karl marx | friedrich engels

FELSEFE İNCELEMELERİ

DOĞAN YAYINEVİ

Doğan Yayınları : 27

FELSEFE İNCELEMELERİ

KARL MARX, FRİEDRİCH ENGELS

Doğan Yayınları
Cemal Gürsel Caddesi 51/B
Cebeci Ankara

Birinci Baskı : Mayıs 1974
İkinci Baskı : O c a k 1976

FELSEFE İNCELEMELERİ

doğan yayınları: 27 * Kapak : fahri karagözoğlu * dizgi-baskı : çağ matbaası — ankara * ocak 1976 * doğan yayınları, cemal gürsel cad. 51/b * ankara p.k. 120 - cebeci * telefon 19 27 72

FELSEFE İNCELEMELERİ

KARL MARX, FRİEDRİCH ENGELS

ÇEVİREN
CEM EROĞUL

Emile Bottigelli yönetiminde *Etudes Philosophiques* adı altında, *Karl Marx* ve *Friedrich Engels*'in çeşitli dönemlerde yazdıkları felsefe ile ilgili yazılarını biraraya toplayan eseri, Fransızcasından *Cem Eroğul* dilimize çevirmiş, ve kitap, Doğan Yayınları tarafından, Mayıs 1974 (Birinci Baskı: Ocak 1976) tarihinde, Ankara'da Çağ Matbaası'nda, dizdirilip bastırılmıştır.

İÇİNDEKİLER

7 *LUDWİG FEUERBACH VE KLASİK ALMAN FELSEFESİNİN SONU*, FRİEDRİCH ENGELS

7 Yazarın Önsözü

9 I. — Hegel'den Feuerbach'a

20 II. — İdealizm ve maddecilik

31 III. — Feuerbach'ın din felsefesi ve ahlâk anlayışı

40 IV. — Diyalektik maddecilik

61 *FEUERBACH ÜZERİNE TEZLER*, KARL MARX

65 *"FEUERBACH"TAN YAYINLANMAMIŞ BİR PARÇA* (1886), FRİEDRİCH ENGELS

71 *"EKONOMİ POLİTİĞİN ELETİRİSİNE KATKI"YA ÖNSÖZ*, KARL MARX

77 *KARL MARX'IN "EKONOMİ POLİTİĞİN ELEŞTİRİSİNE KATKI"SI*, FRİEDRİCH ENGELS

89 *TARİHİ MADDECİLİK*, FRİEDRİCH ENGELS

115 *FRANSIZ MADDECİLİĞİNİN TARİHİNE KATKI*, KARL MARX

126 *FELSEFEYLE İLGİLİ MEKTUPLAR [SEÇMELER]*, KARL MARX, FRİEDRİCH ENGELS

126 Marx'tan Paul Annenkov'a

131 Marx'tan Joseph Weydemeyer'e

132 Marx'tan Engels'e

132 Marx'tan Engels'e

133 Engels'ten Conrad Schmidt'e

134 Engels'ten Joseph Bloch'a

136 Engels'ten Conrad Schmidt'e

142 Engels'ten Heinz Starkenburg'a

145 Engels'ten Franz Mehring'e

LUDWİG FEUERBACH VE KLASİK ALMAN FELSEFESİNİN SONU

FRİEDRİCH ENGELS

YAZARIN ÖNSÖZÜ

"*Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*"ya, Berlin 1859, yazdığı önsözde Marx, ikimizin, Brüksel'de 1845'te, "bizim görüş tarzımız [özellikle Marx'ın geliştirdiği maddeci tarih görüşü bahis konusuydu] ile Alman felsefesinin ideolojik görüşü arasındaki çatışmayı ortaya çıkarmak, aslında, geçmiş felsefe anlayışımızla hesaplaşmak için" nasıl çalışmaya giriştiğimizi anlatır. "Bu tasarı, Hegel'den sonraki felsefenin bir eleştirisi biçiminde gerçekleştirildi. Yeni şartlar yüzünden basımına imkân olmadığını öğrendiğimizde, sekiz yapraklı formalı iki kalın cilt tutan el yazması çoktan Vestefalya'da, yayınlayıcının elinde bulunuyordu. Kendimizi aydınlığa kavuşturmak olan başlıca amacımıza ulaşmış olduğumuzdan, el yazmasını[1] farelerin kemirici eleştirisine daha bir sevinçle terket-

[1] [Ancak bu yüzyılın başında bulunan ve ilk defa olarak bütünüyle 1933'te, Marx-Engels-Lenin Enstitüsü tarafından yayınlanan Alman *İdeolojisi*'nin el yazması]*

* Köşeli parantez [...] içindeki dipnotlar, bu kitabı düzenleyen Emile Bottigelli'nindir-y.

tik."

O zamandan beri kırk yıldan fazla zaman geçti, ve Marx, ikimizden biri bu konuya dönmek fırsatını bulamadan öldü. Hegel' le ilişkilerimiz hakkında ne düşündüğümüzü türlü vesilelerle açıkladık, ancak hiç bir yerde bunu tam doyurucu bir biçimde yapmadık. Hegelci felsefe ile bizim görüşümüz arasında, birçok bakımdan bir ara halka olmasına rağmen, Feuerbach'a hiç bir zaman dönmedik.

Bu arada, Marx'ın dünya görüşü, Almanya'nın ve Avrupa'nın sınırlarının çok ötesinde ve dünyanın bütün uygar dillerinde taraftarlar buldu. Öte yandan, bugün dış ülkelerde, özellikle İngiltere ve İskandinavya'da, klasik Alman felsefesi âdeta yeniden canlanmakta ve hatta Almanya'da, ora üniversitelerinde felsefe adı altında sunulan bulanık halk çorbalarından gına gelmeye başladığı izlenimi uyanmaktadır.

Bu şartlar altında, Hegelci felsefeyle ilişkilerimizin, ondan nasıl çıkıp onunla nasıl ayrıldığımızın kısa ve sistemli bir açıklaması bana gitgide gerekli göründü. Ve aynı şekilde, kaynaşma dönemimizde, Hegel sonrası filozoflar içinde en fazla Feuerbach'ın bizim üzerimizdeki etkisini tam olarak tanımak suretiyle, ödenmesi gerekli bir şeref borcumuz daha olduğunu düşündüm. Bundan dolayı, *Neue Zeit*'in yazı kurulunun, Starcke'nin Feuerbach üzerindeki kitabı hakkında bir eleştiri yazmamı rica ederek bana sunduğu fırsata şevkle sarıldım. Çalışmam, bu derginin 1886 yılı 4. ve 5. sayılarında çıktı ve burada gözden geçirildikten sonra ayrı baskı halinde yayınlanıyor.

Bu satırları baskıya göndermeden önce, 1845-1846 tarihli eski el yazmasını çıkarıp bir daha baktım. Feuerbach hakkındaki bölüm bitmiş değil. Yazılan kısmı, maddeci tarih görüşünün bir açıklamasından ibaret ve sadece, o zamanki iktisat tarihi bilgilerimizin henüz ne kadar eksik olduğunu ispatlıyor. İçinde, bizzat Feuerbach'ın öğretisinin eleştirisi bulunmadığından şimdiki amacım için kullanamazdım. Buna karşılık, Marx'ın eski bir defterinde, ek olarak yayınlanmış bulunan, Feuerbach hakkındaki onbir tezi buldum. Bunlar, sonradan geliştirilmek üzere alelacele kağıda dökülmüş olan ve hiç bir şekilde basımı düşünülmeyen, fakat yeni dünya görüşünün dâhiyane tohumunun serpildiği ilk belge olarak paha biçilmez değer taşıyan birtakım basit notlardır.

Londra, 21 Şubat 1888

I. — HEGEL'DEN FEUERBACH'A

Bu eser[1] bizi, zaman bakımından bizden rahatça bir kuşaklık süreyle ayrılmış bulunan, fakat Almanya'daki bugünkü kuşağa, koca bir yüzyıl öncesine aitmiş kadar yabancılaşmış bulunan bir döneme geri götürüyor. Oysa bu dönem Almanya'nın 1848 devriminin hazırlık dönemi olmuştur: o zamandan beri memleketimizde ne olmuşsa 1848'in bir devamından, devrimin vasiyetinin yerine getirilmesinden ibarettir.

Fransa'da 18. Yüzyılda olduğu gibi, 19. Yüzyılda Almanya'da, felsefe devrimi aynı zamanda siyasî çöküşü hazırladı. Fakat aralarında ne kadar fark var! Fransızların eserleri sını-

1 Ludwig Feuerbach, C. N. Starcke, felsefe doktoru, Stuttgart, Ferd, Enke, 1885.

rın öte tarafında, Hollanda'da veya İngiltere'de basılıyor ve kendileri oldukça sık Bastille'i boylamaya hazırlanıyorlar; bütün resmî bilimle, Kiliseyle, hatta sık sık devletle açık savaş hâlindeler. Buna karşılık, Almanların, profesörleri, devletin gençlik için atadığı hocaları var, eserleri ders kitabı olarak kabul ediliyor ve bütün gelişmeyi taçlandıran düşünce sistemi, Hegel'in sistemi, âdeta Prusya Kırallığı'nın devlet felsefesi mertebesine yükseltilmiş! Devrim, bu profesörlerin arkasına, ağır ve sıkıcı nağmelerinin, bilgiç ve karanlık cümlelerinin gerisine mi gizlenecekti? Yoksa o zamanki devrimin temsilcileri olarak kabul edilen adamlar, liberaller, kafaları bulandıran bu felsefenin aslında en amansız hasımları değiller miydi? Fakat ne hükümetin, ne de liberallerin göremediğini hiç olmazsa *bir* adam, daha 1833'te gördü. Gerçi bu adamın adı Henri Heine idi.[2]

Bir örnek verelim. Hiç bir felsefî önerme, Hegel'in "Gerçek olan her şey aklîdir ve aklî olan her şey gerçektir"[3] diyen ünlü önermesi kadar, dar kafalı hükümetlerin minnetini ve dar kafalılıkta onlardan geri kalmayan liberallerin öfkesini bu kadar üzerine çekmemiştir. Bu, açıkça, varolan her şeyin kutluluştırılması, despotluğun, polis devletinin, keyfî adaletin, sansürün, felsefenin hayır duasını alması demek değil miydi? III. Friedrich-Wilhelm ve onunla birlikte uyrukları, bunu böyle yorumladılar. Oysa Hegel'e göre varolan her şey, hiç de veri olarak gerçek değildir. Ona göre, gerçek olma niteliği ancak aynı zamanda zorunlu olanda bulunur; "gerçek, kendi gelişimi içinde zorunluk olarak belirir"; bu yüzdendir ki, rasgele her hükümet tedbirini hemen gerçek ola-

2 [Engels , burada, Heine'nin *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* (Almanya'da Felsefe ve Din Tarihine Katkı) adlı eserine atıfta bulunuyor. Fransız okuyucusu düşünülerek kaleme alınmış bu kitapta Heine, Alman felsefesinin ve zamanında oynadığı rolün ayırdedici niteliklerini veriyordu.]

3 [Hegel, bütün tarih felsefesinin temelini teşkil eden bu önermesini, ilk defa, *Hukuk Felsefesinin İlkeleri* (1820) adlı eserinin önsözünde açıklamıştır.]

rak tanımaz — bizzat Hegel "bir vergi kurumu" örneğini verir. Fakat zorunlu olan, son tahlilde aklî olarak belirir ve o zamanki Prusya devletine uygulandığında Hegel'in önermesi ancak şu anlama gelir: bu devlet aklîdir, zorunlu olduğu ölçüde akla uygundur; bununla beraber bize kötü görünüyorsa ve kötü olmasına rağmen yine de varolmakta devam ediyorsa, bunun sebebi, hükümetin kendi kötülüğüne, uyruklarının mütekabil kötülüklerinde bir özür ve bir açıklama bulmasıdır. O zamanın Prusyalıları hak ettikleri hükümete sahiptiler.

Hegel'e göre gerçek olmak, zaman ve şartlara bakılmadan, belli bir toplumsal veya siyasî durumun, hiç bir şekilde tabiî hakkı sayılabilecek bir özellik değildir. Tam aksine, Roma Cumhuriyeti bir gerçekti, ama onun yerini alan Roma İmparatorluğu da bir gerçekti. 1789 Fransız kırallığı o kadar gerçek dışı, yani zorunluktan o kadar yoksun ve o kadar akıl dışı bir hale gelmişti ki, Hegel'in her zaman en büyük şevkle sözünü ettiği Büyük Devrim tarafından yok edilmesi gerekliydi. Dolayısıyla burada kırallık gerçek olmayandı, devrim ise gerçek olandı. İşte böylece, gelişim boyunca, evvelce gerçek olan herşey gerçek dışına düşüyor, gerekliğini, yaşama hakkını, aklî niteliğini yitiriyor; bir önceki durum, direnmeden ölecek kadar uslu davranırsa ölmekte olan gerçeğin yerine barışçı yollarla, zorunluğa sertçe karşı çıkarsa şiddet yoluyla, yeni ve yaşama şansına sahip bir gerçek geçer. Ve böylece Hegel'in tezi, bizzat Hegel'in diyalektiği yüzünden tersine dönüşür: insan tarihi alanında gerçek olan her şey, zamanla, akla aykırı hale geliyor, demek ki her şey akıl dışına düşmeye mahkûm, daha başlangıçta akla aykırılıkla malul; ve insanların kafasında akla uygun olarak bulunan her şeyin, görünürde varolan gerçekle ne kadar çekişirse çekişsin, gerçek haline gelmesi mukadder. Bütün gerçeğin aklî olduğu yolundaki önerme, Hegel diyalektiğinin bütün kurallarına uygun olarak şu diğer önermeye irca olunur: Varo-

lan her şey ölmeye lâyıktır.

Fakat Hegelci felsefenin (Kant'tan beri devam edegelen düşünce akımının sonucu olması bakımından, bizim burada yetinmek zorunda olduğumuz) gerçek anlamı ve devrimci niteliği, insan düşüncesinin ve eyleminin vardığı sonuçların, işte bu nihaîlik niteliğine kesinlikle son vermiş olmasıdır. Hegel'e göre felsefede bilinmesi söz konusu olan gerçek, ortaya çıkarıldıktan sonra, geriye kalan, sadece, artık ezberlenmesi, yutulmaya hazır bir dizi dogmatik ilkeden ibaret değildir; artık gerçek, sözümona mutlak bir gerçeğin keşfiyle bilimin artık ilerleyemeyeceği, bağdaş kurup oturmaktan ve ulaşılan bu mutlak gerçeği alık alık seyretmekten başka bir işi kalmayacağı bir noktaya hiç bir zaman varmadan, bilginin alt kademelerinden gitgide yükselen kademelerine tırmanan bilimin uzun tarihî gelişimi içinde, bizzat bilgi sürecinin içindedir. Ve bu, felsefî bilgi alanında olduğu kadar, diğer bütün bilgi alanlarında ve fiilî uygulamada öyledir.

Bilgi için olduğu gibi, tarih de, insanlığın mükemmel ve fevkalâde bir durumuna vararak seyrini tamamlayamaz; mükemmel bir toplum, mükemmel bir "devlet", sadece hayalimizde varolabilecek şeylerdir; tam tersine, tarihte birbirini izlemiş olan bütün durumlar, insan toplumunun aşağıdan yukarıya doğru giden sonsuz gelişiminin geçici aşamalarından ibarettir. Her aşama, doğumunu borçlu olduğu şartlar ve dönem içinde, gerekli ve dolayısıyla meşrudur; fakat kendi sinesinde yavaş yavaş gelişen yeni ve üstün şartlarla karşılaşınca hükümsüz ve sebepsiz hale gelir; yerini, sırası gelince o da yıpranma ve ölüm çemberine girecek olan üstün bir aşamaya bırakmak zorundadır. Burjuvazi, eskiden kalma bütün dayanıklı ve ulu kurumları, büyük sanayi, rekabet ve dünya pazarı sayesinde fiilen nasıl darmadağan ediyorsa[4], aynı şekilde bu diyalektik felsefe, bütün mutlak ve nihaî gerçek

4 [*Komünist Manifestosu*'nda, burjuvazinin bu devrimci eyleminin açıklandığı bölüme bakınız.]

kavramlarını, kendilerine tekabül eden insanlığın mutlak durumları kavramları ile birlikte bertaraf ediyor. Karşısında, nihaî, mutlak, kutsal hiç bir şey dayanmıyor; her şeyin geçeceğini ve her şeydeki geçiciliği gösteriyor ve özünde, kendisinin dahi düşünen beyinde bir aksinden ibaret bulunduğu, oluşumun ve ölümün, aşağıdan yukarıya doğru sonsuz tırmanışın durmak bilmeyen sürecinden başka bir şey kalmıyor. Gerçi muhafazakâr bir yanı da var; bilgi ve toplumun bazı gelişme aşamalarının, kendi zaman ve şartları içinde meşru olduğunu kabul ediyor; fakat daha öteye gitmiyor. Bu görüşün muhafazakârlığı nispî, devrimci niteliği ise mutlaktır — zaten kabul ettiği tek mutlak da budur.

Bu görüşün, dünyanın varlığının sona ermesinin mümkün olduğunu söyleyen, üzerinde barınma imkânlarının son bulacağını ise oldukça kesin bir dille haber veren ve dolayısıyla insan tarihi için, sadece yükselen değil ama bir de alçalan bir seyir öngören tabiat biliminin bugünkü seviyesiyle, tam bir uyuşma halinde olup olmadığı meselesini burada tartışmak gerekli değildir. Her halükârda, insanlık tarihinin iniş seyrine geçeceği dönemeçten şimdilik uzak bulunuyoruz ve Hegel'in felsefesinden, kendi zamanında tabiat biliminin henüz gündemine almadığı bir konuyla ilgilenmesini isteyemeyiz.

Fakat aslında söylenebilecek olan şey, yukarda yapılan açıklamanın, Hegel'de, bu kesinlikte bulunmadığıdır. Yönteminin zorunlu bir sonucudur bu, fakat kendisi bunu hiç bir zaman bu kadar açıklıkla ortaya koymamıştır. Ve bunun basit sebebi, kendisinin de bir sistem inşa etmek durumunda bulunması ve geleneğin icaplarına göre bir felsefe sisteminin, ne olursa olsun bir mutlak gerçeğe ulaşmak zorunda olmasıdır. Dolayısıyla Hegel, bu ebedî gerçeğin mantıkî süreçten, yani bizzat tarihin kendi sürecinden başka bir şey olmadığını, özellikle *Mantık*'ta, ne kadar kuvvetle savunursa savunsun, işte bir noktada sisteminin ucuna varmak zorunluğu yü-

zünden, yine de bu sürece bir son tayin etmek mecburiyetinde kalmaktadır. *Mantık*'ta, bu sonu da bir başlangıç haline getirebiliyor; şu anlamda ki, Mutlak Fikir —aslında Hegel, bunun hakkında bize mutlak olarak hiç bir şey söyleyemediği için mutlaktır— tabiata karışarak kendine "yabancılaşmakta", yani tabiat haline gelmekte ve sonra ruh olarak, yani düşünce ve tarih olarak kendine dönmektedir. Ama bütün felsefenin sonunda, başlangıç noktasına böyle bir dönüş ancak *bir tek* yoldan mümkündür: bu da, tarihin sonunun, insanlığın işte bu Mutlak Fikir bilgisine varması demek olduğunu varsaymak ve Mutlak Fikrin bu bilgisine, Hegel'in felsefesinde varıldığını iddia etmek yoludur. Fakat bu şekilde Hegel'in sisteminin bütün dogmatik muhtevası, mutlak gerçek olarak ilân edilmiş oluyor ki, bu, dogmatik olan her şeyi çürüğe çıkaran kendi diyalektik yöntemine aykırıdır; bu yönden Hegel'in öğretisinin devrimci yanı, muhafazakâr yanının keşmekeşi içinde boğulmuş oluyor. Ve felsefî bilgi için doğru olan tarihî uygulama için de doğruluk kesbediyor. Hegel'in kişiliğinde Mutlak Fikre varmış olan insanlık, uygulamada da, bu Mutlak Fikri gerçek haline getirebilecek durumda olmalıdır. Dolayısıyla Mutlak Fikrin, çağdaşlarından beklediği fiilî siyasî sonuçlar pek iddialı olmamalı. İşte böyledir ki, *Hukuk Felsefesi*'nin sonunda, Mutlak Fikrin, III. Friedrich-Wilhelm'in boş yere ve büyük ısrarla vadettiği[5] temsilî kırallıkta, yani mülk sahibi sınıfların, zamanın Almanyasının küçük-burjuva şartlarına uydurulmuş dolaylı, sınırlı ve mutedil bir hâkimiyetinde gerçekleşmesi gereğine varıyoruz; üstelik bu, asaletin gerekliğini teorik yolla bize ispat etmek için bir vesile teşkil ediyor.

Şu halde sistemin içsel gerekleri, son derece devrimci bir düşünce yöntemiyle çok mutedil bir siyasî sonuca nasıl

5 [Kurtuluş savaşları adı verilen, Napolyon'a karşı savaşlar sırasında Prusya Kralı uyruklarına bir anayasa rejimi vaat etmişti. Bu söz hiç bir zaman tutulmadı.]

ulaşıldığını açıklamaya, yalnız başlarına yeterlidirler. Zaten bu sonucun kendine has biçimi, Hegel'in Alman olmasından ve tıpkı çağdaşı Goethe gibi, bir parça darkafalılıkla malul olmasından gelmektedir. Hegel gibi Goethe de, kendi alanlarında göklere lâyık tanrılar olmuşlardır, ama ne biri, ne öbürü, hiç bir zaman kendilerini Alman darkafalılığından tamamen sıyıramamışlardır.

Yine de bütün bunlar, Hegel'in sisteminin, kendisinden önceki herhangi bir sistemle karşılaştırılamayacak kadar engin bir alanı kavramasına ve bu alanda, bugün dahi bizi şaşırtan zenginlikte bir düşünce geliştirmesine engel değil. *Ruhun Fenomenolojisi* (insan bilincinin tarih boyunca geçirdiği evrelerin kısa yoldan bir tekerrürü şeklinde düşünülmüş olan bireysel bilincin kendi çeşitli evreleri içinde gelişimini incelemesi bakımından buna, ruhun bir çeşit embriyolojisi ve paleontolojisi adını da verebiliriz), *Mantık, Tabiat Felsefesi, Ruh Felsefesi,* bu sonuncusu da *Tarih, Hukuk, Din Felsefeleri, Felsefe Tarihi, Estetik* gibi tarihî alt- bölümleri içinde incelenmiş — bütün bu çeşitli tarih alanlarında Hegel, gelişimin rehber çizgisini ortaya çıkarmaya ve ispat etmeye çalışıyor ve sadece yaratıcı bir dâhi olmayıp bir ansiklopedi bilgisine sahip bir adam olduğundan, çalışmalarıyla bütün bu alanlarda devir açıyor. Besbelli ki, minnacık hasımlarının bugün hâlâ etrafında o kadar gürültü kopardıkları keyfî inşalara, "sistem" icabı oldukça sık girişmek zorunda kalmıştır. Fakat bu inşalar, eserinin ancak çerçevesi ve iskelesi durumundadırlar, gereksiz yere bunlara takılınmaz ve güçlü yapıya daha derinlemesine nüfuz edilirse, bugün hâlâ bütün değerlerini muhafaza eden sayısız hazine keşfedilir. Bütün filozoflarda "sistem", insan zihninin ölümsüz bir ihtiyacından, bütün çelişmeleri aşmak ihtiyacından doğduğu için aslında ölüme mahkûm olan kısmıdır. Ama bütün bu çelişmeler nihaî olarak ortadan kaldırılınca, sözümona mutlak gerçeğe ulaşıyoruz; dünya tarihi sona ermiştir, fakat yapılacak bir

şeyi kalmamakla beraber yine de kendini sürdürmek zorundadır: bundan, halledilmesi imkânsız yeni bir çelişme doğar. Felsefeye böyle bir görev yüklemenin, belli bir filozaftan, ancak bütün insanlığın ileri doğru gelişimi içinde gerçekleştirebileceğini istemekten başka bir şey demek olmadığını anlar anlamaz —ve nihayet hiç kimse, bizzat Hegel kadar bunu anlamamıza yardımcı olmamıştır— işte bunu anlar anlamaz, şimdiye kadar bu kelimeye verilen anlamda her türlü felsefenin işi bitmiştir. Bundan sonra, bu usulle ve ayrı ayrı her birimiz tarafından elde edilmesi imkânsız olan her türlü "mutlak gerçek"ten vazgeçilir ve bunun yerine, müspet bilimler ve onların sonuçlarının diyalektik düşünce sayesinde birleştirilmesi yolundan erişilebilecek nispî gerçeklerin peşine düşülür. Felsefe, genel anlamda, Hegel'le son buluyor; gerçekten de, bir yandan, felsefenin bütün gelişimini kendi sisteminde en muhteşem bir biçimde özetliyor, öte yandan, bilinçsizce de olsa, bize, bu sistemler labirentinin dışında, dünyanın gerçek müspet bilgisine giden yolu gösteriyor.

Hegel'in bu sisteminin, Almanya'nın felsefe kokan havasında ne muazzam bir etki yapmış olduğunu anlamak kolaydır. Bu, onlarca yıl devam eden ve Hegel'in ölümünde hiç bir şekilde durmayan bir zafer yürüyüşü olmuştur. Durmak bir yana, özellikle 1830'dan 1840'a kadar, "Hegel tutkusu", hatta hasımlarına dahi az çok bulaşarak, en mutlak bir biçimde hüküm sürmüştür. İşte tam bu sıradadır ki, Hegel'in görüşleri farkında olunarak veya olunmayarak en çeşitli bilimlere en büyük ölçüde nüfuz etmiş ve aynı şekilde, "kültürlü" kamu bilincinin fikren beslendiği halk edebiyatının ve günlük basının içine sinmiştir. Ama baştan sona kazanılan bu zafer, bir iç savaşın ilk belirtisinden başka bir şey değildi.

Gördüğümüz gibi, Hegel'in öğretisinin bütünü, uygulama hakkında en değişik görüşleri barındırabilecek nitelikteydi; ve o zamanın Almanyasının kuramcıları için, uygulama bakımından ilkönce iki şey vardı: din ve siyaset. Hegel'in *sis-*

temi üzerinde ısrar eden biri, bu iki alanda az çok muhafazakâr olabilirdi; buna karşılık, diyalektik *yöntemi* esas kabul eden biri, dinde olduğu kadar, siyasette de en aşırı muhalefete dahil olabilirdi. Hegel'in kendisi, eserlerinde oldukça sık raslanan devrimci öfke parlamalarına rağmen, netice itibariyle, daha çok muhafazakâr yana kayar görünüyordu. Sistemi ona, yönteminden daha "çetin zihnî çabaya" mal olmamış mıydı? 1830-1840 yıllarının sonuna doğru, Hegelci okulun içindeki bölünme gitgide açığa çıktı. "Genç Hegelciler" diye anılan sol kanat, sofu dindarlara ve feodal gericilere karşı mücadelesinde, o zamana kadar öğretisine devletin hoşgörüsünü ve hatta himayesini sağlamış olan, günün can alıcı meseleleri önündeki o felsefî ve kibar ihtiyatlılığını yavaş yavaş terketti; ve 1840'ta, koyu softalıkla mutlakiyetçi feodal gericilik IV. Friedrich-Wilhelm ile birlikte tahta yerleşince, açıkça taraf tutmamak mümkün olmaktan çıktı. Mücadele, yine felsefî silâhlar yardımıyla yürütüldü, fakat bu sefer soyut felsefî gayeler için değil; artık doğrudan doğruya, geleneksel dinin ve mevcut devletin yıkılması bahis konusu idi. Ve eğer *Alman Yıllığı*'nda[6] uygulamadaki nihaî gayeler çoğunluk itibariyle hâlâ felsefî bir kılıkta beliriyor idilerse de, 1842'de *Rheinische Zeitung*'da [*Ren Gazetesi*'nde], genç- Hegelci akım, yükselen müfrit burjuvazinin felsefesi olarak açıkça ortaya çıktı ve bundan böyle, felsefe maskesini sadece sansürü aldatmak için kullanır oldu.

Fakat o devirde siyaset çok dikenli bir alan olduğu için, başlıca mücadele, dine karşı yürütüldü. Zaten bu, özellikle 1840'tan beri, yine dolaylı olarak, bir siyasî mücadele değil miydi? İlk hareket, *İsa'nın Hayatı* (1835)[7] adlı eseriyle Strauss'dan gelmişti. Daha sonra Bruno Bauer, İncil'deki efsane-

6 [A. Ruge ve Th. Echtermeyer tarafından, 1838 - 1843 yıllarında yayınlanan, sol-Hegelcilerin dergisi.]

7 [Bu eserinde Strauss. Hazreti İsa'yı tanrı olarak değil, fakat üstün bir tarihî şahsiyet olarak gösteriyor. Ona göre, İncil'de anlatılanlar Hristiyan cemaatleri içinde hemen hemen bilinçsizce beliren birtakım efsane-

lerin meydana gelişi hakkında bu eserde geliştirilen kurama, İncil'deki bütün bir dizi hikâyenin kendi yazarları tarafından yaratıldığını ispat ederek karşı çıktı. Bu iki akım arasında mücadele, "öz bilinç" ile "cevher" arasında bir felsefî çatışma perdesi arkasına gizlendi. İncil'in mucize dolu hikâyelerinin doğumunun, cemaat içinde bilinçsiz olarak ve geleneksel yoldan meydana gelen efsanelere bağlı olduğu, veya bu hikâyelerin bizzat İncil yazarları tarafından yaratılmış olduğu meselesi, dünya tarihinin kesin itici gücünün "cevher" veya "öz bilinç" olduğu meselesi haline gelecek kadar şişirildi. Ve nihayet bugünkü anarşizmin peygamberi Stirner çıkageldi — Bakunin ona çok şey borçludur— ve egemen "öz bilinç"i kendi egemen "Tek Varlık"ı sayesinde altediverdi.[8]

Hegelci okulun dağılma sürecinin bu yanı üzerinde fazla durmayacağız. Bizim için daha önemli olan şudur: en kararlı genç - Hegelcilerin çoğunluğu, müspet dine karşı mücadelelerinin fiilî icapları yüzünden, ister istemez İngiliz-Fransız maddeciliğine döndüler. Ve bu noktada, bağlı oldukları akımın sistemiyle çatışmaya düştüler. Maddecilik, tabiatı tek gerçek olarak görürken, Hegel'in sisteminde tabiat, Mutlak Fikrin kendine "yabancılaşması"ndan, fikrin bir çeşit alçalmasından ibarettir; her halükârda, zihin ve onun ürünü, Fikir, burada ilk unsurdur; tabiat, netice itibariyle, ancak Fikrin lütufkârlığı sayesinde varolan ve ondan çıkmış olan bir unsurdur. Böylece, bu çelişmenin içinde iyi kötü çırpınıp durdular.

İşte o sıradadır ki, Feuerbach'ın *Hristiyanlığın Özü* yayınlandı. Maddeciliği, dolambaçlara sapmadan yeniden tahta çıkararak, çelişmeyi bir hamlede yıkıp yok etti. Tabiat, her türlü felsefeden bağımsız olarak vardır; biz insanların bizzat tabiatın ürünleri olarak, üzerinde büyüdüğümüz temel-

lerdir. Bruno Bauer, eleştirisinde, efsanelerin yaratılmasında bilincin rolünü tanımamış olması yüzünden Strauss'u kınar.]

8 [1845'te yayınlanan ve *Alman İdeolojisi*'nde Marx'la Engels tarafından eleştirilen *Tek Varlık ve Mülkiyeti* adlı kitap ima edilmektedir.]

dir; tabiatın ve insanların dışında hiç bir şey yoktur ve dinî muhayyilemizin yarattığı üstün varlıklar, bizzat kendi varlığımızın hayalî aksinden başka bir şey değildir? Sihir bozulmuştu; "sistem" parçalanmış, ıskartaya çıkmıştı; çelişme, sadece hayalimizde var olduğu için çözülmüştü. Bu kitabın kurtarıcı etkisini bizzat yaşamış olmak gerekir ki, bunun hakkında bir fikir edinilebilsin. Herkes coşmuştu: bir an için hepimiz "Feuerbach'çı" olduk. *Kutsal Aile*'yi okumak suretiyle, Marx'ın, yeni görüş tarzını ne kadar şevkle selâmladığını ve —bütün kaydî eleştirilerine rağmen— onun ne kadar etkisi altında kaldığını görmek mümkündür.

Kitabın kusurları dahi o andaki başarısına katkıda bulunmuşlardır. Edebî ve hatta yer yer şişirmeli üslûbu, kendisine geniş bir okuyucu kitlesi sağladı; ne denirse densin, soyut ve çapraşık Hegel tutkusunun hüküm sürdüğü uzun yıllardan sonra bu bir teselli idi. "Saf aklın" çekilmez hale gelmiş egemenliğinin karşısında, haklı görülmese bile bağışlanabilecek olan sevginin aşırı derecede yüceltilmesi için de, aynı şeyi söylemek mümkündür. Ama şunu unutmayalım: 1844'ten itibaren bir salgın gibi "aydın" Almanya'yı sararak bilimsel bilginin yerine edebî cümleyi getiren, üretimin iktisadî değişimi sayesinde proletaryanın özgürlüğe kavuşması yerine "sevgi" yoluyla insanlığın değiştirilmesini öngören, kısacası Bay Karl Grün'ün en belirgin temsilcisi olduğu ve mide bulandırıcı bir edebiyatla yine iç bulandırıcı duygusal tumturaklı lâflardan ibaret bulunan "gerçek sosyalizm", Feuerbach'ın tam işte bu iki zaafına bağlanmıştır.

Şunu da unutmamak gerekir ki, Hegelci okul çözülmekte idiyse de, eleştiri yoluyla Hegelci felsefenin hakkından gelinmemişti. Strauss ile Bauer, bu felsefenin birer yanını almışlardı ve bunları mücadeleci bir biçimde birbirlerinin aleyhine kullanmaktaydılar. Feuerbach, sistemin bütünüyle belini kırdı ve bir kenara atmakla yetindi. Ama yanlış olduğunu ilân etmek suretiyle bir felsefenin üstesinden gelinmez. Ve

Hegel'in felsefesi kadar güçlü bir eserden, ulusun fikrî gelişimi üzerinde bu kadar önemli bir etki yaratmış olan bir eserden, onu sadece ve sadece bilmezlikten gelerek kurtulmak mümkün değildi. Onu, kendi anladığı şekilde "aşmak", yani eleştiri yoluyla biçimini yıkmak, fakat içinde getirdiği yenilikleri korumak gerekirdi. İleride, bunun nasıl yapıldığını göreceğiz.

Fakat bu arada, 1848 devrimi, Feuerbach'ın Hegel'e karşı gösterdiği aynı umursamazlıkla, bu sefer bütün felsefeyi bir kenara attı. Ve böylece Feuerbach'ın kendisi de arka sıraya itildi.

II. — İDEALİZM VE MADDECİLİK

Her felsefenin ve özellikle modern felsefenin temelinde bulunan büyük mesele, düşünce ile varlık arasındaki ilişkidir. Kendi vücut teşekkülleri hakkında tam bilgisizlik içinde bulundukları ve rüyalarında kendilerini görmelerinin etkisi altında kaldıkları[9] çok eski zamanlardan beri insanlar, kendi düşünce ve duyumlarının, bizzat kendi vücutlarının bir faaliyeti değil de, bu vücutta oturan ve ölüm anında onu terkeden özel bir ruhun faaliyeti olduğu düşüncesine vardılar — bu andan itibaren de, bu ruhla dış dünya arasındaki ilişkiler hakkında fikirler imal etmek durumunda kaldılar. Ölüm anında ruh vücuttan ayrılıyor ve yaşamaya devam ediyorsa, ona özel bir ölüm daha yakıştırmaya lüzum yoktu; ve böylecedir ki, gelişimin bu aşamasında hiç bir şekilde bir teselli olarak belirmeyen, fakat aksine, karşı durulması imkânsız bir alınyazısı ve hatta oldukça sık, özellikle Yunanlılarda, gerçek bir felâket olarak görülen, ruhun ölümsüzlüğü fikri ortaya

9 Bugün hâlâ, vahşilerde ve aşağı barbarlarda, rüyalarında kendilerine görünen insanların, bir zaman için vücutlarını terketmiş ruhlar olduğu görüşü hüküm sürüyor. Bundan dolayıdır ki, gerçek insan, rüyadaki görüntüsünün bu rüyaları görenler aleyhine giriştiği hareketlerden sorumlu sayılır. Bunu, örneğin Imthurn 1884'te, Güyan Hintlilerinde müşahade etmiştir.

çıkıyor. Dinî teselli ihtiyacı değil, fakat ruh bir kere kabul edildikten sonra vücut ölünce ne olacağı hakkında herkesin aynı şekilde içinde bulunduğu genel bilgisizliktir ki, can sıkıcı kişisel ölümsüzlük tasavvuruna götürmüştür. Tamamen buna benzer bir şekilde tabiî güçlerin şahsîleştirilmesiyledir ki, dinin sonraki gelişimi sırasında gitgide dünya-dışı bir kılığa bürünen ilk tanrılar dünyaya gelmiş ve nihayet, zihnî gelişim sırasında tabiî olarak yer alan soyutlama —hatta imbikten geçirme diyebiliriz— sürecine bağlı olarak, iktidarı az çok sınırlı ve birbirlerini kısıtlayan kalabalık tanrılar, insan kafasında, tek tanrılı dinlerin rakipsiz biricik Tanrı'sı fikrinin doğmasına yol açtılar.

Şu halde, bütün dinler gibi her felsefenin de en önemli meselesi olan ruhun tabiatla, düşüncenin varlıkla ilişkisi meselesinin kökleri, vahşilik döneminin dar ve cahil görüşlerinde bulunuyor. Fakat meselenin bütün kesinliği ile ortaya çıkması ve gerçek boyutlarına kavuşması için Avrupa toplumunun, Hristiyan ortaçağının uzun kış uykusundan uyanması gerekiyordu. Zaten ortaçağ skolastiğinde büyük rol oynamış olan düşüncenin varlığa göre durumu meselesi, yani ruhun mu, tabiatın mı ilk unsur olduğu meselesi, Kilise ile ilgili olarak şu kesin biçime girdi: dünya, Tanrı tarafından mı yaratılmıştır, yoksa ezelden beri mi vardır?

Bu soruya şu veya bu şekilde cevap vermelerine göre, filozoflar iki büyük cepheye ayrılıyorlardı. Tabiata nazaran ruhun öncelik niteliğini savunanlar ve dolayısıyla, hangi şekilde olursa olsun, son tahlilde, dünyanın yaratılmış olduğunu kabul edenler —ve çoğu zaman filozoflarda, örneğin Hegel'de bu yaratma, Hristiyanlıktakinden de çok daha karmaşık ve çok daha imkân dışıdır— işte bunlar, idealizm cephesini teşkil ediyorlardı. Tabiatın ilk unsur olduğunu düşünen diğerleri, maddeciliğin çeşitli akımlarına dahildiler.

İşin başına bakılırsa bu iki deyim, idealizm ve maddecilik, bundan başka bir şey demek değildi ve biz de bunları,

burada, bundan başka bir anlamda kullanacak değiliz.

Fakat düşünceyle varlığın ilişkisi meselesinin bir yönü daha var: çevremizdeki dünya üzerindeki fikirlerimiz ile bizzat bu dünya arasındaki bağıntı nedir? Düşüncemiz, gerçek dünyayı tanıyabilecek bir durumda mıdır?. Gerçek dünya hakkındaki tasavvurlarımızda ve kavramlarımızda gerçeğin tam bir suretini verebiliyor muyuz? Felsefe dilinde bu mesele, düşünce ile varlığın özdeşliği meselesi diye anılır ve filozofların çok büyük çoğunluğu buna müspet cevap verir. Örneğin Hegel'de, bu müspet cevap kendiliğinden beliriyor; çünkü gerçek dünya hakkında bildiğimiz şey, zaten, onun fikre uygun muhtevası, dünyanın, kendisinden önce ve kendisinden bağımsız olarak, bilinmeyen bir yerde ezelden beri var olan Mutlak Fikrin adım adım tahakkukundan ibaret bulunmasıdır; o halde besbelli ki, düşünce, daha başlangıçta fikir olduğu ifade edilen bir muhtevayı tanıyabilir. Yine aynı şekilde, burada ispatı bahis konusu edilen şeyin, daha önce öncüllerde zımnen mevcut bulunduğu aşikârdır. Fakat bu durum, Hegel'i, düşünce ile varlığın özdeşliğini kendince ispatından şöyle bir sonuç daha çıkarmaktan hiç bir şekilde alıkoyamıyor: kendi felsefesi kendi düşüncesinde doğru olduğuna göre, bundan böyle tek doğru felsefe odur ve düşünce ile varlığın özdeşliği, insanlığın bu felsefeyi derhal teoriden uygulamaya geçirmesi ve bütün dünyanın Hegelci ilkelere göre değiştirilmesi ile ispat edilecektir. Bu, az çok bütün filozofların paylaştığı bir hayaldir.

