

Hegel'in 'Teolojik' Dönemi: Gerici Bir Efsane*

Hegel's 'Theological Period': A Reactionary Legend

Georg Lukács

Çeviren: Doğan Barış Kılınc 

Hegel'in gelişiminin başlangıç noktası o dönem Almanya'daki ne-redeyse her ana figürünki gibi *Aydınlanma*'ydı. Burada da felsefe tarihinin oldukça geniş ve geniş oranda da keşfedilmemiş bir yönü ile karşı karşıya buluyoruz kendimizi. Alman edebiyat ve felsefe tarihçileri yıllarca Aydınlanma ile Klasisizm Çağı arasına bir Çin Seddi çekmek için kıvranıp durdular. Bütünüyle hatalı bir biçimde, *Sturm und Drang* bile Aydınlanma'ya taban tabana zıt olarak gösterildi. Bununla birlikte, son yıllarda tarihçiler, bizzat Aydınlanma'nın kendisini gerici savununun hizmetine sokmaya başladılar ve bunu yapma konusunda, Klasisizmin önemli temsilcilerini aynı gerici biçime daha kolay sokabilmek için bu şekilde yorumlanmış Aydınlanma'yı kullanmaya başlamış olan uzmanlarla birleştiler.

Marksist bir felsefe tarihi, Fransız ve İngiliz Aydınlanmasının Almanya üzerindeki etkisinin yanı sıra Alman Aydınlanmasının sınıf karakterine de biraz daha yakından bakma isteğinde olacak, Alman Aydınlanmasının içerisindeki hâkim olan sınıf antagonizmalarını keşfetmek zorunda kalacaktır. Zira Aydınlanma'nın ideolojisinin hem küçük devletlerin feodal mutlakıyetçiliğinin hem de kendini ideolojik olarak devrime hazırlayan burjuvazi-

* Çeviri için yararlanılan kaynak: Georg Lukács (1975). Hegel's 'Theological Period': A Reactionary Legend. *The Young Hegel: Studies in Relations between Dialectic and Economics* (ss. 3-17) (R. Livingstone, İng. Çev.). Londra: The Merlin Press.

✉ Dr. Öğr. Üyesi, Dicle Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü|doganbariskilinc@gmail.com, ORCID ID: 0000-0003-2894-5965.

nin çıkarlarının hizmetine sokulduğu dolaysızca açıktır. Aydınlanma içeri-
sindeki bu ikiliğe Marx *Alman İdeolojisi*'nde zaten dikkat çekmişti. Fransa
çok daha ilerlemiş ve sınıfları da bu nedenle çok daha keskin bir biçimde
ayrışmıştı; sınıf mücadeleleri daha büyük bir açıklık ve berraklığa sa-
hipti. Bu da Aydınlanma'nın önemli üyelerinin yaklaşan burjuva devrimi-
nin doğal ideologları olduğu anlamına geliyordu. Almanya'da bir burjuva
devrimi için gerçek bir olasılık bulunmadığından Fransız Aydınlanmasının
etkisi de Fransa'da olduğundan daha az kesin ve ikircimli olmuştu.

Feodal mutlakiyetçilik ve onun ideologları Aydınlanma'nın kimi yönle-
rini genellikle kendi amaçlarına yontmak için çaba gösteriyorlardı. Alman
Aydınlanması tarafında bu çabaya olan karşıtlık ve özelde de sosyo-poli-
tik karşıtlık ise daha gelişmiş bir ekonomide ortaya çıkacak olandan çok
daha zayıftı. Alman Aydınlanmasının bu özelliği ideolojinin her alanına
yansımaktadır. Fransızlar Diderot, Holbach ve Helvétius ile birlikte çok
daha belirli bir materyalizm formuna meyilliyken, Alman Aydınlanmacı-
lara bir 'akıl dini' fikrinden daha fazlası egemen olmamıştı. Almanya'da
ateistler ve materyalistler istisnaydı; genellikle de yalıtılmış aykırı tiplerdi
(J. Ch. Edelmann gibi).¹ Alman Aydınlanmasının öncü gücünün radikaliz-
minin sınırlarını Spinozacı bir panteizm çiziyordu. Yaşlı Lessing ve genç
Goethe durumunda olduğu gibi, kamuya açık hale getirildiğinde bu bile
ortalama Alman Aydınlanmacısında panik ve korku çılgınlıkları uyandırmaya
yetiyordu. Lessing'in Spinozacı görüşlerini yakın arkadaşı Moses Men-
delssohn'dan gizlemesi ve ölümünden sonra F. H. Jacobi ile söyleşisinin
yayımlanmasıyla Lessing'in Spinozacılığı herkesçe bilindiği zaman Men-
delssohn'un derinden yaralanması bu durumun tipik bir örneğidir.

Elinizdeki çalışmanın kapsamı, Alman Aydınlanmasının tam bir anali-
zine izin vermiyor. Amaçlarımız açısından, Hegel'in Tübingen teoloji oku-
lunda aldığı eğitimin aristokratik, saray gereksinimlerine uyarlanmış bir
Aydınlanma'dan oluştuğuna işaret etmek yeterli. Elimizde şu an, Hegel'in

¹ J. Ch. Edelmann (1698-1767) Hristiyanlığa düşmanlığından ötürü son derece eziyet gör-
müş olan özgür düşünceli bir insandı. Yaşamöyküsü ölümünden sonra 1847'de yayımlan-
dı [İng. çev. notu.

Alman, İngiliz ve Fransız Aydınlanması literatürüne dair çok ayrıntılı ve kapsamlı bir bilgiye sahip olduğunu tamamıyla açık kılan (kısa süre önce Hoffmeister'in yayımladığı) bir dizi not bulunuyor. Geç dönem Bern denemeleri de onun, felsefe ve tarih yazımının ötesine uzanan ve ayrıca imgesel edebiyatı da içeren esaslı bir Aydınlanma çalışması yapmış olduğunu gösteriyor (Bunun içindir ki, Bern notları Marivaux'un romanlarından birini aktarır). Onun başlıca okuma alanı başlangıçta Alman Aydınlanmacılardan ibaretti. Sözünü ettiğimiz Tübingen Notları'nda, Alman Aydınlanması yazarlarının, hatta pek önemli olmayanlarının bile nerdeyse tam bir çetelesini buluyoruz ve bunlar salt listelenmekle kalmamış, az çok ayrıntılı biçimde de incelenmiş durumdadır. Özellikle Bern'de kalmaya başladığı dönemde, Mendelssohn'un o zamanlar ünlü olan *Jerusalem*'ine tekrar tekrar geri döner. Lessing'in yazıları, özellikle de *Nathan the Wise* göze çarpmaktadır.

