Bauer, *Vollständige Geschichte der Parteikämpfe*.
23 *Zeitschrift für Wissenschaft und Leben* üzerine bkz. *Vollständige Geschichte der Parteikämpfe*, III, s. 111 vd.
24 *A.g.e.*, III, s. 13 vd., s. 88, s. 123.
25 *A.g.e.*, III, s. 173.

26 *A.g.e.*, III, s. 128.
27 *A.g.e.*, III, s. 119.
28 *A.g.e.*, III, s. 83.
29 *A.g.e.*, III, s. 132 vd.
30 *A.g.e.*, III, s. 87.
31 *A.g.e.*, II, s. 78 vd.
32 *A.g.e.*, III, s. 182 vd.
33 *Briefe an G. und J. Kinkel* (Basel, 1921), s. 81 vd.
34 Schauenburg'a Mektup, 28 Şubat 1846; krş. *Briefe an Kinkel,* s. 137 vd.
35 Bkz. yazarın Burckhardt üzerine kitabı, s. 233 vd.
36 *Ges. Ausg.,* V, s. 125.
37 İlk kez 1881'de Flaubert'in ölümünden sonra yayımlandı. *Oeuvres compl.* (Paris, 1923).
38 Bkz. L. Colet'e Mektup, Aralık 1852, *Correspondence*, II, s. 185. Aynı dönemden (1851), krş. Baudelaire'in *Fusées*'i ve şiirsel bir "Dünyanın Sonu" yazma planı.
39 Guy de Maupassant, "G. Flaubert," *In Memoriam G.F.* (Leipzig, 1913).
40 Bkz. Burckhardt, VII, s. 476, s. 478 vd.
41 H. St. Chamberlain'in *Grundlagen des 19. Jahrhunderts* isimli eserinin A. Rosenberg tarafından popülerleşecek bir baskıyla yeniden yayımlanması Nasyonel Sosyalizmin eğitim sisteminin kökenleri açısından önemlidir. Chamberlain'in bir tasviri için bkz. F. Overbeck, *Christentum und Kultur* (Basel, 1919), s. 198: O, "dar görüşlü entelektüel türünün ender bir örneğiydi."
42 *Morgenröte*, Aforizma 190.
43 *Jenseits von Gut und Böse,* Aforizma 241; krş. XIII, s. 347 vd. Aynı dönemde, Alman kamusal eğitiminde (genel çıkarın ulusal incelenmesinde) felsefenin önemli bir unsur olduğu şeklindeki genel yanılgıya K. Rosenkranz da işaret eder. Gerçekte Alman felsefesi çağı çok kısa sürmüştür: Leibniz ve Wolff'un zamanına kadar, felsefeyle içli dışlı bir halk değil, "ancak savaşçı, gayretli ve inançlı" bir halk olduğumuz söylenebilir, *Neue Studien* III, s. 567 vd.
44 VIII, s. 109; krş. IV, s. 163 vd.; VII, s. 205 vd.; XVI, s. 297 vd.
45 Bkz. H. Fischer, *Nietzsche Apostata*, s. 18 vd.; ayrıca bkz. A. Baumler, *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*, s. 134 vd.
46 XV, s. 117; krş. I, s. 491 vd.
47 X, s. 288 vd.
48 Nietzsche'nin eğitim eleştirisi, temel eğilimi bakımından, Herder ve Fichte'ye kadar geri uzanır. Bkz. Herder, *Briefe zur Beförderung der Humanität, 8. Sammlung, 7. Fragment* (1796), "Schrift und Buchdrückerei"; Fichte, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1804-05), *6. und 7. Vorlesung*. Krş. Goethe, *Gespräche*, III, 57 (1824), Zelter'e Mektubu, 6 Haziran 1825, Eckermann ile görüşme, 12 Mart 1828.

49 Nietzsche'nin yalnızca başlıkta bahsettiği, eğitim kurumlarının hem radikal hem somut eleştirisi, P. de Lagarde'ın Eğitim Yasası üzerine kaleme aldığı, *Deutsche Schriften* (Göttingen, 1892), s. 168 vd., s. 264 vd.'daki iki makalesinde yer alır.
50 IX, s. 301 vd.
51 "Bildung"un orijinal anlamı için bkz. P. de Lagarde, *a.g.e.*, s. 171.

IV. İnsan Sorunu

1 *Enc.*, § 384.
2 *Enc.*, § 377.
3 I^2, s. 15; krş. s. 31, s. 48, s. 75; XVI, s. 46, s. 205.
4 XI, s. 3.
5 Ayrıca bkz. *Theolog. Jugendschr.*, s. 57.
6 *Enc.*, § 377, ek.
7 *Enc.*, § 163, ek; krş. § 482.
8 VIII, § 190.
9 VIII, § 209, 270, not.
10 Hegel, *Religion philosophie*'sinde (XII, s. 217) Tanrı'nın oğlu İsa'yı "ikinci Âdem" olarak adlandırır; "ilk insan" derken, diğer pek çokları arasında ilk olan insanı değil, "insan olarak insanı" ya da "kendi kavramına göre" insanı kasteder.
11 Bkz. N. Berdayev, *Das Schicksal des Menschen in unserer Zeit* (Luzern, 1935).
12 *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*'a Önsöz.
13 II, s. 413.
14 II, s. 267.
15 II, s. 266.
16 Grundsatz 54 ve 63. [*Ludwig Feuerbach ve Klâsik Alman Felsefesinin Sonu*, çev. Sevim Belli (Ankara: Sol Yayınları, 1992) s. 34-5 (çeviri değiştirilmiştir)].
17 *Unser System, oder die Weltweisheit und Weltbewegung unserer Zeit* (1850).
18 *Aus früherer Zeit*, IV, s. 359 vd.; ayrıca *Unser System*, III, s. 1 vd.
19 *Unser System*, III, s. 85 vd.
20 III, s. 151 vd.; V, s. 535 vd.
21 I^6, s. 11.
22 Krş. Ruge'nin Marx'a, Hölderlin'in "Hyperion"una "kendi haletiruhiyesinin düsturu" olarak atıfta bulunduğu mektubu (I/1, s. 558): "Zanaatkârları görüyorsunuz, ama insanları görmüyorsunuz; düşünürleri görüyorsunuz ama insanları görmüyorsunuz, efendileri ve köleleri görüyorsunuz ama insanları görmüyorsunuz;" krş. Marx'ın yanıtı.
23 "Cinsi varlık" kavramı üzerine bkz. özellikle III, s. 21, s. 116 vd., 307 vd.; *Zur Kritik der polit. Ökonomie*, s. xiv; Feuerbach üzerine 10. tez.