Fakat dünyanın tanınması, hiç olmazsa tam tanınması, imkânını reddeden bir dizi başka filozof vardır. Modernler arasında Hume ve Kant bunlara dahildir ve felsefenin gelişiminde hiç küçükmsenemeyecek bir rol oynamışlardır. Bu görüş tarzını çürütmek üzere söylenebileceklerin esasını Hegel, idealist açıdan mümkün olduğu ölçüde, daha önce söylemiştir;[10] maddeci açıdan Feuerbach'ın buna ekledikleri, bil-

10 [Hegel'in bütün eserleri Hume'in ve Kant'ın felsefesinin bir eleştiri-

gi derinliğinden ziyade nükteye dayanır. Bütün diğerleri i olduğu gibi, bu felsefî hezeyanın da en çarpıcı biçimde çürütülmesinin yolu uygulama, özellikle deneyim ve sanayidir.[11] Bir tabiî olayı kendimiz yaratarak, onu kendi şartları içi - de meydana getirerek ve hatta onu kendi amaçlarımıza hizmet ettirerek, onun hakkındaki görüşümüzün doğruluğunu ispat edebilirsek, Kant'ın kavranması imkânsız dediği "eşyanın özü"nün işi bitiktir. Bitki ve hayvan uzviyetinin ürettiği kimyasal maddeler, organik kimya bunları teker teker hazırlamaya koyulana kadar bu neviden "eşyanın özü" olarak kaldılar; aynı yoldan, örneği artık tarlalarda kızılkök yetiştirmek suretiyle değil, fakat çok daha basit ve ucuz bir şekilde maden kömürü katranından elde ettiğimiz kızılkök boyası alizarin, "eşyanın özü" iken, bildiğimiz eşya haline geldi. Kopernikus'un güneş sistemi, üç yüz yıl boyunca, doğruluğuna belki bire yüz, bire bin, bire onbin bahse girilebilecek bir varsayım, fakat yine de, sadece bir varsayımdı; ancak Leverrier, bu sistemin icabı olan verilerin yardımıyla, bilinmeyen bir gezegenin varlığının şart olduğuna kanaat getirmekle kalmayıp, üstelik bu gezegenin gökyüzünde bulunması gerekli yeri hesap edince ve sonra da Galle bunu gerçekten keşfedince, artık Kopernikus'un sistemi ispat edilmişti. Eğer buna rağmen, Almanya'da yeni-Kantçılar Kant'ın fikirlerini yeni bir hayata kavuşturmaya çalışıyorlarsa ve İngiltere'de bilinemezciler, aynı şeyi Hume'un fikirleri (bu fikirler orada hiç bir zaman kaybolmamıştır) için başarmaya uğraşıyorlarsa, teoride ve uygulamada bu fikirler çoktan çürütüldüklerine göre, bu, bilimsel açıdan bir gerileme ve fiiliyatta, maddeciliği görünüşte inkâr ederek gizlice kabul etmenin yüz kızartıcı bir biçimidir.[12]

Fakat Descartes'tan Hegel'e, Hobbes'tan Feuerbach'a

si mahiyetinde ir. Özellikle *Mantık* adlı eserinde bunun üzerinde ısrar etmiştir.]

11 [Bkz: Lenin, *Materyalizm ve Ampiriokritisizm.*]

12 [Bkz: Lenin, aynı eser.]

kadar uzanan bütün bu dönem boyunca filozoflar, hiç de zannettikleri gibi saf fikir gücüyle ileriye atılmamışlardır. Aksine, onları ileriye iten, her şeyden önce, tabiat biliminde ve sanayideki müthiş ve coşkunluğu giderek artan ilerlemeolmuştur. Bu, maddecilerde, hemen satıhta görülebilir, fakat idealist sistemler de, aynı şekilde, gittikçe maddeci bir muhteva kazanmışlar ve vahdet-i vücut görüşünün yardımıyla ruhla madde arasındaki uyuşmazlığı uzlaştırmaya çalışmışlardır; o kadar ki, işin esasına bakılırsa, Hegel'in sistemi, yöntemi ve muhtevası bakımından idealist bir biçimde kafa üstüne oturtulan bir maddecilikten başka bir şey değildir.

Böylece, Feuerbach'ın özelliklerini araştırırken, Starcke'nin, ilkin, düşüncenin varlıkla ilişkisi hakkındaki bu temel meselede Feuerbach'ın takındığı tavrı incelemesi açıklanıyor. Daha önceki filozofların, özellikle Kant'tan sonrakilerin görüşlerinin gereksiz yere ağdalı felsefî bir dille açıklandığı, ve eserlerinin bazı tecrit edilmiş kısımlarına yazarın fazla şeklîlikle bağlanmış olmasından dolayı Hegel'in çok zarara uğratıldığı kısa bir girişten sonra, bizzat Feuerbach "metafiziğinin", bu filozofun ilgili eserlerinin sıralanışına uygun düşen gelişiminin ayrıntılı bir açıklaması geliyor. Bu açıklama dikkatli ve berrak bir şekilde yapılmış; ne yazık ki, aslında bütün kitap gibi bu açıklama da, çoğu zaman kaçınılması mümkün bir sürü karmakarışık felsefe deyimiyle doldurulmuş; bu karmakarışıklık, yazarın, tek ve aynı bir okulun ifade tarzına veya bizzat Feuerbach'ınkine bağlı kalmadığı, ve özellikle günümüzde etrafı sarmış olanlar cinsinden, güya felsefî en çeşitli akımların terimlerini kullandığı ölçüde, daha da can sıkıcı hale geliyor.

Feuerbach'ın gelişimi, —aslına bakılırsa hiç bir zaman tam anlamıyla sadık olmayan— bir Hegelcinin, belli bir evrede, selefinin idealist sisteminden bütünüyle kopan ve maddeciliğe yönelen gelişimidir. Hegel'in "Mutlak Fikrinin" dün-

yadan önce varolmasının, evrenden "önce mantık kategorilerinin varlığının" dünya-üstü bir yaratıcıya inanan hayalî bir kalıntısından başka bir şey olmadığı, duyularla algılanabilen ve bizim de dahil bulunduğumuz maddî dünyanın tek gerçek olduğu, ve bize ne kadar madde-üstü görünürlerse görünsünler bilincimizle düşüncelerimizin, sadece maddî ve vücudumuza ait bir uzvun, beynin ürünleri olduğu kanaati, nihayet dayanılmaz bir güçle ona hâkim oluyor. Madde, ruhun bir ürünü değildir, aslında ruhun kendisi maddenin en yüce ürününden başka bir şey değildir.[13] Bu, tabiatiyle, halis maddeciliktir. Bu noktaya vardığında Feuerbach zınk diye duruyor. Yaygın felsefî önyargıyı, maddeciliğin kendisi değil de adı hakkındaki önyargıyı aşamıyor. Şöyle diyor:

"Bana göre maddecilik, insanın varlık ve bilgi yapısının temelidir; fakat benim için, örneğin Moleschott gibi fizyolojistler, dar anlamında tabiiyeciler için olduğu gibi, ve onlara özgü meslekî bakış açısından zorunlu olarak görüldüğü gibi, yapının bizzat kendisi değildir. Maddecilikle geride tamamen mutabıkım, ama ileride değil."

Feuerbach burada, madde ile ruh arasındaki ilişkileri belli bir biçimde kavramaya dayanan genel bir dünya görüşü olan maddeciliği, belli bir tarih döneminde yani 18. Yüzyılda ifade edildiği özel biçimle karıştırıyor. Bunun da ötesinde, 18. Yüzyıl maddeciliğinin, bugün hâlâ tabiiyecilerin ve hekimlerin kafasında varlığını sürdüren basit ve kaba şekliyle, 1850-1860 yıllarında Büchner, Vogt ve Moleschott tarafından işportaya çıkarılan maddecilikle karıştırıyor. Fakat idealizm nasıl bir dizi gelişim evresinden geçtiyse, maddecilik de öyle gelişmiştir. Tabiat bilimleri alanında çağ açan her keşifle biçimini kaçınılmaz olarak değiştirmek zorundadır; ve bizzat tarih, maddeci açıdan incelemeye tabi tutulduğundan beri, burada yeni bir gelişim yolu açılmaktadır.

13 Bu nokta için bkz: F. Engels, *Anti-Dühring*, Çev: M. Reşat Baraner, Birinci Kitap, Ankara, Sol Yayınları, s. 80-81. —ç.

Bütün tabiat bilimleri arasında sadece mekanik bilimi, hatta sadece —gökteki ve yerdeki— katı cisimler mekaniği, kısacası yerçekimi mekaniği belli bir mükemmeliyete eriştiği için, geçen yüzyılın maddeciliği, her şeyden önce mekanisttir. Kimya henüz çocukluk devrini, flojistik dönemini[14] yaşıyordu. Biyolojinin kundak bezleri daha çözülmemişti; bitki ve hayvan uzviyetleri ancak kabaca incelenmişti ve sırf mekanik sebeplerle açıklanıyordu; tıpkı Descartes'ın hayvanları gördüğü gözle 18. Yüzyıl maddecileri için insan bir makine idi. Mekanik örneğin, mekanik yasaların da şüphesiz etkin olmakla beraber, daha üstün yasalar tarafından geriye itildiği kimyasal ve uzvî nitelikte olaylara bu şekilde uygulanması, klasik Fransız maddeciliğinin kendine özgü, ama bu dönem için kaçınılması imkânsız darlıklarından birini teşkil eder.

Bu maddeciliğin kendine özgü darlıklarından ikincisi, dünyayı bir süreç olarak, tarihî gelişim içinde bir madde olarak görememesiydi. Bu, tabiat bilimlerinin o dönemde varmış oldukları seviyeye ve bağlı oldukları metafizik, yani diyalektiğin karşıtı düşünce tarzına uygundu. Tabiatın sürekli bir hareket içinde bulunduğu biliniyordu. Fakat o zamanın fikirlerine göre bu hareket sürekli bir daire çiziyor ve dolayısıyla hiç bir zaman ilerlemiyordu; daima aynı sonuçları yaratıyordu. Kant'ın güneş sisteminin meydana gelişi hakkındaki kuramı daha yeni ortaya atılmıştı ve sadece basit bir merak konusuydu. Yeryüzünün gelişim tarihi, yani jeoloji, tam bir meçhuldü ve günümüzün canlı varlıklarının basitten karmaşığa giden uzun bir evrim zincirinin sonucu oldukları fikri, o dönemde bilimsel olarak hiç bir şekilde ortaya konu-

14 [Daha 1745'de Lomonosov tarafından çürütülen flojistik teorisine göre, yanan cisimden flojiston denen farazî diğer bir cismin çıkması, yanma olayının esasını teşkil ediyordu. İngiliz kimyageri Priestley'in araştırmalarına dayanarak Lavoisier, 18. Yüzyılın sonunda, doğru teoriyi buldu. Yanma olayı, iki cismin birbirinden ayrılması değil, fakat yanan cismin oksijenle birleşmesidir.]

lamazdı. Dolayısıyla, tabiatı tarih dışında görmek zorunluydu. Bu görüşe Hegel'de de raslandığına göre, 18. Yüzyıl filozofları bu yüzden pek hor görülemezler. Hegel'e göre fikrin basit bir "yabancılaşması" olan tabiat, zaman içinde hiç bir gelişime uğramaz, ancak, taşıdığı bütün gelişme seviyelerini aynı zamanda ve yanyana ortaya koymak suretiyle, mekân üzerinde çeşitliliğini yayma imkânına sahiptir, ve daima aynı süreçlerin sonsuz bir tekrarına mahkûmdur. Ve jeolojinin, embriyolojinin, bitki ve hayvan fizyolojisinin ve organik kimyanın geliştiği ve her tarafta, bu yeni bilimlere dayanarak, sonraki evrim kuramının deha dolu önsezileri (örneğin Goethe ve Lamarck tarafından) ortaya atılırken Hegel, mekân üzerinde, ama —her gelişimin temel şartı olan— zamanın dışında bir gelişim saçmalığını tabiata uygulamakta ısrar ediyor. Ne var ki, sistem bunu istiyordu ve yöntem, sistem aşkına, kendi kendine ihanet etmek zorundaydı.

Tarihe aykırı bu görüş, tarih alanında da geçerliydi. Burada ortaçağ kalıntılarına karşı mücadele, görüşleri fena halde sınırlıyordu. Ortaçağ, bin yıllık genel bir barbarlığın tarihte yarattığı basit bir duraklama olarak görülüyordu; ortaçağın kaydettiği büyük ilerlemelerden —uygarlık alanının Avrupa'ya yayılması, yanyana meydana gelen ve kendilerini sürdürebilecek güçte büyük uluslar, nihayet, 14. ve 15. Yüzyılın muazzam teknik ilerlemeleri— işte bunlardan hiç biri göze çarpmıyordu. Oysa böylece, büyük tarih zincirinin akla uygun olarak anlaşılmasına engel olunuyor ve tarih, olsa olsa filozofların emrinde bir örnekler ve süslemeler derlemesi vazifesi görüyordu.

Almanya'da 1850'den 1860'a kadar maddecilik satan işportacılar,[15] üstatlarının bu sınırlı görüşünü hiç bir şekilde aşamadılar. O zamana kadar tabiat biliminde kaydedilen bütün ilerlemeler, yaradanın varlığı aleyhine onlara yeni deliller sağlamaktan başka bir işe yaramadı; zaten aslında, teo-

15 [Vogt, Büchner, Moleschott.]

riyi daha ileri götürmeye hiç bir şekilde niyetli değildiler. İdealizm, imkânlarının sınırlarını zorlamış ve 1848 devrimiyle ölesiye bir darbe yemiş olmasına rağmen, o an için maddeciliğin daha da alçaklara düştüğünü görmek zevkini yine de tatmıştır. Feuerbach, bu maddeciliğin sorumluluğunu üzerinden atmakta kesinlikle haklıydı; ancak, maddeciliğin gezgin vaizlerinin öğretisiyle, genel olarak maddeciliği birbirine karıştırmaya hakkı yoktu.

Bununla beraber burada iki hususa dikkati çekmek gerekir. Birincisi, Feuerbach'ın zamanında bile, tabiat bilimleri, ancak son onbeş yıl zarfında durulan ve nispeten tamamlanan bu yoğun kaynaşma sürecinin, henüz tam içindeydiler; yeni bilgi malzemesi görülmemiş miktarlarda yığılıyordu, fakat aralarındaki ilginin kurulması ve dolayısıyla, itişip kakışan bu keşifler kargaşalığının düzene sokulması, ancak bu son yıllarda mümkün olmuştur. Gerçi Feuerbach, üç büyük keşfi —hücrenin keşfini, enerjinin dönüşümünün keşfini ve Darwin'in adıyla anılan evrim teorisinin keşfini— kendi zamanında görmüştü. Ama köyde yalnız başına oturan filozof, o dönemde bilginlerin dahi, ya henüz kabul etmedikleri, ya da yeterince yararlanamadıkları keşiflerin değerini takdir edecek kadar bilimin ilerlemelerini nasıl izleyebilirdi? Bunun suçu, sadece, felsefe kürsülerini, kılı kırk yaran cinsten pek ince ve karışık kafalara kaptırırken, hepsine yüz gömlek üstün olan Feuerbach'ı, kırda oturmaya ve küçük bir köyde kabuk bağlamaya mecbur eden Almanya'nın ağlanacak şartlarındaydı. Demek ki, Fransız maddeciliğinde tek taraflı olan her şeyi eleyen ve artık mümkün hale gelen tarihî tabiat görüşüne varamadıysa, bunun kabahati, Feuerbach'ta değildir.

İkincisi, Feuerbach, tabiat bilimleri maddeciliğinin "insanın bizzat, bilgi yapısının değil, fakat bu yapının sadece temelini" meydana getirdiğini söylerken tamamen haklıdır. Zira sadece tabiat içinde değil, bir de insan toplumunun içinde

yaşıyoruz ve bu sonuncusu da, tıpkı tabiat gibi, kendi gelişim tarihine ve bilimine sahiptir. Dolayısıyla mesele, toplumbilimi, yani tarihî ve felsefî denilen bilimlerin hepsini, maddeci temele uygun hale getirmek ve buna dayanarak onları yeniden inşa etmekti. Fakat bu, Feuerbach'a nasip olmadı. "Temele" rağmen, bu noktada geleneksel idealist bağlara hapsoldu kaldı; "maddecilerle geride mutabıkım ama ileride değil" derken de bunu kabul etmektedir. Ne var ki, toplumsal alanda hiç bir "ileri" adım atmayan ve 1840 veya 1844 görüşlerinin ötesine geçmeyen Feuerbach'ın kendisidir; bunun da başlıca sebebi, dediğimiz gibi, kendi değerinde insanlarla beraber onlarla çatışarak fikirler yaratacağına onu, —herhangi bir filozoftan daha fazla toplumla ilişkiler kurmak için yaratılmış olmasına rağmen— kendi yalnız kalmış beyninden fikirler çıkarmak zorunda bırakan yalnızlığıdır. Feuerbach'ın bu alanda ne dereceye kadar idealist kaldığını daha sonra ayrıntılarıyla göreceğiz.

Burada, Starcke'nin, Feuerbach'ın idealizmini bulunmadığı yerde aradığını belirtelim. "Feuerbach idealisttir, insanlığın ilerleyeceğine inanmaktadır" (s. 19). "Bütünün temeli, altyapısı, yine de idealizmdir. Bize göre gerçekçilik, ideal eğilimlerimizi izlerken sapmamızı önleyen bir tedbirden ibarettir. Acıma, sevme, hakikat ve hak yolunda duyulan şevk, hep ideal güçler değiller midir?" (s. VIII).

Bir kere idealizm burada ideal amaçlar peşinde koşmaktan başka bir anlama gelmiyor. Oysa bu ideal amaçlar, olsa olsa, Kant'ın idealizmiyle ve onun "kesin emriyle" ilgilidir; fakat bizzat Kant kendi felsefesine "dünya-üstü idealizm" adını veriyordu; bunun da sebebi, Starcke'nin hatırlayacağı gibi, hiç de ahlâkî ideallerle de meşgul olması değildir. Felsefî idealizmin, ahlâkî ideallere imanın etrafında dolandığı yolundaki batıl itikat, kendilerine gereken birkaç felsefe kültürü kırıntılarını Schiller'in şiirlerinde ezberleyen Alman darkafalıları arasında, felsefe dışında ortaya çıkmış-

tir. Aslında hiç kimse, tam anlamıyla bir idealist olan Hegel kadar şiddetle, Kant'ın iktidarsız "kesin emrini" —iktidarsız, çünkü, imkânsızı istiyor ve böylece hiç bir zaman bir gerçeğe dokunamıyor— eleştirmemiş, kimse onun kadar, (örneğin *Fenomenoloji*'de) gerçekleşmesi imkânsız ülkülere duyulan ve Schiller'in mirası olan darkafalı tutkuyla alay etmemiştir.

İkincisi, insanları harekete getiren her şeyin —beynin aracılığıyla hissedilen bir acıkma ve susama duyumuyla başlayan ve yine beyin aracılığıyla hissedilen bir doymuşluk izlenimiyle son bulan yemenin ve içmenin bile— zorunlu olarak beyinden geçmesi önlenemez. Dış dünyanın insan üzerindeki etkileri onun beyninde, duygular, düşünceler, içgüdüler, iradeler, kısacası "ideal eğilimler" biçiminde yansırlar ve böylece "ideal güçler" haline gelirler. Eğer insanın genellikle "ideal eğilimlere" itaat etmesi ve kendisini "ideal güçlerin" etkisine açık tutması onu bir idealist yapmaya yetiyorsa, şu veya bu şekilde normal olarak gelişmiş her insan doğuştan bir idealisttir ve bu takdirde, hâlâ daha nasıl olup da maddeciler bulunabilir?

Üçüncüsü, insanlığın hiç olmazsa şimdilik, genel olarak ilerleme yönünde hareket ettiği inancının, maddecilik ile idealizm arasındaki uzlaşmazlıkla hiç bir ilgisi yoktur. Fransız maddecileri, tanrıtanır Voltaire ve Rousseau gibi, bu inancı hemen hemen taassup denecek bir dereceye vardırmışlar ve hatta bu uğurda en büyük kişisel fedakârlıkları sık sık yapmışlardır. Eğer şimdiye kadar, —kelimenin gerçek anlamıyla— "hakikat ve hak yoluna" bütün hayatını adamış bir adam varsa, o da örneğin, Diderot'dur. Dolayısıyla eğer Starcke, bütün bunların idealizm olduğunu ileri sürüyorsa, bu sadece, iki yönelim arasındaki uzlaşmazlık kadar, maddecilik kelimesinin de kendisi için her türlü anlamı yitirdiğini ispat eder.

Gerçek şudur ki, Starcke, burada, belki de bilinçsiz olarak, maddecilik kelimesi aleyhindeki darkafalı önyargıya, pa-

pazların eski iftirasında kaynağını bulan bu önyargıya affedilmez bir taviz vermektedir. Darkafalı, maddecilik denince, pisboğazlığı, ayyaşlığı, açgözlülüğü, şehvet düşkünlüğü ile sefih hayat tarzını, tamahkârlığı, cimriliği, kıyıcılığı, kâr hırsını ve Borsa spekülasyonlarını, kısacası, kendisinin gizliden gizliye kölesi bulunduğu bütün sefil kusurları anlar; idealizm denince de, başkasına gösteriş olarak kullandığı, kendisinin, ancak alışkın bulunduğu "maddeci" aşırılıkların zorunlu sonucu olarak beliren sıkıntı veya buhran dönemini atlatmak söz konusu oldukça inandığı, fazilete, insanlığa ve genel olarak "daha iyi bir dünyaya" imanı anlar ve ayrıca, en sevdiği nakaratı: "İnsan nedir ki? Yarı hayvan, yarı melek!" tekrar eder durur.

Zaten Starcke, halen Almanya'da filozof adı altında kurum satan kürsü görevlilerinin saldırılarına ve koydukları kurallara karşı Feuerbach'ı savunacağını diye, kendisini fazla zahmete sokuyor. Alman klasik felsefesinin, ölümünden sonra doğurduğu bu cücelerle ilgilenenler için, bunun herhalde önemi vardır; bizzat Starcke'ye de bu, gerekli görünmüş olabilir. Biz okuyucularımızı bu zahmetten esirgeyeceğiz.

III. — FEUERBACH'IN DİN FELSEFESİ VE AHLÂK ANLAYIŞI

Feuerbach'ın gerçek idealizmi, din felsefesini ve ahlâk anlayışını ele aldığımızda derhal ortaya çıkar. Hiç bir şekilde dini kaldırmak değil, onu iyileştirmek arzusunda. Felsefenin kendisi de din haline gelmeli.

"İnsanlığın geçirdiği devirler ancak dinî düzen değişiklikleriyle birbirinden ayrılır. Ancak insanların yüreğine işleyen tarihî hareketler derindir. Yürek, dine de yer verebilecek, dinî bir şekilden ibaret değildir; yürek dinin özüdür." (Starcke aktarıyor, s. 168).

Feuerbach'a göre din, şimdiye kadar gerçeklerin hayalî

bir yansımasında —insana ait meziyetlerin hayalî yansımaları olan bir veya birçok tanrının aracılığında—, kendi gerçeğini arayan, fakat şimdi, onu doğrudan doğruya ve aracısız olarak sen ile ben arasındaki sevgide bulan, insanların kalbten kalbe ilişkisi, içli ilişkisidir. Ve böylecedir ki, eninde sonunda cinsel aşk, Feuerbach'a göre, kendi yeni dininin, en yükseği olmasa bile, en yüksek uygulama biçimlerinden biri haline geliyor.

Ne var ki, insanlar arasındaki ilişkiler ve özellikle iki cins arasındaki ilişkiler, insanlar varolduğundan beri varolmuşlardır. Özellikle cinsel aşk, son sekiz yüzyılda gelişmiş ve bu dönem boyunca, kendisini her türlü şiirin vazgeçilmez temel direği haline getiren bir mevki elde etmiştir. Mevcut müspet dinler, devlet tarafından cinsel aşkın düzenlenmesine, yani evlilik mevzuatına, yüksek onaylarını bahşetmekle yetindiler, ve yarın hep birden ortadan kalksalar dahi, aşk ve dostluk uygulamasında en ufak bir değişiklik olmaz. Nitekim Fransa'da, 1793'ten 1798'e kadar Hristiyan dini gerçekte öylesine yok olmuştu ki, Napolyon dahi bunu direnmeler ve güçlüklerle karşılaşmadan yeniden buyur edemedi ve bu arada, Feuerbach'ın anladığı anlamda dinin yerini tutacak hiç bir şeye asla ihtiyaç duyulmadı.

Burada Feuerbach'ın idealizmini teşkil eden şey, aşk, dostluk, acıma, özveri, vs. gibi karşılıklı eğilimlere dayanan insanlararası ilişkileri, kendisi için de geçmişe ait olan özel bir dini hatırlamadan, sadece aslında oldukları gibi ele almamak; fakat aksine, ancak din adına verilen bir yüksek onaydan geçtikten sonra gerçek değerlerine kavuştuklarını ileri sürmektir. Ona göre meselenin özü, bu salt insanî ilişkilerin var olması değil, fakat bunların yeni ve gerçek din olarak görülmesidir. Ancak dinin damgasını yedikten sonra gerçek değerlerine ulaşabilirler. Din [religion] kelimesi Lâtince *religare* [bağlama] kelimesinden gelir ve ilk anlamı *birliktir*. Dolayısıyla, iki insan arasında her birleşme bir dindir. İşte kelimenin kay-

nağına bakılarak girişilen bu tarz hokkabazlıklar, idealist felsefenin elinde kalan son sığınaktır. Kelimenin gerçek kullanılışının tarihî gelişim içinde kazandığı anlam değil de, kaynağına bakılarak taşıması gerektiği düşünülen anlam üstün gelmeli. Ve böylelikledir ki, ne olursa olsun idealist anıların sevgilisi, din kelimesi, aman dilden kalkmasın diye, cinsel aşk ve cinsel birleşme bir "din" mertebesine yükseltiliyor. Louis Blanc'a bağlı Paris'li evrimciler, 1840-1850 arasında tamamen aynı dili kullanıyorlardı: dinsiz bir adamı ancak canavar olarak düşünebiliyorlar ve bize şöyle diyorlardı: "Demek ki, sizin de dininiz tanrıtanımazlık!".[16] Feuerbach'ın, gerçek dini, temelinde maddeci bir tabiat görüşüne oturtmak istemesi, aslında, günümüz kimyasını gerçek simya olarak görmekten başka bir anlama gelmiyor. Eğer din, kendi Tanrı'sından vazgeçebiliyorsa, simya da pekâlâ kendi "kimya taşından"[17] vazgeçebilir. Zaten simya ile din arasında pek sıkı bir bağ vardır. Kimya taşı tanrısal sayılabilecek birçok özelliğe sahiptir, ve Milâttan sonra ilk iki yüzyılın Yunanlı ve Mısırlı simyacılarının, Kopp ile Berthelot'nun sağladıkları verilerin ispat ettiği gibi, Hristiyan öğretisinin hazırlanmasında payları vardır.

Feuerbach'ın, "insanlığın geçirdiği devirler ancak dinî düzen değişiklikleriyle birbirinden ayrılır" şeklindeki ifadesi tamamen yanlıştır. Dinî düzen değişiklikleri, ancak şimdiye kadar varolan dünya çapında üç büyük din, Budizm, Hristiyanlık ve İslâmiyet söz konusu edildiği ölçüde, birtakım büyük tarih dönemeçlerine eşlik etmişlerdir. Tabiî bir şekilde meydana gelmiş olan eski kabile ve millet dinleri hiç bir şekilde yayılma eğilimi göstermiyorlar ve kabilelerle milletler bağımsızlıklarını kaybeder kaybetmez, bütün mukavemet güçlerini yitiriyorlardı; Cermenlerde, yıkılmaya yüz tutan Roma İmparatorluğuyla ve onun yeni benimsediği, kendi iktisadî,

16 [Metinde Fransızca.]
17 Kimya taşı: simyacılara göre madenleri altına çeviren taş. —ç.

siyasî ve ideolejik durumuna uyan evrensel Hristiyan diniyle basit bir temas dahi bu işe yetti. Ancak, az çok sunî bir şekilde doğmuş olan bu büyük evrensel dinler, özellikle Hristiyanlık ve İslâmiyet söz konusu olduğu zamandır ki, bir takım kapsamlı tarihî hareketler dinî bir damga yemektedirler; ve hatta Hristiyanlık alanında, bu dinî damga, burjuvazinin kurtuluş savaşının 13. ve 17. Yüzyıllar arasındaki ilk evreleriyle sınırlanmakta ve Feuerbach'ın sandığı gibi, insan yüreği ve onun din ihtiyacı ile değil, fakat ortaçağın, zaten dinden ve ilâhiyattan başka bir ideoloji biçimi tanımayan bütün geçmiş tarihiyle açıklanmaktadır. Yine de burjuvazi, 18. Yüzyılda, sınıf görüşüne uygun ve kendisine özgü bir ideolojiye o da sahip olacak kadar güçlenince, kendi büyük ve kesin devrimini, Fransız Devrimi'ni, sadece hukukî ve siyasî fikirlere başvurarak ve dini, kendisine engel olmadığı ölçüde hiç dert edinmeyerek yapmıştır. Eski dinin yerine de bir yenisini koymaya hiç yanaşmamıştır; bu yola giren Robespierre'in nasıl başarısızlığa uğradığı malumdur.

Hemcinslerimizle ilişkilerimizde salt insanî duygular bulmak imkânımız, içinde hareket etmek zorunda bulunduğumuz ve sınıf çatışmasına ve egemenliğine dayanan toplum tarafından bugün zaten yeterince sınırlanmıştır; dolayısıyla, bu duyguları bir din mertebesine yükseltmek suretiyle bu imkânımızı daha da sınırlamaya hiç bir sebep yoktur. Ve aynı şekilde, tarihteki büyük sınıf mücadelelerinin kavranması, bu mücadeleler tarihini din tarihinin basit bir eki saymak suretiyle anlaşılmasını tamamen imkânsızlaştırmamıza ihtiyaç bırakmayacak kadar, özellikle Almanya'da yaygın bulunan tarih yazma biçimi tarafından, zaten yeterince karanlık bir hale getirilmiştir. Daha bu noktada, bugün Feuerbach'tan ne derece uzaklaşmış bulunulduğumuz ortaya çıkıyor. Bu yeni aşk dinini kutlamak üzere yazdığı "en güzel kısımlar", bugün tamamen okunamaz hale gelmişlerdir.

Feuerbach'ın ciddî olarak incelediği tek din Hristiyanlık-

tır, yani Batı'nın tek-tanrıcılık üzerine kurulmuş dinidir. Hristiyan Tanrısının, insanın hayalî bir suretinden, kendi yansımasından başka bir şey olmadığını gösteriyor. Ama bizzat bu Tanrı, uzun bir soyutlama sürecinin ürünü, daha önceki kabile ve milletlerin çok sayıda tanrısının arınmış özüdür. Ve dolayısıyla, bu Tanrı'nın sureti bulunduğu insan da gerçek bir insan değil, fakat çok sayıda gerçek insanın arınmış özü, yani kendisinin de zihnî bir görüntüden ibaret bulunduğu soyut insandır. Her sayfasında duyusal zevkleri öğütleyen, somuta, gerçeğe dalmaya davet eden aynı Feuerbach, insanlar arasında salt cinsel ilişkiler dışındaki ilişkilerden bahsetmeye başlayınca hemen soyuta kaçıyor.

Bu ilişkileri sadece bir yönleriyle görüyor: ahlâk. Ve bu noktada, Hegel'e nazaran Feuerbach'ın hayret uyandırıcı zavallılığıyla yeniden karşılaşıp şaşakalıyoruz. Hegel'in ahlâk ilmi veya ahlâk öğretisi hukuk felsefesidir ve şu kısımlara ayrılır: 1. soyut hukuk; 2. öznel ahlâk; 3. nesnel ahlâk, ki buna aile, medenî toplum, devlet dahildir. Biçim ne kadar idealistse, muhteva burada o kadar gerçekçidir. Ahlâkın yanında bütün hukuk, iktisat ve siyaset alanı da kaplanmıştır. Feuerbach'ta bunun tam aksidir. Biçim açısından gerçekçidir, hareket noktası olarak insanı alır; ama hiç bir şekilde bu insanın içinde yaşadığı dünyayı bahis konusu etmez; öyle olunca da, onun insanı hâlâ din felsefesinde tumturaklı laflar eden soyut varlık olarak kalıyor. Bu insan anasının rahminden değil, tek-tanrıcı dinlerin tanrısından çıkmıştır ve dolayısıyla o da, tarihin biçimlendirdiği ve belirlediği gerçek bir dünyada yaşamamaktadır; gerçi başka insanlarla ilişkidedir, ama her biri onun kadar soyuttur. Din felsefesinde henüz karşımızda, hiç olmazsa erkekler ve kadınlar vardı, fakat ahlâk ilminde bu son fark da ortadan kalkıyor. Doğrusunu söylemek gerekiyorsa Feuerbach'ta, uzun aralarla da olsa, şöyle cümlelere raslanıyor: "İnsan bir sarayda, bir kulübedekinden başka türlü düşünür." —"Eğer açlık ve sefalet yüzünden vücudumda

özlü bir şey yoksa, ne kafamda, ne ruhumda, ne de kalbimde ahlâk bakımından özlü bir şey bulunamaz."— "Siyaset bizim dinimiz olmalıdır" vs. Fakat Feuerbach, bu cümlelerden ne yapacağını hiç bir şekilde bilmiyor ve bizzat Starcke, Feuerbach için siyasetin aşılmaz bir sınır ve "sosyolojinin onun nazarında bir *meçhul diyar*" olduğunu itiraf etmek zorunda kalıyor.

İyilikle kötülük zıtlığını inceleme tarzı bakımından da, Hegel'le karşılaştırınca, bize daha az yavan gelmiyor. "İnsan tabiî olarak iyidir, dendiğinde büyük bir gerçeğin ifade edildiği sanılır, diyor Hegel, ancak daha da büyük bir gerçeğin şu sözlerle ifade edildiği unutuluyor: insan tabiî olarak kötüdür." Hegel'e göre kötülük, tarihî gelişimin itici gücünün büründüğü kılıktır. Ve aslında bu cümlenin şöyle bir ikili anlamı vardır: bir yandan, her yeni ilerleme, zorunlu bir şekilde, kutsal bir şeye karşı bir cinayet olarak, yıkılmaya yüz tutan fakat alışkanlığın ululaştırdığı eski duruma karşı bir isyan olarak gözükür; öte yandan da, sınıf çatışmaları ortaya çıktığından beri, insanların özellikle kötü tutkuları, açgözlülük ve hâkimiyet arzusu, tarihî gelişimin etki araçları haline gelmişlerdir ve örneğin, feodalizm ile burjuvazinin tarihi, bunun aralıksız ispatından başka bir şey değildir. Oysa ahlâkî kötülüğün bu tarihî rolünü incelemek, Feuerbach'ın hiç de aklına gelmiyor. Onun için tarih, genel olarak, sıkıntı duyduğu ve kendini güvenlik içinde hissetmediği bir alandır. "Tabiattan çıkmış olan ilkel insan sadece basit bir tabiî varlıktı, bir insan değildi. İnsan, insanın, kültürün, tarihin bir ürünüdür." şeklindeki ünlü sözü bile, onun elinde tamamen kısır kalıyor.

Bu yüzden, Feuerbach'ın ahlâk üzerine bize söyledikleri ancak son derece zavallı şeyler olabilir. Mutluluk eğilimi insanda doğuştan vardır ve dolayısıyla her türlü ahlâkın temelini teşkil etmelidir. Fakat mutluluk eğilimi ikili bir düzeltmeye tabi tutulmuş. Birincisi, hareketlerimizin

tabiî sonuçları yüzünden: sarhoşluğun sonucu kafa zonklamasıdır, alışkanlık haline getirilmiş aşırılıkların sonucu hastalıktır. İkincisi, hareketlerimizin toplumsal sonuçları yüzünden: eğer başkalarında bu aynı mutluluk eğilimine saygı göstermezsek, bunlar kendilerini savunurlar ve böylece kendi mutluluk eğilimimizi zedelerler. Bundan şu sonuç çıkar ki, kendi eğilimimizi tatmin etmek için hareketlerimizin sonuçlarını doğru bir şekilde değerlendirecek ve öte yandan, sözü edilen aynı eğilim hakkını başkalarına tanıyacak durumda olmamız gerekiyor. Dolayısıyla Feuerbach'a göre, ahlâkın bütün diğer kurallarına kaynaklık eden iki temel kural, kendimizle ilgili olarak akıllı ve iradî bir kısıtlama, başkalarıyla ilişkilerimizde ise sevgi — yine sevgidir! Ve ne Feuerbach'ın en becerikli açıklamaları, ne de Starcke'nin en büyük övgüleri, bu birkaç cümlenin zavallılığını örtemez.

Eğer kişi sadece kendisiyle ilgileniyorsa mutluluk eğilimi ancak çok istisnaî olarak tatmin olur ve bu, ne kendisinin ne de başkasının lehine olur. Mutluluk eğilimi, aksine, dış dünya ile ilişkiler, tatmin araçları, yani besin, karşı cinsten bir kimse, kitaplar, sohbetler, tartışmalar, hareket, tüketim ve çalışma araçları bulunmasını şart koşar. Feuerbach'ın ahlâkı, ya bu tatmin araç ve nesnelerinin her insana daha başlangıçta verilmiş olduğunu varsayıyor, ya da uygulanması imkânsız birtakım iyi öğütler vermekten ileri gitmiyor; dolayısıyla, bu araçlara sahip olmayanlar için beş paralık değer taşımıyor. Ve bizzat Feuerbach bunu sertçe ilân ediyor: "İnsan bir sarayda, bir kulübedekinden başka türlü düşünür. Eğer açlık ve sefalet yüzünden vücudumda özlü bir şey yoksa, ne kafamda, ne ruhumda, ne de kalbimde ahlâk bakımından özlü bir şey bulunamaz."