Gelgelelim, Hegel'in Tübingen'deki okuma listesi hiç de bundan ibaret değildir. Notlarından ve çalışmalarından onun Fransız Aydınlanmasının ana figürlerine dair esaslı bir bilgiye sahip olduğunu açık bir şekilde görmek mümkündür: Montesquieu, Voltaire, Diderot, Holbach, Rousseau ve diğerleri. Yine notlarından hareketle, Hugo Grotius'un eserlerini, Raynal'ın² *Hindistan Tarihi*'ni, Hume'un *İngiltere'nin Tarihi*'ni, Gibbon'ın *Roma İmparatorluğunun Düşüş ve Çöküşü*'nü dikkatle incelemiş olduğunu görüyoruz. Ayrıca Schiller'in tarih yazılarını, Benjamin Constant'ın birkaç denemesini ve Alman devrimcisi Georg Forster'in eserlerini de okumuştur.³

² Guillaume Thomas Francois Raynal (1713-96) Fransız devriminin önemli öncülerinden birisiydi. En ünlü eseri, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, altı cilt halinde 1770'te çıktı. Bu eser, ileri derecede kilise karşıtlığına sahip bilgi ve fikirlerin dokümanıdır ve Diderot'nun katkılarını içerir. 1774'te Papalık makamıyla başı derde girdi ve yasak kitaplar dizinine alındı. 1781'de suçlu bulundu ve Paris'te yakıldı, yazarı sürgüne gönderildi [İng. çev. notu].

³ Georg Forster (1754-94), gezgin, bilim insanı, yazar ve siyasetçi. Babası naturalist Johann Reinhold Forster'e eşlik ettiği, Kaptan Cook'un ikinci deniz yolculuğuna (1772-75) dair açıklamasını yayımladığı zaman, henüz 24 yaşında dünyaca ünlü oldu. Daha sonra, Casel ve Vilna'da profesör ve Mainz'de kütüphaneci oldu. Fransızlar burayı 1792'de işgal ettiği zaman, Forster devrimcilere katıldı ve Alman Jakobenlerin liderlerinden biri oldu. 1793'te, 'kurtarılmış' Ren Bölgesinin Fransız Cumhuriyeti'yle birleşme önerisini Ulusal Konvansiyon'a iletmek için gittiği Paris'te öldü [İng. çev. notu].

O dönemdeki eğitimin yönelimi gereği, Hegel’in antik dönem filozof ve tarihçilerine adanmışlığına aşina olduğunu söylemeye gerek bile yok. Daha şimdiden genç Hegel –ayrıntılı olarak göstereceğimiz gibi– Grek *polisini* belirli somut koşulların sonucu olarak ortaya çıkmış ve çökmüş olan sadece geçmişe ait bir fenomen olarak değil, devlet ve toplumun çağdaş bir devrimi için ebedi bir model, aşılmaz bir örnek olarak görüyordu.

Hegel’in erken dönem okumalarının esas doğrultusunu çok açık bir biçimde göstermek açısından bu kadarı yeterli. Hareketi küçük Alman prenslerinin mutlakiyetçiliğine uyarlama girişimlerinde ortaya çıkan Aydınlanma’nın bu unsurlarını eleştirerek ve onlara karşı çıkarak, tüm Alman Aydınlanmasını etkileyen iç tartışmalarda Hegel kendisini giderek demokratik sol-kanatta bulur. Onun Tübingen’den Bern’e dek gelişim sürecinde, İngiliz ve Fransız Aydınlanmasının giderek Alman yazarların yerini aldığı bir değişiklik söz konusudur. Alman yazarlarına başvurduğu ölçüde de bunlar artık Alman Aydınlanmasının radikal kanadına ait olma eğilimindedir. Bu dönemde Hegel’in, Lessing’in *Nathan the Wise*’ındaki dönemin Almanya’sı için oldukça radikal din eleştirisine sık sık göndermede bulunması hem dikkat çekici hem de anlamlıdır. Antikler ile Modernler arasında, özellikle de klasik sanat ile Hristiyan sanatı arasında yaptığı karşılaştırmanın, Georg Forster’in *Aşağı Ren’den Düşünceler*’inde formüle edilen görüşlere dayalı olması daha az dikkat çekici ve tipik değildir. Hegel bu çalışmadan detaylı alıntılar yapmıştı ve bu alıntıların varlığını kabul etmek zorunda kalsa da onları kitabında yeniden basmayı reddeden ve böylece de Hegel’in gelişimi açısından modern okurun onların önemini fark etmesini zorlaştıran, Hegel’in modern yayımcısı Hermann’ın bakış açısı gayet açıklayıcıdır.

Gençliğinde Hegel’in dar anlamda felsefi problemlere karşı tümüyle ilgisiz olduğuna dair dikkat çekici olguyla daha sonra ilgilenmemiz gerekecek. Aslında Antik filozoflar ile Kant ve Spinoza’yı okumuştur, ama Spinoza’nın okunduğu kesin olarak doğrulan tek kitabı *Theologico-Political Tractatus*’tur. Bu eserin incelenmiş olmasını da pekâlâ Hegel’in tarihe ve teoloji eleştirisine duyduğu ilgiyle ilişkilendirmek mümkündür.

Bu bağlamda, Hegel'in Mosheim'in *Kilise Tarihi* eserini⁴ okumuş olduğundan söz etmemiz gerekiyor; zira modern editörlerin ve yorumcuların tümü de Hegel'in din ve teolojiyle olan meşguliyetine muazzam önem atfederler. Aydınlanma eserlerinin çoğunun zaten dinle, özellikle Hristiyanlıkla uğraşmayı da imlediğini belirtmek burada yeterli. Ayrıca Hegel, Mosheim'dan sadece birebir nitelikte alıntılar yapar, oysa Gibbon, Forster, vb. üzerine notları onun çok kesin biçimde Hristiyanlık karşıtlığına ulaştığını göstermektedir. Hegel'in Alman mistiklerine (Meister Eckhart, Tauler, vb.), Dilthey, Nohl ve diğerlerinin yorumlarına destek sunabilecek şekilde ilgi duymuş olduğu da söylenemez. Zira, daha sonra göreceğimiz gibi, Hristiyan sektlerin varlığı Hegel'in o dönem bir bütün olarak Hristiyanlığa dair düşüncesi açısından son derece önemliydi. İlksel Hristiyanlığın sekte doğasını ortaya çıkardığı ve eleştirdiği gibi, daha sonraki sekte problemini de tarihsel ve polemik bir ilgisi olacaktı.