24 I[1], s. 599; krş. s. 591. 595; III, s. 112.
25 I[1], s. 619 vd.; III, s. 206 vd.
26 Bkz. G. Lukacs, *Geschichte und Klassenbewusstsein* (Berlin, 1923), s. 188 vd. [*Tarih ve Sınıf Bilinci*, çev. Yılmaz Öner, (İstanbul: Belge Yay., 1998)].
27 V, s. 57 vd. [*Alman İdeolojisi*, s. 117].
28 Marx için "özgürlük alanı", sosyalizmde bile ilkesi hâlâ ihtiyaç ve zorunluluk olan maddi üretimin öte yanında başlar (*Das Kapital*, III/2, s. 315 vd.)
29 *Der Einzige und sein Eigentum*, s. 196 vd., s.217 vd., s.420, s. 423, a. 428; ayrıca *Kleinere Schriften*, s. 366 vd.
30 *Der Einzige und sein Eigentum*, s. 193.
31 VI, s. 204; krş. s. 208.
32 *Kritik der Gegenwart*, s. 54, 56 vd.
33 II, s. 224.
34 II, s. 285 vd.; III, s. 199 vd.; *Tagebücher*, I, s. 334.
35 II, s. 220.
36 II, s. 288 vd.
37 VII, s. 51.
38 *Vom Leben und Walten der Liebe* (Jena, 1924), s. 19 vd., 48 vd.
39 XIV, s. 66.
40 *Böyle Söyledi Zerdüşt*, s. 19-20 - ç.n.
41 VI, s. 14 vd. (*Zarathustra*'nın Önsözü).
42 I, s. 423 vd.
43 Bkz. Goethe, *Gespräche*, I, s. 456, s. 409.
44 R. Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften* (Berlin, 1930).
45 *Maximen und Reflexionen*, No. 875 vd.; krş. No. 216-219. Ayrıca bkz. Hegel, "Grundbegriff von der Anerkennung," *Jenenser Realphilosophie*, I, s. 226 vd.; s. 209 vd.; *Phänomenologie*, haz. Lasson, s. 432 vd.; efendi ile köle arasındaki ilişkide, hâlâ eşitsizliği içeren başkada-kendini-tanıma hakkında bkz. s. 128 vd.
46 *Maximen und Reflexionen*, No. 272; krş. Cilt XXV, s. 169.
47 Zelter'e Mektup, 25 Aralık 1829.
48 Weimar baskısı, Bölüm I, 41/2, s. 252.
49 Krş. Nietzsche, III, s. 62 vd.
50 *Maximen und Reflexionen*, No. 773 vd.
51 *Gespräche*, IV, s. 410; krş. Carlyle'a Mektup, 20 Temmuz 1827; *Maximen und Reflexionen*, No. 214; Goethe'nin hümanizmine dair yorumu için bkz, Hegel, X/2, s. 235; G. Simmel, *Goethe* (5. baskı; 1923), s. 263.

V. Hıristiyanlık Sorunu

1 Michelangelo'nun dehşet, huşu ve ihtişam duyguları uyandıran eserlerini nitelendirmek için kullanılan sıfat – ç.n.
2 Halk Dini ve Hıristiyanlık, İsa'nın Yaşamı, Hıristiyanlık Dininin Pozitifliği, Hıristiyanlık Tini ve Yazgısı – ç.n.

3 Genç Hegel'in Tarihi – ç.n.
4 *Vide supra*, Kısım I, Bölüm III, alt bölüm 4; krş. J. Wahl, *Études Kierkegaardiennes*, s. 151 vd.
5 *Theolog. Jugendschr.*, s. 378 vd. Spinoza bile korkudaki "bedensel" tutum ile sevgideki "tinsel" tutum arasında bir antitez, Tanrı korkusu ile Tanrı sevgisi arasında bir bağdaşmazlık görmüştür. Ayrıca bkz. Leo Strauss, *Die Religionskritik Spinozas* (Berlin, 1930), s. 199 vd.
6 *Theolog. Jugendschr.*, s. 383 vd.; krş. Novalis'in fragmanı: "Mantıkçı yüklemi, matematikçi özneyi, filozof ise koşacı çıkış noktası alır."
7 Yunancada "şükran" anlamına gelen Efkaristiya, İsa'nın çarmıha gerilmeden önceki gece havarileriyle yediği Son Akşam Yemeği'nin anıldığı ayin anlamına gelir. İsa'nın bu yemekte havarilere ekmek verirken "Bu benim bedenim", şarap verirken «Bu benim kanım» dediğine inanılır- ç.n.
8 İnanç ve Bilgi – ç.n.
9 I², s. 3
10 *Die Vernunft in der Geschichte*, haz. Lasson, s. 18 vd.
11 XI, s. 5.
12 *Die Vernunft in der Geschichte*, haz. Lasson, s. 20 vd.
13 XI, s. 80.
14 I², s. 153; krş. XII, s. 235; *Phänomenologie*, haz. Lasson, s. 483.
15 Bkz. Michelet, *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie*, II, s. 638 ve bölüm sonuna kadar.
16 *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, s. 331.
17 Devamı için bkz. Th. Ziegler, *D. F. Strauss*, I/II (Strassburg, 1908); E. Zeller, *Über das Wesen der Religion* (1845).
18 Bkz. *Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu*, III (Tübingen, 1938), s. 57 ve bölüm sonuna kadar, s. 76 ve bölüm sonuna kadar. Strauss, "teolojik fenomenoloji"nin "ampirik kesinliği"ni dağıtmak üzere, Hegel'in çalışmalarından şu pasajlara başvurur: XII, s. 246-250, s. 253-256; 260 vd.; s. 263-266; XI, s. 82; XV, s. 249 vd. Th. Ziegler Hegel'in *Theolog. Jugendschr.* isimli eserinin, Strauss'un Hegel'in İncillerin tarihsel gerçekliğine dair görüşlerini radikal bir şekilde ilerletebilmesine daha da iyi bir temel sunduğunu ifade eder (Th. Ziegler, *Strauss*, s. 249).
19 Bkz. E. Volhard, *Zwischen Hegel und Nietzsche. Der Asthetiker F. Th. Vischer* (Frankfurt a. M., 1932).
20 Bkz. Feuerbach, VII⁴, s. 189 vd.; I, s. 1 vd.; Kierkegaard, IX, s. 82 vd., *Pap.* VIII¹, s. 320 vd. Krş. Bir Hegelci olan, Feuerbach'ın derslerini dinlediği, Kierkegaard'ın ise *Die Form der christlichen Dogmen- und Kirchenhistorie* (1836-37) isimli eseri üzerine bir inceleme kaleme aldığı (E. Hirsch, *Kierkegaard-Studien*, II, s. 97) K. Daub'un "mucize" kavramına dair tartışması. Mucizelerin eleştirisi meselesi üzerine bkz. Leo Strauss, *Die Religionskritik Spinozas*, s. 204 vd.