Mutluluk eğiliminde başkasının eşit hakkı bahsinde, durum bundan daha mı iyi görünüyor? Feuerbach bu hak talebini bütün devirlerde ve bütün şartlarda mutlak olarak geçerliymiş gibi ortaya koyuyor. Fakat ne zamandan beri

geçerlidir? İlkçağda köleler ve sahipleri arasında ve ortaçağda serflerle baronlar arasında hiç bir zaman mutluluk eğiliminde hak eşitliği söz konusu olmuş mudur? Ezilen sınıfın mutluluk eğilimi, daima insafsızca ve "yasalar yoluyla" egemen sınıfın mutluluk eğilimine feda edilmemiş midir? Evet bu durum ahlâka aykırıydı, ama şimdi hak eşitliği tanınmıştır, denecek. Burjuvazi, feodaliteye karşı savaşında ve kapitalist üretimin gelişmesi sırasında, bütün kast ayrıcalıklarını, yani kişiye bağlı ayrıcalıkları kaldırmak ve ilkin özel hukuk alanında, sonra yavaş yavaş medenî hukuk alanında kişinin hukuk açısından eşitliğini kabul etmek zorunda kaldığı için ve ancak o zamandan beri, hak eşitliği lafta tanınmıştır. Fakat mutluluk eğilimi, ufak bir ölçüde manevî haklarla ve en büyük ölçüde, maddî araçlarla yaşar. Oysa kapitalist üretim, hak eşitliğine sahip kimselerin büyük çoğunluğuna zarurî ihtiyaçtan fazlası düşmesin diye göz kulak kesilmiştir ve dolayısıyla, mutluluk eğiliminde çoğunluğun eşit hakkına gösterdiği saygı —o da gösterirse— köleci veya feodal toplumun gösterdiği saygıdan pek fazla değildir. Ve mutluluğun fikir araçları, kültür araçları bahsinde durum daha iyi midir? Sadovalı öğretmenin kendisi bir efsane değil midir?[18]

Fakat dahası var. Feuerbach'ın ahlâk anlayışına göre, menkul kıymetler Borsası ahlâkın en yüce tapınağıdır... ancak spekülasyonun daima doğru bir biçimde yapılması şartıyla. Eğer mutluluk eğilimim beni Borsaya götürürse ve eğer orada, hareketlerimin sonuçlarını, bana sadece yarar getirecek ve hiç bir zarar getirmeyecek bir şekilde iyi hesap edebilirsem, yani durmadan kazanırsam, Feuerbach'ın öğüdü tutulmuş olur. Bunu yaparken bir başkasının aynı mutluluk eğilimine de hiç bir zarar vermiyorum, çünkü bir

18 [Prusyalıların Sadova zaferi (3 temmuz 1866), Alman burjuva tarihçileri tarafından "kültürün ve eğitimin zaferi" olarak ilân edilmiştir. Şu ünlü sözü onlar söylemişlerdir: "Sadova zaferi, Prusyalı öğretmenin zaferidir."]

başkası Borsaya benim kadar gönüllü olarak gitti ve benimle spekülasyon işini sonuca bağlarken, yine tıpkı benim gibi, kendi mutluluk eğilimini izledi. Parasını kaybederse de bu yüzden, yani yanlış bir hesaba dayandığı için hareketi zaten ahlâka aykırı olur ve hak ettiği cezayı ona uygularken günümüzün bir çeşit Hazreti Süleyman'ı olmakla bile övünebilirim. Duygusal bir cümleden ibaret olmadığı ölçüde aşk da Borsada hüküm sürüyor, çünkü herkes burada mutluluk eğilimini bir başkasıyla tatmin ediyor. Bu zaten aşkın görevi ve uygulamada kendini gösterme biçimi değil midir? Ve eğer oyunda bütün girişimlerimin sonuçlarını tam olarak önceden kestirebilirsem, ve dolayısıyla kazanırsam, Feuerbach'ın ahlâkının en sıkı şartlarının hepsine uymuş olurum, fazla olarak da zenginleşirim. Başka bir deyişle Feuerbach'ın ahlâkı, kendisi bunu hiç istememiş olsa veya hiç farkına varmamış olsa bile, günümüzün kapitalist toplumu için biçilmiş kaftandır.

Ya sevgi! — Evet, Feuerbach'ta sevgi her yerde ve her zaman somut hayatın bütün güçlüklerini aşmaya yardım edecek —ve bunu, çıkarları tamamen zıt sınıflara bölünmüş bir toplumda başaracak— büyüleyici tanrıdır. Böylece felsefenin devrimci niteliğinin son izi de siliniyor ve kala kala şu eski nakarat kalıyor: Birbirinizi seviniz! — Cinsiyet ve mevki farkı yaratmadan birbirinize sarılınız! — Evrensel uzlaşma hayali!

Özetle, Feuerbach'ın ahlâk teorisi, ondan öncekilerin hepsinden farksızdır. Bütün zamanlara, bütün halklara, bütün şartlara uydurulmuştur, ve işte bu yüzden hiç bir zaman, hiç bir yerde uygulanmaya elverişli değildir ve gerçek dünya karşısında Kant'ın kesin emri kadar iktidarsızdır. Aslında, her sınıfın ve her mesleğin kendine özgü bir ahlâkı vardır; ama ceza görmeyeceğini bildiği her yerde bunun belini kırmaktadır ve herkesi birleştirmesi gereken sevgi, savaşlar, çatışmalar, davalar, aile kavgaları, boşan-

malar ve bir bölüğün başka bir bölük tarafından mümkün en yüksek sömürüsü şeklinde kendini belli etmektedir.

Fakat Feuerbach'ın yarattığı yaman hamle nasıl oluyor da kendisi için bu kadar kısır kalıyor? Bunun basit sebebi, Feuerbach'ın ölesiye kin duyduğu soyutlama diyarından bir türlü çıkamayıp yaşayan gerçeğin yolunu bulamamasıdır. Var gücüyle tabiata ve insana yapışıyor, ama tabiat ve insan, onun için, birer kelimeden ibaret kalıyor. Ne gerçek tabiat, ne de gerçek insan hakkında bize kesin hiç bir şey söyleyemiyor. Oysa Feuerbach'ın soyut insanından yaşayan gerçek insanlara geçmek, ancak bunları tarih içinde hareket halinde görmek suretiyle mümkündür. Ve Feuerbach buna yanaşmadığı içindir ki, anlamını kavrayamadığı 1848 yılı onu gerçek dünyadan kesinlikle koparmış ve inzivaya sürüklemiştir. Bunun başlıca sorumluluğu, bir daha tekrarlayalım, onu sefalet içinde sönüp gitmeye terkeden Almanya'nın şartlarındaydı.

Ne var ki, Feuerbach'ın atmadığı adımın atılması kaçınılmazdı; yeni Feuerbach'çı dinin merkezini teşkil eden soyut insana tapma, kaçınılmaz olarak yerini, gerçek insanların ve tarihî gelişimlerinin bilimine bırakacaktı. Feuerbach'ın görüşünün, Feuerbach'ı da aşan bu sonraki gelişimini, Marx, 1848'de *Kutsal Aile*'de başlattı.

IV. — DİYALEKTİK MADDECİLİK

Strauss, Bauer, Stirner, Feuerbach, felsefe alanını terketmedikleri ölçüde, Hegelci felsefenin birer uzantısı olmuşlardır. *İsa'nın Hayatı ve Dogmalar*'dan sonra Strauss, felsefe edebiyatı ve Renan'vari din tarihi yazmaktan başka bir şey yapmadı; Bauer sadece Hristiyanlığın başlangıç tarihi alanında bir şeyler becerdi, ama doğrusu, dikkate değer şeyler; Stirner, Bakunin onu Proudhon'a katıp elde ettiği halitayı "anarşizm" adıyla vaftiz ettikten sonra bile, basit bir merak konusu olarak kaldı; filozof olarak bir tek

Feuerbach üstündü. Fakat felsefe, bütün özel bilimlerin üzerinde süzülen ve onların sentezini gerçekleştiren bu bilimler bilimi dahi, onun için aşılmaz bir engel, zorlanması imkânsız kutsal bir kapı olarak kaldı; filozof olarak o da yarı yolda durdu ve alttan maddeci, üstten idealist oldu; Hegel' in sisteminin genel bilgi zenginliğine nazaran, şişirilmiş bir aşk dini ile zavallı ve iktidarsız bir ahlâk dışında kendisi olumlu hiç bir şey yapamamışken, eleştiri yoluyla Hegel' in hesabını göremediği gibi, bir işe yaramaz diyerekten onu bir kenara itti.

Ne var ki, Hegelci okulun dağılmasından bir eğilim daha doğmuştu ve gerçekten meyva vermiş olan bu tek eğilim Marx'ın adına bağlıdır.'[19]

Bu eğilimde de, Hegel'in felsefesinden kopuş, maddeci bakış açısına dönüşle gerçekleşti. Bunun anlamı şudur: gerçek dünyanın —tabiatın ve tarihin—, idealist heveslerden arınmış olarak ona gelen herkese kendisini gösterdiği gibi görülmesine karar verildi; hayalî ilişkiler içinde değil, bizzat kendi ilişkileri içinde göz önüne alınan olgularla uyuşması imkânsız her türlü idealist hevesin insafsızca feda edilmesine karar verildi. Zaten aslında maddeciliğin bundan öte bir anlamı yoktur. Ne var ki, maddeci dünya görüşü ilk defa olarak gerçekten ciddiye alınıyor ve —hiç olmazsa genel çizgileri itibariyle— bilginin göz önündeki bü-

19 Burada şahsî bir açıklama yapmama izin verilsin. Son zamanlarda, ardarda birkaç kere, bu teorinin hazırlanmasındaki payım söz konusu edildi ve bundan dolayıdır ki burada, bu noktayı açıklığa kavuşturacak birkaç sözü söylemekten kendimi zorlukla menedebilirim. Marx'la kırk yıllık işbirliğim sırasında ve ondan önce, teorinin hazırlanmasında ve özellikle geliştirilmesinde belli bir ölçüde pay sahibi olduğumu şahsen inkâr edemem. Fakat, özellikle iktisat ve tarih alanında, teorinin temel yönverici fikirlerinin en büyük kısmı ve yine özellikle bu fikirlerin nihaî ve kesin ifadeleri Marx'a aittir. Benim kattığımı -olsa olsa, birkaç özel bilgi dalı dışında- Marx pekâlâ bensiz de gerçekleştirebilirdi. Fakat Marx'ın yaptığını ben yapamazdım. Marx hepimizi aşıyordu, hepimizden daha çabuk, daha uzağı ve daha genişi görüyordu. Marx bir dâhi idi, bizler ise olsa olsa kabiliyetli kişiler. O olmasaydı, teori bugünkü halinden pek uzak bulunurdu. Demek ki, haklı olarak onun adını taşıyor.

tün alanlarına tutarlı bir şekilde uygulanıyordu.

Hegel'in sadece bir kenara itilmesiyle yetinilmedi: aksine, onun yukarda açıklanan devrimci yönünden, diyalektik yöntemden hareket edildi. Ancak bu yöntem, Hegelci biçimiyle kullanılmaz haldeydi. Hegel'e göre diyalektik, kendi kendini geliştiren Fikirdir. Mutlak Fikir sadece ezelden beri —bilinmeyen bir yerde— varolmakla kalmıyor, fakat aynı zamanda, varolan bütün dünyanın yaşayan gerçek ruhunu teşkil ediyor. *Mantık*'ta uzun boylu incelenen ve hepsi de kendisine dahil olan bütün hazırlık evrelerinden geçerek, yine kendisine dönmek üzere gelişiyor. Sonra tabiat haline gelerek "yabancılaşıyor"; burada da, tabiî zorunluk kılığında ve kendi bilincinde olmadan, yeni bir gelişimden geçiyor ve nihayet, insanın içinde kendi bilincine yeniden ulaşıyor; bu öz bilinç, bu sefer tarih içinde işlenip inceliyor ve eninde sonunda Hegel'in felsefesinde, Mutlak Fikir tamamen kendine kavuşuyor. Dolayısıyla, tabiatta ve tarihte kendisini gösteren diyalektik gelişim, yani bütün yalpalamalar ve geçici gerilemeler içinde egemen olan ve alt seviyeden üst seviyeye doğru ilerleyen sebepler zinciri, Hegel'e göre, ezelden beri ve bilinmeyen bir yerde, fakat her halükârda herhangi bir insan beyni dışında kendisini sürdüren Fikrin bağımsız hareketinin bir kopyasından ibarettir. İşte bu ideolojik ters duruşu yok etmek gerekiyordu. Gerçek nesneleri Mutlak Fikrin bulunduğu şu veya bu seviyenin akisleri olarak görmek yerine, beynimizdeki fikirleri nesnelerin akisleri olarak alıp maddeci bakış açısından yeniden oluşturduk. Böylece diyalektik, dış dünyanın olduğu kadar insan düşüncesinin de hareketinin genel yasaları haline —tabiatta ve şimdiye kadar büyük kısmı itibariyle keza insan tarihinde, ancak bilinçsiz bir şekilde, görünüşte bir dizi sonsuz raslantı içinde dıştan gelen bir zorunluk şeklinde yollarını bulmalarına karşılık, insan beyninin bunları bilinçli olarak uygulayabilmesi bakımından ifadelerinde

fark gösteren, fakat özlerinde birleşen iki dizi yasa haline— irca edilmiş oldu. Fakat bu suretle, bizzat Fikrin diyalektiği, gerçek dünyanın diyalektik hareketinin sadece bilinçli bir aksi haline geldi ve bu şekilde, Hegel'in diyalektiği baş yukarı çevrildi veya daha doğrusu, üzerinde durduğu kafasından alınarak yeniden ayakları üzerine oturtuldu. Ve yıllardan beri en iyi çalışma aracımız ve en keskin silâhımız olan maddeci diyalektik, yeniden ve sadece bizim tarafımızdan değil, ama dikkate değer bir şekilde, bizden ve hatta Hegel'den bağımsız olarak bir Alman işçisi Joseph Dietzgen tarafından keşfedildi.[20]

Böylece Hegel'in felsefesinin devrimci yanı yeniden ele alınmış ve aynı zamanda, Hegel'de tutarlı bir şekilde uygulanmasını önleyen alacalı bulacalı idealist süslerden temizlenmiştir. Dünyayı tamamlanmış bir *nesneler* karması gibi değil, nesnelerin beynimizdeki fikir akisleri, yani kavramlar kadar, görünüşte durgun nesnelerin de, aralıksız bir oluş ve yokoluş değişiminden geçtikleri ve eninde sonunda, görünüşteki bütün raslantılara, bütün anlık gerilemelere rağmen, ileriye doğru bir gelişimin belirdiği bir *süreçler* karması olarak görmek gerektiği yolundaki büyük temel fikir, —Hegel'den beri—, günlük bilince öyle derinlemesine işlemiştir ki, artık bu genel ifadesi içinde hemen hemen hiç bir itirazla karşılaşmamaktadır. Fakat bunu lafta kabul etmek bir şey, gerçek hayatta ve araştırmaya tabi tutulan her alanda ayrıntılarıyla uygulamak başka bir şeydir. Öyle olunca, araştırmalarda sürekli olarak bu bakış açısından hareket edildiğinde, nihaî çözümler ve ebedî doğrular aramaktan kesinlikle vazgeçilir; edinilen her bilginin zorunlu olarak sınırlı bir nitelik taşıdığı ve içinde elde edildiği şartlara bağlı olduğu daima akılda tutulur; eski metafiziğin doğru ile yanlış, iyi ile kötü, özdeş ile farklı, zorun-

20 Bkz: *Bir kol-işçisi tarafından anlatılan insan fikrî çalışmasının özü* Saf ve tatbikî aklın yeni eleştirisi. Hamburg, Meissner, 1869.

lu ile zorunsuz gibi uzlaşmaz zıtlıkları karşısında artık apışıp kalınmaz; bu zıtlıkların ancak nispî bir değere sahip oldukları, şimdi doğru diye kabul edilenin daha sonra ortaya çıkacak gizli bir yanlış yanı bulunduğu ve aynı şekilde, bugün yanlış diye kabul edilenin daha önce doğru olarak görülmesini sağlayabilmiş doğru bir yanı bulunduğu bilinir; zorunlu diye ileri sürülenin sadece raslantılardan meydana geldiği ve raslantı denen şeyin zorunluğu örten bir kılık olduğu, vs. bilinir.

Hegel'in "metafizik" yöntem dediği, *nesneleri* verilmiş sabit konular olarak incelemeyi çokluk tercih eden ve kalıntıları hâlâ zihinleri kurcalayan eski araştırma ve düşünme yöntemi, kendi zamanında, tarihî bakımdan tamamen haklı olmuştur. Süreçleri inceleyebilmek için ilkin nesneleri incelemek gerekiyordu. Şu veya bu nesnenin içinde cereyan eden değişmeleri gözleyebilmek için önce o nesnenin ne olduğunu bilmek gerekiyordu. Tabiat biliminde bu böyle olmuştur. Nesneleri bir daha değişmeyeceklermiş gibi gören eski metafizik, ölü ve canlı nesneleri bir daha değişmeyeceklermiş gibi inceleyen bir tabiat biliminin ürünüydü. Fakat bu inceleme, kesin ilerlemenin gerçekleşmesine, yani bizzat tabiatın sinesinde bu nesnelerin içinde cereyan eden değişmelerin düzenli bir incelemesine imkân verecek kadar ilerleyince, işte o anda, felsefe alanında da eski metafiziğin ölüm borusu çaldı. Gerçekten de tabiat bilimi, geçen yüzyılın sonuna kadar her şeyden çok bir olgular toplama bilimi, bir tamamlanmış nesneler bilimi olmasına karşılık, bu yüzyılda her şeyden önce bir *sınıflama* bilimi, bir süreçler bilimi, nesnelerin doğuşunun ve gelişiminin ve bu tabiî süreçlerin bir bütün halinde birleşmelerinin bilimidir. Bitki ve hayvan uzviyetlerindeki olayları inceleyen fizyoloji, tohumdan olgunluğa kadar her uzviyetin gelişimini inceleyen embriyoloji, yeryüzünün derece derece oluşumunu inceleyen jeoloji, bütün bunlar yüzyılımızın çocukları-

dır.

Fakat özellikle üç büyük keşif, tabiî süreçlerin birbirlerine bağlanışı hakkındaki bilgimizi dev adımlarla ilerletti: birincisi, kendisinden başlayarak çoğalma ve farklılaşma yoluyla bütün bitki ve hayvan uzviyetinin geliştiği birim olarak hücre; böylece bütün yüksek uzviyetlerin gelişme ve büyümelerinin tek bir evrensel yasaya göre cereyan ettiği kabul edilmekle kalmadı, fakat bunun ötesinde, hücrenin değişme kabiliyeti uzviyetlerin kendi cinslerini değiştirebilmelerinin ve böylece bireyleri aşan bir gelişime girmelerinin yolunu gösterdi. — İkincisi, etkilerini ilkin cansız tabiatta gösteren bütün sözde güçlerin, mekanik gücün ve onun tamamlayıcısı potansiyel enerjinin, ısının ve ışınımın (ışık veya ısı ışınımı), elektriğin, mıknatıs gücünün, kimyasal enerjinin, hep belirli nicelik ilişkilerine uyarak birinden diğerine geçen evrensel hareketin farklı belirtilerini teşkil ettiklerini, bu suretle, bir güçten yok olan belli bir miktar karşılığında bir diğerinden yine bir miktar ortaya çıktığını ve böylece, tabiatın bütün hareketinin, bu durmadan birinden diğerine dönüşme sürecinden ibaret olduğunu bize göstermiş oldu. — Nihayet, şu anda çevremizde bulunan bütün tabiat ürünlerinin, insanlar dahil, başlangıçta birkaç tek hücreli tohumdan hareket eden uzun bir gelişim sürecinin ürünleri oldukları, bu tohumların da kimyasal yoldan meydana gelmiş bir protoplazmadan veya albüminli bir maddeden çıkmış oldukları, ilk defa olarak Darwin tarafından bütünüyle ispat edildi.

Bu üç keşif ve tabiat biliminin müthiş ilerlemeleri sayesinde bugün, bizzat deneyci tabiat biliminin sağladığı olguları kullanarak, sadece ayrı ayrı alanlarda tabiat olaylarının bağlantısını değil, fakat çeşitli alanların kendi aralarındaki bağı göstermek ve böylece, aşağı yukarı düzenli bir biçimde, tabiattaki bütün bağlantıların bir tablosunu çizmek imkânına sahibiz. Eskiden, bu genel tabloyu sağlamak ta-

biat felsefesi denen şeyin göreviydi. Bunu, ancak, henüz bilinmeyen gerçek bağların yerine hayalî, gerçek dışı bağlar koymak, eksik olan olguları fikirlerle tamamlamak ve gerçekte varolan boşlukları sadece muhayyilede doldurmak suretiyle yapabiliyordu. Böyle davranmakla ortaya birçok dahiyane fikir attı, sonradan yapılacak birçok buluşu önceden sezdi, fakat bu arada, zaten başka türlü olamayacağı için bir sürü budalalık da yaptı. Tabiat üzerinde yapılan incelemelerin sonuçlarını diyalektik olarak, yani kendine özgü bağlantıları içinde yorumlamanın, zamanımız için tatmin edici bir "tabiat sistemine" varmaya yettiği ve bu sistemin içindeki bağlantının diyalektik niteliğinin, metafizik okulda yetişmiş bilginlerin bile kafalarına kendini kabul ettirdiği günümüzde, tabiat felsefesi kesin olarak bir kenara itilmiştir. Onu diriltmek yolundaki her deneme sadece gereksiz olmakla kalmaz, *bir gerileme olur.*

Fakat bu şekilde bir tarihî gelişim süreci olarak kabul edilen tabiat için doğru olan, aynı zamanda, bütün dallarıyla toplum tarihi için ve insana (ve de Tanrıya) ait olanla ilgili bilimlerin tümü için de doğrudur. Burada da tarih, hukuk, din, vs. felsefesi, olaylar içinde ispatı gereken gerçek bağın yerine filozofun beyninin icadettiği bağın konmasından; bütünü ve kısımları itibariyle tarihin, fikirlerin, tabiatıyla daima sadece filozofun kendisinin beğendiği fikirlerin gitgide gerçekleşmesi olarak görülmesinden ibaretti. Böylece, tarih, örneğin Hegel'de, kendi Mutlak Fikrinin gerçekleşmesi olan *önceden* tespit edilmiş ideal bir amaç uğrunda bilinçsiz fakat zorunlu olarak çalışıyor ve bu Mutlak Fikre doğru değişmez gidiş, tarihî olayların iç bağlantılarını meydana getiriyordu. Henüz bilinmeyen gerçek bağlantının yerine böylece —bilinçsiz veya yavaş yavaş kendi bilincine varan— yeni bir esrarlı kader konuyordu. Böyle olunca burada söz konusu olan şey, tıpkı tabiat alanında olduğu gibi, gerçek bağlantıları ortaya koyarak bu yapma,

sunî bağlantıları atmaktı; bu iş de, netice itibariyle, insan toplumunun tarihinde üstün yasalar biçiminde egemenliklerini kuran hareketin genel yasalarını bulmaya geliyordu.

Ne var ki, toplumun gelişim tarihi, bir noktada tabiatınkinden tamamen ayrılıyor. Tabiatta —insanın onun üzerinde yarattığı etkiyi bir yana bıraktığımız takdirde— sadece bilinçsiz ve kör etkenler birbirlerini etkilemekte ve genel yasa onların değişen hareketleri içinde belirmektedir. Olanlardan hiç biri —yüzeyde görülen sayısız sözde raslantılar olsun, bu raslantıların içinde kuralı doğrulayan nihaî sonuçlar olsun— bilinçli, istenen bir amaç olarak meydana gelmemektedir. Buna karşılık toplum tarihinde etkin olanlar, akıl veya tutku yoluyla hareket eden ve belirli hedefler peşinde koşan bilinç sahibi insanlardır sadece; hiç bir şey, bilinçli bir hesap, istenen bir sonuç olmadan meydana gelmez. Fakat bu fark, özellikle ayrı ayrı ele alınan dönem ve olaylar üzerinde tarih araştırması için önemi ne olursa olsun, tarihin akışının genel iç yasalara tabi olması hususuna hiç etki etmez. Zira burada da bütün bireylerin bilinçli olarak takip ettikleri amaçlara rağmen, görünüşe göre, yüzeyde hâkim olanlar genellikle raslantılardır. İstenen amaç nadiren gerçekleşir; çoğu durumlarda, peşlerinden koşulan amaçlar ya çapraz düşer ve çelişirler, ya daha başlangıçta gerçekleştirilmeleri imkânsızdır, ya da bunları gerçekleştirecek araçlar yetersizdir. Böylece, sayısız bireysel irade ve eylem çatışmaları, tarih alanında, bilinçsiz tabiatta hüküm sürene tamamen benzeyen bir durum yaratırlar. Davranışların istenen hedefleri vardır, fakat bu davranışların gerçekte vardıkları sonuçlar istenmemektedir; veya başlangıçta istenen hedefe uygun düşüyor görünürlerse de, eninde sonunda istenilenden tamamen farklı sonuçlar verirler. Öyle olunca, tarih olayları da genellikle raslantılara bağlı görünürler. Fakat raslantıların yüzeyde etki gösterdiği her yerde, daima, gizli iç yasaların egemenliği altındadırlar ve

mesele bunları bulmaktan ibarettir.

Her biri kendi bilinciyle istediği amaçların peşinden giderek, biçimi ne olursa olsun, insanlar, kendi tarihlerini yaparlar ve zaten tarih, çeşitli yönlere çeken bu çok sayıda iradenin ve onların dış dünya üzerindeki etkilerinin bileşkesinden ibarettir. Dolayısıyla burada, çok sayıda bireyin istediği de önem taşır. İrade, tutku veya düşünceyi de doğrudan doğruya belirleyen etkenler, çok çeşitli niteliktedir. Bunlar, dış nesneler olabileceği gibi, ideal nitelikte saikler de olabilir: ihtiras, "gerçek ve adalet için duyulan şevk", kişisel kin veya tek tek insanların kafasına esen her türlü şey. Böylece, tarihte etken olan çok sayıda bireysel iradenin, büyük kısmı itibariyle niyet edilenden tamamen farklı —ve hatta sık sık ona doğrudan doğruya zıt— sonuçlara vardığını ve dolayısıyla saiklerinin, nihaî sonuç bakımından, ancak ikinci derecede bir öneme sahip olduklarını gördük. Öte yandan, hangi itici güçlerin bu saiklerin arkasında gizlendiklerini ve hangi tarihî sebeplerin hareket halindeki insanların beyinlerinde bu saiklere dönüştüklerini de kendi kendimize sorabiliriz.

Eski maddecilik, bu soruyu kendi kendisine hiç bir zaman sormamıştır. Bundan dolayıdır ki, tarih görüşü, eğer böyle bir görüşü varsa, her şeyden önce olayların akışına bağlıdır; bu görüş, her şeyi hareketin saiklerine göre değerlendirir, tarihte etki eden insanları asil ve asil olmayan ruhlar olarak ayırır, sonra da asil ruhların daima aldanıp asil olmayanların zafer kazandıklarını kaydeder; buradan eski maddeciliğin çıkardığı sonuç, tarihi incelemekten pek bir ders alınamayacağıdır; bizim çıkardığımız sonuç ise, arkalarında ne olduğuna ve bu itici güçlerin de itici güçlerinin neler olduğuna bakmadan, tarihte etkin olan ideal itici güçleri nihaî sebepler olarak gördüğü için, eski maddeciliğin tarih alanında kendi kendisine ihanet ettiğidir. Tutarsızlık, *ideal* itici güçleri görmekte değil, onların belirle-

yici sebeplerine çıkamamaktadır. Buna karşılık, özellikle Hegel'in temsil ettiği biçimiyle tarih felsefesi, görünürdeki saiklerin ve tarihte insanların eylemlerini gerçekten belirleyen saiklerin, hiç bir şekilde tarih olaylarının nihaî sebeplerini teşkil etmediklerini ve bu saiklerin arkasında belirleyici başka güçlerin bulunduğunu ve aslında bunların araştırılmasının bahis konusu olduğunu kabul eder; fakat bunları tarihin kendi içinde arayacağına, daha çok dışardan, felsefî ideolojiden tarihe ithal eder. Örneğin Hegel, eski Yunan tarihini kendi iç bağlantılarıyla açıklayacağına, bu tarihin "güzel ferdiyet biçimlerinin" oluşturulmasından ve "sanat eserinin" sanat eseri olarak gerçekleşmesinden başka bir şey olmadığını ileri sürmekle yetinir. Bu münasebetle, eski Yunanlılar hakkında güzel ve derin birçok şey söylüyor, fakat ne yapalım ki bugün, boş sözlerden ibaret olan böyle bir açıklamayla yetinemeyiz.

O halde mesele, insanların tarihî eylemlerinin saiklerinin arkasında —bilinçli veya bilinçsiz olarak, ama çoğu zaman bilinçsiz olarak— bulunan ve aslında tarihin nihaî itici güçlerini teşkil eden itici güçlerin araştırılmasıysa, ne kadar üstün olurlarsa olsunlar, bireylerin saiklerinden çok, büyük yığınları, tümüyle halkları ve her halkın içinde tümüyle sınıfları harekete geçiren ve onları geçici bir kaynaşmaya ve çabucak sönen bir saman ateşine değil, fakat büyük bir tarihî dönüşümde son bulan sürekli bir eyleme iten saiklerin söz konusu olması gerekir. Hareket halindeki yığınların ve onların başında bulunanların —büyük insanlar diye bilinenlerin— bilinçlerinde açık veya kapalı olarak, doğrudan doğruya veya ideolojik ve hatta tanrılaştırılmış bir biçimde yansıyan itici sebepleri açığa çıkarmak; işte hem tarihin tümüne, hem de çeşitli devirlerle çeşitli ülkelerin tarihlerine egemen olan yasaların izini bize sürdürebilecek olan tek yol budur. İnsanları harekete getiren her şey zorunlu olarak onların beyinlerinden geçmelidir, fakat bu-

nun beyinlerde büründüğü şekil, geniş ölçüde şartlara bağlıdır. Daha 1848'de Ren bölgesinde yaptıkları gibi, artık işçiler makineleri kayıtsız şartsız yıkıp geçmiyorlar diye, kapitalist tarzda makine kullanımını hiç de benimsemiş değillerdir.

Daha önceki devirlerin tümünde —bağlantıların ve bunların etkilerinin giriftliği ve örgütlü niteliği yüzünden— tarihin bu itici güçlerinin araştırılması hemen hemen imkânsız iken, devrimiz bu bağlantıları öylesine basitleştirmiştir ki muamma çözülebilmiştir. Büyük sanayinin zaferinden bu yana, yani en aşağı 1815 barış antlaşmalarından beri, İngiltere'de, bütün siyasî mücadelenin, iki sınıfın, toprak aristokrasisi (*landed aristocracy*) ile burjuvazinin (*middle class*), hâkimiyet iddialarının etrafında döndüğünü bilmeyen kalmamıştır. Fransa'da, Burbon'ların dönüşüyledir ki aynı olgunun bilincine varılmıştır; Thierry'den Guizot'ya, Mignet'den Thiers'e kadar bütün Restorasyon devri tarihçileri, bunu, ortaçağdan beri bütün Fransız tarihini anlamaya imkân veren anahtar olarak sunuyor. 1830'dan itibaren bu iki ülkede işçi sınıfı, proletarya, iktidar için üçüncü rakip olarak tanındı. Durum öylesine basitleşmişti ki, bu üç sınıfın mücadelesinde ve çıkarlarının çatışmasında —hiç değilse en ileri iki ülkede— çağımız tarihinin itici gücünü görmemek için maksatlı olarak gözünü kapamak gerekti.

Fakat bu sınıflar nasıl meydana gelmişlerdi? Vaktiyle feodal olan büyük mülkiyetin doğuşunu —hiç olmazsa başlangıçta— siyasî sebeplere, zorbaca müsadereye atfetmek ilk bakışta hâlâ mümkün görünüyor idiyse de, burjuvazi ve proletarya için bunu yapmak artık imkânsızdı. Burada, iki büyük sınıfın doğuşu ve gelişimi, salt iktisadî sebeplere bağlı olarak açıkça ve elle tutulur bir şekilde ortaya çıkıyordu. Ve burjuvazi ile proletarya arasındaki mücadelede olduğu kadar toprak sahipleriyle burjuvazi arasındaki mücadelede de, her şeyden önce söz konusu olanın, gerçekleşmeleri

için siyasî iktidarın ancak basit bir araç hizmeti göreceği iktisadî çıkarlar olduğu, aynı şekilde, besbelliydi. Burjuvazi ve proletaryanın her ikisi de, iktisadî şartlardaki, daha doğrusu üretim biçimindeki bir dönüşüm sonucu meydana gelmişlerdi. Lonca zanaatinden ilkin manüfaktüre, sonra da makine ve buhar gücü kullanan büyük sanayie geçiş, bu iki sınıfı geliştirmişti. Bu gelişmenin belli bir seviyesinde, burjuvazinin harekete geçirdiği yeni üretim güçleri —özellikle işbölümü ve büyük sayıda ayrı işçinin tek bir manüfaktürde toplanması— ve burjuvazinin yarattığı mübadele şart ve ihtiyaçları, tarihin getirdiği ve yasaların onayladığı mevcut üretim düzeniyle, yani feodal toplum düzeninin (her biri ayrıcalıksız sınıflar için birer engel teşkil eden) lonca ayrıcalıkları ve şahsî ve mahallî ayrıcalıkları ile bağdaşmaz oldular. Burjuvazinin temsil ettiği üretim güçleri, feodal toprak sahipleriyle lonca ustalarının temsil ettikleri üretim düzenine karşı başkaldırdılar. Sonuç malum. Feodal bağlar, İngiltere'de tedricen, Fransa'da bir hamlede, Almanya'da ise henüz sonuçlanmayan bir gayretle parçalandılar. Fakat nasıl belli bir gelişim evresinde, manüfaktür, feodal üretim biçimiyle çatışmışsa, aynı şekilde şimdi büyük sanayi, manüfaktürün yerini alan burjuva üretim düzeniyle çatışmaktadır. Bu düzenle, kapitalist üretim biçiminin dar çerçevesiyle bağlanmış, bir yandan tümüyle halkın büyük kitlesini gittikçe artan bir proleterleşmeye sürüklüyor, öte yandan, durmadan büyüyen bir miktarda satılması imkânsız ürün yaratıyor. Her biri diğerinin sebebi olan fazla üretim ve yığınların yoksulluğu; büyük sanayinin vardığı ve üretim biçimini dönüştürmek suretiyle üretim güçlerinin serbest bırakılmasını kaçınılmaz bir şart haline getiren saçma çelişme işte budur.

O halde, hiç olmazsa modern tarihte bütün siyasî mücadelelerin, sınıf mücadeleleri oldukları ve kaçınılmaz siyasî biçimlerine —çünkü her sınıf mücadelesi bir siyasî müca-

deledir— rağmen, bütün sınıf kurtuluş mücadelelerinin, son tahlilde, *iktisadî* kurtuluş etrafında döndükleri ispat edilmiş durumdadır. Öyle olunca, devlet, siyasî düzen, hiç değilse bu noktada tali unsur, medenî toplum, iktisadî ilişkiler alanı ise asıl unsurdur. Hegel'in de taviz verdiği eski geleneksel anlayış, devleti belirleyici unsur, medenî toplumu ise onun tarafından belirlenen unsur olarak görüyordu. Görünüşte bu böyledir. Nasıl tek insanda, eylemlerinin bütün itici güçleri onu harekete getirmek için zorunlu olarak beyninden geçip kendi iradesinin saikleri haline dönüşüyorlarsa, aynı şekilde —iktidarda hangi sınıf bulunursa bulunsun— medenî toplumun bütün ihtiyaçları, yasalar biçiminde evrensel egemenliklerini kurmak için, zorunlu olarak devlet iradesinden geçmelidirler. İşin kendiliğinden anlaşılan biçimsel yanı böyledir; ancak mesele —devletinki olsun, bireyinki olsun— bu salt biçimsel iradenin muhtevasının ne olduğu ve nereden geldiği, niye bir şeyin istenilip diğerinin istenilmediğidir. Ve bunun sebebini araştırdığımızda, modern tarihte, bütünü itibariyle devlet iradesinin, medenî toplumun değişen ihtiyaçları tarafından, şu ya da bu sınıfın üstünlüğü tarafından, nihayet, üretim güçlerinin ve mübadele ilişkilerinin gelişimi tarafından belirlendiğini görüyoruz.

Ne var ki, bizim modern devrimizde eğer devlet, muazzam üretim ve ulaşım araçları ile bağımsız gelişimli bağımsız bir alan teşkil etmiyorsa ve aksine, gelişimi kadar varlığı da son tahlilde toplumun iktisadî varlık şartlarıyla açıklanıyorsa, bu durum, insanların maddî hayatlarının üretiminin bu zengin imkânlara henüz sahip olmadığı ve dolayısıyla, bu üretim zorunluğunun her halde insanlar üzerinde daha da büyük bir egemenlik kurduğu bütün önceki devirler için bir kat daha doğru olmalıdır. Eğer bugün, büyük sanayi ve demiryolları devrinde, devlet, aslında üretim üzerinde hüküm süren sınıfın iktisadî çıkarlarının yoğunlaştırılmış bir biçimde bir aksinden ibaretse, bir insan kuşağı-

nın tüm hayatının çok daha büyük bir kısmını maddî ihtiyaçlarının tatminine hasrettiği ve dolayısıyla bugün bunlara bizden çok daha fazla tabi olduğu bir devirde, herhalde devletin bu niteliği daha da belirgindi. İşin bu yanıyla ciddiyetle ilgilenince geçmiş devirlerin tarihinin incelenmesi bu nu bol bol doğruluyor.

Devlet ve kamu hukuku, iktisadî şartlar tarafından belirleniyorlarsa, tabiatiyle bu durum, mevcut şartlarda bireyler arasında var olan normal iktisadî ilişkileri aslında kurala bağlamakla yetinen medenî hukuk için de doğrudur. Ama bunun aldığı biçim çok farklı olabilir. İngiltere'de olduğu gibi, bütün millî gelişime uygun olarak, onlara bir burjuva muhteva vermek ve hatta feodal adına doğrudan doğruya burjuva bir anlam vermek suretiyle, eski feodal hukukun biçimleri çoğunlukla muhafaza edilebilir; ama Kıta Avrupa'nın batısında olduğu gibi, mal üreticisi bir toplumun ilk dünya hukukunu, basit mal sahiplerinin aralarında varolan başlıca hukukî ilişkileri (alıcı ve satıcı, alacaklı ve borçlu, senet, tahvil vs.) eşsiz bir açıklıkla düzenlemiş olan Roma hukukunu esas almak mümkündür. Bunu yaparken henüz küçük-burjuva niteliğindeki bir toplumun çıkarı düşünülerek, bu hukuk ya adlî tatbikat yoluyla bu toplumun seviyesine getirilebilir (common law), ya da sözümona aydın ve ahlâkçı hukukçuların yardımıyla değiştirilebilir ve bu toplumsal duruma uygun, fakat bu şartlar altında hukuk açısından bile kötü olacak bir kanun haline getirilebilir (Prusya hukuku). Fakat büyük bir burjuva devriminden sonra, bu Roma hukukuna dayanılarak, Fransız medenî kanunu kadar klasik bir burjuva toplum yasası da hazırlanabilir. Dolayısıyla, burjuva hukukunun buyrukları, hukukî bir biçim altında, toplumun iktisadî varlık şartlarının ifadesinden ibaretse de, şartlara göre, bu iyi veya kötü olabilir.

Devlet, insana egemen olan ilk ideolojik güç olarak bize kendisini gösteriyor. Toplum, ortak çıkarlarını iç ve dış

saldırılara karşı savunmak üzere kendisine bir örgüt yaratır. Bu örgüt devlet iktidarıdır. Doğar doğmaz toplumdan bağımsız hale gelir ve bu, belli bir sınıfın örgütü olduğu, bu sınıfın egemenliğini doğrudan doğruya üstün kıldığı ölçüde daha çok olur. Ezilen sınıfın egemen sınıfa karşı mücadelesi zorunlu olarak siyasî bir mücadele, her şeyden önce bu sınıfın siyasî egemenliğine karşı yürütülen bir mücadele haline gelir; bu siyasî mücadelenin kendi iktisadî temeliyle ilişkisinin bilinci yavaş yavaş kaybolur ve hatta tamamen silinebilir. Bu mücadeleye katılanlar için bu tamamen doğru olmasa bile, tarihçilerin zihinleri için hemen daima doğrudur. Roma Cumhuriyetinin sinesinde cereyan eden mücadeleler hakkındaki bütün eski kaynaklar içinde, işin aslını, yani toprak mülkiyetinin esas mesele olduğunu bize açıkça ve kesinlikle söyleyen tek adam Appien'dir.

Ne var ki devlet, topluma nazaran bağımsız bir güç haline gelince bu sefer kendisi yeni bir ideoloji yaratıyor. Gerçekten de meslekten politikacılar, kamu hukuku teorisyenleri ve özel hukuk alanındaki yazarlar, iktisadî olgularla ilişkiyi el çabukluğuyla hasıraltı ederler. Her özel durumda, yasalar eliyle kurala bağlanmak için iktisadî olgular hukukî saikler kılığına girmek zorunda olduklarından ve daha önce yürürlükte bulunan bütün hukuk sistemini de tabiatiyle hesaba katmak gerektiğinden, hukukî biçim her şey sayılacak, iktisadî muhteva ise hiç olarak görülecektir. Kamu hukuku ve özel hukuk, bağımsız bir tarihî gelişime sahip, kendi başlarına sistemli olarak açıklanmaya elverişli ve bütün iç çelişmelerinden tutarlı bir şekilde temizlenmiş oldukları için böyle sistemli bir açıklamasından vazgeçilemeyecek bağımsız alanlar olarak incelenirler.