Bununla birlikte, onun felsefe okumaları sorununa dönecek olursak, açıktır ki en yüksek mertbe Hegel'in kesin olarak Tübingen'de okumuş olduğu Kant'a aittir. Ancak, o dönemdeki felsefenin durumu ve genç kuşak filozofların mizacı açısından önemli olan şey, hem Hegel'in hem de Schelling'in –Hegel Schelling'den daha fazla olmak üzere– dikkatlerini *Pratik Aklın Eleştirisi*'ne yöneltmiş olmasıdır. Bern döneminde, *Arı Aklın Eleştirisi*'nin problemlerine ve dar anlamda epistemolojiye yüzeysel bir ilgiden daha fazlasına işaret edebilecek tek bir söz bile bulunmamaktadır. Ayrıca, Schelling'le yazışmalarında, Hegel'in Fichte'nin ilk eserlerini ancak tereddütle ve herhangi bir aciliyet duymadan okumuş olduğunu ve okurken de oldukça eleştirel biçimde tepki göstermiş olduğunu görebiliriz. Buna karşılık, Schiller'in *Estetik Eğitim Üzerine Mektuplar*'ından etkilenmesi oldukça karakteristiktir. Tipik olarak bu, o dönemdeki görüşlerinden bekleneceği gibi, bu eserin estetik ve felsefi içeriğine değil de modern kültürün çöküşüne yönelik saldırılarına ve

⁴ Johann Lorenz von Mosheim (1693-1755) Almanya'daki pragmatik kilise tarihinin kurucusuydu. Temel eseri, 1755'te Latince ve 1769'tan 1778'e kadar da Almanca çıkan *Institutiones Historiae Ecclesiasticae*'ydi [İng. çev. notu].

modern yozlaşmayı klasik kültürün görkemiyle karşılaştırmasına duyduğu sempatiden kaynaklanır.

Tüm bunlar Hegel'in dünya görüşünün basitçe Aydınlanma'nınkiyle eşitlenebileceği anlamına gelmiyor elbette. Alman Aydınlanmasınıninkiyle bile eşitlemek mümkün değildir. Fransız ve İngiliz Aydınlanmasıyla uzlaşmayı olanaksız kılan, Hegel'in bakış açısının daha baştan itibaren *idealizmin* bakış açısı olmasıdır. Seçkin çağdaşlarının çoğunun aksine Hegel, felsefi materyalizme hiçbir zaman meyilli olmamıştır. *Ampiryokritisizm*'de Lenin, Kant'ta bu tür eğilimler olduğundan söz etmişti; Schiller'in tıp çalıştığı dönemdeki ilk eserlerinin tümünde de materyalizme yönelik kimi eğilimler görebiliriz. Yine, Hegel'in Jena dönemini resmederken, doğa felsefesi üzerine eserinde Schelling'in de ne kadar güçlü bir şekilde materyalizme yönelmiş olduğunu ortaya koyacağız. Hegel bu düşünürlerden çok daha tutarlıdır ve yaşamı boyunca da kararlı bir idealist olarak kalmıştır. Lenin'in *Mantık*'ta keşfettiği tek tük materyalizm işaretleri bile onun nesnel idealizm yolunda olmasının, ansiklopedik bilgisinin derinlik ve genişliğinin ve olgulara duyduğu ciddi, önyargısız saygının bir parçasıdır. Gelgelelim onun bilinçli felsefi düşüncesi daima bir idealistin düşüncesiydi.

Hegel'in Tübingen ve Bern'de felsefi problemlerle yoğun bir şekilde ilgilenmediğini ve hiçbir zaman da bilgi teorisindeki problemlerle alakalı olmadığını ileri sürmüştük. Buna karşı, toplumsal ve tarihsel fenomenlere dair birleşik bir görüşün ortaya çıktığını gözlemleyebiliriz. Ayrıca, Bern'de doğa felsefesi problemleriyle aralıksız bir meşguliyet olduğu konusunda pek de bir kanıt bulunmamaktadır. Hegel kendi tutarlı bakış açısının öncüllerini felsefi açıdan çözümlemeye girişmez. Birçok çağdaşı gibi onun amacı da Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi*'ndeki çözümlemesini tarih ve topluma uygulamaktır. Kantçı etki iki başat biçim alır: Hegel, bir yandan, toplumsal problemleri esas olarak ahlak problemleri olarak görür; öte yandan, *praksis* problemi, yani toplumsal gerçekliğin insanın kendisi tarafından dönüştürülmesi, düşüncesinin daimî odak noktası olarak kalır.

Ancak, Hegel çok önemli bir meselede daha baştan Kant'ın ötesine geçmişti. Kant ahlaksal problemleri bireyin duruş noktasından araştırmıştı.

Ona göre temel ahlaksal olgu vicdandı. İdealizmini nesnel gerçeklikte kurabiliyor gibi görünmüşse de, bunu ancak keşfetmeye çalıştığı etiğin ortak özelliklerini, evrensel geçerliliğini, görünüşte bireyden ziyade bir uydurmaya, gerçekteyse mistikleştirilmiş bireysel özneye –‘düşünülür kendi’ denen şeye– yansıtarak yapabilmisti. Toplumsal problemler Kant’ta ikincil olup asli gerçekliğin, yani bireysel öznelerin müteakip etkileşimlerinden türetilirler.

Hegel’in erken öznelciliği bununla karşıtlık içinde daha baştan itibaren toplumsal ve kolektif olan pratik bir eğilime sahiptir. Düşüncenin hem başlangıç noktası hem de merkezî konusu Hegel’e göre etkinlikti, toplumsal *praksisti*. Belirli noktalarda bu, Herder’le bağları olan bir metodolojiyi işaret etmektedir. Her ne kadar eyleyen öznenin doğasına ve eylemlerine hükmeden gerçek yasalara dair hiçbir zaman açık bir kavramsal açıklamaya ulaşamamış, hepsinden öte, yöntem sorunuyla ilgili meseleleri çözülmez bir loşlukta bırakmış olsa da, Alman Aydınlanmasının kolektif toplumsal *praxis* sorununu ortaya atacak olan ilk düşünürü Herder’di. Hegel’in belli bir noktada Herder’in fikirlerinden etkilenmiş olduğunu kanıtlamak mümkün değil, hatta özellikle Herder’den etkilenmiş olduğunu işaret eden hiçbir şey kayıtlarda bulunmamaktadır. Buna karşın Herder’in fikirleri o dönemde ortadaydı, dolayısıyla onun eseri ile Hegel’in erken yazıları arasında spesifik benzerlikler aramak abes olacaktır.

Hegel’in, bununla birlikte, Herder’in açıklığa kavuşturmadığı kolektif özne kavramından yola çıktığı olgusu tüm gelişimi bakımından büyük önem taşır. Bu kavramı epistemolojik olarak açıklığa kavuşturmak için Bern döneminde hiçbir girişimde bulunmaz. Bunun yerine, bu kolektif öznenin talihini, tarih süreci içindeki eylemlerini ve yazgısını, toplumsal gerçekliğin dönüşümünü izlemeye çalışır. Kolektif öznenin toplumun bundan böyle onlardan oluşan salt bir ‘yığın’ olacağı ‘özel bireylere’ parçalanmasının bu sürecin odak noktası olduğunu göreceğiz.