21 Eski ve Yeni İnanç – ç.n.

22 Krş. S. Freud, *Unbehagen in der Kultur* (1930) [*Kültürdeki Huzursuzluk*, çev. Veysel Atayman, (İstanbul: Say Yay., 2011)] ve *Die Zukunft einer Illusion* (1927) [*Bir Yanılsamanın Geleceği*, çev. Hasan İlhan, (İstanbul: Alter Yay., 2000)]: İnsan bir çeşit "protez tanrı" haline gelmiştir.

23 Hıristiyanlığın Özü – ç.n.

24 Krş. Strauss, *Ges. Schriften*, haz. E. Zeller, V (1878), s. 181 vd. [*Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu* (Ankara, Sol Yayınları, 1979), s. 7 – çeviri değiştirilmiştir]. Yalnızca Genç Hegelciler değil, aynı zamanda J. E. Erdmann, R. Haym, K. Fischer ve F. Th. Fischer de Feuerbach'ın etkisi altındadır.

25 VII⁴, s. 29; I, s. 248, Bauer'e referansla.

26 *A.g.e.*, s. 47.

27 I, s. 249.

28 Feuerbach, VII⁴, s. 50; Hegel, XIII, s. 88 vd. Krş. Bauer, *Posaune*, Bölüm XI, ve J. Schaller, *A.g.e.*, s. 165.

29 *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, s. 2.

30 VII⁴, s. 31.

31 *Br.*, I, s. 408.

32 VII⁴, s. 32.

33 "Üstelik doğa bilimlerinin getirdiği itirazlarla çatışma ve bunun doğurduğu mücadele, [Hegelci] sistemle yaşanan çatışmayla benzerlik göstermektedir. Bu itirazlar kendi başına önemli değildir, fakat güçlü bir görüş, seküler bir eğitim teologlar için utanç verici olacaktır; kendilerine bir nebze bilimselmişler gibi bir görünüm vermek zorunda kalacaklar vs.; zamanın gerisinde kalmaktan korkacaklar, bu eskiden sistem için de doğruydu... Böylece Tanrı ile 'insan' arasındaki çatışma, muhtemelen 'insanın' doğa bilimlerinin gerisinde kalmasıyla sonuçlanacaktır. Doğa bilimlerinden başlayarak, basit inançları olan basit insanlar ile mikroskoptan bakan bilim insanları ve yarı bilim insanları arasındaki bu sefil ayrımın bir uzantısı oluşacak. Geçmişte olduğu gibi siyah mı yeşil mi, büyük kafalı mı küçük kafalı mı olduklarına bakmaksızın tüm insanlarla basit 'Yüce Varlığı' keyfine göre tartışmak artık mümkün değildir. İlk önce, Tanrı'ya inanmak için yeterli bir beyinleri olup olmadığına bakmak gerekecektir. İsa mikroskoptan haberdar olmuş olsaydı, Havarileri tetkike tabi tutardı" (Kierkegaard, *Buch des Richters*, s. 123 vd.).

34 I, s. 253.

35 Krş. J. Ebbinghaus, "L. Feuerbach," *Deutsche Vierteljahrsschr. Für Literaturwiss. und Geistesgesch.*, c. VIII, No.2, s. 283 vd.

36 VII⁴, s. 24.

37 *Br.*, I, s. 408.

38 VII⁴, s. 60.

39 I, s. 342 vd.; ayrıca *Kleinere Schriften* içinde, Stirner'ın yanıtı, s. 343 vd.; krş. Bauer'in *Entdecktes Christentum* isimli çalışmasının Barnikol baskısı, s. 74, not.

40 VII[4], s. 73 vd. Genel anlamda din eleştirisinin Yahudilik ile Hıristiyanlık arasındaki farklılıkla bağlantısı için bkz. Leo Strauss, *A.g.e.*, s. 199.

41 Krş. *Das Wesen der Religion*, Ders 20; ayrıca *Br.*, II, s. 236 vd., Zinzendorf üzerine.

42 Luther'in İsa üzerine vaazında 9: 5, "'U s' [biz], bu iki harfi yer ve gök kadar büyük yapın."

43 Luther'deki Anlamıyla İnancın Özü Üzerine – ç.n.

44 Bkz. K. Barth'ın *Zwischen den Zeiten* (1927) içindeki Feuerbach eleştirisi, c. 1; ayrıca yazarın *Theol. Rundschau* içindeki makalesi, No. 5 (1930), s. 341 vd.

45 IX, s. 437; XV, s. 253 vd. G. Müglich'in "Die Hegelweisheit und ihre Früchte oder A. Ruge mit seinen Genossen"e (Regensburg, 1849) karşı Katolik polemiğinde şunları okuyoruz: Luther'de Tanrı bilince ulaştı, Hegel'de ise özbilince – 1517'den önce kimsenin "tin"e dair bir fikri yoktu– Tanrı ancak Protestanlık çağında çağın tini olarak belirdi ve Hegel'den sonra da hep var oldu.

46 *Aus früherer Zeit*, IV, 121 vd. Bu çelişkinin kanıtı için, Ruge Hegel'e atıfta bulunur, XV, s. 114-117.

47 *Die Akademie*, s. 1 vd., *Unser System*'in ikinci cildinde yeniden basılmıştır.

48 *Unser System*, II, s. 13.

49 Günümüzün Din Sistemi – ç.n.

50 *Neue Studien*, I (Leipzig, 1875), s. 317 vd. Günümüzün "dinî dünya süreci" üzerine incelemesinde, Rosenkranz Hıristiyanlığın modern dünya açısından evrensel önemini bilim aracılığıyla edindiği eğitimin bir ürünü olarak açıklar. Bugünün Hıristiyanlığı özbilinçli aklın ve hümanizmin dinidir. Hiç şüphe yok ki teknolojik uygarlık çağımızda dinî süreç her yerde işlemekte ve dünyayı derinden dönüştürmektedir.