Daha da yükseklere tırmanan, yani maddî, iktisadî temellerinden bir kat daha uzaklaşan ideolojiler, felsefe ve din biçimine giriyorlar. Burada, tasavvurların kendi maddî varlık şartlarıyla bağları, ara halkalar dolayısıyla daha da

karmaşık, daha da karanlık hale geliyorlar. Yine de bu bağlar mevcuttur. 15. Yüzyılın ortasından itibaren bütün Rönesans dönemi, nasıl her şeyden önce şehirlerin, dolayısıyla burjuvazinin bir ürünü olduysa, o zamandan beri uykusundan çıkan felsefe de öyle olmuştur. Aslında muhtevası, büyük burjuvazi haline gelmekte olan küçük ve orta burjuvazinin gelişimini karşılayan fikirlerin felsefî ifadesinden ibaretti. Birçok halde hem ekonomi politik uzmanı, hem de filozof olan geçen aşrın İngiliz ve Fransızlarında bu durum açıkça görülür; Hegel okulunda durumun ne olduğunu ise yukarıda gösterdik.

Yine de, maddî hayattan en uzak olduğu ve ona en yabancı göründüğü için din üzerinde biraz daha duralım. Din, insanların ağaçlarda yaşadıkları son derece eski zamanlarda, kendi tabiatları ve bunları çevreleyen dış tabiat hakkındaki tamamen ilkel yanlışlarla dolu tasavvurlarından doğmuştur. Fakat her ideoloji bir kere meydana çıktı mı, sahip bulunduğu tasavvur unsurlarının temeli üzerinde gelişir ve bunları işlemeye devam eder; yoksa bir ideoloji olmaz, yani fikirleri, serbest bir şekilde gelişen ve sadece kendi yasalarına tabi olan bağımsız birimler olarak ele almazdı. İnsanların beyinlerinde süregelen bu zihnî sürecin akışının, netice itibariyle, insanların maddî varlık şartları tarafından belirlenmesi, onlarda zorunlu olarak bilinçsizdir; bunun tersi, her türlü ideolojinin sonu olurdu. Dolayısıyla, birbirine akraba halk gruplarında çoğu zaman ortak olan bu ilkel dinî tasavvurlar, bu grup bölündükten sonra her halka uygun bir biçimde, o halkın içine düştüğü varlık şartlarına göre gelişirler; ve bu süreç, bütün bir dizi halk grubu, özellikle Ari grubu (Hint - Avrupa grubu) için, mukayeseli mitoloji tarafından ayrıntılarıyla gösterilmiştir. Her halk içinde bu şekilde meydana gelen tanrılar, hükümleri, korumakla görevli oldukları millî ülke sınırlarını aşmayan millî tanrılardı ve bu sınırların ötesinde başka tanrılar rakipsiz olarak hüküm

sürerlerdi. Ancak millet var oldukça, tasavvurlardaki hayatlarını sürdürebiliyorlardı; onunla birlikte yok oldular. Eski milliyetlerin bu yokoluşuna, kuruluşunun iktisadî şartlarını burada incelemeyeceğimiz Roma İmparatorluğu sebep olmuştur. Eski tanrılar ve hatta Roma sitesinin dar sınırlarına göre yontulmuş olan Roma tanrıları kullanılmaz hale geldiler; dünya imparatorluğunu evrensel bir dinle tamamlamak ihtiyacı, Roma'da, yerli tanrıların yanı sıra herhangi bir şekilde saygı gösterilebilecek yabancı tanrıları da kabul ettirmek ve onlara sunaklar tahsis etmek üzere girişilen denemelerde ortaya çıkar. Ama yeni bir evrensel din, bu suretle, imparator fermanları yardımıyla yaratılamaz. Yeni evrensel din, Hristiyanlık, zaten gizli bir şekilde, evrenselleşmiş doğu ilâhiyatı, özellikle Musevî ilâhiyatıyla halka yayılan şeklinde Yunan felsefesinin, özellikle Stoacılığın birleşmesi sonucunda ortaya çıkmıştı bile. Başlangıçtaki görünüşünü bilmek için her şeyden önce titiz araştırmalara girişmek gerekir, çünkü bize gelen resmî biçimi, ancak devlet dini olduğunda ve İznik ruhanî meclisi tarafından bu amaca uydurulduğunda aldığı biçimdir. Doğuşundan sadece 250 yıl sonra devlet dini oluşu, devrin şartlarına uyan din olduğunu tek başına ispata yetecek bir delildir. Ortaçağda feodalizm geliştikçe buna uygun bir din haline geldi ve bu yeni duruma tamamen uyan bir feodal rütbeler silsilesi edindi. Burjuvazi ortaya çıkınca, ilkin Fransa'nın güneyinde, bu bölgedeki şehirlerin en yüksek refah devrinde Albi'lilerin arasında, feodal Katolikliğin karşısında yeni bir dinî sapma olarak Protestanlık gelişti. Ortaçağ, ideolojisinin diğer bütün biçimlerini, felsefeyi, siyaseti, hukuk bilimini, ilâhiyata katmış ve onun alt-bölümleri haline getirmişti. Böylece her toplumsal ve siyasî hareket, ilâhiyata uygun bir biçim almak zorundaydı; büyük bir fırtına koparmak için, salt dinle beslenmiş yığınların zihnine kendi çıkarlarını dinî bir kılık içinde göstermek gerekiyordu. Ve nasıl

başlangıçtan itibaren burjuvazi, şehirlerde, varlıksız ve hiç bir resmî sınıfa dahil olmayan ve gelecekteki proletaryanın öncüleri olan bir alay avamdan insan, gündelikçi ve her türlü hizmet erbabı yarattıysa, aynı şekilde, dinî sapma, hemen mutedil bir burjuva sapması ve sapmış burjuvaların dahi nefret ettikleri bir devrimci avam sapması olarak bölündü.

Protestan sapmasının yıkılmazlığı, yükselen burjuvazinin yenilmezliğinin işaretiydi; burjuvazi yeteri kadar kuvvetlenince, o zamana kadar hemen hemen tamamen mevzîî nitelikte olan feodal asalete karşı mücadelesi, millet ölçüsünde yayılmaya başladı. İlk büyük hareket Almanya'da oldu; adına Reform dediler. Burjuvazi, ayaklanmış olan diğer sınıfları, şehirlerin avam tabakasını, kırların küçük asillerini ve köylüleri, kendi sancağı altında toplayabilecek kadar ne kuvvetliydi, ne de gelişmişti. Asiller ilk ezilenler oldular; köylüler, bütün bu devrimci hareketin doruğunu teşkil eden bir isyana kalktılar; şehirler bunları yalnız bıraktılar ve böylece devrim, bütün parsayı toplayan prenslerin orduları önünde yenildi. Bundan sonra Almanya, üç asır için, tarihe bağımsızca müdahale eden ülkeler arasından ayrılacaktır. Ancak Alman Luther'in yanında, Fransız Calvin de vardı. Calvin, Fransızlara yaraşır bir kesinlikle, Reformun burjuva karakterini öne sürdü, Kiliseye cumhuriyetçi ve demokratik bir biçim verdi. Almanya'da Luther'ci Reform yerinde sayar ve ülkeyi iflâsa sürüklerken, Calvinci reform, Cenevre'de, Hollanda'da, İskoçya'da cumhuriyetçilere bayraklık etti, Hollanda'yı İspanya'nın ve Alman İmparatorluğu'nun boyunduruğundan kurtardı ve Burjuva Devriminin İngiltere'de oynanmakta olan ikinci perdesine ideolojik örtüsünü sağladı. Burada Calvincilik, devrin burjuvazisinin çıkarlarının gerçek dinî maskesi olarak belirdiğindendir ki, 1689 devrimi, asillerin bir kısmı ile burjuvazi arasında bir uzlaşmayla son bulunca, tamamen kabul

edilmedi. Millî İngiliz Kilisesi, eskiden olduğu gibi, başında papa yerine kral bulunan bir Katolik Kilisesi şeklinde değil, fakat geniş ölçüde Calvinci olarak yeniden kuruldu. Eski millî Kilise, Katoliklerin neşeli pazar gününü kutlar ve Calvincilerin hüzün dolu pazarlarına karşı çıkardı; burjuvalaşmış yeni Kilise bugün hâlâ İngiltere'yi süsleyen tasalı pazar kutlamalarını kabul etti.

Fransa'da 1685'de,[21] Calvinci azınlık zulme uğradı, Katolikliği kabul etmek zorunda kaldı veya memleketten atıldı. Ama bu neye yaradı? Daha o zamanlarda Pierre Bayle adlı hür düşünür faaliyet halindeydi ve 1694'te Voltaire dünyaya geldi. XIV. Louis'nin despotça hareketi Fransız burjuvazisinin, kendi devrimini, gelişmiş bir burjuvaziye tek yaraşan biçimde, dinden arınmış salt siyasî bir biçimde gerçekleştirmesini kolaylaştırmaktan başka bir işe yaramadı. Millî meclislere yerleşenler, Protestanlar yerine hür düşünceli insanlar oldu. Böylece Hristiyanlık son dönemine girmişti. Bundan böyle herhangi bir ilerici sınıfın özlemlerine ideolojik bir örtü sağlamaktan aciz duruma düşmüştü; gitgide, sadece egemen sınıfların elinde, aşağı sınıfların dizginlerini tutmaya yarayan basit bir yönetim aracı haline geldi. Çeşitli sınıfların her birinin, kendisine uygun gelen dini kullandığına dikkat edilsin: toprak aristakrosisi, Katolik Cizvitliğini veya Protestan ortodoksluğunu, liberal ve köktenci burjuvazi, akılcılığı; ve bu baylar, kendi dinlerine ister inansınlar ister inanmasınlar, mesele farketmez.

Öyleyse, din bir kere meydana geldikten sonra, bütün ideolojik alanlarda geleneğin büyük bir muhafazakâr güç olması gibi, içinde daima gelenekten gelen bir şeyler taşır. Fakat bu geleneksel muhtevada ortaya çıkan değişiklikler, sınıf ilişkilerinin, dolayısıyla bu değişiklikleri yapan insan-

21 [1685'te, XIV. Louis, IV. Henri'nin 1598'de çıkardığı ve Fransız Protestanlarına tapınma hürriyeti ve hak eşitliği tanıyan Nantes Fermanını ilga etti.]

lar arasındaki iktisadî ilişkilerin sonucudurlar. Ve burada bu kadarı yeter. —

Tabiatiyle buraya kadar söylenenler, marksist tarih görüşünün genel bir taslağını çizmekten ve olsa olsa birkaç örnekle bunu süslemekten ileri gitmiyor. Tarihin kendisiyledir ki bunu ispat etmek gerekir ve bu konuda yapılan diğer yayınların, daha şimdiden, bu görüşe yeterince destek kazandırdıklarını rahatlıkla söyleyebilirim. Ne var ki, diyalektik tabiat görüşü her türlü tabiat felsefesini gereksiz olduğu kadar nasıl imkânsız hale getirmişse, marksist görüş de tarih alanında felsefeye son vermiştir. Artık her alanda söz konusu olan şey, kafamızın içinde birtakım bağlantılar hayal etmek değil, fakat bunları olgular içinde keşfetmektir. Böylece tabiattan ve tarihten kovulan felsefeye kalan tek alan, o da ne kadar kaldıysa, saf düşünce alanıdır, yani bizzat düşünce sürecinin yasaları hakkındaki öğreti, kısacası mantık ve diyalektiktir.

1848 Devrimiyle "aydın" Almanya, teoriyi tatil etti ve uygulamaya geçti. El işine dayanan küçük sanayinin ve manüfaktürün yerine gerçek bir büyük sanayi kuruldu: Almanya yeniden dünya piyasasına çıktı. Yeni küçük Alman imparatorluğu,[22] küçük devletler sisteminin, feodalizm kalıntılarının ve bürokratik iktisat politikasının şimdiye kadar bu gelişimi kösteklemelerine imkân veren garabetlerinin hiç olmazsa en göze batanlarını ortadan kaldırdı. Fakat spekülasyon, filozofun çalışma odasını terkedip tapınağını menkul kıymetler Borsasına kurduğu ölçüde, aydın Almanya, en derin siyasî çöküş döneminde Almanya'nın şerefini teşkil eden bu büyük teorik düşünce yeteneğini —elde edilen sonuç, uygulamada kullanılabilsin veya kullanılamasın, polis buyruklarına uysun veya uymasın, salt bilimsel araştırma yeteneğini— gittikçe yitiriyordu. Gerçi resmî Alman

22 [Prusya'nın egemenliği altında 1871'de meydana getirilen ve Almanca konuşulan bütün ülkeleri içine almamış olan Alman imparatorluğu.]

tabiat bilimi, özellikle ayrıntı araştırmaları alanında, o devre uygun bir seviyede kalıyor; ancak daha o zaman, Amerikan *Bilim* dergisi, ayrı ayrı olguların büyük bağlantıları, yasalar halinde genelleştirilmeleri alanında kesin ilerlemelerin, eskiden olduğu gibi Almanya'da değil, şimdî artık çok daha fazla İngiltere'de gerçekleştirildiklerine haklı olarak işaret ediyor. Ve felsefe dahil, tarihî bilimler alanında, klâsik felsefeyle birlikte eski taviz vermez nazariyeci ruh, gerçekten tamamen kayboldu ve yerini anlamsız bir seçmeciliğe (éclectisme), meslek ve gelir kaygılarının boğucu sıkıntısına bırakıp en kaba ikbal avcılığına kadar düştü. Bu bilimin resmî temsilcileri, —her ikisinin de işçi sınıfıyla açıkça mücadeleye giriştiği bir dönemde— burjuvazinin ve şimdiki devletin herkesin bildiği fikir babaları haline geldiler.

Ve sadece işçi sınıfının içindedir ki, Alman düşünce yeteneği bütünüyle korunuyor. Onu oradan söküp atmak imkânsızdır; orada meslek kaygısı, kazanç hırsı, yukarının hayırhah himayesi yoktur; aksine, bilim ne kadar tavizsiz ve peşin yargısız iş görürse, işçi sınıfının çıkarları ve özlemleriyle o kadar uyuşur. Bütünüyle toplum tarihini anlamaya imkân veren anahtarı emeğin gelişim tarihinde bulan yeni eğilim, daha başlangıçta işçi sınıfına hitap etmeyi tercih etti ve onda, resmî bilimde aramadığı ve beklemediği anlayışı buldu. Alman işçi hareketi Alman klasik felsefesinin mirasçısıdır.

FEUERBACH ÜZERİNE TEZLER[1]

(BRÜKSEL'DE 1845 BAHARINDA KALEME ALINMIŞTIR)

KARL MARX

I

Bütün geçmiş maddeciliğin —Feuerbach'ınki dahil— başlıca kusuru, eşyanın, gerçeklerin, duyularımıza açık dünyanın, *somut insan faaliyeti* olarak, öznel biçimde değil de, sadece duyu *konusu* olarak veya önseziyle kavranmasıdır. Bu da *faaliyet yönünün* niye maddeciliğe zıt idealizm tarafından —ancak idealizm, gerçek, somut faaliyeti, tabiatiyle, olduğu gibi tanımadığından, sadece soyut biçimde— geliştirildiğini açıklar. Feuerbach, düşünce konularından gerçekten ayrı olan, somut nesneler arıyor; ama insan faali-

1 [Bu tezlerin metni, Engels tarafından *Feuerbach*'a ek olarak verilene uygundur.]

yetinin kendisini, *nesnel* faaliyet olarak görmüyor. Bundan dolayıdır ki, onun tarafından eylem ancak sefil Yahudi görüntüsüyle kavranıp zaptedilirken, *Hristiyanlığın Özü*'nde, sadece nazarî faaliyeti gerçekten beşerî olarak kabul ediyor. Bu sebeple, "devrimci" faaliyetin, somut eleştiri faaliyetinin önemini anlamıyor.

II

İnsan düşüncesinin nesnel bir gerçeğe varıp varamayacağı meselesi, nazarî bir mesele değil, fakat eyleme dayanan bir meseledir. Eylem içindedir ki insan, düşüncesinin doğruluğunu, yani gerçekliğini ve kuvvetini, geçerliğini ispat etmelidir. Eylemden kopuk düşüncenin gerçekliği veya gerçek-dışılığı üzerindeki tartışmanın tek yeri medresedir.

III

İnsanların, şartların ve eğitimin ürünleri olduğunu ve dolayısıyla, değişik insanların başka şartların ve değiştirilmiş bir eğitimin ürünleri olduklarını iddia eden maddeci öğreti, şartları değiştirenlerin aslında yine insanlar olduğunu ve eğitimcinin kendisinin de eğitilmeye muhtaç bulunduğunu unutuyor. Bunun içindir ki, toplumu, biri toplumun üzerinde olan iki kısma bölmeye (örneğin Robert Owen'de olduğu gibi) kaçınılmaz olarak yöneliyor.

Şartlardaki değişimin ve insan faaliyetinin birbirlerine intibakı, ancak devrimci eylem olarak akla uygun bir şekilde ele alınabilir ve anlaşılabilir.

IV

Feuerbach, dinin insanı kendi kendisine yabancı kıldığı olgusundan hareketle dünyayı, biri tasavvur konusu olan dinî dünya, diğeri gerçek dünya olmak üzere ikiye bölüyor. Çabası, dinî dünyayı cismanî temeline irca etmek. Bu iş bir kere tamamlandı mı, esas işin hâlâ beklediğini görmü-

yor. Özellikle, cismanî temelin kendi kendisinden kopup gökyüzünde bağımsız bir saltanat kurması olgusu, aslında, ancak bu cismanî temelin iç parçalanışı ve çelişmesi ile açıklanabilir. Demek ki, ilkin bu temeli kendi çelişmesi içinde anlamak, sonra da çelişmeyi yok ederek, bunu fiilen devrimden geçirmek gerekir. Öyleyse, örneğin dünyevî ailenin, uhrevî ailenin sırrı olduğu keşfedilince, artık nazarî olarak eleştirilmesi ve fiilî olarak devrimden geçirilmesi gereken birincisidir.

V

Soyut düşünce ile tatmin olmayan Feuerbach, *duyuların önsezisini* yardıma çağırıyor ama, duyularımıza açık dünyayı, insanın somut fiilî eylemi olarak görmüyor.

VI

Feuerbach, dinî özü, beşerî öze irca ediyor. Fakat beşerî öz, tek tek bireylerin içlerinde bulunan bir soyutlama değildir. Aslında, toplumsal ilişkilerin bütünüdür.

Bu gerçek varlığın eleştirisine girişmeyen Feuerbach, bundan dolayı :

1. Soyut, *ayrı* bir insan bireyinin varlığını farzederek, tarihin akışını hesaba katmamak ve dinî ruhu, kendi kendisi için var olan, değişmez bir şey haline sokmak,

2. Dolayısıyla, beşerî varlığı, sadece "cins" olarak kalabalık bireyleri salt *tabiî* bir biçimde birleştiren, içsel, dilsiz bir ortak varlık olarak görmek zorunda kalmaktadır.

VII

Bu sebeple Feuerbach, bizzat "dinî ruh"un bir *toplumsal ürün* olduğunu ve tahlil ettiği soyut bireyin, gerçekte, belirli bir toplum biçimine ait olduğunu görmüyor.

VIII

Toplumsal hayat her şeyden önce *eyleme* dayanır. Teoriyi mistisizme götüren bütün esrar, insan eyleminin içinde ve bu eylemin anlaşılmasıyla, akla uygun bir çözüme kavuşur.

IX

Sezgilere dayanan maddeciliğin, yani maddî dünyayı somut faaliyet olarak kavramayan maddeciliğin ulaştığı en yüksek nokta, "burjuva toplumu" içindeki ayrı bireylerin görüş tarzıdır.

X

Eski maddeciliğin bakış açısı "burjuva" toplumudur. Yeni maddeciliğin bakış açısı *beşerî toplum* veya toplumlaştırılmış beşeriyettir.

XI

Filozoflar dünyayı türlü biçimlerde *yorumlamakla* yetindiler, mesele onu *değiştirmektir.*

"FEUERBACH"TAN YAYINLANMAMIŞ BİR PARÇA (1886)

FRİEDRİCH ENGELS

ALMANYA'DA 1850 - 1860 arasında maddecilik satan işportacılar, üstatlarının[1] bu sınırlı görüşünü hiç bir şekilde aşamadılar. O zamana kadar tabiat biliminde kaydedilen bütün ilerlemeler, onlara, evreni yaradana karşı yeni deliller sağladı; zaten, aslında, teoriyi daha ileri götürmeye hiç bir şekilde niyetli değildiler; 1848, idealizme sert bir darbe olmuştu, fakat maddecilik, bu yenilenmiş biçiminde, daha da alçaklara düşmüştü. Feuerbach *bu* maddeciliğin sorumluluğunu üzerinden atmakta tamamen haklıydı, ancak, gezgin vaizlerin teorisiyle, genel olarak maddeciliği birbirine karıştırmaya hakkı yoktu.[2]

1 [18. Yüzyıl Fransız maddecileri.]

2 [Devamı için bu kitabın 28. ve sonraki sayfalarına bakınız.]

Fakat aşağı yukarı aynı tarihlerde, deneyci tabiat bilimi öyle bir hamle yaptı ve öylesine parlak sonuçlar elde etti ki, bu sayede sadece 18. Yüzyılın mekanist dar-görüşünü tamamen altetmekle kalmadı, fakat tabiatın kendi içinde çeşitli araştırma alanları (mekanik, fizik, kimya, biyoloji, vs. alanları) arasında bulunan bağların ispat edilmesiyle, bizzat kendisi deneyci bir bilimden nazarî bir bilime dönüştü ve elde edilen sonuçların birleştirilmesiyle, maddeci bir tabiat bilgi sistemi haline geldi. Gazlar mekaniği, organik bileşimler denen nesneleri cansız maddeler yardımıyla teker teker üreterek üstlerindeki son esrar perdesini de yırtan ve yeni yaratılmış bulunan organik kimya, 1818'de doğmuş olan bilimsel embriyoloji, jeoloji ve paleontoloji, bitkilerin ve hayvanların mukayeseli anatomisi, bunların hepsi, o zamana kadar işitilmemiş ölçülerde yeni malzeme sağladılar. Fakat üç büyük keşfin olağanüstü bir önemi oldu.

Birincisi, ısının mekanikteki karşılığının (Robert Mayer, Joule ve Colding tarafından) bulunması sayesinde ispat edilen enerjinin dönüşümü idi. O zamana kadar güçler adı altında esrarlı, anlaşılmaz bir hayat süren ve tabiatta etkin olan sayısız bütün sebeplerin —mekanik güç, ısı, ışınım (ışık ve ısı ışınımı), elektrik, mıknatıs gücü, kimyasal bileşim ve ayrışım gücü— tek ve aynı bir enerjinin, yani hareketin biçimleri, özel varlık tarzları oldukları, şimdi ispat edilmiştir; dönüşümlerinin, bir biçimden diğerine geçişlerinin tabiatta sürekli olarak cereyan ettiğini sadece ispat etmekle kalmıyor, bunları laboratuvarda ve sanayide bizzat gerçekleştirebiliyoruz; bunu yaparken de, bir biçimdeki belli bir enerji miktarına, şu veya bu, başka bir biçimde belirli bir enerji miktarı daima tekabül ediyor. Böylece, ısı birimini kilogrammetre olarak, elektrik veya kimyasal enerji birimlerini veya herhangi bir miktarlarını da ısı birimleri olarak veya da tersine ifade edebiliyoruz; aynı şekilde, canlı bir uzviyet tarafından kazanılan veya harcanan enerji miktarını ölçebiliyor

ve bunu herhangi bir birimle, örneğin ısı birimleriyle ifade edebiliyoruz. Tabiattaki bütün hareketin birliği artık felsefî bir iddia değil, fakat bilimsel bir olgudur.

İkinci keşif —zaman içinde daha önce yer almakla beraber— Schwann ve Schleiden tarafından organik hücrenin, bütün uzviyetlerin —en ilkelleri hariç— çoğalma ve farklılaşma yoluyla kendisinden doğup geliştikleri birim olarak hücrenin keşfidir. Ancak bu keşif sayesindedir ki, tabiatın canlı organik ürünlerinin incelenmesi —anatomi ve mukayeseli fizyoloji kadar embriyoloji de— sağlam bir temele kavuşmuştur. Uzviyetlerin meydana geliş, büyüme ve yapılarını örten esrar çözülmüştü; şimdiye kadar anlaşılmayan mucize, bütün çok-hücreli uzviyetler için esas itibariyle aynı olan bir yasaya göre cereyan eden bir süreç şeklinde hallolunmuştu.

Ama hâlâ önemli bir boşluk kalmıştı. Eğer bütün çok-hücreli uzviyetlerin her biri —bitkiler, insan dahil hayvanlar— hücre bölünmesi yasasına uygun olarak bir *tek* hücreden çıkmışsa, o zaman bu uzviyetlerin sonsuz çeşitliliği nereden geliyor? Üçüncü büyük keşif, ilk defa Darwin tarafından sistemli bir şekilde açıklanan ve temellendirilen evrim teorisi, işte bu soruya cevap verdi. Ayrıntıları bakımından bu teorinin bundan sonra uğrayacağı çeşitli değişiklikler ne olursa olsun, daha şimdiden yetecek ve artacak kadar, meseleyi bütünü itibariyle çözüyor. Birkaç basit uzviyetten itibaren, bugün gözümüzle gördüğümüz gitgide farklı ve gitgide karmaşık uzviyetlere ve nihayet insana kadar, uzviyetlerin evrim dizisi genel çizgileriyle ispat edildi; bununla, sadece halen mevcut olan organik ürünlerin açıklanması değil, fakat insan düşüncesinin tarih-öncesi döneminin bir temele oturtulması, ilkel uzviyetlerin yapılaşmamış, ama uyarmalara karşı duyarlı, basit protoplazmasından insanın düşünen beynine kadar, evrimin çeşitli evrelerinin araştırılması imkân dahiline girdi. Oysa, bu tarih-öncesi dönemi olmasaydı, insa-

nın düşünen beyninin varlığı bir mucize olarak kalırdı.

Bu üç büyük keşif sayesinde, tabiatın başlıca süreçleri açıklanmış, tabiî sebeplerine indirgenmiş bulunuyor. Burada, yapılacak tek bir şey daha kalıyor: cansız tabiattan itibaren hayatın doğuşunu açıklamak. Bilimin bugünkü seviyesinde bu, organik olmayan maddelerin yardımıyla albüminli maddeler üretmekten başka bir anlama gelmez. Kimya, bu meselenin çözümüne gitgide yaklaşıyor. Henüz, çok uzağında bulunmakta; fakat Woehler'in inorganik gerçeklerle ilk organik cismi, üreyi, ancak 1828'de elde ettiğini ve halen sunî olarak hiç bir organik madde kullanılmadan sayısız organik bileşimin hazırlandığını düşünürsek kimyaya, albüminin özüne gelince, "dur" diyecek halimiz olmayacağını anlarız. Şimdiye kadar, bileşimini tam olarak bildiği her türlü organik maddeyi üretebilecek durumda. Albüminli cisimlerin bileşimi bilinir bilinmez, canlı albüminin üretimine girişilebilecek. Ama, tabiatın bile, ancak çok uygun şartlarda, milyonlarca senede birkaç gök cismi üzerinde başarabildiğini, kimyanın bugünden yarına üretmesini şart koşmak, bir mucize istemektir.

Bu şekilde, bugün maddeci tabiat görüşü, geçen yüzyıldakinden bambaşka sağlamlıkta temellere dayanıyor. O zamanlar, doyurucu denebilecek bir şekilde, sadece gök cisimlerinin ve yerçekiminin etkisi altında yeryüzündeki cisimlerin hareketi anlaşılabiliyordu; hemen hemen bütün kimya alanı ve tümüyle organik tabiat anlaşılmaz bir muamma idi. Bugün ise, hiç olmazsa kaba çizgileriyle bütün tabiat önümüzde bir bağlantılar, açıklanmış ve anlaşılmış bir süreçler sistemi olarak seriliyor. Gerçi maddeci tabiat görüşü, tabiatın olduğu gibi, hiç bir ilâvede bulunmadan, anlaşılmasından başka bir şey demek değildir ve bunun içindir ki, başlangıçta, Yunan filozofları için bu görüş bir bedahettir. Ancak bu eski Yunanlılarla bizim aramızda, iki bin yıllık ve esas itibariyle idealist bir dünya görüşü yer almış; bu bakımdan bedahete dönüş dahi ilk bakışta göründüğünden zordur. Çünkü, hiç de me-

sele iki bin yıllık düşünce muhtevasını sorgusuz sualsiz atmak değildir; mesele, onu eleştirmek, hatalı, ama kendi zamanı ve gelişimin yürümesi için kaçınılmaz olan idealist biçimin içinde elde edilen sonuçları, bu geçici biçimden arıtmaktır. Ve işin zor olduğunun delili, kendi bilimlerinde uzlaşmaz maddeciler olan, fakat bunun dışında idealist olmakla kalmayıp dindar, hatta sofu Hristiyanlar olan çok sayıda bilgindir.

Tabiat biliminin çağ açan bütün bu ilerlemeleri Feuerbach'ın yanından, ona ciddî şekilde dokunmadan akıp gittiler. Bunun hatası, kendisinden ziyade, hepsinden yüz gömlek üstün olan Feuerbach ücra bir köyün yalnızlığında kapanmak zorunda kalırken, üniversite kürsülerini, birtakım boş beyinli, kılı kırk yaran karışık fikirlere kaptıran Almanya'nın ağlanacak şartlarındaydı. İşte bunun içindir ki, —bazı dâhiyane sentezlerin yanı sıra— tabiat üzerine bu kadar boş ve güzel söz söylemek zorunda kalmıştır. Örneğin şöyle diyor:

"Hayat, gerçekten, metafizik maddecilerin dediklerinin aksine, bir kimyasal süreç ürünü, netice itibariyle, ayrı bir tabiî gücün veya olayın ürünü değildir; hayat bütün tabiatın bir sonucudur."

Hayatın, bütün tabiatın bir sonucu olması, onun bağımsız tek dayanağı olan albüminin, tabiatın bütün zincirleme hareketinin yarattığı belirli şartlar içinde, fakat tam bir kimyasal süreç ürünü olarak doğmuş olması gerçeğini hiç bir şekilde değiştirmez. [Eğer Feuerbach, tabiat biliminin gelişimini, sathî bir şekilde de olsa izlemek imkânını kendisine veren şartlarda yaşamış olsaydı, hiç bir zaman bir kimyasal süreçten tabiatın ayrı bir gücünün ürünü diye bahsetmezdi.][3] Feuerbach'ın, düşünce ile düşüncenin uzvu, beyin arasındaki ilişkiler konusunda bir sürü kısır ve yerinde dolanan kafa oyununa saplanmış olmasını da, —Starcke bu alanda onu seve seve

3 [El yazmasında bu çümle Engels tarafından çizilmiştir.]

izliyor— bu yalnızlıkla açıklamak gerekir.

Yeter. Kendisine maddeci denince Feuerbach irkiliyor. Bundan da tamamen haksız değil; çünkü hiç bir zaman idealizmden tamamen sıyrılamayacak. Tabiat alanında maddeci; fakat ... alanında...[4]

[*Metin burada kesiliyor.*]

4 [Cümle herhalde şöyledir: "Fakat insanların tarihi alanında idealisttir." Bkz: s. 29.]

"EKONOMİ POLİTİĞİN ELEŞTİRİSİNE KATKI"YA ÖNSÖZ[1]

KARL MARX

BURJUVA iktisat sistemini şu sıraya göre ele alıyorum: *sermaye, toprak mülkiyeti, ücretli emek, devlet, dış ticaret, dünya piyasası.* İlk üç başlık altında, modern burjuva toplumunun bölündüğü üç büyük sınıfın iktisadî varlık şartlarını inceliyorum; diğer üç başlık arasındaki bağlantı, göze batacak kadar ortada. Sermayeyi konu edinen birinci cildin birinci kısmı şu bölümlerden meydana geliyor: 1. Mallar; 2. Para veya basit dolaşım; 3. Genel anlamda sermaye.[2] İlk iki

1 [Marx'ın, 1849'dan beri iktisat çalışmalarını kapsayan ilk eser olan *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, 1859'da yayınlanmıştır.]

2 Marx, sonradan *Kapital*'de, bu sırayı değiştirmiştir. *Kapital*'in birinci cildinin birinci kısmında şu bölümler vardır: 1. Mallar; 2. Değişim süreci; 3. Mal dolaşımı veya para. - ç.

bölüm elinizdeki kitabın muhtevasını teşkil ediyor. Basılmak üzere değil, kendi aydınlanmam için uzun aralarla kâğıda dökülen ve işaret edilen plana uygun olarak sistemli bir şekilde geliştirilmesi şartlara bağlı bulunan, monografiler biçimindeki bütün malzeme gözlerimin önünde.

Başlamış olduğum bir genel girişi kaldırdım, çünkü iyice düşündükten sonra, ilkin ispat edilmesi gereken sonuçların önceden söylenmesi bana can sıkıcı göründü; ve beni takip etmek isteyen okuyucunun tek'ten genel'e yükselmeye karar vermesi gerekiyor. Buna karşılık burada, kendi ekonomi politik çalışmalarımın gelişimi hakkında biraz bilgi vermek bana yerinde göründü.

Özel çalışma alanım hukuktu, ancak buna, felsefe ve tarih yanında ikinci derecede bir bilim kolu olarak bakıyordum. 1842 - 1843'te, *Rheinische Zeitung*'da [Ren Gazetesi] yazan bir gazeteci sıfatıyla, ilk defa olarak maddî çıkarlar denen şey üzerinde bir şeyler söylemenin mecburiyetiyle karşılaştım. Ren bölgesi eyalet meclisinin, odun hırsızlıkları ve toprak mülkiyetinin parçalanması hakkındaki müzakereleri, o zamanlar Ren eyaletinin ilk başkanı olan Bay Von Schaper'in, Mozel köylülerinin durumu üzerine *Rheinische Zeitung*'la giriştiği tartışma, nihayet ticaret serbestisi ve himayecilik konusundaki münakaşalar, iktisadî meselelerle ilgilenmemin ilk sebeplerini teşkil ettiler. Öte yandan, "ileri gitme" iradesinin çoğu zaman gerçek bilginin yerini aldığı o devirde, Fransız sosyalizminin ve komünizminin hafifçe felsefeye bulanmış bir yankısı, *Rheinische Zeitung*'da kendini işittirmişti. Bu çırak çalışmasına karşı tavır takınırken, aynı zamanda, *Allgemeine Augsburger Zeitung*[3] ile giriştiğim bir tartışmada, o zamana kadar yapmış olduğum çalışmaların, Fransa'da beliren eğilimlerin niteliği hakkında bir hüküm vermeme imkân tanımadığını da açıkça itiraf ettim. Gazetelerine verilen ölüm cezasını, ona daha muhtedil bir hava vererek altedebilecek-

3 Genel Augsburg Gazetesi. - ç.

lerini zanneden *Rheinische Zeitung*'un idarecilerinin bu hayal-lerini fırsat bilip, sahneden ayrılmayı ve çalışma odama çekilmeyi tercih ettim.

Beni tedirgin eden şüpheleri bir çözüme bağlamak üzere giriştiğim ilk çalışma, Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin eleştiri amacıyla yeniden gözden geçirilmesi oldu ve bu çalışmanın giriş kısmı, 1844'te Paris'te yayınlanan *Deutsch-Französiche Jahrbücher*'de [Alman-Fransız Yıllığı]çıktı. Araştırmalarım, hukuk ilişkilerinin —ve devlet biçimlerinin— ne kendi başlarına ne de insan fikrinin sözde genel evrimi ile açıklanamayacakları, fakat aksine, köklerini, Hegel'in 18. Yüzyıl İngiliz ve Fransızlarına uyarak "medenî toplum" adı altında topladığı maddî yaşama şartlarından aldıkları, ve medenî toplumun anatomisinin de ekonomi-politikte aranması gerektiği sonucuna vardı. Bu bilimin incelenmesine Paris'te başlamış ve Bay Guizot'nun hakkımda verdiği ihraç kararı yüzünden taşındığım Brüksel'de devam etmiştim. Ulaştığım ve bir kere elde edilince çalışmalarıma rehberlik eden genel sonuç kısaca şöyle ifade edilebilir: Hayatlarının toplumsal üretimi sırasında insanlar, belirli, zorunlu, iradelerinden bağımsız ilişkiler, maddî üretim güçlerinin belirli bir gelişme derecesinin karşılığı olan üretim ilişkileri kuranlar. Bu üretim ilişkilerinin bütünü, toplumun iktisadî yapısını, üzerinde hukukî ve siyasî bir üst-yapının yükseldiği ve kendisine belirli toplum bilinci biçimleri tekabül eden somut temeli teşkil eder. Maddî hayatın üretim biçimi, genel olarak toplumsal, siyasî ve fikrî hayat sürecini şartlandırır. İnsanların varlıklarını belirleyen bilinçleri değildir; aksine, onların toplumsal varlıkları bilinçlerini belirler. Gelişimlerinin belli bir evresinde toplumun maddî üretim güçleri, mevcut üretim ilişkileriyle veya onların hukukî ifadesinden başka bir şey olmayan ve o zamana kadar içlerinde etkin oldukları mülkiyet ilişkileriyle çatışırlar. Bu ilişkiler üretim güçlerinin gelişim biçimleri iken, bunların köstekleri haline gelirler. O

zaman bir toplumsal devrim dönemi başlar. İktisadî temeldeki değişme, az veya çok hızla, bütün muazzam üst-yapıyı altüst eder. Bu tür altüst oluşları incelerken, daima, —iktisadî üretim şartlarının tam bir bilimsellikle gözlenebilen— maddî altüst oluşu ile hukukî, siyasî, dinî, sanata ait veya felsefî biçimler, kısacası insanların bu çatışmanın bilincine vardığı ve onu sonucuna götürdüğü ideolojik biçimler arasında bir ayrım yapmak gerekir. Nasıl bir kimseyi kendi hakkındaki kanaatine göre değerlendiremiyorsak, böyle bir kargaşalık dönemi hakkında, kendi öz bilincine bakarak bir hüküm veremeyiz; aksine, bu bilinci, maddî hayatın çelişmeleriyle, toplumsal üretim güçleri ve üretim ilişkileri arasındaki çatışma ile açıklamak gerekir. Bir toplum biçimi, hiç bir zaman, taşımak imkânına sahip olduğu bütün üretim güçleri gelişmeden ortadan kalkmaz; hiç bir zaman, yeni ve üstün üretim ilişkileri, bu ilişkilerin maddî varlık şartları bizzat eski toplumun sinesinde yeşermedikçe, bu toplumun yerini almazlar. Bunun içindir ki insanlık, ancak halledebileceği meseleleri mesele edinir; çünkü daha yakından bakıldığında, daima, bizzat o meselenin, ancak onu halletmek için gerekli maddî şartların zaten mevcut olduğu veya oluşum halinde bulunduğu hallerde belirdiği görülür. Kaba çizgilerle, Asya tipi, antik, feodal ve modern burjuva üretim biçimleri, iktisadî toplum teşekkülünün ileri doğru dönemleri olarak *nitelendirilebilirler*. Burjuva üretim ilişkileri toplumsal üretim sürecinin son çelişmeli biçimidir; bu çelişme, bireysel bir çelişme anlamında değil, fakat bireylerin toplumsal yaşama şartlarından doğan bir çelişme anlamındadır; ne var ki, burjuva toplumunun sinesinde gelişen üretim güçleri, aynı zamanda, bu çelişmeyi çözecek maddî şartları yaratırlar. Demek ki, insanlığın tarih-öncesi dönemi, bu toplum biçimi ile sona erer.