Bern döneminde Hegel, göreceğimiz gibi, bu parçalanmayı ondan özenle hazırlanmış felsefi sonuçlar çıkarmaksızın tarihsel bir olgu olarak görmekle yetinmişti. Hegel’in bu dönemdeki temel meşguliyeti pratikti:

Her şeyden önce, antik dönemdeki kent-devletlerinin kolektif özneliliğinin çürümesi nasıl mümkün olmuştu? Onu harekete geçiren soru buydu ve onun düşüncesinde Robespierre'in, Aziz Just'un ve Fransız Devrimi'nin diğer Jakoben liderlerinin eylemlerini yönlendiren dünya-tarihsel yanılsamalara dair zihinsel refleksiyonun ortaya çıktığına bu soru işaret etmektedir. Ancak Jakobencililiğin bozguna uğramasından, ancak Thermidor'dan sonradır ki, onu Frankfurt'ta etkisi altına alan felsefi krizin ortasında, modern burjuva toplumunu ve 'özel' bireyi daha olumlu terimlerde düşünmeye başlamıştır. İkiz temalar olan politik iktisadın ve diyalektik bir toplum görüşünün bu krizin sonucu olarak onun zihnini nasıl meşgul etmeye başladığını göreceğiz.

Ancak şu an tarihin bu kavramsal olarak çözümlenmemiş kolektif öznesiyle ilgileniyoruz. Karşılaştığı tüm toplumsal ve tarihsel problemlere Hegel'in ahlaksal bir tutum sergilediğini de biliyoruz. Bu tartışmalarda *dinin* belirleyici bir rol oynamış olması gerektiği sonucu da bundan kaçınılmaz olarak çıkar. Burada, Emperyalizm Çağı'nın gerici felsefesinin Hegel'i çarpıtarak lehine çevirebileceği noktalardan biriyle karşılaşıyoruz. Hermann Nohl'un Bern ve Frankfurt fragmanlarının edisyonuna *Hegel'in Erken Dönem Teolojik Yazıları* başlığını vermesi tam da bunun bir işaretidir. Bu, okura, Hegel'in Tübingen teoloji okulundaki teolojiye olan ilgisinin ekmek parası kazanma gereksiniminin ötesine geçmiş olduğu ve teolojik problemlerin onun tüm düşüncesinin temelini ve başlangıç noktasını oluşturduğu izlenimini vermek anlamına geliyordu. Bu ima Hegel'in başka bir modern editörü olan Georg Lasson tarafından daha da belirginleştirildi. Din ve teoloji, onun gözünde, etrafında tüm Hegelci sistemin döndüğü temel eksendir; Hegel yorumunda dini merkeze almayan her eleştirmene, ne kadar gerici olursa olsun, saldırır. Bu bağlamda, genç Hegel'in modern yaşamöykücüsü olan ve tartışmakta olduğumuz pratik başlangıç-noktasını halka din eğitimi verme girişimi terimlerinde yeniden yorumlaması anlamında Hegel'i 'ulusunun öğretmeni' olarak gören Th. L. Haering'in temel tezini de göz önünde bulundurmak gerekir.

Hegel'in gençlik eserlerinin 'teolojik' karakterinin aslı nedir? Önyar-

gısız ve dikkatli okur onlarda teolojiyle ilgili pek bir şey bulamayacaktır, hatta teoloji söz konusu olduğunda sürekli bir düşmanlık tonu göze çarpacaktır. Şüphesiz, onun tarihsel çözümlemesinde dinsel problemin önemli bir yer tuttuğunu ve bunun, olgun dönem felsefesinde de görebileceğimiz gibi, böyle olmaya asla son vermediğini kabul etmiştik.

Bu konuda iki soru sormamız gerekiyor. İlk olarak, bu erken evrede onun dine olan ilgisinin doğası nedir? İkinci olarak, bu ilginin altında yatan tarihsel temel nedir, onun tarihsel koşulları ve belirleyicileri nelerdir? Önce ikinci soruya dönerek, dinlerin, özellikle de Hristiyanlığın tarihsel içeriği ve tarihsel yararlılığı sorununun Reimarus⁵ ve Lessing'e kadarki tüm Alman Aydınlanmasının daimî temalarından birini oluşturmuş olduğunu hemen belirtmemiz gerekiyor. Hegelciliğin Strauss, Bruno Bauer ve Feuerbach'ın yazılarında çözüldüğü zamana dek problemin görünmeye devam ettiğini de eklemeliyiz. Hegel o halde bu soruları sorarak kendisini Alman Aydınlanmasının ana hattında konumlandırmaktadır. Engels Feuerbach'ta bu fenomenin gerçek nedenlerini keşfetmişti:

Gelgelelim o dönemde siyaset çok çetrefilli bir alandı, o nedenle esas kavga dine karşı yönelmişti; özellikle 1840'tan sonra bu kavga dolaylı olarak aynı zamanda siyasaldı.⁶

Dine özgü olan bu dolaylı siyasal nitelik ve dine saldırı, Hegel'in *Erken Dönem Teolojik Yazıları* sırasında aynı ölçüde varolmuştu. Hatta dönemin geri kalmış koşulları göz önünde bulundurulduğunda, 18. yüzyıl Alman Aydınlanmasında teolojiyi eleştirme konusundaki her ciddi girişimin çok daha büyük bir devrimci güce sahip olduğu kaçınılmaz bir şekilde hissedilirken, 1848 devrimine yol açan hazırlık döneminde, felsefi radikallik kısa

⁵ Hermann Samuel Reimarus (1694-1768) önde gelen bir Alman deistiydi. Temel eseri olan *Apology for or Defence of the rational Worshippers of God 1774-77*'de Lessing tarafından bölümler halinde yayımlandı. Lessing yazarın kimliğini açık etmediğinden, eseri kendisinin yazmış olabileceğinden şüphelenildi ve içerdği doğüstü dine karşı düşmanlığı nedeniyle saldırıya uğradı [İng. çev. notu].

⁶ Fr. Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, Marx/Engels, *Seçme Eserler* içinde, Cilt II, Moskova ve Londra, 1950, s. 332. Bundan böyle *Feuerbach* olarak alınacak.

bir süre sonra din eleştirisini ideolojik karşıtlığın yarımıyamalak, yeterli olmayan bir formu olarak görmeye başladı. Hegel'in *Erken Dönem Teolojik Yazıları*'nı değerlendirmek açısından doğru olan bağlam budur. Bu yazıların esas hamlesi Hristiyanlık dinine karşıdır. Hegel'in bu dönemdeki tarih felsefesi görüşünün dayanağının, antik dönemin kent-devletlerinin çöküşünün insan özgürlüğü ve yüceliğinin toplumdan kaybolması ve *polis*in destansı, cumhuriyetçi *yurttaş*ının burjuvaya, modern toplumun salt bencil 'özel birey'ine dönüşmesi anlamına geldiği düşüncesi olduğunu daha önce belirtmiştik. Hegel'in bu dönemdeki Hristiyanlık tartışmasına dair çözümlememizi daha öteye götürebilir ve gençliğinde Hegel'in, Hristiyanlığı burjuvazinin 'özel birey'inin dini olarak, insan özgürlüğünün yitirilmişliğinin, binlerce yıllık despotluğun ve insanlığın köleleştirilmesinin dini olarak kavradığı sonucuna ulaşabiliriz. Bu fikirler Hegel'i sağlam bir şekilde Aydınlanma düşüncesinin ana hattına yerleştirmektedir.