51 Bauer'in kişiliğinin bir tasviri için bkz. K. Rosenkranz, *Aus einem Tagebuch* (Leipzig, 1854), s. 113; J. H. Mackacy, *M. Stirner* (2. baskı; Treptow bei Berlin, 1910), s. 221; Th. Fontane, *Briefe, 2. Sammlung*, II (Berlin, 1909), s. 392; P. Gast, *Briefe an Nietzsche*, II (Münih, 1924), s. 162; E. Bamikol, *Bauers Entdecktes Christentum*, s. 67 vd.

52 *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Tübingen, 1921), s. 161; krş. W. Nigg, *Geschichte des religiösen Liberalismus* (Zürih, 1937), s. 166 vd.

53 2. Baskı Bauer tarafından hazırlanmıştır; krş. *Posaune*, s. 149.

54 Son Yargının İlanı, Ateist ve Deccal Hegel. Bir Ültimatom; Hegel'in Din ve Sanat Öğretisi – ç.n.

55 *Entdecktes Christentum*'da, s. 156, Bauer, Hıristiyanlıkla karşıtlık

içinde, "evrendeki tek yaratıcı güç" olarak kendisini tarihte gerçekleştiren bu "özbilinç" tezini savunmuştu. *Kutsal Aile*'de Marx'ın eleştirisi Bauer'in Hegelci "özbilinç" ilkesine yöneliktir.

56 Krş. *Hallesche Jahrbücher*'de (1841) Bauer'in *Posaune*'si hakkındaki tartışma, Kısım II, s. 594.

57 *Die Posaune*, s. 148.

58 *Hegels Lehre von der Religion und Kunst*, s. 100.

59 *A.g.e.*, s. 163.

60 *A.g.e.*, s. 180.

61 *A.g.e.*, s. 206.

62 Bauer, Sol Hegelciliğin tarafına daha geçmeden, farklı nedenlerle de olsa, Strauss'un mitolojik görüşünü ilkesel olarak çoktan gözden çıkarmıştı.

63 *Hegels Lehre von der Religion und Kunst*, s. 190, s. 204.

64 *A.g.e.*, s. 59.

65 Ruge, *Br.*, I, s. 243; krş. s. 239.

66 Feuerbach, *Br.*, I, s. 330, s. 364; krş. s. 337.

67 Ruge, *Br.*, I, s. 247; krş. s. 255, s. 281, s. 290 vd.

68 *Anekdota*, II (Zürih ve Winterthur, 1843), s. 8.

69 Ruge, *Zwei Jahre in Paris, Studien und Erinnerungen* (Leipzig, 1846), s. 59 vd.

70 Hıristiyanlığın Keşfi. On sekizinci yüzyılın hatırası ve on dokuzuncu yüzyılın krizine katkı – ç.n.

71 Barnikol, *Das entdeckte Christentum im Vormärz*. Aşağıda yazılanlarda, Barnikol'ün özenle sıraladığı materyallerden çokça yararlanılmıştır. Bauer'in eserinin başlığının bir açıklaması için bkz. Barnikol'ün Girişi, § 78 vd. Alt başlıkta bahsedilen, Bauer'in Edelmann ile ilişkisi üzerine krş. *Geschichte der Politik, Kultur und Aufklärung*, I, s. 204-236.

72 *Hegels Lehre von der Religion und Kunst*, s. 215.

73 E. Barnikol, *A.g.e.*, s. 164.

74 *Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi, Bruno Bauer ve Hempalarına Karşı*, çev. Kenan Somer (Ankara: Sol Yayınları, 2009) – ç.n.

75 Krş. Varoluşçuluğun sunduğu alternatifler: Heidegger'in "Selbstsein" ve "Mansein"ı (kendi-olmaklık ve biri-olmaklık); Jaspers'ın "Selbstsein" ve "Massendasein"ı (kendi-olmaklık ve kitle-olmaklık).

76 III, s. 251 vd., s. 257 vd.; krş. V, s. 75 ve bölüm sonuna kadar.

77 V, s. 531 ve bölüm sonuna kadar.

78 I/1, s. 607.

79 Kapital I[6], s. 336, not; krş. K. Korsch, *Marxismus und Philosophie* (Leipzig, 1930), s. 98.

80 V, s. 534 (Feuerbach üzerine 4. tez).

81 I/1, s. 607; krş. Bauer, *Entdecktes Christentum*, Kısım 13.

82 I/1, s. 607 vd.; krş. Feuerbach, III/3, s. 364 vd.

83 Krş. III, s. 125; krş. Lenin, *Über Religion* (Viyana, 1926), s. 24; Marksist din eleştirisinin kapsamlı bir örneği için bkz. Lenin ve Plehanov, *Tolstoi im Spiegel des Marxismus* (Viyana, 1928).
84 Marx, Kugelmann'a Mektup, 27 Temmuz 1871.
85 *Kleinere Schriften*, s. 16, s. 23.
86 *A.g.e.*, s. 19.
87 *Der Einzige und sein Eigentum*, s. 147 vd.; *Kleinere Schriften*, s. 343 vd.
88 Üstün varlık – ç.n.
89 *Der Einzige und sein Eigentum*, s. 50 vd.; krş. Bauer'in *Vollständige Geschichte der Parteikämpfe* içinde, "insanlık dini" eleştirisi, II, s. 170 vd.
90 *Der Einzige und sein Eigentum*, s. 43 [47].
91 I, s. 342 ve bölüm sonuna kadar.
92 *Kleinere Schriften*, s. 343 vd.; ayrıca bkz. yazarın *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* isimli eseri, § 45.
93 Ayrıca bkz. yazar, "Kierkegaard und Nietzsche," *Deutsche Vierteljahrsschr. Für Literaturwiss. und Geistesgeschichte*, No. 1 (1933), s. 53 vd.
94 Ölüm taklası – ç.n.
95 II, s. 224; krş. VI, s. 204, s. 208.
96 Kierkegaard'ın *Der Begriff der Ironie* isimli eserinin detaylı bir incelemesi *Hallesche Jahrbücher*'in (1842-43) c. V'inde bulunabilir, s. 885 vd. Kierkegaard'ın Bauer'in yazılarıyla tanışık olduğu varsayılabilir, çünkü üzerine çalıştığı Daub makalesi (bkz. yukarıda dipnot 15) Bauer'in *Zeitschrift für spekulative Theologie*'si içinde yayımlanmıştır. (Bkz. *Tagebücher*, haz. Ulrich, s. 261, 270.) Ayrıca Bauer'in bahsinin çok geçtiği Michelet'nin *Geschichte der letzten Systeme* isimli eserinden de haberdardır (bkz. VI, 322, not).
97 VII, s. 259.
98 VII, s. 57.
99 IV, s. 418 vd.; Börne üzerine krş. IV, s. 444. Börne'nin kırkların felsefi-politik hareketi için önemi Engels'in şu ifadesinden de anlaşılmaktadır: Şu an yapılması gereken, Hegel'e Börne yoluyla nüfuz etmektir (Marx-Engels, *Ges. Ausg.*, II, 102 vd.).
100 IV, s. 426.
101 *Pap.* X², s. 129. [İnsan düşmanından bile akıl alabilir – ç.n.]
102 VII, s. 61 vd.; ayrıca bkz. Ruttenbeck, *Kierkegaard* (Berlin, 1929), s. 236 vd.
103 *Tagebücher*, II, s. 285 vd.; s. 331 vd., s. 388, s. 404.
104 Bu ilişkinin bilincinin yapısı, Hegel'in "mutsuz bilinç" analizinin konusudur; bu ve devamı için bkz. Ruttenbeck, *A.g.e.*, s. 230 vd., ve J. Wahl, *A.g.e.*, s. 159 vd., s. 320.
105 *Tagebücher*, I, s. 284.
106 Bkz. Th. Haecker'in eleştirisi, "Der Begriff der Wahrheit bei Kier-