Deutsch-Französische Jahrbücher'de, iktisadî kategorilerin eleştirisine bir takının dâhiyane taslağını yayınladığın-

dan beri, sürekli yazılı fikir mübadelesinde bulunduğum Friedrich Engels, başka bir yoldan (*İngiltere'de Emekci Sınıfların Durumu* adlı eseriyle karşılaştırınız) benimle aynı sonuca varmıştı ve 1845 ilkbaharında o da gelip Brüksel'e yerleşince, bizim görüş tarzımız ile Alman felsefesinin ideolojik görüşü arasındaki çatışmayı ortaya çıkarmak, aslında, geçmiş felsefe anlayışımızla hesaplaşmak için birlikte çalışmaya karar verdik. Bu tasarı, Hegel'den sonraki felsefenin bir eleştirisi biçiminde gerçekleştirildi. Yeni şartlar yüzünden basımına imkân olmadığını öğrendiğimizde, sekiz yapraklı formalı iki kalın cilt tutan el yazması Vestefalya'da, yayınlayıcının elinde bulunuyordu. Kendimizi aydınlığa kavuşturmak olan başlıca amacımıza ulaşmış olduğumuzdan, el yazmasını farelerin kemirici eleştirisine daha bir sevinçle terkettik. Bu dönemde çeşitli meseleler hakkındaki görüşlerimizi kamuoyuna açıkladığımız dağınık çalışmalar içinde, sadece, Engels'in ve benim işbirliğimizle kaleme alınan *Komünist Partisi Manifestosu*'nun ve tarafımdan yayınlanan *Serbest Mübadele Üzerine Konuşma*'nın adını anacağım. Görüş tarzımızın temel noktaları, 1847'de yayınlanan ve Proudhon'u hedef alan ***Felsefenin Sefaleti,*** vs. adlı eserimde, tartışma biçiminde de olsa, ilk defa bilimsel olarak ortaya kondu. Brüksel'deki Alman İşçileri Birliğinde yaptığım konuşmaları toplayan ve Almanca yazılmış olan, *Ücretli Emek* hakkındaki bir incelememin basımı, Şubat devrimi ve onun sonucu olarak Belçika'dan ihracım yüzünden yarıda kaldı.

1848-49'da *Neue Rheinische Zeitung*'un [Yeni Ren Gazetesi] yayımı ve sonraki olayları, ancak 1850'de Londra'da yeniden ele alabildiğim iktisadî çalışmalarımı kesintiye uğrattılar. Ekonomi-politiğin tarihi hakkında British Museum'da yığılan muazzam malzeme, burjuva toplumunun gözlenmesi için Londra'nın sağladığı uygun mevki ve nihayet, Kaliforniya ve Avusturalya altınının keşfiyle burjuva toplumunun girer göründüğü yeni gelişim evresi, bana, yeniden başlangıçtan

başlamaya ve yeni malzemeyi eleştirici bir gözle derinlemesine incelemeye karar verdirttiler. Bu çalışmalar, kısmen kendi kendilerine, beni, amacımdan uzaklaştırır görünen ve üzerlerinde az çok uzun zaman durmak zorunda kaldığım bilim kollarına sürüklediler. Ama çalışma zamanımı her şeyden çok kısaltan husus, gelir getiren bir iş yapmanın kaçınılmaz zorunluğu olmuştur. İlk İngiliz-Amerikan gazetesi olan *New York Tribune*'deki, şimdi sekiz yılı bulan işim, gerçek anlamında gazetecilikle ancak istisnaî olarak meşgul olduğumdan, çalışmalarımın olağanüstü dağılmasına sebep oldu. Bununla beraber, İngiltere'de ve kıtada önemli iktisadî olaylar hakkındaki yazılar, işimin öylesine büyük bir kısmını teşkil ediyorlardı ki, bizzat ekonomi-politik biliminin alanına dahil olma yan uygulama ayrıntılarıyla haşir neşir olmak zorunda kaldım.

Ekonomi-politik alanındaki çalışmalarımın gelişiminin bu taslağını çizmek suretiyle, sadece, haklarında ne düşünülürse düşünülsün, ve hâkim sınıfların çıkarcı önyargılarına ne kadar az uyarlarsa uysunlar, kanaatlerimin uzun ve vicdanlı çalışmaların sonuçları olduklarını belirtmek istedim. Ancak, cehennemin kapısında olduğu gibi, bilimin eşiğinde de şu zorunluluk hâkimdir:

Qui si convien lasciare ogni sospetto
Ogni viltà convien che qui sia morta.[4]

Londra, Ocak 1859

4 [Burada her türlü şüphe kovulsun
Ve burada her türlü korku yokolsun.]

KARL MARX'IN "EKONOMİ POLİTİĞİN ELEŞTİRİSİNE KATKI'SI"[1]

FRİEDRİCH ENGELS

I

Almanlar, bütün bilim alanlarında öteki uygar uluslardan geri kalmadıklarını ve çoğunda bunlara üstün olduklarını, uzun zamandan beri ispat ettiler. Ancak bir tek bilimin üstatları arasında hiç bir Alman adına rastlanmıyordu: o da ekonomi-politikti. Bunun sebebi pek basittir. Ekonomi-politik, modern burjuva toplumunun nazarî tahlilidir ve dolayısıyla, gelişmiş burjuva şartlarını icap ettirir; oysa, Almanya'da bu şartlar, Reform ve Köylü savaşlarından ve özellikle Otuz Yıl Savaşlarından beri, yüzyıllar boyunca doğru dürüst kurulamamıştır. Hollanda'nın İmparatorluktan ayrılması, Almanya'

1 [Bu iki yazı, Londra'da yayınlanan *Das Volk* [Halk] gazetesinin 14. ve 16. sayılarında (6 ve 20 ağustos 1859) çıktı.]

yi dünya ticaretinden uzaklaştırmak suretiyle daha başlangıçta sınaî gelişimini en mütevazi ölçülere indirdi; ve Almanlar, güçlükle ve yavaş yavaş iç savaşın yıkıntılarından kurtulurlarken, zaten hiç bir zaman pek fazla olmayan medenî enerjilerinin tümünü, İmparatorluğun her küçük prensçiğinin ve baronunun kendi uyruklarının sanayilerinin önüne diktiği gümrük duvarları ile saçma sapan ticaret yönetmeliklerine karşı mücadelede harcarlarken, Reich'ın [İmparatorluğun] şehirleri loncalar sisteminin ve asaletin zavallılığı içinde çürüyüp gitmekteyken — işte bütün bunlar olurken, Hollanda, İngiltere, Fransa dünya ticaretinde ilk yerleri almakta, sömürgelerine sömürge katmakta, manüfaktür sanayiini doruğuna dek geliştirmekte ve nihayet İngiltere, kömür ve demir yataklarını tam olarak değerlendirecek olan buhar gücü sayesinde, modern burjuva gelişiminin başına geçmekteydi. Ne var ki, Almanya'nın maddî burjuva gelişimini 1830'a kadar kösteklemiş olanlar cinsinden, eskimekten gülünç hale gelmiş böyle ortaçağ kalıntılarıyla mücadele etmek gerektiği sürece, bir Alman ekonomi-politiğinin olmasına imkân yoktu. Ancak Zollverein'ın [gümrük birliğinin] kurulmasıyladır ki, Almanlar, ekonomi-politiği sadece *anlamak* durumuna gelmişlerdir. Gerçekten, Alman burjuvazisinin pek yararına olan İngiliz ve Fransız iktisadının ithali o zaman başlamıştır. Kısa bir süre sonra, bilginler dünyası ve bürokrasi, ithal maddesini kapıp onu, "Alman zekâsı"nın şanına pek yaraşmayacak bir biçimde işlemişlerdir. Kitap sanayii şövalyelerinin, tüccarların, ukalâların ve bürokratların karmakarışık topluluğundan, yavanlık, seviyesizlik, boşluk, lafazanlık ve kopyacılık bakımından benzeri ancak Alman romancılığında bulunabilecek bir Alman iktisat literatürü doğdu. İş alanıyla ilgili insanlar arasında, ilkin, sanayicilerin himayecilik akımı gelişti; bunların içinde List, bütün eserlerini Fransız Ferrier'den, kıta ablukası sisteminin ilk nazariyecisinden, kopya etmiş olmasına rağmen, yine de Alman burjuva iktisat literatürünün en iyi ürünü-

dür. Bu eğilim karşısında, 1840-1850 arasında, İngiliz *free-traders*'lerinin [serbest ticaret taraftarlarının] kanıtlarını, çocuksu ama çıkarcı bir imanla kekeleyerek kendine mal eden Baltık eyaletleri tüccarlarının serbest mübadeleci akımı meydana geldi. Nihayet, bu bilim kolunun teori yanını inceleme işi kendilerine düşen mektep ukalâları ve bürokratlar arasında, Bay Rau gibi, eleştiri yeteneğinden yoksun basit dermeciler, Bay Stein gibi, yabancı önermeleri bilgiç bir eda ile Hegel'in hazmedilmemiş özel diline çeviren kurgu meraklıları, ya da Bay Riehl gibi, "kültür tarihi" alanından geçinen edebiyatçılar vardı. Bu gayretlerin sonunda, hukuk mezunlarının memuriyet imtihanlarını geçmek için bilmeleri gerekenin cinsinden, bulanık bir iktisat salçasıyla sulanmış, birbirine benzemez her türlü şey ihtiva eden ve kameralizm[2] adı verilen kaba bir çorba meydana geldi.

Almanya'da henüz daha burjuvazi, mektep ukalâları ve bürokrasi, İngiliz-Fransız iktisadının ilk unsurlarını dokunulmaz dogmalar olarak ezberlemeye çabalarken ve bunlardan bir şeyler anlamaya uğraşırken, Alman Proletarya Partisi sahneye çıkıyordu. Teori olarak bütün bildikleri, ekonomi-politiğin incelenmesinin sonucuydu ve bilimsel, bağımsız *Alman iktisadi*'nın doğumu, onun çıkışına raslar. Bu Alman iktisadı, esas itibariyle, başlıca unsurları adı geçen eserin önsözünde kısaca açıklanmış bulunan *maddeci tabiat görüşüne* dayanır. Bu önsözün önemli kısımları *Das Volk*'da çıkmıştır ve orada bulunabilir. Aşağıdaki önerme, sadece iktisat için değil, fakat bütün tarih bilimleri için (ve tabiat bilimleri olmayan bütün bilimler tarih bilimleridir) devrim yaratan bir buluştur.

"Maddî hayatın üretim biçimi genel olarak toplumsal, siyasî ve fikrî süreci şartlandırır."

Bütün toplum ve devlet görüşleri, bütün din ve hukuk sistemleri, tarihte beliren bütün nazarî görüşler, ancak o devrin maddî *hayat şartları* anlaşılmışsa ve bunlar bu maddî şart-

2 [Maliye Bilimi.]

ların sonucu olarak görülüyorsa anlaşılabilirler.

"İnsanların varlıklarını belirleyen bilinçleri değildir; aksine, onların toplumsal varlıkları bilinçlerini belirler."

Önerme öylesine basittir ki, idealist beyin harcına boğulmamış herkes için bir bedahet olması gerekirdi. Ne var ki, mesele, sadece teori için değil, ama uygulamada tamamen devrimci sonuçlar yaratır.

"Gelişimlerinin belli bir evresinde toplumun maddî üretim güçleri, mevcut üretim ilişkileriyle veya hukukî ifadelerinden başka bir şey olmayan ve o zamana kadar içerlerinde etkin oldukları mülkiyet ilişkileriyle çatışırlar. Bu ilişkiler, üretim güçlerinin gelişim biçimleri iken, bunların köstekleri haline gelirler. O zaman bir toplumsal devrim dönemi başlar. İktisadî temeldeki değişme az veya çok hızla, bütün muazzam üst-yapıyı altüst eder. ... Burjuva üretim ilişkileri, toplumsal üretim sürecinin son çelişmeli biçimidir. Bu çelişme, bireysel bir çelişme anlamında değil, fakat bireylerin toplumsal yaşama şartlarından doğan bir çelişme anlamındadır; ne var ki, burjuva toplumunun sinesinde gelişen üretim güçleri, aynı zamanda, bu çelişmeyi çözecek maddî şartları yaratırlar."

O halde, maddeci tezimizi sürdürdüğümüzde ve zamanımıza uyguladığımızda, müthiş bir devrim, gelmiş geçmiş bütün zamanların en müthiş devrimi ufukta beliriyor.

Ancak, daha yakından bakıldığında, insanların bilincinin varlıklarına bağlı olduğu ve tersinin doğru olmadığı yolundaki, görünüşte öylesine basit olan bu önermenin, daha ilk sonuçlarında en gizli idealizmle bile hemen çatıştığı derhal görülür. Bu önerme, tarihi ilgilendiren her şey hakkındaki bütün geleneksel ve alışılmış görüşleri inkâr ediyor. Bütün geleneksel siyasî muhakeme usulü yıkılıyor; vatanseverliği kimseye kaptırmayanlar iradeye dayanmayan böyle bir görüşü öfke ile reddediyorlar. Zaten bu yeni görüş tarzı, sadece burjuvazinin temsilcilerine değil, fakat *hürriyet, eşitlik,*

kardeşlik tılsımlı formülüyle dünyayı ayaklandırmak isteyen Fransız sosyalistlerinin büyük kitlesine de kaçınılmaz olarak pek aykırı geliyor. Fakat bu önerme, en çok Almanya'nın kaba demokrat zırlaklarını öfkelendirdi. Bununla beraber, yeni fikirleri kopya ederek onları iştahla, ama ender görülecek bir anlayışsızlıkla sömürmeye kalkışmaktan da geri kalmadılar.

Bir tek tarihî örnek üzerinde de olsa, maddeci görüşün geliştirilmesi, yıllarca sükûnet içinde çalışmayı gerektirecek bilimsel bir işti; zira besbellidir ki, bu alanda sadece boş sözlerle hiç bir şey yapılamaz, ancak eleştirici bir gözle dizilmiş ve tamamen hâkim olunmuş bir yığın tarih malzemesi, böyle bir meselenin çözümüne imkân verebilir. Şubat devrimi, Partimizi siyaset sahnesine atarak, salt bilimsel amaçlar peşinden koşmasını imkânsız hale getirdi. Ancak şu var ki, temel görüş, Partinin bütün yayınları içinde gizli bir rehber olarak bulunur. Her özel durumda, eylemin, bunların yanında bulunan cümlelerden değil de, her seferinde doğrudan doğruya maddî saiklerden fışkırdığı ve aksine, siyasî eylem ve bunun sonuçları kadar siyasî ve hukukî cümlelerin de maddî saiklerden çıktığı, bu yayınlarda daima ispat edilir.

1848-49 devriminin yenilgisinden sonra dışarda faaliyet göstererek Almanya'ya etkide bulunmanın gitgide imkânsızlaştığı dönemde Partimiz —imkân dahilindeki tek eylem olan— sürgün mızıkçılıklarını seviyesiz demokrasiye bıraktı. Bu demokrasinin temsilcileri, saçsaça kapıştıklarının ertesi günü kardeşliklerini ilân edip daha ertesi günü yine bütün kirli çamaşırlarını cümlenin gözü önünde yıkayarak zevk içinde birbirlerini hırpalarken, bütün Amerika'da dilenip elde ettikleri birkaç kuruşun bölüşümü için hemen yeni bir rezalet çıkarırlarken, Partimiz çalışmaya koyulabilmek için yeniden biraz sükûnete kavuşmuş olmaktan sevindi. Elindeki büyük üstünlük, geliştirilmesi kendisini yeterince meşgul

edecek yeni bir bilimsel görüşe nazarî temel olarak sahip olmasıydı; bu bile, sürgündeki "büyük insanlar" kadar aşağı bir seviyeye hiç bir zaman düşmemesi için yeterdi.

Bu çalışmaların ilk meyvası önünüzdeki kitaptır.[3]

II

Böyle bir eserde[4] iktisadın tek tek bölümlerinin bağlantısız bir eleştirisi, tartışma konusu olan şu veya bu iktisadî meselenin ayrı olarak incelenmesi söz konusu olamaz. Aksine, daha ilk anda, iktisat biliminin tümünün sistemli bir sentezini, burjuva üretim ve değişim yasalarının tutarlı bir incelemesini hedef alıyor. İktisatçılar bu yasaların sözcüleri ve savunucularından başka bir şey olmadıklarına göre, bu inceleme, aynı zamanda, bütün iktisat literatürünün eleştirisidir.

Hegel'in ölümünden beri, bir bilimin kendi iç bağlantıları içinde geliştirilmesi pek denenmedi. Resmî Hegelci okul, üstadın diyalektiğinden, çoğu zaman gülünç bir beceriksizlikle her şeye uyguladığı en basit yöntemlerin kullanışını öğrenmişti sadece. Bu okula göre, Hegel'in bütün mirası, her konuyu sunî olarak inşa etmeye yarayan basit bir usul ile gerektiği zaman, yani müspet fikir ve bilgilerin yokluğu hissedildiği zaman, yer doldurmaktan başka bir amacı olmayan bir dizi söz ve üslup oyunundan ibaretti. Böylece, bir Bonn'lu profesörün dediği gibi, bu Hegelciler hiç bir şeyden anlamaz, ama her şey hakkında yazı yazabilir hale geldiler. Gerçekten de bu böyleydi. Bununla beraber, bu baylar, çalımlarına rağmen cılızlıklarının öylesine bilincindeydiler ki, büyük görevlerden mümkün mertebe uzak duruyorlardı; eski ukalâ bilim, müspet bilgisinin üstünlüğü sayesinde, kendi alanında hâlâ egemendi; ve nihayet Feuerbach kurgusal fikirleri kovunca, Hegelci tutku yavaş yavaş kayboldu ve sa-

3 Marx'ın *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'sı. - ç.
4 Bkz: Aynı eser. - ç.

bit kategorileriyle birlikte eski metafiziğin bilim dahilinde yeniden hüküm sürmeye başladığı intibaı doğdu.

Bu durumun tabiî bir sebebi vardı. Hegel'in halifelerinin salt boş sözlere dayanan rejimi yitip gidince, tabiatiyle onun yerini, bilimin müspet yanının şeklî yanına yeniden üstün geldiği bir dönem aldı. Fakat aynı zamanda Almanya, 1848'den itibaren meydana gelen güçlü burjuva gelişimine uygun olarak, tabiat bilimine tamamen olağanüstü bir enerjiyle saldırdı; ve kurgusal eğilime hiç bir zaman iltifat etmemiş olan bu bilimler moda olunca, Wolff'un en aşırı yavanlığını bile kapsayacak kadar, eski metafiziğin düşünce tarzı yeniden yayıldı. Hegel'in yok olmasıyla teori bakımından 18. Yüzyıl maddeciliğinden hemen hemen ayrılmayan ve çoğu zaman ona, sadece, kimya ve fizyoloji alanında, daha zengin bir bilimsel malzeme sayesinde üstün gelen, tabiat bilimlerinin yeni maddeciliği gelişti. Kant'tan önceki dönemin sınırlı, dar-görüşlü düşünce tarzını, en aşırı seviyesizliğe düşmüş bir halde, Büchner'de, Vogt'ta ve hatta, yatıp kalkıp Feuerbach diyen ve en basit kategorilerde en komik bir biçimde boyuna yolunu şaşıran Moleschott'ta buluyoruz. Burjuva sağduyusunun karıncalanmış sütçü beygiri, varlığı olaydan, sebebi sonuçtan ayıran hendeğin önünde tabiatiyle şaşkınlık içinde duruveriyor; ne var ki, soyut düşüncenin çok engebeli alanında sürek avına çıkıldığında, her şeyden önce bir sütçü beygirine binmekten kaçınmak gerekir.

Şu halde burada, özü itibariyle ekonomi-politikle bir alış-verişi olmayan halledilecek başka bir mesele vardı. Bilimi nasıl incelemeli? Bir yanda, Hegel'in bıraktığı gibi tamamen soyut "kurgusal" bir biçimde bulunan Hegelci diyalektik vardı; öte yanda, şimdi yeniden moda olan mutat yöntem, burjuva iktisatçıların da kendi kalın ve ipsiz sapsız eserlerini yazdıkları, esas itibariyle metafizik olan Wolff'vari yöntem vardı. Bu sonuncusu, Kant ve özellikle Hegel tarafından, teori alanında, öyle bir biçimde yerlebir edilmişti ki, ancak

tembellik ve başka bir *basit* yöntemden yoksunluk ona fiilî hayatını uzatmak imkânını veriyordu. Öte yandan, Hegelci yöntem, *mevcut* biçimiyle tamamen kullanılmaz bir haldeydi. Esas itibariyle idealistti, oysa burada daha önceki bütün görüşlerden daha maddeci olan bir dünya görüşünün geliştirilmesi söz konusuydu. Saf düşünceden hareket ediyordu, oysa burada en inatçı olgulardan hareket etmek gerekiyordu. Kendi itirafıyla "hiç yoluyla hiçe gitmek için hiçten gelen" bir yöntem bu şekliyle burada hiç bir şeye yaramazdı. Buna rağmen, mevcut mantık malzemesinin, hiç değilse bağlanılabilecek tek parçası da buydu. Eleştiriye tabi tutulmamış, hesabı görülmemişti; büyük diyalektikçinin hiç bir hasmı onun kibirli yapısında bir gedik açamamıştı; Hegelci okul onunla ne yapacağını bilmediğinden bu yöntem ortadan kaybolmuştu. O halde, her şeyden önce mesele, Hegel'in yöntemini kesin bir eleştiriye tabi tutmaktı.

Hegel'in düşünce tarzını bütün öteki filozoflarınkinden ayıran husus, temelini teşkil eden muazzam tarih yeteneği idi. Biçimi ne kadar soyut ve ne kadar idealist olursa olsun düşüncenin gelişimi daima dünya tarihinin gelişimine koşut düşüyordu; ama aslında, ona göre dünya tarihi, düşünce tarihinin bir deneme tahtasından ibaret olmalıdır. Gerçek ilişki böylece tersine çevrilmiş ve baş aşağı getirilmiş olmasına rağmen, yine de gerçek muhtevası felsefenin her yanına nüfuz ediyordu; bu da, Hegel'i izleyenlerin cahillikleriyle böbürlenmelerine karşılık, kendisi bütün zamanların en bilgili kafalarından biri olarak onlardan ayrıldığı ölçüde, daha da fazla oluyordu. Tarihte bir gelişim, zincirleme bir hareket olduğunu göstermeyi ilk o denemişti ve tarih felsefesinde birçok nokta bize bugün ne kadar garip görünürse görünsün, selefleri veya hatta ondan sonra tarih hakkında genel düşünceler yürütmeye cesaret etmiş olanlarla karşılaştırıldığında, bizzat temel görüşünün yüce niteliği bugün hâlâ hayranlık uyandırmaya lâyıktır. *Fenomeniloji*'ye, *Estetik*'e,

Felsefe Tarihi'ne her yere bu yüce tarih görüşü nüfuz etmiş ve her yerde madde, tarihî bir biçimde, bu ilişki soyut olarak ters çevrilmiş olmasına rağmen, tarihle belirli bir ilişki içinde incelenmiştir.

Çağ açan bu tarih görüşü, doğrudan doğruya, yeni maddeci bakış açısının teorik öncülü ve buna bağlı olarak, aynı zamanda mantık yönteminin bir hareket noktası olmuştur. Bu kaybolmuş diyalektik, daha şimdiden, "saf düşünce" bakış açısından, böyle sonuçlara götürmüş idiyse ve bunun ötesinde, bütün eski metafizik ve mantığın âdeta oynarcasına hakkından gelmiş idiyse, her halükârda safsatadan ve kılı kırk yarıcılıktan başka bir şey olması gerekti. Fakat, önünde bütün resmî felsefenin gerilemiş olduğu ve hâlâ gerilediği bu yöntemin eleştirisi kolay bir iş değildi.

Marx, Hegelci mantıktan, Hegel'in gerçek buluşlarını ihtiva eden çekirdeği çıkarmak ve diyalektik yöntemi, idealist örtülerinden arınmış olarak, düşüncenin gelişiminin tek doğru biçimini teşkil eden basit şekli içinde ortaya çıkarmak işine girişebilmiş olan ve halen de bunu yapan biricik adamdır. Marx'ın ekonomi-politiği, eleştirisinin esasını teşkil eden yöntemin geliştirilişini, önemi bakımından temel maddeci görüşün hemen hemen hiç gerisinde kalmayan bir sonuç olarak görüyoruz.

Yöntem bulunduktan sonra dahi, iktisadın eleştirisine yine de iki şekilde girişilebilirdi; ya tarih açısından, ya da mantık açısından. Edebî aksinde olduğu gibi, tarihte de gelişim, genel bir ifadeyle, en basit ilişkilerden en karmaşıklarına doğru ilerlediğine ve böylece, ekonomi-politik literatürünün tarihî gelişimi eleştiriye dayanak olacak tabiî bir rehber sağladığına göre, iktisadî kategorilerin genellikle mantıkî gelişim sırası içinde belirmeleri gerekirdi. Bu şekil, görünüşte, daha açık olma üstünlüğüne sahiptir, çünkü burada izlenen *gerçek* gelişim değil midir? Ama aslında, olsa olsa halkın daha çok hoşuna gitmekten başka bir üstünlüğü

yoktur. Tarih çoğu zaman hamleler ve yalpalar şeklinde ilerlediğinden onu her yerde izlemek gerekirdi; bu da önemi az, büyük miktarda malzemenin araya sokulmasını gerektirmekle kalmaz, fikirler silsilesinin sık sık kesilmesine de yol açardı; ayrıca, iktisadın tarihi ancak burjuva toplumunun tarihiyle birlikte yazılabilir, bu işin de sonu yoktur, çünkü bütün ön çalışmalar eksiktir. Dolayısıyla, iktisadın eleştirisini mantıkî biçimde ele almak tek geçerli yoldu. Ne var ki aslında bu biçim, tarihî kılığından ve bozucu raslantılardan arınmış tarihî biçimden başka bir şey değildir. Fikirler silsilesi, bahis konusu olan tarihin başladığı yerden başlamalıdır ve sonraki gelişimi, tarihî akışın soyut ve nazarî olarak tutarlı bir biçimde aksettirilebilmesinden ibaret olacaktır; bu akis düzeltilmiştir, ama bizzat tarihin gerçek akışının sağladığı, her aşamanın tamamen gelişip olgunlaştığı sırada klasik bir berraklık içinde gözlenebilmesi sayesinde sağladığı, yasalara uygun olarak düzeltilmiştir.

Bu yöntemle, bizim için tarihî olarak fiilen varolan ilk ve en basit ilişkiden, yani konumuz itibariyle karşımıza çıkan ilk iktisadî ilişkiden hareket ediyoruz. Bu ilişkiyi tahlil ediyoruz. Bir *ilişki* olmasının sonucu olarak, birbirleriyle *ilişkisi olan* iki görünüşe sahip olacağı zaten başından bellidir. Bu görünüşlerin her biri ayrı ayrı ele alınır; buradan, birbirlerine karşı davranış biçimleri, karşılıklı etkileri çıkar. Sonuç olarak, çözüm bekleyen çelişmeler belirecektir. Ancak burada, zihnî, soyut, sadece kafamızda cereyan eden bir süreci değil, fakat olmuş veya herhangi bir anda hâlâ gerçekte cereyan etmekte olan gerçek bir olguyu ele aldığımızdan, bu çelişmelerin kendileri de fiilen gelişmiş olacaklar ve muhtemelen fiiliyatta çözülmüş bulunacaklardır. Biz de böyle bir çözüm arayacağız ve bu çözümün, bundan böyle iki karşıt yanını incelememiz gereken yeni bir ilişkinin meydana gelmesiyle sağlandığını göreceğiz, vs..

Ekonomi-politik *mal* aşamasında, ürünlerin —ister birey-

ler, ister ilkel topluluklar tarafından olsun— birbirleriyle mübadele edildikleri aşamada başlar. Mübadeleye konu olan ürün bir *mal*dır.Fakat sadece, *nesneye*, ürüne iki kişi veya iki topluluk arasındaki bir *ilişki* —artık tek ve aynı kişi olmayan üretici ve tüketici arasındaki ilişki— bağlandığı için bir maldır. İşte daha işin başında, iktisadın her yerinde yeniden karşımıza çıkan ve burjuva iktisatçılarının kafasında yaman bir şaşkınlığa sebep olan, özel nitelikli bir olgu örneğiyle karşılaşıyoruz: iktisat, nesneleri değil, fakat kişiler ve son tahlilde sınıflar arasındaki ilişkileri inceler; ne var ki, bu ilişkiler daima *nesnelere bağlıdırlar ve nesne olarak görünürler.* Tek tük hallerde, şu veya bu iktisatçının ancak bulanık olarak gördüğü bu bağlantının, bütün iktisat için gerçek değerini ilk olarak keşfeden Marx'tır ve böylece en güç meseleleri, burjuva iktisatçılarının dahi şimdi anlayabilecekleri kadar basitleştirmiş ve berraklaştırmıştır.

Şimdi malı, iki ilkel topluluk arasında tabiî mübadele şeklindeki alışverişte ilkin güçlükle geliştiği haliyle değil, fakat özellikle tamamen gelişmiş haliyle ve çeşitli cepheleriyle incelersek, bize kendini, kullanım-değeri ve değişim-değeri olarak iki bakış açısından gösterir ve böylece hemen iktisadî tartışmalar alanına girmiş oluruz. Bugünkü gelişim evresinde Alman diyalektik yönteminin, eski seviyesiz ve bayağı metafizik yönteme, hiç olmazsa demiryollarının ortaçağ ulaştırma araçlarına üstün oldukları kadar nasıl üstün olduğunun çarpıcı bir örneğini isteyen varsa, Adam Smith'i veya yetkili sayılan herhangi bir başka resmî iktisatçıyı okusun; değişim-değerinin ve kullanım-değerinin bu baylara nasıl işkenceler ettikleri, bunları doğru dürüst ayırmakta ve her birini kendi belirli özelliği içinde kavramakta ne kadar zorluk çektiklerini görecektir; sonra da bunu, Marx'ın basit ve berrak açıklamasıyla karşılaştırsın.

Değişim-değeri ve kullanım-değeri bir kere açıklandıktan sonra mal, bu ikisinin birliği olarak, *mübadele sürecinde* gö-

ründüğü şekliyle ele alınır. Bundan ne gibi çelişkiler çıktığını anlamak için 20. ve 21. sayfalar okunabilir. Ancak bu çelişmelerin sadece nazarî ve soyut bir önemleri olmadığını, fakat doğrudan doğruya mübadele ilişkisinin, basit mübadele şeklindeki alışverişin niteliğinden gelen güçlükleri, mübadelenin bu ilk kaba biçiminin kaçınılmaz olarak vardığı imkânsızlıkları yansıttıklarını belirtelim. Bu imkânsızlıklar, bütün diğer malların değişim-değerlerini temsil etme hassasının, özel bir mala —paraya— devredilmesiyle çözülmüş bulunuyorlar. Bu yüzden para veya basit dolaşım, ikinci bölümde ele alınmış ve şöylece incelenmiş: 1. *değerlerin ölçüsü* olarak, para, böylece para ile ölçülen değerin, yani *fiyatın* daha kesin bir şekilde belirlenmesi mümkün oluyor; 2. *dolaşım aracı* olarak para ve 3. *gerçek para* şeklinde bu iki belirlenimin birliği olarak, bütün burjuva maddî servetinin temsilcisi olarak para. İlk fasiküldeki incelemeler, paranın sermaye haline gelişini ikincisine bırakarak burada bitiyor.

Bu yöntemle, mantık silsilesinin, hiç bir şekilde, kendisini saf soyutlama alanında tutmaya ihtiyacı olmadığı görülüyor. Aksine, tarihî örneklere, gerçeklerle sürekli bir temasa muhtaçtır. Bundan dolayı, bu destekleyici örnekler, ister toplumsal gelişimin çeşitli evrelerinde tarihin gerçek akışına atıfta bulunsunlar, ister iktisadî ilişkilerin belirlenimlerinin başından beri açıkça ortaya konmaya çalışıldığı iktisat literatürüne dikkat çeksinler, bol ve çeşitlidirler. Az çok sınırlı veya bulanık çeşitli görüş tarzlarının eleştirisi daha sonra, esas itibariyle mantık silsilesinin kendi gelişimi içinde yapılıyor ve kısaltılması mümkündür.

Bu üçüncü yazıda, eserin iktisadî muhtevasını ele alacağız.[5]

5 [Bu üçüncü yazı hiç bir zaman çıkmadı ve elyazması mevcut değil.]

TARİHÎ MADDECİLİK

FRİEDRİCH ENGELS

BU çalışmanın, İngiliz okurlarının önemli bir kısmı tarafından iyi karşılanmayacağını pekâlâ biliyorum. Ne var ki, biz kıtalılar, Britanya'da *saygınlığın* şartı olan önyargılara en ufak bir önem atfetseydik, bugünkünden çok daha kötü bir durumda bulunurduk. Bu broşür, "tarihî maddecilik" adını verdiğimiz şeyi savunuyor ve maddecilik kelimesi, İngiliz okurlarının ezici çoğunluğunun kulaklarını tırmalar. *Bilinemezciliğe* göz yumulabilir, ama maddecilik asla kabul edilemez.[2]

1 [Bu metin, Engels'in, *Hayalci Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm*'in İngilizce baskısı için yazdığı önsözdür. Paul Lafargue tarafından Fransızcaya çevrilmiştir; gözden geçirip bizim de benimsediğimiz metin budur. "P. L." imzalı notlar Lafargue'a aittir.]

2 Darwin'ciliğin filozofları ve bilginleri, Herbert Spencer, Huxley, yurt-

Ancak şu da var ki, modern maddeciliğin beşiği, 17. Yüzyılda, İngiltere'dir.

"Maddecilik, *Büyük Brintanya*'nın *gerçek* çocuğudur. Büyük skolastik düşünür *Duns-Scot*, daha o zamanlarda, "*acaba madde düşünemez mi*" diye kendi kendine soruyordu.

"Bu mucizeyi gerçekleştirmek için, Tanrı'nın mutlak gücüne başvurdu; başka bir deyişle, *bizzat ilâhiyatı, maddeciliği* öğütlemeye zorladı. Üstelik de *nominalistti*.[3] Nominalizm, İngiliz maddecilerinde başlıca unsur olarak karşımıza çıkar ve maddeciliğin, genel olarak *ilk ifade şeklini* meydana getirir.

"*İngiliz maddeciliğinin* ve türlü *modern deneyci* bilimin gerçek babası *Bacon*'dur. Onun gözünde tabiat bilimi, gerçek bilimdir; ve duyuların deneyine dayanan fizik, tabiat biliminin en asil dayanağıdır. *Anaksagoras'la homéomères*'lerine[4] Demokritos'la atomlarına sık sık atıfta bulunur. Onun öğretisinde *duyular* yanılmazdırlar; bunlar her türlü bilginin *kaynağını* teşkil ederler. Bilim, *deneyler bilimidir* ve çoğu zaman, duyuların verilerine *aklî bir yöntem* uygulamaktan ibarettir. Tümevarım, tahlil, karşılaştırma, gözlem, deney, işte bunlar, aklî bir yöntemin başlıca şartlarıdır. *Madde*nin doğuştan özellikleri içinde *hareket*, sadece *mekanik* ve *matematik* hareket değil, fakat bunun ötesinde, maddenin *içgüdüsü, hayat nefesi, yayılma gücü, huzursuzluğu*, (ve Jacob Boehme'nin deyimiyle) *işkencesi* (Qual)[5] olarak hareket, onun başlıca en önemli

taşlarının saygınlık anlayışlarına dokunmamak için kendilerine *bilinemezci* (agnostique) adını vererek, bu Yunanca kelimeyle, Tanrı, madde, nihaî sebepler, eşyanın özü vs. hakkında her türlü bilgiden yoksun olduklarını ifade etmek, istediler. Birtakım muzipler, bunu, *Know-nothing*, hiç bir şey bilmez, diye İngilizceye çevirdiler! Aynı şekilde. Auguste Comte, 18. Yüzyıl felsefesini inkâr eden ve *Tevrat*'ta anlatılan köpek gibi kusmayı tercih eden Fransız burjuvazisini gücendirmemek için, kendi pozitivizmini, bu cansıkıcı meselelerden temizlemişti. (P. L.)

3 Nominalizm taraftarı. Nominalizm, kavramların gerçek varlıklar olmayıp birer isimden ibaret olduklarını savunan bir felsefe akımıdır. ç.

4 Homéomères: Anaksagoras'ın felsefesinde, birleşmek ve ayrılmak suretiyle bütün nesneleri oluşturan ve sonsuz sayıda bulunan ana-maddeler. - ç.

5 Qual, felsefî bir kelime oyunudur. *Qual*, harfiyen, işkence, herhangi bir harekete iten bir acı demektir. Mistik Boehme, kelimenin Almancasına, La-

özelliğidir. Maddenin ilkel güçleri, canlı, ayırıcı, kendine özgü, *temel güçlerdir* ve özgül farklılıkları yaratan onlardır.

"İlk yaratıcısı olan *Bacon*'da maddecilik, çocuksu bir biçimde de olsa, evrensel bir gelişimin tohumlarını henüz muhafaza etmektedir. Madde, şiirli hazlarının parıltısı içinde tümüyle insana gülümsüyor; fakat vecizelere dayanan öğretinin kendisi, ilâhiyatçı tutarsızlıklarla dolup taşıyor.

"Sonraki evrimi sırasında maddecilik *tekelci* hale geliyor. *Hobbes, Bacon*'un maddeciliğini bir *sistem haline getiriyor*. Duyulara açık dünya, şiirini kaybediyor ve *geometricinin* soyut duyu konusu oluyor. *Fizik* hareket, *mekanik* veya *matematik* harekete feda ediliyor; *geometri*, başlıca bilim ilan ediliyor. Maddecilik, *insanlardan kaçar* hale geliyor: *insanları sevmeyen ve maddeden arınmış* ruhu kendi alanında yenmek için maddecilik, nefsine eziyet etmek ve dünyadan-eletek çekmek zorunda kalıyor. Kendini bir *akıl varlığı* olarak takdim ediyor, fakat sağduyunun katı mantığını da geliştiriyor.

"Bacon'dan hareket eden Hobbes şu muhakemeyi yürütüyor: eğer duyarlılık, insanlara bütün bilgilerini sağlıyorsa, bundan çıkan sonuç, sezginin, fikrin, tasavvurun duyulara açılan kılığından az çok soyulmuş cismanî dünyanın hayallerinden başka bir şey olmadıklarıdır. Bilimin bütün yapabileceği, bu hayallere bir ad vermekten ibarettir. *Tek ve aynı* bir ad, birkaç hayale verilebilir. Hatta, adların adları da olabilir. Fakat, bir yandan, bütün fikirlerin kaynaklarını duyulabilir dünyadan aldıklarını iddia ederken, öte yandan, bir kelimenin bir kelimeden öte bir şey olduğunu ve kafamızda bir görüntü uyandıran ve daima bireysel olan varlıkların dışında bir de evrensel cevherler bulunduğunu savunmak, çelişmeye düşmek olur. Tersine, *cisimsiz bir cisim* ne kadar çelişmeliyse, *cisimsiz bir cevher* de o kadar çelişme-

tince *qualites* kelimesinin anlamından bir şeyler katmaktadır; ona göre *qual*, nesneden, ilişkiden veya kişiden gelen ve dışardan verilen bir acıya karşı çıkarak kendi gelişimini kendi kendisine belirleyen hareket ilkesidir.

lidir. *Cisim, varlık, cevher*, bütün bunlar, bir tek ve aynı *gerçek* fikirdirler. Düşünce, düşünen bir maddeden ayrılamaz. Bütün değişimlerin âmili maddedir. Zihnimizin sonsuz toplama yapma kabiliyeti demek değilse, *sonsuz* kelimesi *anlamdan yoksundur*. Sadece maddî olan, algının ve bilginin konusu olabileceği içindir ki, Tanrı'nın varlığı hakkında *hiç bir şey* bilmiyoruz. *Emin* olabileceğim tek şey, benim kendi varlığımdır. Her insan tutkusu, biten veya başlayan bir mekanik harekettir. İyilik denen şey, içgüdülerimizin istedikleridir. İnsan tabiatla aynı yasalara tabidir. Kudret ve hürriyet özdeştir.