Bu sonucun, Alman Aydınlanması gibi Hegel'in de hiçbir zaman büyük İngiliz ve Fransız düşünürler kadar Hristiyanlığa saldırmamış olduğu gibi sınırlayıcı bir değerlendirmeye ihtiyacı var. Hegel'in Hristiyanlık eleştirisi asla materyalist ateizm noktasına ulaşmaz. Tam aksine onun buradaki çalışmasının özü dinseldir. Amacı, despotluk ve kölelik dininden antik dönem modelinde bir özgürlük dinine geri dönüş için toplumsal önkoşulları keşfetmektir.

Alman olduğu için bunda şaşılacak bir yan bulunmamaktadır. Engels, Feuerbach'ın dine saldırısının ve dinin maskesini düşürmesinin bile kimi zaman yeni, 'arınmış' bir din talebine döndüğünü görmüştü. Yine Engels, dinin tarihsel öneminin abartılmasının, tarihteki büyük dönüm noktalarının dinsel değişimler tarafından belirlendiği inancının Feuerbach'ın tarih görüşünü etkilemeye devam ettiğini gösterir. Tüm bunların Hegel öncesi Alman Aydınlanması açısından daha büyük bir doğruluk payı var. Sadece, Lessing gibi önemli ve karakterli bir adamı düşünmemiz ve onun Aydınlanma için mücadelelerinin din çerçevesinden hiçbir zaman çıkmamış olduğunu anımsamamız yeterli. Öte yandan meseleyi abartmaya da gerek yok: Alman Aydınlanmasının Diderot, Helvétius veya Holbach'ın kararlı mater-

yalizm ve ateizmine hiçbir zaman ulaşmamış olduğu doğruysa da, dinin kökenlerini ve dinsel değişimin toplumsal kaynaklarını tarihsel kavrayışı açısından kimi noktalarda onların ötesine geçmiş olduğu da bundan daha az doğru değildir. (Bu her şeyden önce Lessing ve Herder için geçerlidir.)

Hegel'in erken dönem yazılarının önemini aramamız gereken yer burasıdır. Hegel Hristiyanlığın doğuşunun toplumsal nedenleri gibi oldukça radikal bir sorunu ortaya koyar ve çalışmalarının merkezine bunu yerleştirir. Daha önce sözünü ettiğimiz, dinin tarihteki rolünün bu idealist abartılmasına uygun olarak Hegel, Hristiyanlığı, onda büyük bir öfke uyandıran modern dünyanın tüm toplumsal ve siyasal olaylarının nihai belirleyici nedeni olarak görmektedir. Hegel'in başlıca pratik amacı olan *polis* demokrasisinin olanca özgürlük ve yüceliğiyle yeniden canlanması, tarihsel temellere, tarihsel bir desteğe gerek duyuyordu: Hristiyan dininin egemenliğine yol açan bu toplumsal hareketlerin, bu toplumsal ve siyasal düşüşün ana hatlarını belirtmek zorundaydı. Onun hedefi tüm kompleks geleneğin defterini dürmektir: Düşüş ve çöküş yörüngesini göstermek üzere onun kökenlerinin nedenlerini araştırır.

Bundan hareketle Hegel'in tüm bu erken dönem görüşlerinin *Fransız Devrimi*'nin etkisini yansıttığını görebiliriz. Fransız Devrimi'ne duyduğu erken dönem hayranlığı tartışmasızdır. Üç arkadaşın, Hegel, Hölderlin ve Schelling'in, henüz çocukken Tübingen'de bir özgürlük ağacı diktikleri ve etrafında devrimci şarkılar söyleyerek dans ettikleri iyi bilinmektedir. Benzer şekilde, onların Fransız Devrimi hakkındaki yasaklanmış yazıları okumaya adanmış olan gizli bir topluluğun merkezinde olduklarını ileri süren bir gelenek de söz konusudur. Hayranlıkları, daha önceki çalışmalarımızda söz ettiğimiz, o zamanın Alman aydınlarının en iyi üyeleri arasında hâkim olan daha genel bir mizacın parçasıydı. O çalışmalarda bu hayranlığın pek çok durumda kısa süreli olduğuna değinmiştik. 1793/4 olaylarını sadece birkaç çağdaş Alman entelektüel anlayabilmiş ve hakkını veren bir değerlendirmede bulunabilmişti. Paris Jakobenlerinin plebyen diktatörlüğü pek çoğunu şoka uğratmış ve kendinden uzaklaştırmıştı (örneğin, Klopstock ve Schiller). Kuşkusuz, hayal kırıklıklarının onları Fransız Devrimi'nin ge-

nel olarak yeminli düşmanı olmaya götürdüğü ve o zamandan itibaren de 1789'un ilkelerini terk ettikleri düşüncesi burjuva tarihçilerin bir efsanesidir. Hakikat, çoğu durumda, bunun tam tersidir ve Hegel'le alakası yoktur.

1794 Noel'inde, Schelling'e bir mektupta Hegel şöyle yazıyordu:

Carrière'in giyotine gittiğini duymuşsundur. Hâlâ *Fransız* gazetelerini okuyor musun? Yanlış hatırlamıyorsam onların Württemberg'de yasaklandığını duymuştum. Bu mahkeme çok önemli; Robespierre'cilerin kalles doğasını ortaya çıkardı.⁷

Hegel'in gençliğinde bile Jakobencilığe düşman olduğunu bu mektup çok açık bir şekilde göstermektedir. Hegel'in Alman çağdaşları arasındaki özel konumu siyasal radikalliğinde bulunmaz. Bu konuda çok daha öteye giden –teorisinin yanı sıra hayatında da– sadece Forster değildir, aynı şey Fichte için de doğrudur; Aydınlanma'nın Wieland veya Herder gibi daha eski üyeleri sempatilerini Devrim'in en aşırı yönleri için bile çok daha uzun süre korudular. Hegel'in konumunun önde gelen özelliği, Devrim'in aşırı sol kanadını baştan itibaren reddetmiş olmasına karşın yine de devrimin *tarihsel zorunluluğuna* olan inancını korumuş ve yaşamının sonuna dek *modern sivil toplumun temeli* olarak onu görmüş olmasıdır.