kegaard," *Hochland*, No. 11 (1928-29); ayrıca bkz. *Christentum und Kultur* (Münih, 1927), s. 66 vd.

107 Kierkegaard'ın Hıristiyanlığın nesnel tarihini yıkması üzerine (*Felsefi Fragmanlar*'ında). Krş. Feuerbach, *Wesen der Religion,* ders 27: "Tarihsel olan dinsel değildir, dinsel olan da tarihsel değildir" (VIII, s. 319).

108 Bu varoluşsal inanç kavramı temelinde, Kierkegaard, hem Schleiermacher'ın his dinini hem Hegel'in spekülatif inanç kavramını reddeder: "Schleiermacher'ın 'din' dediği, Hegelcilerin ise 'inanç' dediği şey, nihayetinde her şeyin, birincil, dolayımsız önkoşulundan -'yaşamsal sıvı' -tinsel olarak düşünürken soluduğumuz hava- başka bir şey değildir, dolayısıyla da yanlış bir şekilde bu isimlerle anılmaktadır" (*Tagebücher*, I, 54).

109 Verili gerçek – ç.n.

110 VI, s. 118.

111 VI, s. 275, not.

112 VI, s. 269.

113 VI, s. 272 vd.

114 VI, s. 274. Kierkegaard tüm metnin altını çizmiştir.

115 Krş. aksine bu tezin sınırlılığı, *Begriff der Ironie*, s. 274.

116 VI, s. 279; ayrıca bkz. Ruttenbeck, *A.g.e.*, s. 230 vd.

117 VI, s. 314; ayrıca bkz. VII, s. 47 vd.; IX, s. 119 vd.; *Angriff auf die Christenheit*, s. 5 vd., s. 11.

118 Krş. Jaspers, *Philosophie*, I (1932), s. 317; Th. Haecker'da ters akıl yürütme zinciri, *a.g.e.*, s. 477: "Onun en büyük sorusunun, 'Nasıl Hıristiyan olacağım?'ın yanıtı, onun düşündüğü gibi, ne yalnızca inancın 'nasıl'ında ne de yalnızca inanç dünyasında yatar; bunun yanıtı aynı zamanda inançtan önce gelen dünyanın kuruluşunda bulunur ... Kierkegaard'ın en büyük hatası, 'nasıl'ı çıkış noktası ve nihayet her şey olarak almasıdır; zira insan için başlangıç 'ne'dir, hâlâ kırılgan ve başlangıç aşamasında olan bir 'nasıl'ın ortasında sapasağlam duran inancın dogmatik 'ne'sidir..." Krş. Jean Wahl, *Études Kierkegaardiennes,* s. 440 vd.

119 *Tagebücher*, I, s. 407.

120 *Der Begriff des Auserwählten*, s. 273 vd., 313 vd.

121 *Tagebücher*, I, 312.

122 *Angriff auf die Christenheit*, s. 149.

123 *Der Begriff des Auserwählten*, s. 5 vd. Adler başta Hegelciliğin sağ kanadında yer alıyordu. Kierkegaard'ın *Angriff*'i ile bağlantılı sorunlar üzerine krş. *Tagebücher*, haz. Ulrich, s. 130 vd.

124 *Der Begriff des Auserwählten*, s. 102 vd.; krş. *Angriff auf die Christenheit*, s. 401.

125 *Angriff auf die Christenheit*, s. 148.

126 *Tagebücher*, I, s. 300.

127 *Tagebücher*, I, s. 276 vd., s. 333.