Hobbes Bacon'u sistemleştirmişti, ama bunu yaparken, bilgilerin ve düşüncelerin kaynağının duyulur dünyada bulunduğu şeklindeki temel ilkesini kesin sebeplere dayandırmamıştı.

"Bacon'ın ve Hobbes'in ilkesinin sebeplerini, *Beşerî İdrak Üzerine Deneme* adlı eseriyle veren Locke'tur.

"Hobbes, Bacon'cı maddeciliğin *tanrıcı* önyargılarını nasıl yerlebir etmiş idiyse, Collins, Dodwel, Coward, Hartley, Priestley, vs., Locke'un duyumculuğunun son ilâhiyatçı dayanağını yıktılar. Tanrıcılık, hiç olmazsa maddeciler için, dinden kurtulmanın rahat ve kaygısız bir çaresinden başka bir şey değildir."[6]

Modern maddeciliğin İngiliz kökeni hakkında, Marx, işte bunları yazıyordu: eğer bugünün İngilizleri, atalarının hakkının tanınmasından pek memnunluk duymuyorlarsa günahı boyunlarına! Her halükârda Bacon'ın, Hobbes'un, Locke'un, buna katılmamış olan bizler sonuçlarını Almanya'nın ve İngiltere'nin iklimlerine alıştırmaya hâlâ çabaladığımız Fransız Devrimi ile daha taç giymeden bile, ve İngilizlerle Almanların Fransa'yı karada ve denizde yenmelerine rağmen 17. Yüzyılı tam bir Fransız yüzyılı haline getiren Fran-

6 Marx ve Engels, *Die Heilige Familie* [Kutsal Aile], Frankfurt, 1845, s. 201-204.

sız maddecilerinin yıldız takımının gerçek babaları oldukları su götürmez bir gerçektir.

Şu hususun inkâr edilecek yanı yoktur: yüzyılın ortalarına doğru İngiltere'ye yerleşen kültürlü bir yabancıyı şaşkınlık içinde bırakan ve anlamamazlıktan gelemeyeceği bir şey vardı; o da, "saygıdeğer" İngiliz orta sınıfının alıklığı ve dinsel sofuluğu idi. O zamanlar hepimiz maddeciydik veya hiç olmazsa çok serbest fikirliydik, ve din konusunda zihnî melekelerini kullanmaya cesaret eden insanlar bulmak için, kendilerine *the great unwashed* [yüce kirliler] adı yakıştırılmış olan eğitilmemişlerin, emekçilerin; özellikle Owen'ci sosyalistlerin arasına girmek gerekirken,[7] aşağı yukarı bütün kültürlü insanların akıl almaz her türlü mucizeye inanabilmeleri ve Buckland, Mantell gibi jeologların bile, Tevrat'ın yaradılış efsaneleriyle pek çatışmasınlar diye kendi bilimlerinin verilerini değiştirebilecekleri bizim için tasavvur dahi edilemezdi.

Fakat o zamandan beri İngiltere "uygarlaştı". 1851 sergisi, adalı tekeliciliğinin ölüm borusunu öttürdü: beslenme, töreler, fikirler bakımından İngiltere gitgide uluslararası bir seviyeye geldi; o kadar ki, zaman zaman, kıta alışkanlıkları nasıl buraya gelmişse, bazı İngiliz töre ve alışkanlıklarının da kıtaya yayılmasını dileyecek gibi oluyorum. Her neyse, 1851'den önce sadece asiller tarafından bilinen salata yağıyla birlikte, din konusunda kıtadaki şüphecilik kaçınılmaz olarak yayıldı ve nihayet bilinemezcilik, İngiltere Kilisesi kadar *saygıdeğer* görülmemekle beraber, saygınlık bakımından Vaftizciliğin[8] seviyesine ve her halükârda Kurtuluş Or-

7 Great unwashed, kelime kelimesine büyük yıkanmamışlar demektir. Ledru-Rollin, Mazzini, Pyat ve 1848'in gül suyunda yıkanmış cumhuriyetçileri, sosyalistleri aynı şekilde küçük görüyorlardı; *sos-dem*'ler [sosyal demokratlar] sabunla savaş halindeler, diyorlardı. Temizlik, burjuvaların yolduğu işçi sınıfı tarafından ancak güçlükle elde edilebilecek bir lükstür: bu parlak kafalar, suç ortakları burjuvaların işçilere çektirdikleri sefaleti, bunların kabahati imiş gibi yüzlerine vuruyorlardı. (P. L.)

8 Vaftizcilik (baptisme) İngiltere'de ve Birleşik Devletler'de çok ta-

dusu'nun üstüne çıkarıldı.[9] Bu münasebetle, dinsizliğin ilerlemesinden içtenlikle üzüntü duyanlar ve buna lânet edenlerin birçoğu için, bu "yeni görüşler"in, her gün kullanılan birçok eşya gibi dıştan gelme ve Almanya'da kotarılmış olmadıklarını, fakat itiraz kabul etmez şekilde tamamen Old England'dan [Kadim İngiltere'den] geldiklerini ve bunları gün yüzüne çıkaran 200 yıl önceki İngilizlerin, bugünkü torunlarının cesaret ettiklerinden çok ötelere gittiklerini öğrenmenin, bir teselli olacağını düşünmekten kendimi alamıyorum.

Aslında bilinemezcilik, utangaç bir maddecilikten başka nedir ki? Bilinemezciliğin tabiat görüşü bütünüyle maddecidir. Doğal dünyanın tümü yasalara tabidir ve bir dış etkinin müdahalesini kabul etmez; fakat bilinemezci, her ihtimale karşı şunu ekliyor: "Bilinen evrenin ötesinde herhangi bir yüce varlığın bulunduğunu savunmak veya reddetmek imkânına sahip değiliz." *Gök Mekaniği*'nde Yaradanın adından dahi niye bahsetmediğini kendisine soran Napolyon'a, yürekliliklе: "Bu varsayıma ihtiyacım yoktu" diye cevap veren Laplace zamanında, bunun bir anlamı olabilirdi. Ama bugün, evren hakkındaki evrimci görüşümüz ile, bir yaradana veya bir düzenleyiciye artık mutlak olarak yer kalmamıştır; ve mevcut evrenden kapı dışarı edilmiş bir yüce varlıktan hâlâ bahsetmek, hem sözlerinde bir çelişmeye düşmek, hem de fazladan müminlerin duygularına gereksiz yere hakaret etmek demektir.

Bizim bilinemezcimiz, bütün bilgimizin duyuların sağladığı verilere dayandığını da kabul eder; ama çabucak şunları ekler: "Duyularımızın, onların aracılığıyla algıladığımız nesneler hakkında doğru imgeler verdiklerini nasıl bilelim?" Sonra da, nesnelerden veya onların niteliklerinden bahseder-

raftarı olan bir mezheptir: ayırıcı dogması müminleri ancak erginlik çağında, o da bütün vücuduyla suya sokmak suretiyle, vaftiz etmektir. (P.L.)

9 Kurtuluş Ordusu (Armée du Salut): 1864'de Londra'da William Booth tarafından kurulan ve tapınaklar dışındaki vaızları ve eylemiyle dikkati çeken bir dinsel birlik. - ç.

ken, aslında haklarında kesin bir şey bilinemeyecek olan bu nesneleri veya nitelikleri değil fakat sadece kendi duyuları üzerinde bıraktıkları izlenimleri kaştettiğini bize bildirir. Gerçekten, böyle bir görüşü muhakeme ile çürütmek güç görünüyor. Fakat muhakemeden önce eylem vardı. *Im Anfang War die Tat.*[10] Ve insan eylemi, insan kurnazlığının bu güçlüğü yaratmasından çok önce bunu çözmüştü. *The proof of the pudding ise in the eating.*[11] Bu nesneleri, onlarda algıladığımız niteliklere göre kendi ihtiyacımız için kullandığımız anda, duyusal algılarımızın doğruluk veya yanlışlığını şaşmaz bir ölçüye tabi tutuyoruz. Bu algılar yanlışsa, bize telkin ettikleri şekilde nesnenin kullanımı da yanlıştır; dolayısıyla denememiz başarısızlıkla sonuçlanmalıdır. Fakat amacımıza ulaşmayı başarırsak, nesnenin kafamızdaki imgeye uyduğunu görürsek, kullanımından beklediğimizi bize verirse, nesne ve nitelikleri hakkındaki algılarımızın, bu sınırlar dahilinde, dışımızdaki gerçeklere uygun düştüğünün müspet delilini elde etmiş oluruz. Başarısızlığa uğradığımız zaman, bunun sebebini keşfetmekte genellikle geç kalmıyoruz; denememize dayanak olan algının, ya bizzat yetersiz veya sathî olduğunu, ya da gerçeklerin izin vermediği bir biçimde başka algıların verilerine bağlanmış olduğunu —ki biz buna kusurlu bir muhakeme diyoruz— görüyoruz. Duyularımızı kuralınca eğitmeye ve kullanmaya, faaliyetlerimizi kuralınca elde edilmiş ve kuralınca kullanılmış algılarımızın çizdiği sınırlar içinde tutmaya ne kadar sık dikkat edersek, o kadar sık, faaliyetimizin sonucunun, algılanmış nesnelerin nesnel tabiatıyla algılarımızın uygunluğunu ispat ettiğini göreceğiz. Şimdiye kadar, bilimsel olarak denetlenmiş duyusal algılarımızın, beynimizde, tabiatları icabı gerçeklere uymayan dış dünya imgeleri yaratmış olduğuna veya dış dünya ile onun hakkındaki duyusal algılarımız arasında bir iç bağdaşmazlık bulun-

10 ["Başlangıçta eylem vardı." (Geothe, *Faust*).].
11 ["Tatlının ispatı onun yenmesinedir."]

duğuna dair tek bir örnek yoktur.

Bu sefer yeni-Kantçı bilinemezci çıkageliyor ve şöyle diyor: "Gerçi bir nesnenin niteliklerini belki doğru olarak algılayabiliriz, fakat hiç bir duyu veya düşünce süreci bize nesnenin özünü kavramak imkânını vermez. *Eşyanın özü*, bilgi yeteneğimizin ötesindedir." Hegel'in çoktandır verdiği cevap şu: "Bir şeyin bütün niteliklerini biliyorsanız o şeyin kendisini biliyorsunuz demektir; bir de bahis konusu şeyin sizin dışınızda var olduğunu anlamak kalıyor; bunu da duyularınız size öğrettiği anda, Kant'ın ünlü meçhulü *Ding an sich*'ın,[12] eşyanın özünün, son kalıntısını da kavramış olursunuz." Ancak şunu belirtmek doğrudur ki, Kant'ın zamanında, tabiî nesneler hakkındaki bilgimiz öylesine bölük pörçüktü ki, her biri hakkında bildiğimiz az bir şeyin ötesinde, esrarlı bir "eşyanın özü" olduğunu zannetmekte haklı olabilirdi. Fakat bu ele avuca sığmaz nesneler, bilimin attığı dev adımlar sayesinde teker teker kavrandılar, tahlil edildiler ve üstelik *yeniden üretildiler*: Üretebildiğimiz bir şeyin de tanınamayacağını iddia edemeyiz. Örneğin organik maddeler, yüzyılın ilk yarısının kimyası için esrarlı nesnelerdi; bugün, hiç bir organik sürecin yardımına başvurmadan, kimyasal unsurlarını kullanarak bunları birbiri ardından yapmasını öğreniyoruz. Modern kimyagerlerin dediklerine göre, herhangi bir cismin kimyasal bileşimi bilinir bilinmez, unsurlarının yardımıyla yeniden üretilebilir. En üstün organik maddelerin, albüminli cisimlerin, bileşimini bilmekten henüz uzağız; fakat gerekirse yüzyıllarca sürecek araştırmalardan sonra bu bilgiye varacağımızdan ve bunu kullanarak sunî albümin yapmayı başaracağımızdan şüphe etmek için hiç bir sebep yoktur. O noktaya ulaştığımızda, organik hayatı yaratmış olacağız, zira hayat, en basit biçimle-

12 [*Ding an sich*, eşyanın özü demektir. Kant'ın felsefesinde *eşyanın özü* veya *numen* tanınamaz. Ancak onun karşıtı olan *fenomen* (eşyanın duyularara açık cephesi. - ç.) tanınabilir. Engels, burada, böyle bir felsefe anlayışının yanlışlığını gösteriyor.]

rinden en üstünlerine kadar albüminli cisimlerin normal varlık biçiminden başka bir şey değildir.

Ne var ki, bizim bilinemezcimiz, bu salt şeklî kayıtları bir kere ileri sürdükten sonra, aslına irca olup en ıslah olmaz maddeci gibi konuşur ve hareket eder. Yine de: "Bildiğimiz kadarı, madde ile hareket —şimdiki deyimiyle enerji— ne yaratılabilirler, ne de yok edilebilirler, fakat herhangi bir zamanda yaratılmadıklarına dair elimizde hiç bir delil yoktur" diyebilir. Ancak, herhangi bir vesilede bu tavizi kendisine karşı kullanmaya kalkarsanız sizi hemen susturur ve kovar. Spiritüalizmin olabileceğini *in abstrato* [*soyut olarak*] kabul etse dahi, *in concreto* [*somut olarak*] onun sözünün edilmesine dayanamamaktadır. Size şöyle diyecektir: "Bildiğimiz ve bilebileceğimiz kadar, evrenin bir yaradanı ve bir düzenleyicisi yoktur; bizim bakımımızdan madde ve enerji ne yaratılabilirler, ne de yok edilebilirler; bize göre düşünce, bir enerji biçimidir, beynin bir işlevidir; bütün bildiğimiz, maddî dünyanın değişmez yasalara tabi olduğudur; vs." Demeki ki, bir *bilim* adamı olduğu ölçüde, bir şeyler *bildiği* ölçüde, maddecidir; fakat bilimin dışında, hiç bir şey bilmediği alanlarda, bilgisizliğini Yunancaya çevirip *agnostisizm* [bilinemezcilik]adını veriyor.

Her halükârda, bir şey bana açık görünüyor: bir bilinemezci dahi olsaydım, bu küçük kitapta taslağı çizilen tarih görüşüne "tarihî bilinemezcilik" adını takamayacağım besbellidir. Dindarlar benimle alay ederlerdi ve bilinemezciler öfkelenerek, onları gülünç duruma mı düşürmek istediğimi benden sorarlardı. Bundan dolayı, önemli tarih olaylarının ilk sebebini ve büyük itici gücünü toplumun iktisadî gelişiminde, üretim ve mübadele biçimlerinin dönüşümünde, toplumun bunun sonucunda meydana gelen sınıflara bölünmesinde ve bu sınıflar arasındaki mücadelede arayan bir tarih görüşünü belirtmek için, diğer birçok dilde yaptığım gibi İngilizce'de *tarihî maddecilik* deyimini kullanırsam, "say-

gı değer" İngilizlerin bundan pek gocunmayacaklarını umarım.

Tarihî maddeciliğin saygı değer İngilizler için de elverişli olabileceğini gösterirsem, bu izin bana daha da kolay verilecektir. Bundan 40 veya 50 yıl önce İngiltere'ye yerleşen kültürlü yabancının, saygı değer orta sınıfın dinî sofuluğu ve alıklığı dediği şeyle karşılaşınca şaşırıp kaldığını daha önce belirtmiştim. Şimdi, o zamanki İngiltere'nin saygı değer orta sınıfının, zeki yabancıya göründüğü kadar alık olmadığını ispat edeceğim. Dinî eğilimlerinin bir izahı vardır.

Avrupa, ortaçağdan çıktığında, şehirlerde büyümekte olan burjuvazi, onun devrimci unsurunu teşkil ediyordu. Feodal örgüt içinde, gelişme gücü için daha o zamanlar kendisine pek dar gelen bir mevki elde etmişti. Orta sınıfın, burjuvazinin gelişimi, feodal sistemin muhafazasıyla bağdaşmaz hale geliyordu: öyleyse feodal sistemin yıkılması gerekiyordu.

Feodalizmin uluslararası büyük merkezi, Katolik Roma Kilisesi idi. İç savaşlarına rağmen bütün Batı Avrupa'yı, Müslüman ülkelerin olduğu kadar Hristiyanlığı bölücü Yunanlıların da karşısında, büyük bir siyasî sistem halinde birleştiriyordu. Feodal kurumları kutsal bir hale ile taçlandırıyordu. Kendi yönetim kademelerini feodal örneğe göre düzenlemişti ve sonunda, Katolik dünyasının topraklarının en aşağı üçte birinin sahibi en güçlü feodal senyör olmuştu. Feodalizme ayrı ayrı her ülkede savaş açılabilmesi için, daha önce merkezî kutsal örgütünün yıkılması gerekiyordu.

Burjuvazinin yükselişine paralel olarak bilimdeki büyük gelişme meydana geldi; astronomi, mekanik bilimi, fizik, anatomi ve fizyoloji yeniden araştırma konusu oldular. Sanayi üretimini geliştirmek için burjuvazinin, doğal nesnelerin fizik özelliklerini ve tabiat güçlerinin etki tarzlarını inceleyen bir bilime ihtiyacı vardı. O zamana kadar bilim, imanın koy-

duğu dar sınırları hiç bir zaman aşmasına izin vermeyen Kilise'nin boynu bükük hizmetkârı olmuştu ve bu yüzden bilimin hiç bir bilimsel hüviyeti yoktu. Bilim, Kilise'ye isyan etti; bilimsiz hiç bir şey yapamayan burjuvazi bundan dolayı isyan hareketine katılmak zorunda kaldı.

Gelişen burjuvazinin yerleşik dinle kaçınılmaz olarak çatışacağı noktalardan sadece ikisiyle ilgili olmakla beraber, bu söylenenler, ilkin, Katolik Kilisesi'nin iddialarına karşı mücadelede doğrudan doğruya en büyük çıkarı olan sınıfın burjuvazi olduğunu, sonra da, o dönemde feodalizme karşı yürütülen her mücadelenin dinî bir kılığa bürünmek ve ilk anda Kilise'ye yönelmek zorunda olduğunu göstermeye yeter. Ancak savaş narasını üniversiteler ve şehir tüccarları atmış olmasına rağmen, kırda yaşayan halk kitleleri arasında, ister dinî, ister dünyevî olsun, feodal beylere karşı canlarını dahi korumak zorunda kalan köylüler arasında, şiddetle yankılanacağı muhakkaktı — nitekim de öyle oldu.

Burjuvazinin feodalizme karşı mücadelesi, üç büyük ve kesin savaşın damgasını taşıyor.

Birincisi, Almanya'daki Protestan Reformu'dur. Luther'in Kilise'ye karşı savaş çağrısına iki siyasî ayaklanma cevap verdi: Franz Von Sickingen tarafından yönetilen küçük asiller ayaklanması (1523) ve büyük Köylü Savaşı (1525). Bunlardan en büyük çıkarları olmasına rağmen özellikle şehir burjuvalarının kararsızlığı yüzünden ikisi de yenilgiye uğradı; burada, bu kararsızlığın sebeplerini araştırmak imkânına sahip değiliz. O andan itibaren mücadele, mahallî prenslerle imparatorun merkezî iktidarı arasında bir çarpışma biçimine girerek soysuzlaştı ve bunun neticesinde Almanya, iki yüzyıl için, siyasî bir rol oynayan Avrupa ülkeleri arasından silindi. Bununla beraber Lutherci reform, mutlak monarşinin tam ihtiyacını karşılayacak yeni bir din doğurdu. Kuzey-Doğu Almanya köylüleri daha Lutherciliği yeni kabul etmişlerdi ki, hür insanken serf haline getirildiler.

Fakat Luther'in başarısızlığa uğradığı yerde, Calvin zafer kazandı. Alın yazısı öğretisi,[13] rekabete dayanan ticaret dünyasında başarı ve başarısızlığın, insanın ne çalışmasına, ne de kabiliyetine, fakat denetimi dışındaki şartlara bağlı olması hususunun dinî ifadesi idi. Bu şartlar ne arzu edenin, ne de çalışanın buyruğu altındadır; bunlar üstün ve meçhul iktisadî güçlerin emirlerine uyarlar; ve bu husus, bütün ticaret merkezlerinin ve yollarının, yerlerini yenilerine bıraktıkları, Hindistan ve Amerika'nın dünyaya açıldığı, ve —altın ile gümüşün karşılıklı değeri gibi— eskilikleri dolayısıyla en fazla saygı uyandıran iktisat dogmalarının sarsılmaya ve yıkılmaya yüz tutuğu bir zamanda, bir iktisadî devrim döneminde özellikle doğruydu. Üstelik Calvin Kilisesinin kuruluşu mutlak olarak demokratik ve cumhuriyetçi idi, ve Tanrının evinin cumhuriyetle idare edildiği bir yerde, bu dünyanın ülkeleri, kralların, piskoposların, senyörlerin iktidarında kalamazdı. Alman Lutherciliği, küçük Alman prenslerinin elinde uysal bir araç olmayı kabul ederken, Calvincilik Hollanda'da bir cumhuriyet ile İngiltere'de ve özellikle İskoçya'da etkin cumhuriyetçi partiler kurdu.

Burjuvazinin ikinci büyük başkaldırışı, Calvincilikte kendine göre biçilmiş ve dikilmiş bir kaftan buldu. Patlama İngiltere'de oldu.[14] İlkin şehirlerdeki orta sınıflar harekete geçti, sonra da kırlardaki *yeomanry*[15] bunu zafere ulaştırdı. Burjuvazinin üç büyük devriminde, köylülerin, zaferin iktisadî sonuçları yüzünden muhakkak surette iflâsa sürüklenecek sınıf iken, savaşı yürüten orduları sağlamaları oldukça gariptir. Cromwell'den bir yıl sonra *yeomanry*'nin işi bitikti. Ne var ki, bu *yeomanry* ve şehirlerin avam tabakası olma-

13 [Daha doğuştan ve hayatlarında ne yaparlarsa yapsınlar. kişilerin ahrette ne olacaklarının önceden belli olduğunu savunan öğreti.]

14 [1648 ve sonraki yıllar.]

15 *Yeomanry*. *yeoman*'ler topluluğu demektir (—ç). *Yeoman*'ler, topraklarını kendileri işleyen küçük toprak sahipleriydi; o tarihte İngiltere'de çok kalabalıktılar. (P. L.)

saydı, kendi gücüyle yetinmek zorunda kalan burjuvazi, hiç bir zaman, ne mücadeleyi zafere kadar sürdürebilir, ne de I. Charles'ı darağacına çıkarabilirdi. Burjuvazinin bu olgunlaşmış ve biçilmeye hazır fetihlerinin sağlama bağlanabilmesi için —tıpkı 1793'te Fransa'da ve 1848'de Almanya'da olduğu gibi— devrimin, kendi hedefini iyice aşması gerekti.

İngiltere'de, bu aşırı devrimci faaliyeti kaçınılmaz bir tepki izledi; ancak o da çok ileriye giderek, tutunabileceği noktayı aştı. Nihayet, bir dizi yalpadan sonra, yeni bir hareket noktası teşkil eden yeni bir sıklet merkezine varıldı. İngiliz tarihinin, "saygı değer" kişilerin "büyük isyan" dedikleri uzun dönemi ve onu izleyen mücadeleler, liberal tarihçilerin "şanlı devrim" nişanıyla şereflendirdikleri, aslında pek de muazzam olmayan 1689 olayıyla son buldular.

Yeni hareket noktası, yükselmekte olan burjuvazi ile mevcut feodal mülk sahipleri arasındaki bir uzlaşmadan ibaretti. Bu sonuncular, bugün olduğu gibi aristokrasi adıyla bilinmelerine rağmen, Louis-Philippe'in ancak çok daha sonra gelebileceği bir hale —"krallığın bir numaralı burjuvası" olma durumuna— epey zamandır varmakta idiler. İngiltere'nin talihine, yaşlı feodal baronlar, İki-Gül Savaşı[16] sırasında birbirlerini öldürmüşlerdi. Halefleri genellikle yine aynı eski ailelerden çıkmakla beraber, ana gövdeden öylesine uzak yan dalların ürünüydüler ki, yepyeni bir takım teşkil ettiler; paranın kıymetini çok iyi biliyorlardı ve hiç vakit kaybetmeden, yüzlerce küçük çiftçiyi kovup onların yerine koyunları yerleştirerek toprak rantlarını artırmaya koyuldular. VIII. Henry Kilise'nin topraklarını, bağışlar ve hediyeler yoluyla cömertçe dağıtmak suretiyle, bir tümen yeni burjuva toprak sahibi yarattı: kendisinden sonra, bütün 17. Yüzyıl boyunca, yarı yarıya veya tam anlamıyla

16 [1455-1485 - Aşağıda adı geçen VIII. Henry, İngiltere'de 1509-1547 arasında hüküm sürmüş ve Katolik Kilisesi ile bağlarını koparmıştır.]

sonradan görmelere dağıtmak üzere, sayısız büyük malikânenin müsadere edilmesi aynı sonuca vardı. Dolayısıyla, VIII. Henry'den itibaren İngiliz aristokrasisi, sanayi üretiminin gelişimini kösteklemek bir yana, tam tersine, ondan dolaylı olarak yararlanmaya çalıştı; ve aynı şekilde, iktisadî veya siyasî sebeplerle, sınaî ve malî burjuvazinin *liderleriyle* işbirliğine hazır çok sayıda büyük toprak sahibi daima bulundu. Demek ki, 1689 uzlaşması kolaylıkla sağlandı. Siyasî ganimet —mevkiler, arpalıklar, yüksek maaşlar— ticarî, sınaî ve malî burjuvazinin çıkarları savsaklanmamak şartıyla ünlü asılzade ailelerine bırakılıyordu, ve daha o zamanlar, bu iktisadî çıkarlar, ulusun genel siyasetini tayin edecek kadar güçlüydüler. Gerçi ayrıntı noktalarında çatışmalar eksik değildi, ama aristokratik oligarşi, kendi iktisadî refahının, dönüşü olmayan bir şekilde, sanayi ve ticaret burjuvazisininkine bağlı olduğunu fazlasıyla biliyordu.

O andan itibaren burjuvazi, İngiliz hâkim sınıflarının mütevazi, fakat resmen tanınmış ve ulusun büyük işçi yığınlarının boyunduruğunun devamında, diğer yönetici gruplarla ortak bir çıkara sahip bir unsuru haline geldi. Bizzat tüccar veya manüfaktür sahibi, işçilerinin, memurlarının ve hizmetçilerinin karşısında efendi durumuna veya daha son zamanlara kadar dendiği gibi "tabiî üst" mevkiine geçti. Onlardan mümkün olduğu kadar çok iş elde etmek kendi çıkarı icabıydı; bunun için onları uygun biçimde baş eğmeye alıştırmak zorundaydı. Kendisi dindardı; din, krala ve senyörlere karşı mücadelesine bayraklık etmişti; tabiî astlarının zihinlerine işlemek ve Tanrı'nın sual olunmaz hikmetiyle başlarına dikmeyi uygun bulduğu efendilerinin emirlerine karşı onları uysal hale getirmek için, bu aynı dinin ne gibi yararlar sağlayabileceğini keşfetmekte gecikmedi. Uzun sözün kısası, İngiliz burjuvazisi "aşağı sınıfların", ulusun büyük üretici kitlesinin, ezilmesinde kendi payına düşeni yapacaktı ve baskı araçlarından biri din oldu.

Bir başka husus burjuvazinin dinî eğilimlerinin güçlenmesine yardım etti: İngiltere'de maddeciliğin doğuşu. Bu yeni dinsiz öğreti, orta sınıfın din duygularını incitmekle kalmıyor, burjuvazi dahil, okumamışların büyük kitlesine uygun düşen dinin karşısında, ancak derin bilgilere ve kültürlü seçkinlere lâyık bir felsefe olarak kendisini gösteriyordu. Hobbes'la birlikte maddecilik, kralın mutlak iktidarının ve ayrıcalıklarının savunucusu olarak sahneye çıktı; halk denen bu *puer robustus sed malitiosus*'u[17] boyunduruk altında tutabilmek için, mutlak monarşiyi yardıma çağırıyordu. Hobbes'un halefleriyle, Bolingbroke, Shaftesbury, vs. ile durum değişmedi; yeni tanrıcı veya maddeci biçim eskisi gibi aristokratik, gizli, ve dolayısıyla, hem dinî sapması yüzünden, hem de burjuva aleyhtarı siyasî bağlantılarından ötürü, burjuvazinin gözünde bir nefret konusu olarak kaldı. Bu sebeple, Stuart'lara karşı savaşın bayrağını ve savaşçılarını sağlamış olan Prostestan tarikatları, bu aristokrat maddeciliğinin ve tanrıcılığının karşısında durarak, ilerici orta sınıfın başlıca gücünü teşkil etmeye devam ettiler ve bugün hâlâ, "büyük Liberal Parti"nin belkemiğini meydana getiriyorlar.

Ne var ki, bu arada maddecilik İngiltere'den Fransa'ya geçti ve orada, kaynağı Descartes olan başka bir maddeci felsefe akımıyla karşılaşıp onunla kaynaştı. Başlangıçta, Fransa'da da tamamen aristokratik bir öğreti olarak kaldı; fakat devrimci niteliği kendini göstermekte gecikmedi. Fransız maddecileri eleştirilerini sadece din meselelerine hasretmediler, zamanlarının bütün bilimsel geleneklerine ve siyasî kurumlarına saldırdılar; ve öğretilerinin evrensel bir geçerliğe sahip olduğunu ispat etmek için en kestirmeden giderek, sonradan adıyla anılacakları devlere lâyık bir eserde —Ansiklopedi'de— onu, bilginin bütün konularına cesurca uyguladılar. Böylece bu maddecilik, şu veya bu şek-

17 [Gürbüz ama şeytan çocuk.]

liyle —açıkça maddecilik veya sadece tanrıcılık olarak— Fransa'nın bütün okumuş gençliğinin dünya görüşü haline geldi; o kadar ki, Büyük Devrim patlak verdiğinde, İngiltere'de kralcılar tarafından yaratılmış olan felsefe öğretisi, Fransız cumhuriyetçilerine ve tedhişçilerine bayrak oldu ve İnsan Hakları Beyannamesi'nin metnine kaynaklık etti.

Büyük Fransız Devrimi, burjuvazinin üçüncü başkaldırışı idi; fakat dinî kılığı tamamen sıyıran ve bütün mücadelelerini siyaset alanında veren ilk ayaklanma oldu; ayrıca, mücadeleyi taraflardan birinin, aristokrasinin, tamamen ortadan silinmesine, öbürünün, yani burjuvazinin ise tam zaferine kadar götüren yine ilk ayaklanma oldu. İngiltere'de, devrim öncesi ve devrim sonrası kurumlarının devamlılığı ve büyük toprak sahipleriyle kapitalistlerin vardıkları uzlaşma, önceki hukukun devamında ve yasaların feodal biçimlerinin saygılı muhafazasında ifadesini buldu. Fransız Devrimi geçmişin geleneklerinden tam bir kopma oldu, feodalizmin son kalıntılarını süpürdü ve *Medenî Kanun* ile, eski Roma hukukunu modern kapitalizmin şartlarına dâhiyane bir şekilde uydurdu. Bu kanun, Marx'ın ticarî üretim dediği iktisadî gelişim evresine tekabül eden hukuk ilişkilerinin hemen hemen mükemmel bir ifadesidir. Devrimci Fransa'nın bu kanunu öylesine dâhiyanedir ki, bugün hâlâ, İngiltere dahil bütün ülkelerde, mülkiyet hakkının yeniden düzenlenmesine örneklik etmektedir. Bununla beraber şunu da unutmamak gerekir ki, İngiliz yasaları, —bir Fransız'ın dediği gibi *Londra yazılıp İstanbul okunan*— İngilizcenin imlâsı telâffuzuna ne kadar uyuyorsa, ifade etmek istediği şeye işte o kadar uyan feodalitenin bu barbar dilinde, kapitalist toplumun iktisadî ilişkilerini ifadeye devam ediyorlarsa da, bu aynı İngiliz yasaları, kişisel hürriyetlerin, mahallî *self-government*'ın[18] ve mahkemeler dışındaki her türlü yabancı müdahaleye karşı bağımsızlığın, kısacası kıta

18 [Mahallî muhtariyete İngiltere'de verilen isim.].

üzerinde mutlak monarşiler döneminde kaybolan ve hiç bir yerde tam olarak yeniden elde edilmeyen bu eski Cermen hürriyetlerinin en güzel tarafını, olduğu gibi muhafaza eden ve Amerika'yla sömürgelere devreden biricik yasalardır.

Fakat İngiliz burjuvazisine yeniden dönelim. Fransız Devrimi, ona, kıta monarşilerinin yardımıyla Fransız deniz ticaretini yıkmak, Fransız sömürgelerinden bazılarını ilhak etmek ve deniz üzerinde Fransa'nın son iddialarını bertaraf etmek için şahane bir fırsat bahşetti. Devrime karşı mücadeleye girişmesinin sebeplerinden biri budur. Diğeri, bu Devrimin yöntemlerinin kendisine son derece nahoş gelmesiydi. Sadece, "lânet edilesi" tedhişçiliği değil, fakat burjuva egemenliğini sonuna kadar götürmeye kalkışması dahi hoşuna gitmiyordu. Ona, (aslında edepsizce olan) adabımuaşeret kurallarını öğreten, kendisi için modalar icat eden, içerde düzeni korumak üzere orduya ve yeni sömürgelerle yeni pazarlar fethetmek için donanmaya subaylar yetiştiren aristokrasi olmasa, İngiliz burjuvazisinin hali nice olurdu? Aslında, burjuvazinin dahilinde, çıkarları bu uzlaşmayla o kadar da iyi korunmayan ilerici bir azınlık vardı; üyeleri özellikle orta sınıfın en az zengin kısmından gelen bu grup Devrime yakınlık gösterdi, fakat Parlamento'da gücü yoktu.

Böylece maddecilik Fransız Devrimi'nin amentüsü haline gelirken, Tanrı korkusu içinde yaşayan İngiliz burjuvazisi o nispette dine sarıldı. Yıldırının [Terreur] Paris'te hüküm sürmesi, kitle din duygularını yitirdiği zaman nerelere varılacağını göstermiyor muydu? Maddecilik, benzer nazarî akımlarla, özellikle Alman felsefesiyle güçlenip Fransa'dan komşu ülkelere yayıldıkça, maddecilik ve serbest-düşünce, kıtada, her gelişmiş kafanın zorunlu nitelikleri olarak görüldükçe, İngiltere'nin orta sınıfı, kendi sayısız tarikatlarına o ölçüde sarılıyordu. Bu tarikatların aralarında farklar vardı, ama hepsi de koyu dindar ve Hristiyan'dı.

Devrim Fransa'da burjuvazinin siyasî zaferini sağlarken, İngiltere'de Watt, Arkwright, Cartwright[19] ve başkaları, iktisadî gücün sıklet merkezini tamamen değiştiren bir sanayi devrimini başlatıyorlardı. Burjuvazinin zenginliği, toprak arstokrasisinden sonsuz büyük bir hızla arttı. Burjuvazinin kendi içinde, malî aristokrasi, bankerler, vs., manüfaktür sahipleri tarafından ikinci sıraya atılmışlardı. Burjuvazinin lehine sonradan uğradığı derece derece değişikliklere rağmen, 1689 uzlaşması, tarafların nispî durumlarına artık uymuyordu. Öte yandan bu tarafların nitelikleri de değişmişti; 1830 burjuvazisi, bir yüzyıl öncekinden çok farklıydı. Hâlâ aristokrasinin elinde bulunan ve yeni sanayi burjuvazisinin taleplerine karşı koymakta kullandığı siyasî iktidar, yeni iktisadî çıkarlarla bağdaşmaz hale geldi. Aristokrasiyle yeni bir mücadele zorunluydu ve bu ancak yeni iktisadî gücün zaferiyle sonuçlanabilirdi. İlkin 1830 Fransız Devriminin verdiği hızla ve bütün muhalefetlere rağmen *Reform Act* kabul edildi. Burjuvaziye Parlamento'da güçlü ve önemi teslim edilen bir mevki bahşetti. Arkasından tahıl yasalarının ilgası, aristokrasinin karşısında burjuvazinin ve özellikle en etkin bölüğü olan manüfaktür sahiplerinin ebedî üstünlüğünü sağladı. Burjuvazinin en büyük zaferi buydu; bu da, salt kendi çıkarı için elde ettiği son zafer oldu. Bundan sonraki bütün galibiyetlerini, ilkin müttefiki olan, fakat kısa zamanda rakibi haline gelecek olan yeni bir toplumsal güçle paylaşmak zorunda kaldı.

Sanayi devrimi, güçlü bir kapitalist manüfaktür sahipleri sınıfının ve ondan çok daha kalabalık bir manüfaktür işçileri sınıfının doğmasına yol açmıştı. Bu sınıf, sanayi devrimi birbiri ardından bütün üretim kollarına hâkim oldukça büyüdü, gücü de o nispette arttı. Bu güç, dikkafalı bir

19 [Bu üç İngiliz'in, 1764-1790 yılları arasında, sırasıyla şu keşifleri yaptıkları malumdur: birincisi, buhar makinesi; ikincisi, eğirme makinesi (pamuk ve yün çıkrığı); üçüncüsü, dokuma tezgâhı.]

Parlamento'yu işçi birliklerini yasaklayan yasaları kaldırmaya zorlayarak, daha 1824'te kendini hissettirmişti. *Reform Act*'tan önceki kaynaşma sırasında işçiler, reformcu partinin köktenci kanadını teşkil ettiler: 1832'nin *Reform Act*'ı kendilerini oy hakkından mahrum edince, taleplerini halkın yasasında (*la charte du peuple*) dile getirdiler ve tahıl yasalarının ilgasını amaç edinen büyük burjuva partisinin karşısında, bağımsız bir parti, Çartist Parti olarak, modern zamanların ilk işçi partisi olarak örgütlendiler.

Bundan sonra, çalışan halkın, hiç olmazsa Paris'te, tamamen önde gelen bir rol oynadığı ve kapitalist toplum açısından kabulüne asla imkân olmayan talepler ileri sürdüğü, Şubat-Mart 1848 kıta devrimleri patlak verdi. Ve arkasından, genel gerici hareket meydana geldi. İlkin, 10 Nisan 1848'de Çartistlerin yenilgisi; sonra, Haziran'da Paris işçi ayaklanmasının ezilmesi, daha sonra, İtalya'da, Macaristan'da; Güney Almanya'da 1849 yenilgileri ve en sonunda, 2 Aralık 1851'de Louis Bonaparte'ın Paris'e karşı zaferi. Nihayet, bir müddet için, işçi taleplerinin korkuluğu yıkılmıştı, ama ne pahasına!

Eğer daha önce İngiliz burjuvazisi, işçi sınıfının içinde din fikrini muhafaza etmenin gereğine zaten kani idiyse bütün bu deneylerden sonra bunun kaçınılmaz zorunluğunu ne kadar hissetmiştir! Kıtalı suç ortaklarının alaylarına kulak asmaya tenezzül etmeden, İngiliz burjuvaları, aşağı sınıfları İncil'e kazanmak için her yıl milyonlar ve milyonlarca harcamaya devam ettiler; kendi çevirdiği dinî dolaplarla yetinmeyen John Bull, dinî girişim alanında zamanın en mahir örgütçüsü Jonathan Birader'i yardıma çağırdı, Moody, Sankey ve benzerlerinin *revivalism* akımını[20] Amerika'dan ithal etti ve nihayet, ilkel Hristiyanlığın propagandasını di-

20 [Revivalizm, yeniden canlanma demek olan *revival* kelimesinden geliyor. Anglo-Sakson ülkelerin 19. Yüzyılda çeşitli örneklerini yaşadıkları, imana dönüş, dine dönüş yolunda toplu bir hareket.]

rilten, yoksulların cennete gideceğini söyleyen, kendi dinî usulüyle kapitalizmle mücadele eden ve böylece, bugün kendisine sermaye sağlayan para babaları için bir gün tehlikeli hale gelebilecek ilkel bir Hristiyan sınıf çatışması unsurunu yaratan Kurtuluş Ordusu'nun tehlikeli yardımını kabul etti.