Kuşkusuz, Hegel'in modern sivil toplum görüşü bazı radikal değişikliklerden geçer. Hegel Bern'de Robespierre'in politikalarını reddetmiş olmasına karşın, Devrim'i halen toplumun eli kulağındaki yenilenişinin temeli olarak görmektedir. Modern toplumun iktisadi doğasına dair düşüncesini derinleştirdiği Frankfurt krizinden sonra, Devrim'i artık toplumun gelecekteki bir yenilenişinin itkisi, aracı olarak değil, tersine, çağdaş dünyada olduğu gibi gerçekliğin tarihsel açıdan zorunlu temeli olsa da, tarihsel açıdan geçmişte kalmış bir şey olarak görür. Bu onda Devrim'in radikal yanları için bile bir parça hayranlık uyandırır.

İleride, Hegel'in gelişimini *Tinin Fenomenolojisi*'nin ünlü bölümündeki (Mutlak Özgürlük ve Terör üzerine) kendi ifadelerine başvurarak takip

⁷ K. Rosenkranz, *Hegel'in Yaşamı*, Berlin, 1844, s. 66. Burada 'Rosenkranz' olarak anılacak.

edeceğiz. Şimdi Hegel'in o dönemdeki duygu durumuyla daha tam olarak tanışık olmamız yeterli. Schelling'e daha sonraki bir mektupta şöyle yazar (16 Nisan 1795):

Çağımızın, *insanlığın kendisini saygıya değer varlık olarak resmettiği* olgusundan daha iyi bir işareti olmadığını düşünüyorum. Ezenleri ve bu yeryüzü tanrılarını çevreleyen hâlenin solması bunun bir kanıtıdır. Filozof bu saygınlığı tanıtlayacak ve halklar da sadece ayaklar altına alınmış olan hakları talep etmeyi değil aynı zamanda onları almayı ve onların sahibi olmayı hissedip öğreneceklerdir. Din ve siyaset, tezgâhlarını beraber kurdular. İkincisinin *istediği* şeyi ilki *öğretti*: İnsanlığın hor görülmesi, insanın iyiyi elde edememesi ve kendi çabalarıyla bir şey olamaması. Şeylerin nasıl olması *gerektiğine* dair düşüncenin yayılmasıyla, insanların yerleşik tembelliği, her şeyi her zaman için *olduğu* gibi kabul etme istekliliği ortadan kalkacaktır.⁸

Bu mektup birçok açıdan ilginçtir. İlk olarak, Hegel'in öncüllerinin ne derece *Pratik Aklın Eleştirisi*'nden çıktığını göstermektedir. Burada Hegel, başlangıç noktası olarak gerçeklikte ısrar ettiği ve sosyal bilimin temeli olarak soyut Kantçı 'Olması Gereken'i reddettiği daha sonraki görüşlerine tamamen karşıt olarak, devrimci 'Olması Gereken'i 'Olan'ın gerici eylemsizliğinin karşısına koyarak Kant'ı takip eder. Ancak, epistemolojik meşruluklarla pek ilgilenmeden Kant'ı cesurca yeniden yorumlar. Buradaki 'Olması Gereken' tamamıyla siyasal ve toplumsal bir anlama sahiptir, ahlaksal karakteri de sadece genel idealist zemini oluşturur. Ayrıca Olan ile Olması Gereken arasındaki antitez, Kant'ta olduğu gibi empirik ve düşünülür 'kendi' arasındaki bir karşıtlık olarak bireysel ruha dayanmaz. Bu antitez siyasetteki ve toplumun kendisindeki ilerici ve gerici eğilimler arasındaki bir antitezdır.

Mektubun sosyo-politik içeriğine gelince, Hegel'in felsefe ve dinin hâkim formlarına karşı mücadelesinin genel olarak despotluğa karşı mücadelesinin ideolojik yönü olduğu açıktır. Hegel, Hristiyanlık eleştirisini feodal mutlakiyetçiliğin despotluğuna karşı genel mücadelenin bir bileşeni

⁸ Rosenkranz, s. 70.

olarak gördüğü ölçüde, kendisini Aydınlanma'nın ve her şeyden önce de Fransız Devrimi boyunca din üzerinde yoğunlaşan büyük sınıf mücadelelerinin yanında konumlandırıyordu. Engels, önceki tüm burjuva devrimlerinin aksine Fransız Devrimi'nin ayırt edici bir özelliğinin din karşıtı doğası olduğunu oldukça haklı bir biçimde vurgular. 17. yüzyıl İngiliz Devrimi de dâhil önceki burjuva devrimleri din bayrağı altında savaşıırken, Fransız Devrimi;

Özellikle hukuksal ve siyasal fikirlere başvuruyor ve ancak yoluna çıktığı ölçüde din konusunda sıkıntıya giriyordu. Ama eskisinin yerine yeni bir din koymayı hiçbir zaman aklından bile geçirmedi. Robespierre'in girişiminin nasıl başarısızlığa uğradığını herkes bilir.⁹

Engels bu sözlerle Fransız Devrimi'nin ana hattını tam bir biçimde özetlemektedir. Bununla birlikte, Hegel'in bu olaylarla ilişkisine dönecek olursak, devrimin Almanya'da, ülkenin iktisadi ve siyasi geri kalmışlığından dolayı çarpık bir şekilde düşünüldüğüne dair önceki argümanlarımızı anımsamamız gerekir. Zira her ne kadar Fransız Devrimi'nin önde gelen siyasetçilerine her türden önyargı ve yanılsama (kısmen dinsel bir doğa hakkındaki) sekte vurmuş olsa da, onlar meseleye yine de düşünen siyasetçiler olarak yaklaşmışlardır. Devrimci devletin Katoliklikle olan ilişkisini gerçekte iki etken belirliyordu. Bir yandan, Katolik kilisesi kral yanlısı karşı-devrimin ideolojik ve örgütlü merkeziydi. Öte yandan, önde gelen siyasetçiler Katolikliğin köylü kitlesi üzerindeki etkisinin resmî emir yoluyla basitçe kaldırılamayacağını görmüş veya bir şekilde hissetmişlerdi. Bu konunun inişli çıkışlı tarihini tüm ayrıntılarıyla incelersek Engels'in açıklamasını tamamıyla desteklediğini görürüz.¹⁰

Burjuva tarihçiler Devrim esnasındaki dinsel hareketler konusunda bir noktada birleşirler: Tümü de onların gerçek anlamını fazla abartırlar. Örneğin Mathiez, Babeuf komplosu ile Teofilantropistler arasındaki bağıntıları

⁹ Fr. Engels, a.g.e., Cilt II, s. 332.

¹⁰ Bu konu üzerine temel monografiler:

Aulard, *Le culte de raison et le culte de L'être suprême*, Paris, 1909.

Mathiez, *Les origines des cultes révolutionnaires*, Paris, 1904.