128 VI, s. 191.
129 *Buch des Richters*, s. 94 vd.; krş. s. 85 vd.
130 *Zur Genealogie der Moral*, c. II, Aforizma 20.
131 Biz Filologlar – ç.n.
132 E. Benz, "Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums," *Zeitschr. für Kirchengeschichte*, No. 2-3 (1937), özellikle s. 194, 291. Nietzsche'nin "dinsel bağlılığın tam anlamıyla Alman bir nitelik taşıyan gelişimini" devam ettireceği ve Strauss, B. Bauer, Lagarde, ve Overbeck ile birlikte, ilkel Hıristiyanlığın yeniden tesisine katkı sunacağı öne sürülür! Nietzsche'nin bu yorumunun bir eleştirisi için bkz. W. Nigg, *Overbeck* (Münih, 1931), s. 58.
133 Bkz. *Nietzsches Zusammenbruch* (Heidelberg, 1930); *Gestalten um Nietzsche* (Weimer, 1932); *Nietzsche und Lou Salome* (Zürih, 1938). Nietzsche'nin "Hıristiyanlığı" üzerine krş. Bernoulli, *Overbeck und Nietzsche*, I, s. 217.
134 *Wille zur Macht*, Aforizma 1021.
135 X, s. 289; krş. Nietzsche'nin Overbeck'in bir fikrinden açıkça yararlandığı: I, s. 341.
136 Musarion baskısı, I, s. 70 vd.
137 *Antichrist*, § 38. [*Deccal*, çev. Oruç Aruoba [İstanbul: Hil Yayınları, 2000], § 38].
138 *Fröhl. Wissenschaft*, Aforizma 357; krş. I, s. 340.
139 XV, s. 70.
140 *Antichrist*, § 10; krş. XIII, s. 14. Ayrıca krş. E. Dühring'in "birinci ve ikinci sınıfın papazları" şeklinde, teoloji ile felsefe arasında yaptığı ayrım ve pozitivizm öncesi felsefenin görevinin teolojinin geri çekilişini gizlemek olduğu görüşü (*Der Wert des Lebens*, Bölüm 3).
141 *Wille zur Macht*, Aforizma 87.
142 *Genealogie der Moral*, c. III, Aforizma 24.
143 *A.g.e.*, Aforizma 27 [*Ahlakın Soykütüğü*, çev. Zeynep Alangoya [İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2004] çeviri değiştirilmiştir].
144 *Fröhl. Wissenschaft*, Aforizma 377.
145 Rohde'ye Mektup, 3 Mayıs 1887.
146 Alman Devletinin Teoloji, Kilise ve Dinle İlişkileri – ç.n.
147 P. de Lagarde, *Deutsche Schriften* (Göttingen, 1892), s. 60.
148 *A.g.e.*, s. 39.
149 *A.g.e.*, s. 25.
150 *A.g.e.*, s. 6.
151 *A.g.e.*, s. 47.
152 *A.g.e.*, s. 11 vd.
153 Lagarde İsrail ile Yahudiye'yi birbirinden ayırır; birincisi hiçbir antipati beslenmeyen naif bir halktır; ikincisi ise, "yapay bir ürün", Cizvitler ve kendileri gibi Avrupa'da (haklı olarak) en nefret edilen ulus olan İkinci Reich'ın Almanlarıyla kıyaslanabilecek bir "odium generis humani"dir [insan ırkına duyulan nefret – ç.n.]. (*Deutsche Schriften*, s. 237 vd.)

154 *A.g.e.*, s. 62.
155 *A.g.e.*, s. 64.
156 *A.g.e.*, s. 233.
157 *A.g.e.*, s. 234.
158 *A.g.e.*, s. 240.
159 *A.g.e.*, s. 247.
160 *A.g.e.*, s. 68.
161 *A.g.e.*, s. 76; krş. s. 97.
162 Hıristiyanlığın Teolojisi – ç.n.
163 *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie* (2. baskı; Leipzig, 1903), s. 25.
164 *A.g.e.*, s. 28 vd.
165 *A.g.e.*, s. 34.
166 *A.g.e.*, s. 84; krş. Nietzsche, I, s. 340.
167 *Christentum und Kultur*, haz. C. A. Bernoulli (Basel, 1919), s. 291.
168 *A.g.e.*, s. 279; krş. Overbeck'in Feuerbach üzerine değerlendirmesi, W. Nigg, *Overbeck*, s. 136.
169 İsa ve Sezarlar – ç.n.
170 *Theol. Lit. Zeitung* (1878), s. 314 vd.
171 W. Nigg, *A.g.e.*, s. 138.
172 *Studien zur Geschichte der alten Kirche*, I (1875), s. 159; ayrıca krş. Nietzsche'nin *Wir Philologen* (X, s. 404 vd.) eserindeki paralellikler ve ayıca Nigg, *a.g.e.*, s. 44, not. Teolojinin Hıristiyanlık sorunu Overbeck için nasıl bir önem taşıyorsa, klasik filolojinin "Helenizm" sorunu da Nietzsche için aynı önemi taşıyordu.
173 *Hegels Lehre von der Religion und Kunst*, s. 41 vd.; ayrıca *Entdecktes Christentum*, Kısım 16.
174 *Christlichkeit der Theologie*, s. 110.
175 *A.g.e.*, s. 114. Nietzsche bu çalışmadan Overbeck'in *Examplar des alten und neuen Glaubens* eseri aracılığıyla haberdar oldu ve Overbeck'in de belirttiği gibi, "onu kendi infazı için kullandı."
176 *A.g.e.*, s. 111.
177 *A.g.e.*, s. 129; ayrıca bkz. Overbeck'in bir insan olarak Lagarde'ye dair görüşü, Bernoulli, *Overbeck und Nietzsche*, I, s. 133.
178 *Christentum und Kultur*, s. 136; krş. s. 286 vd. ve Bernoulli, *Overbeck und Nietzsche*, I, s. 273 vd..; II, s. 161.
179 *Christentum und Kultur*, s. 279.
180 *A.g.e.*, s. 268 vd.
181 *A.g.e.*, s. 9 vd.
182 *A.g.e.*, s. 64 vd.
183 *A.g.e.*, s. 69 vd.
184 Ebedilik türü altında – ç.n.
185 Overbeck Treitschke, *Deutsche Geschichte* (3. Baskı), III, s. 401'den şunu aktarır: Daha yirmili yılların başında Prusya Bakanı Altenstein'ın masasındaki bir sohbette Hıristiyanlığın yalnızca yir-

mi yıl mı yoksa bilemedin elli yıl mı süreceği tartışılıyordu – Hegel ve öğrencilerine ışık tutan ilginç bir hikâye.

186 *Christentum und Kultur*, s. 7.
187 *A.g.e.*, s. 10.
188 *Kritisch-historische Gesamtausgabe*, Cilt I, s. xlix.
189 *Christentum und Kultur*, s. 72.
190 *Christlichkeit und Theologie*, s. 87.
191 Günlük şehitlik – ç.n.
192 *Christentum und Kultur*, s. 289; krş. E. von Hartmann, *Die Selbstersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft* (1874) içinde, Lagarde ve Overbeck'e pek çok atıfta bulunulur.
193 *A.g.e.*, s. 298.
194 Krş. Wellhausen'ın çekinceleri: F. Boschwitz, *J. Wellhausen*, tez (Marburg, 1938), s. 75 vd.
195 *Christentum und Kultur*, s. 270.
196 *A.g.e.*, s. 77.
197 *A.g.e.*, s. 69.
198 *A.g.e.*, s. 64.
199 *Christlichkeit und Theologie*, s. 119.
200 *Christentum und Kultur*, s. 101 vd.
201 W. Nigg, *A.g.e.*, s. 153.
202 Krş. *Christentum und Kultur*, s. 247; ayrıca krş. Burckhardt'ın Beyschlag'a mektupları, 14 ve 30 Ocak 1844 ve Hıristiyanlık ile kültür arasındaki ilişkinin olgunlaşmış bir açıklaması için VII, s. 111 vd.
203 W. Nigg, *A.g.e.*, s. 165 vd.
204 *Christentum und Kultur*, s. 11, s. 147, s. 294 vd.; krş. Burckhardt, VII, s. 7.
205 *A.g.e.*, Bölüm 5.
206 Bu dünyada – ç.n.