Avrupa'nın hiç bir ülkesinde, burjuvazinin, siyasî iktidarı, ortaçağ feodal aristokrasisinin rakip tanımaz biçimde elde edemeyişi —hiç olmazsa bunu uzunca bir süre için yapamayışı— tarihî gelişimin bir yasası gibi görünmektedir. Feodalitenin tamamen kökünün kazındığı Fransa'da dahi, sınıf olarak burjuvazi, siyasî iktidarı ancak çok kısa dönemlerde elinde tuttu. Louis-Philippe'in saltanatı sırasında (1830-1848), burjuvazinin ancak çok ufak bir bölümü hüküm sürdü; büyük kısmı, seçmen olabilmek için çok yüksek bir *vergi ödeme şartı* yüzünden oy hakkından mahrum kaldı.[21] İkinci Cumhuriyet zamanında (1848-1851) burjuvazi, tümüyle hüküm sürdü, fakat sadece üç yıl için; beceriksizliği yüzünden imparatorluk yönetimine yol açtı. Ancak Üçüncü Cumhuriyet zamanındadır ki, tüm burjuvazi, yirmi yıldan fazla iktidarı muhafaza etti; daha şimdiden, gönülleri ferahlatıcı yozlaşma alâmetleri gösteriyor.[22] Burjuvazinin sürekli bir saltanatı, sadece, Amerika gibi feodalitenin bulunmadığı ve daha ilk anda toplumun burjuva bir temel üzerine kurulduğu ülkelerde mümkün oldu. Ne var ki, Fransa'da olduğu gibi Amerika'da da, burjuvazinin halefleri, işçiler, daha şimdiden iktidarın kapısını çalıyorlar.

İngiltere'de burjuvazi, iktidara hiç bir zaman tek başına sahip olmadı. 1832 zaferi dahi, bütün yüksek yönetim görevlerini hemen hemen rakipsiz olarak toprak aristokrasi-

21 [Seçmen olabilmek için asgarî 200 frank vasıtasız vergi ödemek gerekiyordu (1830 devriminden önce, 300 frank). Bu asgarî vergi miktarına seçim *cens*'ı denirdi.]

22 [Engels bunları, parlamanter kurumları tehlikeye atmış olan Boulanger buhranının ertesinde yazıyordu.]

sine bırakıyordu. Büyük liberal manüfaktür sahibi Bay W. A. Forster'in, bir nutkunda, hayatta başarı sağlamak üzere Fransızca öğrenmeleri için Bradford gençlerine yalvardığını işitinceye kadar, bu durum karşısında zengin orta sınıfın gösterdiği alçak gönüllülük benim için anlaşılmaz bir şey olarak kalmıştı. Forster kendi tecrübesini örnek veriyor ve bakan olduğunda, Fransızcanın hiç olmazsa İngilizce kadar gerekli olduğu bir topluluğa girince, kendi kendine ne kadar aptal göründüğünü anlatıyordu. Gerçekten de, o zamanlarda, İngiliz burjuvaları, genel olarak, tamamen kültürsüz ve sonrdan görme insanlardı ve tüccar kurnazlığı ile donanmış[23] adalılara özgü dar kafalılık ve kendini beğenmişlik gibi niteliklerin ötesinde bazı şeyler gerektiren yüksek yönetim makamlarını, ister istemez aristokrasiye terketmekten başka bir çareleri yoktu. Bugün dahi, ortalama bir burjuva eğitimi için basında yapılan sonsuz tartışmalar, İngiliz orta sınıfının kendisini yüksek bir eğitme lâyık görmediğini ve daha mütevazi bir şeyde gözü olduğunu fazlasıyla ispat ediyor. Bundan dolayı, tahıl yasalarının il-

23 İş alanında dahi, kendisini beğenmiş dar bir milliyetçilik, kötü bir öğütçüdür. Daha son zamanlara kadar, alelâde İngiliz fabrikacısı, kendi dilinden başka bir dil konuşmayı bir İngiliz'in haysiyetine yakıştıramıyordu ve "birtakım zavallı yabancılar"ın İngiltere'ye yerleşmesinden ve kendi ürünlerini dışa satmak derdinden onu kurtarmalarından memnunluk duyuyordu. Çoğu Alman olan bu yabancıların bu suretle, İngiltere'nin dış ticaretinin, ithalât ve ihracatının büyük kısmını ellerine geçirdiklerini ve bu yüzden, doğrudan doğruya yapılan İngiliz ticaretinin aşağı yukarı tamamen sömürgeler, Çin, Birleşik-Devletler ve Güney Amerika ile sınırlandığını düşünemiyordu. Bu Almanların, yavaş yavaş bütün yeryüzünde tam bir ticaret kolonileri şebekesi örgütleyen ve yabancı ülkelerde bulunan başka Almanlarla ticarette bulunduklarına da dikkat etmiyordu. Ne var ki, aşağı yukarı kırk yıl önce Almanya ciddî olarak ihracat için üretime geçince, bu şebeke, ona, bir tahıl ihracatçısı ülke iken birinci derecede bir sanayi ülkesi haline bu kadar kısa zamanda dönüşmesini tamamlamak üzere mükemmelen hizmet etti. Nihayet aşağı yukarı on yıl önce İngiliz fabrikacısı ürktü ve müşterilerini artık niye muhafaza edemediğini sefirleriyle konsoloslarına sordu. Cevaplar hiç sekmedi: 1. müşterilerinizin *dilini öğrenmiyorsunuz; aksine onların sizin dilinizi* öğrenmelerini istiyorsunuz; 2. alıcılarınızın ihtiyaçlarını, alışkanlıklarını ve zevklerini tatmin etmeye uğraşmıyorsunuz, fakat sizinkileri kabul etmelerini şart koşuyorsunuz.

gasından[24] sonra dahi, zaferi sağlamış olan kişilerin, Cobden'lerin, Bright'ların, Forster'lerin, vs. ülkenin resmî hükümetine herhangi bir şekilde katılmaktan uzak tutulmamaları yolunda genel bir kanaat hasıl oldu; yeni bir *Reform Act*'ın[25] bakanlık kapılarını kendilerine açması için yirmi yıl daha beklemeleri gerekti. Toplumsal aşağılık duygusu, bugün dahi İngiliz burjuvazisine öylesine hâkimdir ki, bütün önemli günlerde ulusu şerefli bir şekilde temsil etmek üzere, kendisiyle halkın kesesinden süs mahiyetinde bir tembeller sınıfı beslemekte ve esasında kendisinin yaratığı olan bu kapalı topluluğa bir üyesi kabul edilecek kadar itibarlı görüldüğü zaman, burjuvaziye büyük bir şeref bahşedildiği hissine kapılmaktadır.

Demek ki, sanayici ve tüccar orta sınıf, yeni bir rakip, işçi sınıfı ortaya çıktığında, henüz toprak aristokrasisini siyasî iktidardan atmayı başaramamıştı. Çartist hareketi, kıtadaki devrimleri ve (genellikle sadece serbest ticarete bağlı görülen, fakat ondan çok daha fazla demiryollarının, buharlı gemilerin ve genel olarak ulaşım vasıtalarının muazzam gelişiminin sonucu olan) İngiliz ticaretinin 1848-1866 arasındaki görülmemiş gelişimini izleyen tepki, işçi sınıfını, Çartist hareketten önceki zamanlarda köktenci kanadını teşkil etmiş olduğu Liberal Parti'nin boyunduruğu altında bir defa daha ezmişti. İşçiler için oy hakkı talebi, yavaş yavaş karşı konulmaz hale geldi; Liberal Parti'nin whig[26] liderleri telâş içinde çırpınırken, Disraeli, tory'leri[27] fırsattan yararlanarak şehirlerde seçim hakkını genişletmeye (ayrı bir evde oturan herkes oy kullanabilecekti) ve seçim çevrelerini yeniden düzenlemeye itmek suretiyle üstünlüğünü gösterdi. Arkasından gizli oy ve seçim hakkının bütün böl-

24 [1846. Bu ilga, serbest ticaretin himayecilik üzerinde ve İngiliz burjuvazisinin *Landlord*'lar (toprak ağaları) üzerinde zaferini tescil ediyor.]

25 [1867 seçim reformu.]

26 [Liberallern eski adı.]

27 [Muhafazakârların eski adı.]

gelere, kır bölgelerine (county'lere) dahi teşmili kabul edildi ve bu sonuncular aşağı yukarı eşit büyüklükte olmak üzere yeniden düzenlendi. Bütün bu tedbirler işçi sınıfının seçim gücünü öylesine artırdı ki, 150 ilâ 200 seçim çevresinde halen işçiler seçmenlerin çoğunluğunu teşkil etmektedirler. Fakat parlamentoculuk, gelenek saygısını öğretmek için mükemmel bir okuldur; burjuvazi, Lord Manners'in nükteli bir şekilde "bizim eski asalet" dediği şeye büyük saygı ve dinî korku ile bakıyorsa, işçi kitlesi, "üstleri" olarak görmeye alıştığı burjuvalara da aynı saygı ile bakıyor. İngiliz işçisi bundan onbeş yıl önce, efendisine karşı gösterdiği aşırı saygı ve haklarını istemekteki çekingenliği ile, kendi ülkelerinin proletaryasının iflâh olmaz komünist ve devrimci eğilimlerinden bıkmış olan bizim *Katheder-Socialisten*[28] okuluna dahil iktisatçılarımızı teselli eden örnek işçiydi.

Fakat işadamları olan İngiliz burjuvaları, Alman profesörlerinden daha uzağı gören kimselerdi. İktidarı, işçi sınıfıyla zaten istemeye istemeye paylaşmışlardı. Çartizm döneminde halkın, bu *puer robustus sed malitiosus*'un neler yapabileceğini öğrenmişlerdi; ve o zamandan beri Çartist taleplerin büyük kısmını kabul etmek ve Büyük-Britanya anayasasına dahil etmek zorunda kalmışlardı. Artık halkın ahlâkî vasıtalarla gemlenmesi her zamankinden daha gerekliydi ve yığınlar üzerinde ilk ve başlıca etki aracı, eskisi gibi din idi. *School boards*'larda[29] din adamlarının çoğunlukta olmasının, dinî törenleri teşvik taraftarlarından

28 [Kürsü sosyalistleri. Bu ad, Almanya'da, 1870'ten sonra klasik İngiliz iktisadının ilkelerine, yöntemlerine ve eğilimlerine karşı çıkan ve toplumsal bir siyaset öğütleyen bazı ekonomi-politik profesörlerine verilir. Örnek olarak Schmoller, Adolf Wagner, Brentano'yu sayabiliriz. Tabiatıyla bunlar devrim aleyhtarıydılar. Bismarck'ın 1880'den sonra giriştiği "toplumsal reformlar" siyasetine ilham oldular.]

29 [*School boards* : 1870'de kurulan eğitim komisyonları. Görevleri "kamu okulları inşa etmek ve onlara bakmak üzere belirli bir vergi toplamak; velileri çocuklarını okula göndermeye mecbur etmek ve yoksulları okul harçlarından muaf tutmaktı." (Seignobos, *Çağdaş Avrupa'nın Siyasî Tarihi*, s. 65.)]

Kurtuluş Ordusu'na kadar her türlü sofu demagojisini desteklemek için burjuvazinin kendi kendine yüklediği ve gitgide artan masrafların sebebi budur.

Ve işte böylece, İngilizlerin saygı anlayışı, serbest düşünceye ve kıta burjuvalarının din konusundaki gevşekliklerine karşı zafer kazandı. Fransa ve Almanya işçileri isyankâr hale gelmişlerdi. Sosyalizme tamamen bulaşmışlardı; ve iktidarı elde etmeye yarayan vasıtaların meşru olup olmadığını kendilerine mesele etmiyorlardı. *Puer robustus* [gürbüz çocuk] gün geçtikçe daha *malitiosus* [şeytan] hale geliyordu. Fransız ve Alman burjuvazilerinin ellerinde kalan son çare, gemiye binerken cakayla içtiği puroyu deniz tutunca suya atan delikanlı misali, serbest düşünceyi yavaş yavaş kapı dışarı etmekti: birbiri ardından, güçlü kafalar dindarlığın dış görünüşünü benimsediler, Kilise'den, dogmalarından ve törenlerinden saygı ile söz etmeye başladılar ve bunların kaçınılması imkânsız olan asgarîsine de bizzat boyun eğdiler. Fransız burjuvazisi cuma günleri oruç tuttu ve Alman burjuvaları, bitmez tükenmez Protestan vaızlarını pazar günleri huşu ile dinlediler. Maddeciliği benimsemekle yanlış yol tutmuşlardı. *Die Religion muss dem Volk erhalten werden* —dini, halk için muhafaza etmek gerek—, toplumu, tam iflâstan ancak o koruyabilir. Kendileri için esef edilecek husus, ancan dini, ebediyete kadar yıkmak için ellerinden geldiği kadar çalıştıktan sonra bu keşfi yapmış olmaları idi. Ve şimdi İngiliz burjuvası öcünü alabilir ve şöyle bağırabilirdi: "Aptallar! İki yüzyıldır ki bunu size söyleyebilirim!"

Bununla beraber, ne İngiliz burjuvasının dindar aptallığının, ne de kıta burjuvasının *post festum*[30] kanaat değiştirmesini yükselen proletarya dalgasına set çekmeye yetmeyeceğinden korkarım. Gelenek büyük bir tutucu güçtür, tarihin *vis inertiae*'sidir,[31] fakat sadece edilgin olduğundan

30 [İş işten geçtikten sonra (tam karşılığı: bayramdan sonra).]
31 [Atalet gücü.]

yenilmeye mahkûmdur; din de kapitalist toplum için ebedî bir kurtuluş çaresi olmayacaktır. Hukukî, felsefî ve dinî fikirlerimiz, ilgili toplumda hüküm süren iktisadî şartların az veya çok doğrudan doğruya ürünleri olduklarına göre, bu şartlar bir kere tamamen değişince, bu fikirler de kendilerini ebediyete kadar koruyamazlar. Ve tabiat-üstü vahiylere inanmıyorsak, hiç bir dinî vaızın yıkılmakta olan bir toplumu ayakta tutmaya yetmeyeceğini kabul etmek zorundayız.

İngiltere'nin işçi sınıfı yeniden harekete geçiyor. Gerçi her türlü gelenekle kösteklenmiş durumda. Ancak iki partinin, muhafazakârlarla liberallerin olabileceği ve işçi sınıfının büyük Liberal Parti'nin yardımıyla kurtulması gerektiği yolundaki burjuva gelenekleri.[32] İlk bağımsız eylem denemelerinden arta kalan ve trade-union'ların [işçi sendikalarının] kendi grev kırıcılarını kendi elleriyle yaratmalarına sebep olan, nizamî çıraklık zamanını tamamlamamış olan her işçiyi eski ve kalabalık trade-union'ların dışında bırakmak yolundaki işçi gelenekleri. Her şeye rağmen, işçi sınıfı hareket halinde; Profesör Brentano dahi "kürsü sosyalizmi" meslektaşlarına bunu bildirmek zorunda kaldı. İngiltere'deki her şey gibi, o da, kâh tereddüt içinde, kâh az çok kötü sonuçlara vararak, yavaş ve ölçülü adımlarla ilerliyor; sosyalizmin *muhtevasını* özümlerken, şurada veya burada *kelimesine* karşı aşırı bir çekingenlik göstererek ilerliyor, ve hareket yayılıyor ve birbiri ardından işçi tabakalarını çekiyor. Londra'nın doğu ucunda oturan beden işçilerini sarsıp uyuşukluklarından sıyırdı bile ve hepimiz bu yeni güçlerin ona nasıl canlı bir etkinlik kazandırdıklarını gördük. Hareketin ilerleyişi şu veya bu kimseye çok yavaş görünse de, işçi sınıfının İngiliz karakterinin en güzel özelliklerini canlı olarak muhafaza ettiğini ve İngiltere'de bir

32 [*Labour Party*'nin (İşçi Partisi) beşiği olan, işçi temsili için komitenin kuruluşundan sekiz yıl önce yazılmıştır.]

saha bir kere fethedildi mi, genellikle bir daha kaybedilmediğini unutmayalım. Eğer yukarda zikrettiğimiz sebeplerden dolayı eski Çartistlerin çocukları durumun icaplarına cevap veremedilerse, görünüşe göre torunlar atalarına lâyık olacaklardır.

Fakat Avrupa işçi sınıfının zaferi, sadece İngiltere'ye bağlı değildir: hiç olmazsa İngiltere'nin, Fransa'nın ve Almanya'nın işbirliği olmadan elde edilemiyecektir. Bu son iki ülkede işçi hareketi, İngiltere'de olduğundan çok daha ileridedir. Almanya'da başarı daha şimdiden gözle görünecek kadar yakındır: 25 yıldır kaydettiği ilerlemenin bir eşi yoktur; durmadan artan bir hızla ilerlemektedir. Alman burjuvazisinin siyasî yeteneklerden, disiplinden, cesaretten, enerjiden ve sebattan, ağlanacak derecede yoksun olduğunu göstermesine karşılık, Alman işçi sınıfı bu meziyetlere sahip olduğunu birçok defa ispat etmiştir. Bundan aşağı yukarı dört yüzyıl önce Almanya, başkaldıran Avrupa burjuvazisinin ilk hareket noktası oldu; işler bu kerteye vardıktan sonra, yine Almanya'nın Avrupa proletaryasının ilk büyük zaferine sahne olması mümkün değil midir?

Londra, 20 Nisan 1892

FRANSIZ MADDECİLİĞİNİN TARİHİNE KATKI[1]

KARL MARX

"*DOSDOĞRU* ve *alelâde anlamında* söylemek gerekirse", 18. Yüzyıl aydınlanma çağı Fransız felsefesi ve özellikle *Fransız maddeciliği*, mevcut siyasî kurumlara karşı, mevcut dine ve ilâhiyata karşı mücadele etmekle kalmadılar, fakat onun kadar, 17. *Yüzyıl metafiziğine* karşı, ve özellikle Descartes, Malebranche, Spinoza ve Leibniz'inki olmak üzere *her türlü metafiziğe karşı, açıkça, uluorta* mücadele ettiler. Tıpkı Hegel'in aleyhinde ilk olarak kesin bir tavır takındığı zaman Feuerbach'ın, *kurguların sarhoşluğuna* karşı *felsefenin kanaatkârlığını* çıkarması gibi, onlar da, *metafiziğe* karşı *felsefeyi* ileri sürdüler. Aydınlık çağı Fran-

1 [*Kutsal Aile*'den aktarılmıştır.]

sız felsefesine ve özellikle 18. Yüzyıl *Fransız maddeciliğine* sahayı terketmek zorunda kalmış olan 17. Yüzyıl *metafiziği, Alman felsefesiyle,* ve özellikle 19. Yüzyıl *kurgusal Alman felsefesiyle muzaffer ve doymuş* olarak *yeniden tahta çıktı.* Hegel'in, dâhiyane bir şekilde, bunu, bilinen her türlü metafizikle ve Alman idealizmiyle birleştirmesinden ve evrensel bir metafizik imparatorluk kurmasından sonra, ilâhiyata karşı saldırıya, 18. Yüzyılda olduğu gibi, *kurgusal metafiziğe* ve *her türlü metafiziğe* karşı saldırının yeniden cevap verdiği görüldü. Metafizik, bizzat *kurgusal faaliyet* tarafından artık tamamlanmış olan ve *insancıllıkla* birleşen *maddeciliğin* önünde, bir daha dirilmemek üzere can verecektir. Ve eğer *Feuerbach, insancıllıkla* birleşen *maddeciliği* teori alanında temsil ettiyse, onu *uygulama* alanında temsil edenler, Fransız ve İngiliz *sosyalizmiyle komünizmidir.*

"*Dosdoğru* ve *alelâde anlamında* söylemek gerekirse" *Fransız maddeciliğinde iki eğilim* vardır: birinin kökü *Descartes'a,* diğerinin kökü *Locke*'a dayanır. İkincisi, en üstün derecede bir *Fransız* uygarlık unsurudur ve doğrudan doğruya *sosyalizm*e çıkar; ötekisi, yani *mekanist* maddecilik, gerçek anlamıyla *Fransız tabiat bilimine* kavuşur. İki eğilim, gelişmeleri sırasında çakışırlar. Burada, ne doğrudan doğruya *Descartes*'tan gelen Fransız maddeciliği üzerinde, ne de *Newton*'cu Fransız akımı ile Fransız tabiat biliminin genel gelişimi üzerinde duracak değiliz.

Öyleyse şununla yetinelim :

Descartes, fiziğinde, maddede kendiliğinden yaratıcı bir güç görmüş ve *mekanik hareketi* onun hayatî eylemi olarak düşünmüştü. *Fizik* anlayışını, metafizik anlayışından tamamen ayırmıştı. Fizik anlayışının *içinde, madde* tek *cevher,* varlığın ve bilginin biricik sebebidir.

Fransız *mekanist* maddeciliği *Descartes*'ın metafiziğine karşı çıkarak *fizik* anlayışına bağlandı. Tilmizleri, mes-

lek icabı *metafizik aleyhtarı*, yani *fizikçi* oldular.

Bu okul, hekim *Leroy* ile başlar, hekim *Cabanis* ile doruğuna erişir ve hekim *La Mettrie* bunun merkezini teşkil eder. Leroy, ruh *vücudun bir oluş biçiminden* ibarettir ve *fikirler mekanik hareketlerdir* diyerek, *hayvanlar* hakkındaki Descartes'cı anlayışı —tıpkı 18. Yüzyılda *La Mettrie*'nin yaptığı gibi— insan ruhuna uyguladığı zaman, Descartes henüz hayattaydı. Hatta Leroy, Descartes'ın gerçek kanaatini gizlemiş olduğunu düşünüyordu; Descartes buna itiraz etti. 18. Yüzyılın sonunda *Cabanis, Rapports du Physique et du Moral de l'homme* [*İnsan Fiziğinin ve Moralinin İlişkileri*] adlı eseriyle Descartes'çı maddeciliğe son şeklini verdi.

Descartes'çı maddecilik, bugün hâlâ, Fransa'da yaşamaktadır. En büyük başarılarını, *"dosdoğru* ve *alelâde anlamında* söylemek gerekirse", *romantiklikle* dahi suçlanan *mekanik tabiat biliminde* kaydediyor. Fransa'da özellikle *Descartes* tarafından temsil edilen 17. Yüzyıl *metafiziği*, doğar doğmaz karşısında *uzlaşmaz bir hasım* olarak *maddeciliği* buldu. Descartes bununla, *Gassendi*'nin, *Epikurosçu* maddeciliğin canlandırıcısının, şahsında karşılaştı. Fransız ve İngiliz maddeciliği *Demokritos* ve *Epikuros*'la daima sıkı bir bağ muhafaza etti. Descartes'çı metafizik, *İngiliz* maddecisi Hobbes'un şahsında diğer bir muhalif buldu. Gassendi ve Hobbes, ölümlerinden çok sonra, hasımları bütün Fransız okullarında resmî güç olarak tam hüküm sürdüğü bir sırada onu yenilgiye uğrattılar.

Voltaire, 18. Yüzyıl Fransızlarının Cizvitlerle Jansenistlerin kavgalarına ilgisizliklerinin sebebinin, felsefeden çok, Law'ın para spekülâsyonlarında bulunduğuna dikkati çeker, Dolayısıyla 17. Yüzyıl metafiziğinin gözden düşüşü, 18. Yüzyıl maddeci teoriyle, ancak bu teorinin kendisi de o zamanki Fransız hayatının fiilî görünüşüyle izah edildiği ölçüde açıklanabilir. Bu hayatın hedefi, geçmekte olan an, cismanî

zevkler ve cismanî çıkarlar, bir kelimeyle *dünya* işleriydi. İlâhiyat aleyhtarı, metafizik aleyhtarı, maddeci eyleminin kaçınılmaz karşılığı, ilâhiyat aleyhtarı, metafizik aleyhtarı, maddeci teoriler olacaktı. Metafizik, bütün itibarını *fiilen* kaybetmişti. Bizim burada görevimiz, *kuramsal* evrime kısaca işaret etmek.

17. Yüzyıl metafiziğinin içinde (Descartes, Leibniz, vs. düşünülsün) hâlâ din yabancısı, *müspet* bir muhteva vardı. Matematikte, fizikte ve kendi alanında gözüken başka belirli bilimlerde keşifler yapıyordu. Fakat 18. Yüzyılın daha başında, görünüşteki bu durum uçtu gitti. Müspet bilimler metafizikten ayrılmış ve kendi özel alanlarını çizmişlerdi. Gerçek varlıklar ve dünyevî şeyler tam bütün ilgiyi kendilerine çekmeye başladıkları sırada, metafiziğin tüm zenginliği fikrî varlıklara ve uhrevî şeylere irca olunmuş bulunuyordu. Metafizik yavanlaşmıştı. 17. Yüzyılın son büyük Fransız maddecilerinin, Malebranche ve Arnauld'nun tam öldükleri yılda *Helvétius* ve *Condillac* dünyaya geldiler.[2]

17. Yüzyıl maddeciliğine ve her türlü maddeciliğe, *teori açısından itibarlarını* kaybettiren adam *Pierre Bayle* olmuştur. Silâhı, bizzat metafiziğin tılsımlı formülleriyle dövülmüş olan *şüphecilikti*. Kendisi de Descartes'cı metafizikten hareket etmişti. Feuerbach kurgusal ilâhiyatla mücadele ederken, ilâhiyatın son dayanağını kurguda gördüğü ve ilâhiyatçıları sözde bilimlerinden vazgeçerek *kaba* ve mide bulandırıcı *imana* dönmeye zorlamak ihtiyacında olduğu için, *kurgusal felsefeyle* de mücadeleye sürüklendi; aynı şekilde Bayle, din hususunda şüpheler duyduğu içindir ki, bu imanı destekleyen metafizikten de şüphe etmeye başladı. Bundan dolayı metafiziği, bütün tarihî evrimi içinde eleştiriye tabi tuttu. Ölümünün tarihini yazmak için onun tarihçisi

2 [Marx, tarihlerde bir yanlışlık yapmış. Gerçekten de, Malebranche 1715'te, yani Condillac ve Helvétius'un doğdukları yılda öldüyse de, Arnauld ("büyük Arnauld") daha 1694'te ölmüştü.]

oldu. Özellikle Spinoza ve Leibniz'i çürüttü.

Pierre Bayle, metafiziği şüphecilik yoluyla çözüp eriterek, maddeciliğin ve sağduyu felsefesinin Fransa'da kabulünü hazırlamaktan daha ileri bir şey yaptı. Katıksız tanrısızlardan kurulu bir toplumun var *olabileceğini,* bir tanrısızın namuslu bir adam *olabileceğini,* insanın tanrısızlık yüzünden değil, fakat hurafecilik ve putperestlik yüzünden alçaldığını *ispat ederek,* kısa bir süre sonra kurulacak olan *tanrısız toplumu* haber verdi.

Bir Fransız yazarın ifadesiyle, *Pierre Bayle,* "17. Yüzyıldaki anlamında son metafizikçi" ve "18. Yüzyıldaki anlamında ilk filozof" oldu.

17. Yüzyıl ilâhiyatının ve metafiziğinin olumsuz çürütülüşünün yanı sıra, *olumlu* bir *metafizik karşıtı* sisteme ihtiyaç vardı. Zamanın yaşayan eylemini bir sistem haline getirecek ve ona nazarî bir temel sağlayacak bir kitap gerekti. *Locke*'un *Essai sur l'entendement humain* [*Beşerî İdrâk Üzerine Deneme*] adlı eseri, Manş'ın karşı yakasından tam zamanında yetişti. Sabırsızlıkla beklenen bir misafir gibi şevkle karşılandı.

Şu soru sorulabilir : *Locke, Spinoza*'nın bir tilmizi olmasın? "Cismanî" tarihin cevabı şu:

Maddecilik, Büyük Britanya'nın gerçek çocuğudur. Büyük skolastik düşünür *Duns-Scot,* daha o zamanlarda, "acaba madde düşünemez mi ..." diye kendi kendine soruyordu.[3]

Locke'un eserinin Fransızlar için nasıl tam zamanında geldiğini hatırlattık. Locke sağduyu felsefesini kurmuştu, yani dolambaçlı bir yol izleyerek normal insan duyularından ve onlara dayanan idrakten ayrılan bir filozof olmadığını ifade etmişti. Locke'un *doğrudan doğruya* tilmizi ve *Fransız* tercümanı *Condillac,* Locke'un duyumculuğunu hemen 17. Yüzyıl

3 [Bundan sonra Engels'in "Tarihî Maddecilik" yazısına aktardığı kısım geliyor; bunu yukarda verdiğimiz için buradan çıkardık. (Bkz: s. 90 ve devamı)]

metafiziğine karşı kullandı. Fransızların bu metafiziği, muhayyilenin ve ilâhiyatçı önyargıların alelâde bir saçmalamasıdır diyerek haklı olarak attıklarını gösterdi. *Descartes, Spinoza, Leibniz* ve *Malebranche*'in sistemlerini çürüten bir eser yayınladı.

Essai sur l'origine des connaissances humaines [*Beşer Bilgilerinin Kökeni Hakkında Deneme*] adlı eserinde, Locke'un fikirlerini geliştirdi ve sadece ruhun değil, fakat duyuların da, sadece düşünceler imal etme sanatının değil, fakat duyularla algılama sanatının da, *deney* ve *alışkanlık* meselesi olduğunu ispat etti. Dolayısıyla insanın bütün gelişimi *eğitime* ve *dış şartlara* bağlıdır. Condillac, bütün Fransız akımları içinde, sadece *seçmeci* (éclectique) felsefe tarafından aşıldı.

Fransız maddeciliği ile *İngiliz* maddeciliği arasındaki ayrım, iki milliyetin ayrımıdır. Fransızlar, İngiliz maddeciliğine ruh, et ve kan, söz güzelliği kattılar. Ona yoksun bulunduğu heyecanı ve zerafeti verdiler. Onu *uygarlaştırdılar.*

Maddecilik, yine Locke'tan hareket eden *Helvétius*'le birlikte, özgül Fransız niteliğine bürünüyor. Helvétius daha ilk anda, onu toplum hayatıyla ilgili olarak ele alıyor (Helvétius : *De l'Homme* [*Beşer Üzerine*]). Duyusal özellikler ve izzeti nefis, zevk ve iyi anlaşılmış kişisel çıkar, her türlü ahlâkın temelidir. İnsan zekâlarının tabiî eşitliği, akıldaki ilerlemeyle sanayideki ilerlemenin birliği, insanın tabiî iyiliği, eğitimin muazzam gücü, işte bunlar sistemin başlıca etkenleridir.

La Mettrie'nin yazıları Descartes'çı maddecilikle İngiliz maddeciliğinin bir bileşimidir. Ta ayrıntılarına kadar Descartes'ın fiziğini kullanıyor. *"Makine-insan"*, Descartes'ın "makine-hayvan"ının bir suretidir. Holbach'ın *Système de la nature* [*Tabiat Sistemi*] içinde, ahlâk kısmı esas itibariyle Helvétius'ün ahlâkı üzerine kurulmuş olduğu gibi, fizik kısmı da İngiliz ve Fransız maddeciliklerinin bir karışımıdır.

Metafiziğe yine en fazla bağlanan, bu yüzden de Hegel'in övgülerini hak eden Fransız maddecisi *Robinet* (*De la nature* [*Tabiat Üzerine*]), Leibniz'e güvenini açıkça belirtiyor. Descartes'ın fizik anlayışından ve İngiliz maddeciliğinden çıkan Fransız maddeciliğinin ikili kökenini ve bu maddeciliğin 17. Yüzyıl *metafiziğine*, Descartes, Spinoza, Malebranche ve Leibniz'in metafiziğine muhalefetini gösterdikten sonra, artık ne Volney, Dupuis, Diderot, vs. den, ne de fizyokratlardan bahsetmemiz gerekiyor. Bu muhalefet, Almanlara, ancak kendileri de *kurgusal metafiziğe* muhalif olduklarından beri gözükebilirdi.

Descartes'çı maddecilik nasıl *gerçek anlamında tabiat bilimine* varıyorsa, Fransız maddeciliğinin öteki eğilimi de doğrudan doğruya *sosyalizme* ve *komünizme* çıkıyor.

Maddeciliğin, insanların kökendeki iyilikleri ve zihnî kabiliyet eşitlikleri hakkında, deneyin, alışkanlığın, eğitimin muazzam gücü hakkında, insan üzerinde dış şartların etkisi hakkında, sanayinin yüce anlamı hakkında, zevk almanın meşruiyeti hakkında, vs. öğrettiklerini inceleyince, onu zorunlu olarak komünizme ve sosyalizme bağlayan şeyin ne olduğunu keşfetmek için pek keskin bir görüşe sahip olmak gerekmez. Eğer insan, bütün bilgi, duyum, vs. yi duyulara açık dünyamızdan ve bu dünya içindeki deneylerinden elde ediyorsa, aslında önem taşıyan husus, gözümüzün önündeki dünyayı, bunun içinde insanın gerçekten insanî olanı yaşayabileceği ve ona alışabileceği, insan olma niteliğini kendi içinde hissedebileceği bir şekilde düzenlemektir. Eğer iyi anlaşılmış kişisel çıkar her türlü ahlâkın esasıysa, önemli olan, insanın kişisel çıkarıyla insanlık çıkarının birleşmesidir. Eğer insan maddeci anlamda hür değilse, yani şundan veya bundan korunmanın olumsuz gücüyle değil, fakat gerçek kişiliğini geliştirmenin olumlu gücüyle hürse, suçu bireysel olarak cezalandırmak yerine, suçun toplum düşmanı yuvalarını yıkmak ve herkese, kendi hayatını esaslı olarak gerçekleştirmek için

gerekli toplumsal alanı sağlamak gerekir. Eğer insan, tabiatı icabı topluma açıksa, gerçek tabiatını ancak toplum içinde geliştirir, ve tabiatının gücü tek bireyin gücüyle değil, fakat toplumun gücüyle ölçülmelidir.

Bu tezler ve buna benzer başkaları, en eski Fransız maddecilerinde dahi, hemen hemen kelimesi kelimesine karşımıza çıkıyor. Burada, değerleri hakkında yargıda bulunacak değiliz. Locke'un oldukça eski bir İngiliz tilmizinin, *Mandeville*'in *l'Apologie des Vices* [*Kusurlara Övgü*] adlı eseriyle, maddeciliğin sosyalist eğiliminin özelliğini belirtebiliriz. Mandeville, kusurların *şimdiki* toplum için *kaçınılmaz* ve *yararlı* olduğunu gösteriyor. Bu da şimdiki toplumun bir övgüsünü teşkil etmez.

Fourier, doğrudan doğruya Fransız maddecilerinin öğretisinden hareket ediyor. *Babeuf*'çüler kaba, uygarlık bilmeyen maddecilerdi, fakat gelişmiş komünizm bile *doğrudan doğruya Fransız maddeciliğine* bağlıdır. Gerçekten de, Helvétius'ün buna verdiği şekil içinde yeniden anavatanına, İngiltere'ye dönüyor. *Bentham, iyi anlaşılmış çıkar* sistemini nasıl Helvétius'ün ahlâkı üzerine kuruyorsa, aynı şekilde *Owen*, İngiliz komünizmini *Bentham*'ın sisteminden hareketle kuruyor. İngiltere'ye sürgün giden Fransız *Cabet*, orada yerli komünist fikirlerle uyarılıyor ve Fransa'ya dönerek komünizmin en tanınmış, ama en sathî temsilcisi oluyor. Daha bilimsel olan Fransız komünistleri, *Dézamy, Gay*, vs., maddecilik öğretisini, Owen gibi, *gerçek insancıllık* öğretisi ve *komünizmin mantıkî* temeli olarak geliştiriyorlar.

Not — Fransız maddeciliğinin Descartes ve Locke ile olan bağları ve 18. Yüzyıl felsefesinin 18. Yüzyıl metafiziğine muhalefeti, modern *Fransız* felsefe tarihlerinin çoğunda ayrıntılarıyla açıklanmış bulunuyor. Eleştirisel Eleştiri'ye cevap vermek için burada bize düşen sadece bilinen şeyleri tekrarlamaktı. Buna karşılık, 18. Yüzyıl maddeciliğinin 19. Yüzyıl İngiliz ve Fransız *komünizmiyle* bağları henüz kap-

şamlı bir açıklamanın konusu olmadı. Burada, Helvétius'ten Holbach'tan ve Bentham'dan fikir vermek üzere birkaç parça aktarmakla yetiniyoruz.

I. HELVETİUS. "İnsanlar kötü değillerdir, ancak çıkarlarına tabidirler. ... O halde şikâyet edilmesi gereken konu, insanların kötülüğü değil, fakat özel çıkarı daima genel çıkarın karşısına getirmiş olan kanun koyucuların cahilliğidir." — "Bugüne kadar en güzel ahlâk vecizeleri ... milletlerin törelerinde hiç bir değişiklik yaratmadı. Bunun sebebi nedir? Sebebi, bir halkın kusurlarının, söylemeye cesaret edersek, daima yasalarının içinde gizlenmiş olmasıdır. New Orleans'da, kraliyet ailesinden olan prensesler, kocalarından iğrendikleri vakit onları kovup yenileriyle evlenebilirler. Böyle ülkelerde ikiyüzlü kadınlar yoktur, zira öyle olmakta hiç bir çıkar bulmazlar." — "Siyaset ve yasama gücüyle birleşmeyen ahlâk, boş bir bilim olarak kalır." — "İki yüzlü alhâkçılar ... şununla tanınırlar ki, bir yandan, imparatorluklar yıkacak kusurlara karşı ilgisiz kalırlar; öte yandan, kişisel kusurlara kudurmuşçasına saldırırlar." — "İnsanlar ne iyi ne de kötü doğarlar, fakat ortak bir çıkarları bulunup bulunmamasına bağlı olarak, iyi de, kötü de olmaya hazırdırlar." — "Yurttaşlar özel mutluluklarını kamu yararına uğraşmadan sağlayamasalardı, delilerden başka kötü huylu kalmazdı." (*De l'Esprit* [*Ruh üzerine*], Paris, 1822, I. s. 117, 240, 241, 249, 251, 369 ve 339).

Helvétius'e göre insan eğitimle yoğruluyorsa (eğitim deyince de (bkz: *loc. cit.*, s. 390) sadece alelâde anlamında eğitimi değil, fakat bir insanın yaşama şartlarının bütününü kastediyor), kişisel çıkarla genel çıkar arasındaki çelişmeyi ortadan kaldıracak bir reform gerektiği zaman, böyle bir reformu gerçekleştirmek için insanın bir bilinç dönüşümüne ihtiyacı vardır: "Halkların, eski yasa ve törelere karşı besledikleri aptalca saygıyı zayıflatmadan, büyük reformlar gerçekleştirilemez" (*loc. cit.*, s. 206) ya da, başka

yerde dediği gibi, mesele cahilliği ortadan kaldırmaktır.

II HOLBACH[4]. "Sevdiği eşyaları severken insan ancak kendi kendisini sever; kendi cinsinden varlıklara karşı beslediği sevgi sadece özüne beslediği sevgidir." "Bize bir şeyi sevdiren veya ondan nefret ettiren ... daima, bize olan yararıdır." (*Système Social* [*Toplumsal Sistem*], I. Paris 1822, s. 80, 112). Ama : "İnsan kendi çıkarı için, diğer insanları sevmelidir, zira onlar kendi rahatı için gereklidirler. . Ahlâk ona şunu gösterir ki, bütün varlıklar içinde insana en gerekli yine insandır" (s. 76). "Gerçek ahlâk ve gerçek siyaset, çabalarını birleştirerek karşılıklı mutlulukları için çalışmak üzere insanları birbirine yaklaştırmaya uğraşmaktır. *Çıkarlarımızı ortaklarımızınkinden* ayıran her ahlâk yanlıştır, çılgınlıktır, tabiata aykırıdır" (s. 116). "Başkalarını sevmek ... *ortak yarara* çalışmak üzere *çıkarlarımızı ortaklarımızınkiyle* birleştirmektir. ... *Erdem, toplum halinde birleşmiş insanların yararıdır* sadece" (s. 77). "Tutkusuz ve arzusuz bir insan, insan olmaktan çıkar. ... Kendisiyle tamamen ilgisiz olduğuna göre, onu başkalarına bağlanmaya nasıl itebiliriz? Her şeye karşı ilgisiz, tutkudan yoksun, kendi kendine yeten bir insan, toplum içinde yaşayacak bir varlık değildir artık. ... Erdem *iyiliğin iletilmesinden* başka bir şey değildir" (s. 118). "Dinî ahlâk, hiç bir zaman insanoğlunu topluma daha açık hale getirmeye yaramadı" (s. 36).