Mathiez, *La théophilanthropie et le culte décadère, 1796-1901*, Paris, 1904.

gereğinden fazla vurgular; her ne kadar kendi açıklamasına göre, Babeuf ve arkadaşlarının bu mezhebin dinsel ve ahlaksal buluşmalarından sadece kendi buluşmalarına makul derecede güvenli bir yasallık sağlamak için yararlanmış olduğu açık olsa da.¹¹ Aulard ve Mathiez'in verdiği bilgilerden açıktır ki, Hébert'in, Chaumette'in, vb. dinsel görüşlerine karşı Danton ve Robespierre'in mücadelesi tamamıyla siyasal düşüncelerle, yani bunların aşırı kışkırtmalarının köylüleri geri dönmek üzere Kralcı kampa sürükleyeceği korkusuyla belirlenmekteydi.

Aslında, iktidarının son evresinde Robespierre'in yeni bir din, 'Üstün Varlık' kültü kurma girişimi bile, her ne kadar nesnel olarak vahim bir durumdaki ümitsiz bir siyasetçinin eylemi olsa da, dinsel olmayan ve öncelikle siyasal bir eylemdi. Bu girişime Robespierre'in Rousseaucu fikirleri bulaşmış olmasına rağmen doğru olan budur; yanılsama içinde o ve arkadaşları demokratik burjuva devriminin perspektif ve olanaklarıyla avundular. Jakoben devrimci Terör aşamasının Robespierre için merkezini işgal etmeye başlayan ahlak üzerindeki vurguda, onun, tüm hareketi Jakobenlerin plebyen diktatörlüğünün tasfiyesine, burjuvazinin açık, utanmaz diktatörlüğüne, Thermidor'a götüren, Devrim'in salıverdiği kapitalist eğilimlere karşı ümitsiz mücadelesinin yansımaları görüyoruz. Cumhuriyetçi erdem adına Terör, ahlaksal sapkınlık ve çürümenin tüm biçimlerine karşı mücadele, Robespierre'in durumunda, demokratik burjuva devriminin plebyen versiyonunu hem kral yanlısı karşı-devrime karşı hem de bizzat burjuvazinin kendisine karşı savunmanın ideolojik yönüydü. Robespierre'in siyasetinin yanılsamaya dayalı olduğu ve Jakoben diktatörlüğün kitleleri harekete geçirerek Devrim'i yabancı istiladan kurtarma görevini yerine getirir getirmez çökmek zorunda olduğu olgusu, Robespierre'in son evresindeki eylemlerinin –din meselesinde bile– siyasal karakterine zerre kadar gölge düşürmez.

Bu nedenle, Robespierre 5 Şubat 1794 Konvansiyonu'ndaki konuşmasında¹² siyasal bir karşı-devrime zemin hazırlayacak olan ahlaksal bir

¹¹ Mathiez, *Théophilanthropie*, s. 40 vd.

¹² *Oeuvres de Robespierre*, ed. A. Vermorel, Paris, 1867, s. 302.

karşı-devrimin yapılmakta olduğunu ilan ederken, bakış açısı bakımından –kuşkusuz, zorunlu yanılışmaları saymazsak– kesinlikle sağdadır. Onun yeni bir din, yani bir Üstün Varlık kültü kurma çabaları da halkın ahlaksal tavırlarında güven sağlamaya yardım edecek ve devrimi ilerletecek geniş bir zemin gereksinimine dayanıyordu; ihtiyaç duyduğu şey, hem Kilisenin kışkırtmasına hem de burjuvazinin ahlak bozucu ve yozlaştırıcı eylemlerine bir karşı dengeydi.¹³ Thermidor sonrası sınıf mücadelelerinin çalkantılarında da benzer şekilde, kitleler üzerinde dinsel ve ahlaksal bir etki kullanarak cumhuriyetçilik tinini desteklemeye kalkışan birtakım sektlerin doğduğuna tanıklık ediyoruz. Bunların en önemlisi ‘Teofilantropistler’dir. Bu sekt esas olarak ılımlı cumhuriyetçilerden oluşuyordu ve bir süreliğine yönetimin cumhuriyetçi-eğilimli üyeleri üzerinde belirli bir etkiye sahip olmuştu. Öncülünü, eski dinlerin cumhuriyetçi bir etik sistemi kurma görevine uygun olmadığı ve böyle bir ahlaksal reform olmaksızın cumhuriyetin kitlelerdeki, halkın ahlakındaki köklerinden yoksun kalacağına dair inanç oluşturuyordu.

Robespierre büyük halk festivallerini, gündelik yaşamda öne çıkan olayları (doğum, evlilik, cenaze) kutlamaya dair cumhuriyetçi gelenekleri halkın dinsel ve ahlaksal gelişimi açısından önemli araçlar olarak görmeye başlamıştı. Yukarıda aktarılan Konvansiyon konuşmasında, halk festivallerinin Grekler arasındaki öneminden, özellikle de halkın bağımsız etkinliğine verilen önemli rolden uzun uzadıya söz ediyordu. Tüm bunların Fransa’da çok daha geniş bir ölçekte canlandırılabilceği sonucuna varmaktadır:

Böyle bir festivaller sistemi en hassas kardeşlik ilişkisini, yeniden doğuşun en kuvvetli aracını oluşturacaktır.¹⁴

‘Dinsel yeniden canlanmanın’ bu dışsal aracının, Thermidor sonrası mezhepçilikte, Robespierre gibi bir siyasetçinin eylemlerinde olduğundan çok daha büyük bir rol oynadığı yeteri kadar açıktır.

Aulard ve Mathiez gibi tarihçilerin bu dinsel hareketlere gereğinden çok önem atfettiklerini öne sürmüştük. Gelgelelim, bizim bakış açımıza

¹³ 7 Mayıs 1794 konuşması, a.g.e., s. 308 ve bunu izleyen sayfalar.

¹⁴ A.g.e., s. 329 vd.

göre, Fransa'nın kendisindeki bu hareketlerin önemini ele almak, onların Almanya'nın geri toplumunda nasıl anlaşıldığını ve her şeyden önce de Hegel'i nasıl etkilediklerini görmek kadar önem taşımıyor.

Hegel'in bu dinsel fenomenlerle ne ölçüde ilgilendiğine dair doğrudan bir kanıtımız bulunmuyor. Fakat onlardan haberdar olma olasılığı çok yüksektir. Mathiez¹⁵ Teofilantropistleri savunan ya da onlara karşı olan makaleleri yayımlamış olan dergilerin ayrıntılı bir bibliyografyasını sunar. Bunlar arasında, Archenholz'un *Minerva*'sının yanı sıra, yaygın bir şekilde okunan süreli yayınlardan birisi olan Wieland'ın *Teutsche Mercur*'ünü buluyoruz. Hegel'in ikisini de bildiği ve *Minerva*'yı okuduğu konusunda kesin bilgiye sahibiz.¹⁶ İsviçre'de çeşitli Fransız dergilerini takip ettiğini de bildiğimiz için, onun insanlığın dinsel ve ahlaksal yeniden doğuşuna olan ilgisi göz önünde bulundurulduğunda, Fransız dinsel hareketlere dair hiçbir bilgisinin olmaması son derece şaşırtıcı olurdu.