Bibliyografya

Yazarın aşağıdaki makaleleri bu kitapla kısmen aynı kaynaklara dayanmaktadır:

"Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie," *Logos* No. 3 (1928).
"Max Weber und Karl Marx," *Archiv fur Sozialwissenschaft und Sozial-politik*, sayı 1-2 (1932).
"Kierkegaard und Nietzsche," *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, sayı 1 (1933).
"Die philosophische Kritik der christlichen Religion im 19. Jahrhundert," *Theologische Rundschau*, sayı 3-4 (1933).
"L'achèvement de la philosophie classique par Hegel et sa dissolution chez Marx et Kierkegaard," *Recherches Philosophiques* (Paris, 1934-35; 1935-36).
"Zur Problematik der Humanität in der Philosophie nach Hegel," *Festschrift für F. Toennies* (*Reine und angewandte Soziologie*), Leipzig, 1936.

Yakın zamanda yaşanan gelişmeler yazarın göç etmesine sebep olarak, konuyla ilgili tüm belge ve kaynaklara erişmesini imkânsız kılmıştır. Genç Hegelcilerin eserlerinin birçoğu ilk kez yayımlandıktan sonra bir daha basılmamıştır, bu nedenle yazar, Marburg Üniversitesi'nde ders verdiği yıllarda topladığı ve incelediği kitaplar ve makalelerle yetinmek zorunda kalmıştır. Yazar, Japonya'nın Sendai kentindeki Tohoku Üniversitesi'nden Profesör K. Ishiwara ve S. Takahashi'ye çok önemli kaynakları kendisine temin ettikleri için şükranlarını sunuyor.

Yazarın kitapta atıfta bulunduğu eserler aşağıdaki gibidir:

Toplu eserler

Feuerbach, L. *Sämtliche Werke.* Cilt I-X. Leipzig, 1846 vd.
Goethe, J. W. Von. Cotta Edition. 40 cilt. 1840.
_____ *Gespräche.* Haz. Biedermann. 5 cilt. Leipzig, 2. Baskı, 1909.
_____ *Maximen und Reflexionen.* Haz. M. Hecker. Weimar, 1907.
Hegel, G. W. F. Aksi belirtilmediği sürece orijinal baskılar.
Kierkegaard, S. Werke. Cilt I-XII. Jena, 1909, vd.
Marx, K. *Marx-Engels Gesamtausgabe.* I. Kısım. Cilt I-V, 1927-1932.
Nietzsche, F. W. *Werke.* 16 cilt. Büyük ve küçük oktavo baskı.

Eserler

Bauer, B. *Das entdeckte Christentum, eine Erinnerung an das 18. Jahrhundert und ein Beitrag zur Krisis des 19.* Zürih, 1843. Yeni baskı, E. Barnikol. Jena, 1927.

_____ *Die Posaune des jüngsten Gerichts* über *Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum.* (Anonim). Leipzig, 1841.

_____ Vollständige Geschichte der Parteikämpfe in Deutschland während *der Jahre 1842-46.* Cilt I—III. Charlottenburg, 1847.

Bauer, B. ve E. Bauer. Briefwechsel 1839-42. Charlottenburg, 1844.

Bauer, B. ve A. Ruge. *Hegels Lehre von der Religion und Kunst, vom Standpunkt des Glaubens aus beurteilt.* (Anonim). Leipzig, 1842.

Engels, F. *Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie.* Stuttgart; 5. baskı, 1910.

Feuerbach, L. *Ausgewählte Briefe von und an L. Feuerbach.* Haz. W. Bolin. 2 Kısım. Leipzig, 1904.

_____ *Briefwechsel und Nachlass.* Haz. K. Grim. 2 Kısım. Heidelberg, 1874. (Son notlarda *Br.* kısaltmasıyla gösterilmiştir).

_____ *Briefwechsel zwischen L. Feuerbach und Ch. Kapp 1832-1848.* Haz. A. Kapp. Leipzig, 1876.

_____ *Grundsätze der Philosophie der Zukunft.* Haz. H. Ehrenberg. Stuttgart: Frommanns Philos. Taschenbucher, 1922.

Hegel, G. W. F. *Briefe von und an Hegel.* Haz. K. Hegel. 2 Kısım. Leipzig, 1887. (Son notlarda *Briefe* olarak belirtilmiştir).

_____ *Theologische Jugendschriften.* Hazç H. Nohl. Tübingen, 1907.

Hess, M. *Sozialist. Aufsätze 1841-47.* Haz. Th. Zlocisti. Berlin, 1921.

Kierkegaard, S. *Angriff auf die Christenheit.* Haz. Dorner ve Schrempf. Stuttgart, 1896.

_____ *Der Begriff des Auserwählten.* Çev. Th. Haecker. Hellerau, 1917.

_____ *Das Buch des Richters.* Çev. H. Gottsched. Jena, 1905.

_____ *Das Eine was Not tut.* Çev. H. Ulrich. Zeitwende. Cilt I. Münih, 1927.

_____ *Kritik der Gegenwart.* Çev. Th. Haecker. Innsbruck, 1914.

_____ *Tagebücher, 1832-39.* Haz. H. Ulrich. Berlin, 1930.

_____ *Die Tagebücher.* Çev. Th. Haecker. Cilt I ve II. Innsbruck, 1923.

_____ *Über den Begriff der Ironie.* Çev. H. Schaeder. Münih, 1929.

Kühne, W. *Cieszkowski, ein Schüler Hegels und des deutschen Geistes.* Leipzig, 1938.

Marx, K. *Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte.* Haz. Rjazanov. Berlin, I927.

_____ *Das Kapital.* Cilt I—III. Hamburg; 6. baskı, 1909.

_____ *Zur Kritik der politischen Ökonomie.* Haz. K. Kautsky. Berlin, 1930.

Ruge, A. *Die Akademie.* (*Philos. Taschenbuch,* Cilt I.) Leipzig, 1848.