Fakat bu dış durumlarla ilgili argümanlardan daha önemlisi içsel kanıttır. Sonraki bölümlerde Hegel'in antik dönem üzerine görüşlerini tartışırken, Yunanistan'ın halk festivallerine ve halkın Grek dinsel törenlerine etkin katılımına verdiği önemden uzun uzadıya söz edeceğiz. Onun bu noktadaki tavrı, Robespierre'in yukarıda aktardığımız konuşmasındaki tavrına çok yakındır. Antik dönemin yeniden doğuşuna dayanacak olan yeni bir dinin yardımıyla genel ahlak yükselişine gelince, bunun Hegel'in bu dönemdeki ilgilerinin merkezinde olduğu açıktır.

Çoğu Alman idealisti gibi Hegel de halkın ahlaksal yeniden doğuşunu devrimin ürünü olmaktan çok önkoşulu olarak görüyordu. *Estetik Mektuplar*'da Schiller, görmüş olduğumuz gibi, Hegel'de büyük bir etki yaratan benzer bir görüş ortaya atmıştı. Ama Schiller'in tavrı karamsardı. Tam da halkın ahlaksal yeniden doğuşunu başarılı bir devrimin olmazsa olmaz önkoşulu olarak gördüğü için, feodal mutlakîyetçiliğin ortadan kaldırılmasını tarihsel ve ahlaksal bir zorunluluk olarak düşünmesine karşın, devrimin olacağı konusunda ümitsizliğe kapıldı. Gene de Schiller'in, devletin eği-

¹⁵ A.g.e., s. 390 vd.

¹⁶ Schelling'e mektup, 1794 Noel'i, Rosenkranz içinde, s. 65.

tim yoluyla halkın yeniden doğuşunu sağlayabileceği fikrini terk etmesi önemlidir.

Genç Hegel bu noktada Schiller'den ayrılır, çünkü insanlığın yeniden doğuşunun olasılıkları ve insanlık ve özgürlüğün yeniden doğuşlarını kutlayacakları devrimci bir dönemin başlayacağı konusunda çok daha fazla ümitlidir. Bu nedenledir ki, din onun erken dönem idealizminde böylesi temel bir rol oynar. Henüz Kant'ın etik ve toplumsal teorisinin çerçevesi içerisinde kalarak, devletin yurttaşlarını yasaya uymaya zorlamaktan daha fazlasını yapamayacağını fark eder: Yasallığı kabul ettirebilir, ama ahlaki değil. Fakat Hegel, aynı zamanda bir hükümetin istikrarının temelde halkın ahlaksal ilkelerindeki kökenlerine bağlı olduğuna inandığı için, tarihte bu ahlaksal ilkeleri belirleyen etkenleri arar. Tüm bu etkenlerden en etkili olanını da dinde bulur. Böylece, Bern dönemindeki en önemli incelemesi olan *Hristiyan Dininin Pozitifliği*'nde, devlet ve devletin yurttaşları arasındaki ilişkiler üzerine şunları söyler:

Devlet, yurttaşlarını, onlarda güven uyandırarak, bu kurumlardan yararlanmaya sadece teşvik edebilir. Din bu amacın en önde gelen aracıdır; bu görevi yerine getirip getiremediği devletin onu nasıl kullandığına bağlıdır. Bu amaç tüm insanların dinlerinde açık bir şekilde ortadadır. Hepsinin de sivil yasaların uygulanışının sağlayamayacağı ahlaksal bir iklim yaratma özleminde olmaları tümünün ortak olarak sahip olduğu bir şeydir.¹⁷

Burada, Hegel'in erken dönem yazılarının karakterinin herkesin görebileceği kadar açık olduğuna inanıyoruz. Tarihin kritik dönüm-noktaları olarak gördüğü şey, yani Grek özgürlüğünden Ortaçağ ve modern despotluğa geçiş ve bu despotluktan yeni bir özgürlüğe geçiş umudu, dinsel hareketlerle çok yakından ilişkilidir. Demokrasi de despotluk da, eğer hayatta kalacaklarsa, dinlerin kendi gereksinimlerine uymasına ihtiyaç duyarlar. Ve şimdiye dek söylediklerimizden açıktır ki, Hegel'in gelecekteki bir dine ve onun klasik antik dönemin yeniden canlanışındaki rolüne dair ortaya koyduğu sorunun biçimi, Fransız devrimcilerinin yanılsamalarıyla ve Devrim içerisindeki dinsel ve ahlaksal özelemlerle çok yakın benzerlikler sergi-

¹⁷ Nohl, s. 175.

ler. Hegel'in Alman oluşunun kaçınılmaz sonuçlarından birisi, onun, gençliğinde, Fransız Devrimi'nin en önemsiz yönüne bu denli güçlü bir şekilde tepki vermesidir. Bununla birlikte, daha sonraki tartışmalarımızda, onun, bu uzak bakış açısından hareketle bile sosyo-tarihsel gelişimin nesnel açıdan merkezî uğraklarından bazılarını kavramayı başarabildiğini göreceğiz.

İdealizmin özsel bir tarafı, kuşkusuz, dinin tarihsel rolünü fazla abartmasıdır. Hegel'in kariyeri boyunca da bu abartma devam etmektedir. Göreceğimiz gibi, Hegel sonradan neredeyse her önemli mesele üzerine olan ilk kanılarını baştan sona yeniden gözden geçirir. Tarih felsefesi üzerine Berlin dersleri gibi geç bir dönemde, 1830 Temmuz Devrimi ile ilgili olan argümanlarda bile aynı probleme yeniden döner. Batı Avrupa devletlerinin liberalizmine karşı sert bir tartışmada şunu söyler:

Zira o, yasanın ve özgürlüğün prangalarından vicdan özgürleşmesi olmaksızın kurtulabileceğini veya reform olmaksızın devrim olabileceğini iddia eden sahte bir ilkedir.¹⁸

Hegel'in dinin tarihsel etkililiğine dair gençlik varsayımının –kuşkusuz, içerikte büyük değişikliklerle– ona yaşamı boyunca eşlik ettiği açıktır. Asla üzerinden atamadığı felsefî idealizmin mirasıdır bu. Ancak her şeye karşın, Hegel'in 'teolojik' erken dönemine olan inanç emperyalizmin gerici savunucularının yarattığı ve beslediği bir efsanedir.

¹⁸ Hegel, *Werke*, Berlin, 1840, Cilt IX, s. 542.