_____ *Aus früherer Zeit.* Cilt IV. Berlin, 1867.
_____ *Briefwechsel und Tagebuchblätter.* Haz. P. Nerrlich. 2 Cilt. Berlin, 1886. (Son notlarda Br. kısaltmasıyla gösterilmiştir).
_____ *Unser System.* 3 Cilt. Leipzig, 1850. Yeni baskı Clair I. Grece. Frankfurt, 1903.
Stirner, M. *Der Einzige und sein Eigentum.* Leipzig: Reclam.
_____ *Kleinere Schriften.* Haz. H. Mackay. Treptow bei Berlin, 1914.
Tschizewskij, D. *Hegel bei den Slaven.* Reichenberg, 1934.

19. Yüzyıl Tarihi Üstüne Genel Eserler

Croce, B. *Storia d'Europa nel Secolo Decimonono.* Bari. 1932.
Friedell, E. *Kulturgeschichte der Neuzeit.* Cilt I—III. Münih, 1931.
Schnabel, F. *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert.* Cilt I-IV. Freiburg, 1937.
Treitschke, H. Von. *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert.* Leipzig; 8. baskı, 1919.

19. Yüzyıl Alman Tini Üstüne İncelemeler

Balthasar, U. Von. *Apokalypse der deutschen Seele.* 3 Cilt. Münih, 1937 vd.
Hecker, K. *Mensch und Masse, Situation und Handeln der Epigonen.* Berlin, 1933.
Plessner, H. *Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche.* Zürih, 1935.
Sternberger, d. *Panorama oder Ansichten vom 19. Jahrhundert.* Hamburg, 1938.

Bu kitabın ilk baskısından sonra, aşağıdaki eserler yayımlanmıştır:

Carrouges, M. *La mystique du surhomme.* Paris, 1948.
Kojeve, A. *Introduction à la lecture de Hegel.* Paris, 1947.
Lubac, H. De. *Le drame de l'humanisme athée.* Paris, 1945.
Lukacs, G. *Der junge Hegel.* Zürih, 1948.
Marcuse, H. *Reason and Revolution.* New York, 1941.
Moses, H. *Philosophische und sozialistische Schriften.* Haz. ve yay. A. Cornu ve W. Mönke. Berlin, 1961.
Löwith, K. *Die Hegelsche Linke.* Texte und Einletung. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962.
Rambaldi, E. *Le origini della sinistra Hegeliana.* Floransa, 1966.
Löwith, K. *Vorträge und Abhandlungen zur Kritik der christlichen* Überlieferung, *insbes.* Kap. X. Stuttgart, 1966.
Feuerbach, L. *Anthropologisher Materialismus, Ausgewählte Schriften I und II.* haz. A. Schmidt. Frankfurt, 1967.
Cahiers de Royaumont, *Nietzsche,* Paris, 1967.
Bauer, B. *Feldzüge der reinen Kritik.* Haz. H. M. Sass. Frankfurt, 1968.

Kronoloji

Goethe 1749-1832
Hegel 1770-1831
Schelling 1775-1854
Schopenhauer 1788-1860
Nietzsche 1844-1900

Hegel'in Öğrencileri
L. Michelet 1801-1893
K. Rosenkranz 1805-1879
A. Ruge 1802-1872
L. Feuerbach 1804-1872
M. Stirner 1806-1856
D. F. Strauss 1808-1874
B. Bauer 1809-1882
S. Kierkegaard 1813-1855
K. Marx 1818-1883

1806 Goethe, *Faust I*; Hegel, *Phänomenologie*.
1831 Goethe, *Faust II*; Hegel, *Logik*'in ikinci baskısına önsöz.
1841 Marx, *Dissertation über Demokrit und Epicur*.
Kierkegaard, Master Tezi, *Über den Begriff der Ironie*.
1842 Feuerbach, *Wesen des Christentums*.
Comte, *Cours de Philosophie Positive*.
1843 Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*.
B. Bauer, *Das entdeckte Christentum*.
Kierkegaard, *Entweder-Oder*.
Marx, *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*.
Proudhon, *De la création de l'ordre dans l'humanite*.
1844 Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*.
Kierkegaard, *Der Begriff der Angst*.
1846 Marx, *Deutsche Ideologie*.
Kierkegaard, Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift.
1847 Marx, *Das kommunistische Manifest*.
Kierkegaard, Darf ein Mensch für die Wahrheit sich totschlagen lassen?
1867 Marx, *Kapital*, I.
1868 Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*.
1880 Dostojewski, *Die Brüder Karamasoff* (XI, 4: Die Hymne und das Geheimnis)
1881 Nietzsche, *Eingebung zum Zarathustra* (IV, "Das trunkne Lied").

Hegel'den Nietzsche'ye 19. yüzyıl felsefe ve düşünce tarihi üzerine yazılmış en önemli eserlerden biridir. Löwith bu klasiğinde Hegel ve Nietzsche'yi 19. yüzyıl Alman düşüncesinin tarihinin iki ucu olarak konumlandırıyor. Hegel ve Nietzsche yüzyılın tarihinin başı ve sonudur, ama düşüncenin kendisi söz konusu olduğunda baş ile son adeta yer değiştirir. Karşıtlıkların evrensel uzlaşmasını temellendirmeye dönük rasyonalist çerçevenin mimarı Hegel'den, modernliğin hiçliğine karşı yeni bir başlangıcın peşinde, paradokslar ve çelişkiler karşısında asla geri çekilmeyen Nietzsche'ye kadar, düşünce hangi dönüşümlerden geçmişti?

19. yüzyıl geçmişten mutlak kopuşu kadar 20. yüzyıl üzerindeki etkisiyle anılıyorsa, Löwith'e göre, bunda en çok pay sahibi olanlar hiç şüphesiz Marx ve Kierkegaard'dır. Bu iki düşünür, Hegel'in öne sürdüğü uzlaşmaların altında gizlenmiş olan devrimsel dönüşümlerin sonuna kadar gitmeyi tercih eder. Löwith de, Goethe ile Hegel'in arasından geçip, Feuerbach'tan Stirner'e, Marx ve Kierkegaard'dan Nietzsche'ye ilerlerken, düşüncenin problemlerindeki dönüşümleri izler. Dönüşümü en tutarlı ifadesine kavuşturmak için çırpınan bir yüzyılın ruhu daha önce belki hiç bu kadar yetkin bir biçimde ortaya konmamıştır.

9 786057 872272

www.otonomyayincilik.com
iletisim@otonomyayincilik.com