III. BENTHAM. Bentham'dan sadece "siyasî anlamda genel çıkar"ı kötülediği bir parçayı aktaracağız.

"Bireylerin çıkarı ... genel çıkar önünde geçerli olmamaktadır. Fakat ... bu, ne demektir? Her birey, bir diğeri kadar, genelin bir parçası değil midir? Kişiliğe büründürdüğümüz bu genel çıkar, soyut bir terimden başka bir şey değildir; sadece bireysel çıkarların bütününü temsil eder. ... Diğerlerinkini artırmak için bir kişinin servetini feda

4 [Holbach'tan ve Bentham'dan bu iki parça, *Kutsal Aile*'ye Fransızca olarak aktarılmıştır.]

etmek iyi olsaydı, hiç bir sınır koyamadan bir ikincisini, bir üçüncüsünü feda etmek daha da iyi olurdu. ... Bireysel çıkarlar, biricik gerçek çıkarlardır. (Bentham: *Théorie des peines et récompenses* [*Cezalar ve Mükâfatlar Nazariyesi*], Paris, 1835, 3. baskı, II, s. 230).

MARX'TAN PAUL ANNENKOV'A[1]

BRÜKSEL, 28 ARALIK [1846]

... Biçimi ne olursa olsun, toplum nedir? İnsanların karşılıklı eylemlerinin ürünü. İnsanlar, şu veya bu toplum biçimini seçmekte serbest midirler? Hiç de değil. İnsanların üretim güçlerinin belirli bir gelişme seviyesini varsayın, insanlararası ilişkilerin ve tüketimin belirli bir biçimini elde edersiniz. Üretimin, insanlararası ilişkilerin, tüketimin belirli bir gelişme seviyesini varsayın, toplumsal düzenin belirli bir biçimini, ailenin, sınıfların belirli bir örgütlenme tarzını, bir kelimeyle belirli bir medenî [civile] toplum elde edersiniz. Belirli bir medenî toplum varsayın, me-

1 [Paul Vassilievitch Annenkov (1812-1887). Marx'la şahsen tanışmış olan liberal bir Rus gazetecisi.]

denî toplumun resmî ifadesi olan belirli siyasî şartlar elde edersiniz. İşte bunu, Bay Proudhon hiç bir zaman anlamayacak, zira devleti topluma, yani toplumun resmî sentezini resmî topluma şikâyet edince büyük bir iş başardığını zannediyor.

İnsanların, —bütün tarihlerinin temeli olan— *üretim güçlerini* serbestçe seçmediklerini eklemeye lüzum yok, çünkü, her üretim gücü kazanılmış bir güçtür, daha önceki bir faaliyetin ürünüdür. O halde üretim güçleri insanların fiilî enerjilerinin sonucudur; fakat bizzat bu enerji, insanların içinde bulundukları şartlar tarafından, daha önce kazanılmış üretim güçleri tarafından, o insanlardan önce var olan, onların yaratmadıkları, bir önceki kuşağın eseri olan toplum biçimi tarafından belirlenir. Bu basit olay, yani her yeni kuşağın, bir önceki kuşak tarafından kazanılmış ve yeni üretim için ona hammadde hizmeti gören üretim güçleriyle karşılaşması olayı insanların tarihinde zincirleme bir bağ meydana getiriyor; böylece, insanların üretim güçleri ve dolayısıyla toplumsal ilişkileri geliştiği için daha da anlam kazanan bir insanlık tarihi teşkil ediyor. Zorunlu sonuç şu: bilincinde olsunlar veya olmasınlar, insanların toplumsal tarihi, bireysel gelişimlerinin tarihinden başka bir şey değildir. Maddî ilişkileri, bütün ilişkilerinin temelini teşkil eder. Bu maddî ilişkiler, insanların somut ve bireysel faaliyetlerinin, içinde gerçekleştiği zorunlu biçimlerden ibarettir.

Bay Proudhon, fikirlerle nesneleri birbirine karıştırıyor. İnsanlar, kazandıkları bir şeyden hiç bir zaman vazgeçmezler; fakat bu, içlerinde bazı üretim güçleri elde ettikleri toplum biçimlerinden hiç bir zaman vazgeçmezler demek değildir. Tam aksine. Münasebet tarzları kazanılmış üretim güçlerine uygun düşmediği anda insanlar, elde edilen sonuçtan mahrum olmamak, uygarlığın meyvalarını yitirmemek için bütün geleneksel toplum biçimlerini değiştirmek zorun-

dadırlar. Burada *münasebet* kelimesini Almanca'daki Verkehr[2] gibi en geniş anlamında kullanıyorum. — Örneğin: ortaçağdaki sayısız bağlar, ayrıcalıklar, esnaf kâhyalığı ve loncalar sistemi, bu kurumları doğurmuş olan mevcut üretim güçlerine ve daha önceki toplumsal duruma tekabül eden toplumsal ilişkilerdi. Loncalar ve nizamnameler rejiminin himayesinde sermaye birikmiş, deniz ticareti gelişmiş, sömürgeler kurulmuştu — ve insanlar, bu meyvaları himayelerinde olgunlaştıran biçimleri muhafaza etmek isteselerdi, bütün bu meyvaları yitirirlerdi. Bundan dolayı gök iki defa gürledi: 1640 devrimi ile 1688 devrimi. İngiltere'de, bütün eski iktisadî biçimler, bunlara tekabül eden toplumsal ilişkiler, eski toplumun resmî ifadesi olan siyasî durum, her şey yerle bir edildi. Demek ki, insanların üretimlerine, tüketimlerine, mübadelelerine çerçeve teşkil eden iktisadî biçimler *geçicidir ve tarih tarafından şartlanmıştır*. Yeni üretim güçleri elde ettiklerinde insanlar, üretim biçimlerini değiştirirler ve üretim biçimleriyle birlikte, bu belirli üretim biçiminin zorunlu şartlarından başka bir şey olmayan bütün iktisadî ilişkileri de değiştirirler.

... Bay Proudhon, insanların çuhayı, bezi, ipeklileri yaptıklarını çok iyi anlamış; bu asgarîyi anlamanın da pek o kadar övünülecek tarafı yok! Bay Proudhon'un anlamamış olduğu şey, bu insanların, içinde çuhayı ve bezi ürettikleri toplumsal ilişkileri de kendi yeteneklerine uygun olarak yarattıklarıdır. Toplumsal ilişkileri, maddî üretim biçimlerine uygun olarak şekillendiren insanların, *fikirleri, kategorileri*, yani bu aynı toplumsal ilişkilerin ideal soyut ifadelerini de şekillendirdiklerini Bay Proudhon daha da az anlamış. Ne var ki kategorilerin, ifade ettikleri ilişkiler kadar ebediyetten uzak olmaları bu yüzdendir. Bunlar, tarihî ve geçici ürünlerdir. Bay Proudhon için, aksine, fikirler, kategoriler esas unsuru teşkil ederler. Ona göre, tarihi yaratan insanlar değil,

2 [İnsanlararası ilişkiler demektir.]

bu fikirlerle kategorilerdir. *Soyutlamalar, saf kategoriler,* yani insanlardan ve onların maddî eyleminden ayrılmış kategoriler elbette ölümsüz, değişmez, hareketsizdirler; saf akıl varlıklarından başka bir şey değildirler; bu da, soyutlama aslında soyuttur demeye gelir. Hayran olunası bir *safsata*!

Bundan dolayıdır ki, kategoriler şeklinde görülen iktisadî ilişkiler, Bay Proudhon'a göre, ne başlangıcı, ne de bir ilerlemesi olan ebedî formüllerdir.

Başka bir deyişle: Bay Proudhon, *burjuva hayatının* kendisi için *ebedî bir gerçek* olduğunu doğrudan doğruya söylemiyor; burjuva ilişkilerini fikirler şeklinde ifade eden kategorileri tanrılaştırmak suretiyle bunu dolaylı olarak söylüyor. Burjuva toplumunun ürünlerini, kendilerini ona kategoriler, fikirler şeklinde gösterdikleri andan itibaren bağımsız, kendine özgü bir hayatı olan, ebedî varlıklar olarak kabul ediyor. Böylece, burjuva ufkunun ötesine geçemiyor. Ebedî bir gerçekliğe sahip kıldığı burjuva fikirleriyle iş gördüğünden, bu fikirler için bir sentez, bir denge araştırıyor ve bugünkü denge durumunun, mümkün olan tek denge olduğunu görmüyor.

Aslında, bütün iyi burjuvaların yaptığından başka bir şey yapmıyor. Hepsi, rekabetin, tekelin, vs. ilke olarak, yani soyut fikir olarak, hayatın biricik temelleri olduklarını, fakat fiiliyatta çok kusurlu işlediklerini söylüyor. Hepsi rekabeti istiyor, ama zararlı sonuçlarından arınmış olarak. Hepsi imkânsız bir şeyi, yani bu şartların zorunlu sonuçları olmaksızın, burjuva hayatının şartlarını istiyor. Hiç biri, burjuva üretim biçiminin, tıpkı feodal üretim biçimi gibi tarihî ve geçici bir biçim olduğunu anlamıyor. Bu hata, burjuva insanın onlar için her türlü toplumun tek mümkün temeli olmasından, insanın artık burjuva olmayacağı bir toplum tasavvur edememelerinden doğuyor.

Dolayısıyla Bay Proudhon, ister istemez *doktrincidir.*

Bugünkü dünyayı sarsan tarihî hareket, onun nazarında, iki burjuva fikrinin doğru dengesini, sentezini bulmak meselesinden ibarettir. Böylece, ince fikirler kovalaya kovalaya bu akıllı delikanlı, Tanrı'nın gizli düşüncesini, birbirinden ayrı olmalarının tek hikmeti, Bay Proudhon'un bunları bugünkü üretim faaliyetinden, ifade ettikleri gerçekler bileşiminden ayırması olan, birbirinden tecrit edilmiş iki fikrin birliğini keşfediyor. İnsanları kendilerine mal ettikleri üretim güçleriyle, bu üretim güçlerine artık uymayan toplumsal ilişkiler arasındaki çatışmadan doğan büyük tarihî hareket yerine; bir ulusun sınıfları arasında ve çeşitli ulusların arasında hazırlanmakta olan korkunç savaşlar yerine; bu çatışmaların tek hal yolu olan yığınların gerçek ve coşkun eylemleri yerine; bu yaygın ve karmaşık büyük hareket yerine, Bay Proudhon, kendi kafasının boşanma hareketini (*le mouvement cacadauphin*)[3] koyuyor. Demek ki, tarihi yapanlar, Tanrı'nın gizli düşüncesini kapacak yetenekteki insanlar, bilginlerdir. Sıradan halkın, onların vahiylerini uygulamaktan başka bir işi yoktur. — Bay Proudhon'un her türlü siyasî hareketin niçin açıkça düşmanı olduğunu şimdi anlıyorsunuz. Ona göre bugünkü meselelerin halli, siyasî eylemde değil, fakat kafasının diyalektik fırdöndülerindedir. Onun nazarında kategoriler itici güçler olduğu için, bu kategorileri değiştirmek üzere somut hayatı değiştirmenin gereği yoktur. Tam tersine: kategoriler değiştirilirse, bunun sonucunda toplum da değişecektir.

Çelişmeleri uzlaştırma gayreti içinde, Bay Proudhon'un kendi kendine sormadığı tek şey, bu çelişmelerin bizzat temelini yıkmanın gerekli olup olmadığıdır. Kralı, Millet Meclisini, Ayanı, toplumsal hayatın ayrılmaz parçaları gibi, ebedî kategoriler gibi gören siyaset doktrincisine her ba-

3 [Metinde Fransızca. Devrim sırasında, cumhuriyetçiler, modası Marie-Antoinette tarafından yaratılan hardal renkli bir kumaşa, anlamlı bir şekilde veliaht kakası (cacadauphin) adını takmışlardır.]

kımdan benziyor. Yaptığı tek şey, bu güçleri dengede tutacak yeni bir formül aramak; oysa aslında bunların dengesi birinin diğerine kâh hâkim, kâh köle olduğu hareketin içindedir. Aynı şekilde, 18. Yüzyılda, bir sürü sıradan düşünür, toplum sınıflarını, kralı, asilleri, parlamentoyu vs. dengede tutacak gerçek formülü bulmakla meşguldü ve ertesi gün ne kral, ne asiller, ne de parlamento kalmıştı. Bu çatışma içinde gerçek denge, bu feodal varlıklara ve onların karşıtlarına temel teşkil eden bütün toplumsal ilişkilerin yıkılmasından ibaretti.

Bay Proudhon, ebedî fikirleri, saf aklın kategorilerini bir yana, insanları ve onun nazarında bu kategorilerin uygulanmasından ibaret olan fiilî hayatlarını öbür yana koyduğundan, daha başlangıçta, onda hayat ile fikirler, ruh ile vücut arasında bir *ikilik* —birçok biçimde ortaya çıkan bir ikilik— bulacaksınız. Şimdi bu aykırılığın, Bay Proudhon'un tanrılaştırdığı kategorilerin dünyevî kökenini ve tarihini anlamaktaki beceriksizliğinden başka bir şey olmadığını görüyorsunuz.

MARX'TAN JOSEPH WEYDEMEYER'E

5 MART 1852

... Kendimle ilgili olarak şunu söyleyebilirim ki, modern toplumdaki sınıfların ne varlığını, ne de aralarındaki mücadeleyi keşfetmiş olma şerefi bana ait değildir. Benden çok önce bazı burjuva tarihçiler, bu sınıf mücadelesinin tarihî gelişimini anlatmışlar, birtakım burjuva iktisatçılar ise bunun iktisadî anatomisini ifade etmişlerdi. Yeni olarak yaptığım şundan ibaretti: 1. *sınıfların varlığının, sadece üretimin belirli tarihî gelişim evrelerine* bağlı olduğunu; 2. sınıf mücadelesinin zorunlu olarak *proletarya egemenliğine götüreceğini*; 3. bizzat bu egemenliğin *bütün sınıfların kalkmasına* ve *sınıfsız bir toplumun* kurulmasına geçişten ibaret olduğunu göstermek. ...

MARX'TAN ENGELS'E

25 EYLÜL 1857

... Army'nin (ordunun) tarihi, üretim güçleri ile toplumsal şartların bağlantısı hakkındaki görüş tarzımızın doğruluğunu, herhangi bir şeyden daha iyi olarak ortaya koyuyor. Genellikle ordu, iktisadî gelişim için önemlidir. Örneğin, ilkçağda ücretin tamamen geliştiğini ilk olarak orduda görüyoruz. Aynı şekilde Romalılarda, *peculium castrense* [kamptaki askerin biriktirdiği para] aile babası olmayanın, taşınır mallar üzerindeki mülkiyet hakkının ilk defa tanındığı hukukî şekildir. Diğer bir örnek, loncalar sistemindeki *fabri*'ler [askerî işçiler] loncasıdır. Makinelerin ilk defa büyük ölçüde kullanılması da bir örnektir. Hatta, Grimm'in taş devri geçtikten sonra madenlerin özel bir değer kazanmaları ve para olarak kullanılmaları, görünüşe göre, başlangıçta savaş için taşıdıkları öneme dayanıyor. Yine orduların içindedir ki bir işkolu *dahilinde* işbölümü ilk defa olarak gerçekleştirilmiştir. Burjuva toplumunun büründüğü biçimlerin bütün tarihi, çarpıcı bir şekilde orada özetlenmiş durumda. Şayet vakit bulursan, meseleyi bir gün bu açıdan alıp işlemek gerekecek. ...

MARX'TAN ENGELS'E

7 TEMMUZ 1866

... *İş düzeninin üretim araçları tarafından* belirlendiği hakkındaki teorimiz, hiç bir yerde insan öldürme sanayiinde olduğu kadar parlak bir şekilde doğrulanıyor mu? Bunun üzerine, kitabımda[4] senin adınla ek olarak yayınlayabileceğim bir şeyler yazmana gerçekten değer (ben bu hususta yetkili değilim). Bu meseleyi düşün. Ama, yapmak istiyorsan, bu konuyu *ex-professo* [profesyonel olarak] incelediğim ilk cilde yetişmesi gerek. Başlıca eserimde de (şimdiye kadar yaptıklarım entipüften şeyler), basit aktarmalar yoluyla değil, fakat doğrudan doğruya iş ortağı olarak

4 [Sözü edilen kitap, *Kapital*'dir.]

belirirsen ne kadar çok sevineceğimi anlarsın! ...

ENGELS'TEN CONRAD SCHMIDT'E
5 AĞUSTOS 1890

... Genellikle "maddeci" kelimesi, Almanya'da birçok yeni yazara, bu etiketi yapıştırınca her şey hallolacakmış gibi, daha öte bir incelemeye geçmeden her türlü şeye etiket olacak basit bir söz vazifesi görmektedir. Oysa bizim tarih görüşümüz, Hegelcilerin biçiminde inşalara girişmeye yarayan bir manivela değil, her şeyden önce bir araştırma talimatıdır. Çeşitli toplum düzenlerinin karşılığı olan siyasî, hukukî, bedîî, felsefî, dinî, vs. görüş tarzlarını buntardan çıkarmayı denemeden önce, bu toplum yapılarının varlık şartlarını ayrıntılı bir araştırmaya tabi tutmak, bütün tarihi yeniden incelemek gerek. Bu noktada, şimdiye kadar az insan bu işe ciddiyetle giriştiği için, az şey yapıldı. Bu noktada yığınla yardıma ihtiyacımız var, çalışma alanı sonsuz derecede geniş ve ciddiyetle çalışmak isteyen biri çok iş yapabilir ve kendini gösterebilir. Fakat bunun yerine, tarihî maddecilik üzerine boş sözler (zaten *her şey* boş söze çevrilebilir), fazla sayıda genç Alman'a, mümkün olduğu kadar kısa bir zamanda nispeten cılız —iktisat tarihi henüz kundakta değil midir?— tarih bilgilerinden sunî düzenli bir yapı kurmaya ve sonra da pek güçlü zekâlara sahip olduklarını hayal etmeye yarıyor sadece. ...

Daha şimdiden gerçekten bir şeyler yapmış olan siz, Partiye girip iktisadı, iktisat tarihini ve ticaret, sanayi, tarım, toplum yapılarının tarihini inceleme zahmetine katlanan genç yazarların sayısının ne kadar az olduğuna herhalde dikkat etmişsinizdir. Kaç tanesi, Maurer'in adından öte, bir şeyini bilmektedir? Gazeteci çalımıyla bütün güçlükler halledilmek isteniyor, fakat sonuç meydanda! Bazan, bu bayların ne yapılsa zaten işçilere yeter, diye düşündükleri izlenimi uyanıyor. Oysa bu baylar, Marx'ın, en iyi eserlerini, hâlâ işçilere lâyık görmediğini ve mükemmel olmayan bir şe-

yi işçilere sunmayı ne denli bir cinayet saydığını, bir bilseler! ...

ENGELS'TEN JOSEPH BLOCH'A
LONDRA, 21 EYLÜL 1890

... Maddeci tarih görüşüne göre, tarihin belirleyici etkeni, *nihaî kademede,* gerçek hayatın üretimi ve yeniden üretimidir. Ne Marx, ne de ben, bunun ötesinde bir şey söylemedik. Bundan sonra biri kalkar da, bu önermeye, iktisadî etken *tek* belirleyici etkendir dedirtecek kadar işkence ederse, onu, boş, soyut, saçma bir cümle haline getirir. İktisadî durum temeldir ama üstyapının çeşitli unsurları — sınıf mücadelesinin siyasî biçimleri ve sonuçları, — savaşı kazandıktan sonra muzaffer sınıfın yaptığı anayasalar, vs., — hukuk kalıpları ve hatta bütün bu gerçek mücadelelerin tarafların beyinlerindeki akisleri, siyasî, hukukî, felsefî teoriler, dinî görüşler ve bunların daha sonra dogmatik sistemler halinde gelişmeleri de tarihî mücadelelerin akışı üzerine etki ederler ve birçok halde bu mücadelelerin *biçimini* öncelikle tayin ederler. Bütün bu etkenler, karşılıklı etki halindedir ve iktisadî hareket, sonsuz tesadüfler arasında beliren bir zorunluk gibi, bu etkenler içinde eninde sonunda kendi yolunu açar (tesadüften kasıt, aralarındaki içsel bağ, son derece uzak ve ispatı son derece güç olduğu için bunu yok farzedip kaale almayabileceğimiz, nesneler ve olaylardır). Böyle olmasaydı, teorinin herhangi bir tarih dönemine uygulanması, doğrusu, birinci dereceden basit bir denklemin çözümünden de kolay olurdu.

Kendi tarihlerimizi kendimiz yapıyoruz ama, bunu, her şeyden önce son derece belirlenmiş öncüller ve şartlar içinde yapıyoruz. Bütün şartlar içinde, nihaî olarak belirleyici olanlar iktisadî şartlardır. Fakat, siyasî şartlar, vs., hatta insanların beyinlerine musallat olan gelenekler dahi, temel olmamakla beraber, bir rol oynarlar. Prusya devletini de meydana getiren ve onu geliştirmeye devam eden sebepler,

tarihî, ve nihaî kademede iktisadîdir. Fakat ukalâlık yapmadan, Kuzey Almanya'nın birçok sayıdaki ufak devletleri arasında, özellikle Brandeburg'un, başka etkenler karışmadan (her şeyden önce, Brandeburg'un Prusya'ya sahip olması sebebiyle Polonya meselelerine karışması ve onun sayesinde, Avusturya hanedanının da gelişmesinde rol oynayan uluslararası siyasî ilişkilere sürüklenmiş olması), salt iktisadî zorunluk yüzünden, Kuzey ve Güney arasında iktisat, dil ve Reform'dan beri de din alanında farkı temsil eden büyük devlet olmasının mukadder olduğu ileri sürülemez. Geçmişin veya bugünün küçük Alman devletlerinin her birini veya Südetlerden Taunus dağına kadar Almanya'yı coğrafî olarak bölen çizgiyi, boydan boya uzanan gerçek bir fay haline getirecek kadar genişleten Kuzey Almancasının ses uyumunda meydana gelen değişikliğin kaynağını, kendini gülünç duruma sokmadan iktisadî olarak açıklamak güçtür.

Fakat, ikinci olarak şu da belirtilmelidir ki, tarih, her biri bir sürü özel yaşama şartı tarafından oldukları hale getirilen, büyük sayıda bireysel iradenin çatışmasından nihaî bir sonucun daima çıkması suretiyle gerçekleşir; demek ki, burada, birbirine karşıt düşen sayısız güç, çekişen güçlerin meydana getirdiği ve bilinçsiz ve kör bir bütün olarak hareket eden bir gücün ürünü gibi görülebilecek bir bileşke —tarihî olay— veren, sonsuz bir paralelkenar grubu bahis konusudur. Çünkü, her bireyin istediğini bir başkası engeller ve neticede hiç kimsenin istemediği bir şey ortaya çıkar. Böylece günümüze kadar tarih, bir tabiat süreci gibi gelişir ve esas itibariyle tabiatla aynı hareket yasalarına tabidir. Fakat —her biri kendi fizik yapısının veya nihaî kademede iktisadî şartlar olmak üzere dış şartların (ya bizzat kişisel şartlarının, ya da genel toplumsal şartların) kendisini ittiği şeyi isteyen— çeşitli iradelerin amaçlarına varamayıp genel bir ortalamada, ortak bir bileşkede kaynaş-

maları olgusundan bu iradelerin sıfıra eşit olduğu sonucunu çıkarmaya hakkımız yoktur. Aksine, her biri, bileşkeye katkıda bulunur ve bu bakımdan ona dahildir.

Ayrıca sizden bu teoriyi, ikinci elden değil de asıl kaynaklarından alıp incelemenizi rica ederim; gerçekten böylesi daha kolaydır. Marx nadiren bu teorinin rol oynamadığı bir şeyler yazmıştır. Ama özellikle *Louis Bonaparte'in 18 Brümeri,* bunun uygulanışının hiç şüphesiz mükemmel bir örneğidir. *Kapital*'de buna sık sık atıfta bulunulur. Sonra izninizle şu eserlerimi de size öğütlemek isterim: *Bay Eugen Dühring'in Bilimde Devrimi [Anti-Dühring]* ve tarihî maddecilik hakkında bildiğim kadar mevcut en ayrıntılı açıklamayı ihtiva eden *L. Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu.*

Gençlerin bazan iktisadî cepheye gereğinden fazla ağırlık vermelerinin sorumluluğu Marx'a ve kısmen de bana aittir. Hasımlarımızın karşısında, onların inkâr ettiği başlıca ilkede ısrar etmek zorundaydık; böyle olunca da, karşılıklı etkiye katılan diğer etkenlere hak ettikleri yeri ayırmak için her zaman vakit, yer ve fırsat bulamıyorduk. Fakat bir tarih dilimini takdim etmek, yani fiilî uygulamaya geçmek bahis konusu olur olmaz mesele değişiyordu ve hataya yer kalmıyordu. Ne var ki, maalesef çoğu zaman bir yeni teorinin başlıca ilkeleri kavranır kavranmaz bunun mükemmelen anlaşıldığı ve kolaylıkla kullanılabileceği zannediliyor; bu da her zaman doğru değildir. Yeni "marksist"lerimizin birçoğunu bu sitemin dışında tutamayacağım ve birtakım garip şeyler yapıldığını söyleyeceğim. ...

ENGELS'TEN CONRAD SCHMIDT'E
7 EKİM 1890

Mesele, en kolay, işbölümü açısından anlaşılıyor. Toplum vazgeçemeyeceği bazı ortak görevler yaratır. Buna atanan kişiler, işbölümünün yeni bir kolunu *toplumun sinesinde* teşkil ederler. Böylece vekillerinin karşısında da bir-

takım özel çıkarlar elde ederler, onların karşısında bağımsız hale gelirler ve... devlet doğar. Artık, durum, mal ticaretinde ve daha sonra para ticaretinde olduğunun aynıdır: yeni bağımsız güç, genellikle üretim faaliyetine uymak zorundadır, fakat kendisine özgü olan nispî bağımsızlık sayesinde, yani ona verilen ve gitgide gelişmeye devam eden bağımsızlık sayesinde, bu sefer o da üretimin şartları ve cereyan tarzı üzerinde etkide bulunur. Bir yanda iktisadî hareket, öbür yanda, mümkün olan en büyük serbesti için can atan ve bir kere kurulduktan sonra o da kendine özgü bir harekete sahip olan yeni siyasî güç olmak üzere, eşit olmayan iki güç arasında karşılıklı etki vardır; genellikle iktisadî hareket kendi yolunu açar ama, o da, kendisinin yaratmış olduğu ve nispî bir bağımsızlığa sahip olan siyasî hareketin, bir yandan devlet iktidarının, öte yandan onunla birlikte meydana gelen muhalefetin karşı etkisine katlanmak zorundadır. Para piyasasında, sanayi piyasasının hareketi kaba çizgilerle ve yukarıda belirtilen kayıtlarla ve tabiatıyla *tersine* nasıl aksediyorsa, hükümet ve muhalefet arasındaki mücadele de, zaten daha önce mevcut olan ve savaşan sınıfların mücadelesi de aynı şekilde aksediyor; fakat doğrudan doğruya değil dolaylı olarak, yine tersine olarak, fakat bir sınıf mücadelesi olarak değil, siyasî ilkeler için bir mücadele olarak, o kadar tersine aksediyor ki, esrarını çözmek için binlerce yıl gerekti.

Devlet iktidarının iktisadî gelişim üzerindeki etkisi üç türlü olabilir. Aynı yönde etki edebilir, o zaman her şey daha hızlı yürür; iktisadî gelişimin aksi yönünde etki edebilir ve günümüzde bütün büyük halklarda olduğu gibi belli bir zaman içinde iflâs eder; ya da, iktisadî gelişmeye bazı yolları kapayıp bazılarını açabilir — netice itibariyle bu durum, daha öncekilerin ikisinden birine irca olur. Ama açıktır ki, ikinci ve üçüncü durumlarda siyasî iktidar, iktisadî gelişime büyük zarar verebilir ve yığınla malzeme ve kuv-

vetin israfına yol açabilir.

Buna, bazı şartlar altında geçmişte görüldüğü gibi, mahallî ve millî bütün bir iktisadî gelişimin yok olduğu iktisadî kaynakların fethi ve kabaca tahribi halini eklemek gerekir. Bugün, hiç olmazsa büyük halklarda bu durum ters sonuçlar yaratıyor; yenilgiye uğrayan, iktisadî, siyasî ve ahlâkî açıdan, uzun dönemde, bazen galip gelenden daha kazançlı olabiliyor.

Hukuk da aynı durumdadır: yeni iş bölümü gerekli hale gelip profesyonel hukukçuları yaratır yaratmaz, genel bir tarzda üretime ve ticarete bağlı olmakla beraber, bu alanlara karşı özel bir tepki yeteneğine o da sahip olan bağımsız yeni bir alan açılıyor. Modern bir devlette hukukun sadece genel iktisadî duruma uygun düşmesi ve onun ifadesi olması yetmez; bir de iç çelişmeleri yüzünden kendi kendisini mahçup etmeyecek *sistemli* bir ifade olması gerekir. Ne var ki, başarının pahası, iktisadî ilişkilerin aksinin bu ilişkilere gittikçe daha az uymasıdır. Bu hal, kanunların, bir sınıf hakimiyetinin kaba, uzlaşmaz, aslına tam uygun ifadesi olmalarının nadirleşmesiyle daha da belirmektedir: zaten böyle olmasaydı, bu durum, "hukuk kavramı" ile çatışmaz mıydı? Bildiğimiz gibi saf hukuk kavramı, 1792-1796 yıllarının devrimci burjuvazisinin bu tutarlı kavramı, Napolyon koduyla birçok noktada bozulmuştur bile; ve bu kanunda temsil edildiği ölçüde, proletaryanın artan gücü yüzünden günbegün her türlü yumuşamaya katlanmak zorundadır. Yine de bu durum, Napolyon kodunun dünyanın her yerinde yeni kanunlaştırma hareketlerine temel vazifesi gören kanun olmasına engel değildir. Böylece, "hukukun gelişim yolu", büyük kısmı itibariyle, ilkin, iktisadî ilişkilerin doğrudan doğruya hukuk ilkeleriyle ifade edilmesinden doğan çelişmelerin yok edilmesine ve ahenkli bir hukuk sistemi kurulmasına çalışılmasından, sonra da, daha sonra meydana gelen iktisadî gelişimin etki ve baskısının bu sistemi

durmadan çatlatıp onu yeni çelişmelere sürüklediğinin görülmesinden ibarettir (burada, her şeyden önce, sadece medenî hukuktan bahsediyorum).

İktisadî ilişkilerin hukuk ilkeleri şeklinde yansımasının da kaçınılmaz sonucu, meseleleri başaşağı getirmektir: bu çevrilme, iş görenlerin bilinci dışında cereyan eder; hukukçu, önceden saptanmış önermelerle iş gördüğünü zanneder, oysa bunlar, iktisadî akislerden ibarettir. Anlaşılmadığı müddetçe *ideolojik bir bakış açısı* adını verdiğimiz bu tersine dönüşün de iktisadî temele etkide bulunduğu ve belli sınırlar içinde onu değiştirebileceği olgusu, bana bir bedahet gibi görünmektedir. Ailenin gelişme evresini eşit farzedersek, miras hukukunun temeli, iktisadî bir temeldir. Bununla beraber örneğin İngiltere'de vasiyet etmenin mutlak serbestliğinin ve Fransa'da bunun geniş ölçüde sınırlandırılmış olmasının, bütün ayrıntılarıyla sadece iktisadî sebeplere bağlı olduğunu göstermek güç olacaktır. Fakat, zenginliğin bölüşümünü etkilemeleri bakımından, ikisi de iktisadî duruma çok geniş ölçüde etkide bulunurlar.

Havalarda, daha yükseklerde bulunan ideolojik alanlara, dine, felsefeye, vs, gelince, bunlar, bugün beyinsizlik diyebileceğimiz bir şeyin —tarih-öncesinden gelen ve tarih döneminin hazır bulunup kendisine mal ettiği— bir kalıntıdan meydana gelmişlerdir. Tabiatın, bizzat insan yapısının bu yanlış tasavvurlarının, ruhların, sihirli kuvvetlerin, vs., temelinde çoğu zaman menfi bir iktisadî unsurdan başka bir şey yoktur; tarih-öncesi döneminin cılız iktisadî gelişiminin tamamlayıcısı, ve yer yer şartı, ve hatta sebebi, tabiat hakkındaki yanlış tasavvurlardır. İktisat ihtiyacın, tabiat bilgisinin ilerlemesinin başlıca saiki olmasına ve bu yoldaki öneminin artmasına rağmen, bütün bu ilkel budalalığa iktisadî sebepler aramaya kalkışmak yine de ukalâlık olur. Bilimler tarihi, bu beyinsizliğin gitgide azaltılmasının, veya yeni fakat daha az saçma bir budalalıkla değiştiril-

mesinin tarihidir. Bu görevi üzerlerine alan insanlar da işbölümünün özel bir alanına dahil olurlar ve bağımsız bir mevkide çalıştıklarını tahayyül ederler. Ve toplumsal işbölümünün bağımsız bir grubunu teşkil ettikleri ölçüde, hataları dahil olmak üzere, ürünlerin, bütün toplumsal gelişim üzerinde, hatta iktisadî gelişim üzerinde etkide bulunur. Fakat bütün bunlara rağmen, onlar da iktisadî gelişimin egemen etkisine tabidirler. Burjuva dönemi için bu husus, örneğin felsefede en büyük kolaylıkla ispat edilebilir. Hobbes, (18. Yüzyıl anlamında) ilk modern maddeci idi, fakat mutlak monarşinin bütün Avrupa'da çiçek açtığı ve İngiltere'de halkla mücadeleye giriştiği dönemde bir mutlakiyet taraflısı idi. Locke, siyasette olduğu kadar dinde de 1688 sınıf uzlaşmasının ürünü oldu. İngiliz tanrıcıları ve onların daha tutarlı halefleri, Fransız maddecileri, burjuvazinin gerçek filozofları oldular; hatta Fransızlar burjuva devriminin filozofları oldular. Kant'tan Hegel'e giden Alman felsefesinde, Alman dar-kafasının bazan olumlu, bazan olumsuz biçimde belirdiği görülüyor. Ancak işbölümünün belirli bir alanı olmak dolayısıyla her dönemin felsefesi, kendisinden önceki dönemlerin mirası olan ve onun için hareket noktası vazifesi gören belirli bir fikir yığınağını varsayar. Bu yüzdendir ki, iktisaden geri kalmış ülkeler, buna rağmen, felsefe alanında orkestranın birinci kemanı olabilirler: felsefesi Fransızlara dayanak olan İngiltere'ye nazaran 18. Yüzyılda Fransa, ve daha sonra bu ikisine nazaran Almanya. Ne var ki, Fransa'da olduğu kadar Almanya'da da, tıpkı bu dönemin genel edebî gelişimi gibi felsefe de bir iktisadî hamlenin ürünü oldu. Bu alanlarda da iktisadî gelişimin nihaî üstünlüğü benim nazarımda muhakkaktır, fakat bu üstünlük, bizzat ilgili alanın koyduğu şartlar içinde meydana gelir; örneğin felsefede bu, selefler tarafından bırakılan mevcut felsefe malzemesi üzerindeki iktisadî etkinin sonucu olarak meydana gelir (bu etkiler de ancak siyasî,

vs. kılıklara bürünmek suretiyle iş görürler). Burada, iktisat, kendi kendine hiç bir şey yaratmıyor, fakat mevcut fikrî malzemenin değişme ve gelişme tarzını belirliyor ve bunu bile siyasî, hukukî ve ahlâkî akisleri felsefe üzerinde en büyük etkiyi yaratmaları olgusuna dayanarak çoğu kere dolaylı olarak yapıyor.

Din hakkında gerekli olan asgarîyi, Feuerbach üzerindeki eserimin son bölümünde söyledim.

Demek ki Barth,[5] iktisadî hareketin siyasî, vs. akislerinin, bizzat bu hareket üzerine her türlü tepkisini inkâr ettiğimizi söylerken, kendi hayalleriyle mücadele etmekten başka bir şey yapmıyor. Hemen hemen tamamiyle siyasî mücadele ve olayların, tabiî olarak iktisadî şartlara *genel* bağımlılıkları dahilinde, oynadıkları *özel* role tahsis edilen Marx'ın *18 Brümer*'ine baksa yeter. Veya *Kapital*'e, örneğin siyasî bir eylem sonucu olduğu şüphe götürmeyen mevzuatın öylesine kökten bir etkide bulunduğu çalışma günü hakkındaki bölüme. Veya burjuvazinin tarihi hakkındaki bölüme (24. bölüm). [...]

Fakat şimdi bu kitabın eleştirisini yapmaya vaktim yok. İlkin III. cildin[6] çıkması gerek ve zaten örneğin Bernstein'ın bu işi pekâlâ yapabileceğini zannediyorum.

Bütün bu bayların yoksun oldukları şey, diyalektik. Daima, burada sadece sebebi, orada sadece sonucu görüyorlar. Bunun boş bir soyutlama olduğunu, gerçek dünyada böyle metafizik kutuplaşmalı çatışmaların ancak buhranlarda belirdiğini, fakat genel olarak esas gelişmenin herhalde farklı güçlerin etkisi ve tepkisi biçiminde cereyan ettiğini, —bu güçler içinde iktisadî hareketin, büyük bir farkla, en kuvvetli, en öncelikli, en nihaî olduğunu—, burada mutlak hiç

5 [Paul Barth (1858 - 1922), marksizmi kötüleyen Alman burjuva sosyologu. Atıfta bulunulan kitabın başlığı şöyleydi: "Hegel'in ve Marx'la Hartmann dahil olmak üzere Hegelcilerin tarih felsefesi."]

6 [*Kapital*'in üçüncü cildi.]

bir şey bulunmadığını ve her şeyin nispî olduğunu, bütün bunları, ne yaparsınız ki görmüyorlar; onlar için Hegel yaşamadı. ...

ENGELS'TEN HEİNZ STARKENBURG'A
LONDRA, 25 OCAK 1894

1. Toplum tarihinin belirleyici temeli olarak gördüğümüz iktisadî ilişkilerden anladığımız, belli bir toplumdaki insanların kendi yaşama vasıtalarını üretme ve (işbölümü mevcut olduğu ölçüde) ürünleri aralarında mübadele etme tarzlarıdır. Demek ki, üretimin ve ulaştırmanın *bütün tekniği,* buna dahildir. Görüşümüze göre, bu teknik, aynı zamanda, ürünlerin mübadele ve bölüşümü tarzını ve dolayısıyla, ilkel toplumun dağılımından sonra beliren sınıflaşmayı, dolayısıyla hâkimiyet ve kölelik ilişkilerini, dolayısıyla devleti, siyaseti, hukuku, vs. belirler. Ayrıca iktisadî ilişkiler kavramına, bunların cereyan ettiği coğrafî temel ve sadece gelenek yoluyla veya *vis inertiae* [atalet gücü] ile kendini korumuş olan ve daha önceki iktisadî gelişim evrelerinden gerçekten miras kalan kalıntılar, ve tabiatıyla bu toplum biçimini çevreleyen dış dünya dahildir.

Dediğiniz gibi teknik, büyük ölçüde bilimin durumuna bağlı ise de, bilim, tekniğin *durumuna* ve *ihtiyaçlarına* daha da bağlıdır. Toplumun teknik ihtiyaçları olduğu zaman bilime sağladığı dürtü, on üniversitenin sağladığı dürtüden büyüktür. Bütün hidrostatik bilimi (Torricelli, vs.), 16. ve 17. Yüzyılda İtalya'da dağ sellerinin düzene sokulmasına duyulan hayatî ihtiyaçtan doğmuştu. Elektrik ancak teknik olarak kullanıldıktan sonradır ki, onun hakkında akla uygun bir şeyler öğrenebildik. Fakat maalesef Almanya'da bilimler tarihini, sanki bu bilimler gökten inmiş gibi yazmaya alıştık.

2. İktisadî şartları, tarihî gelişimi nihaî kademede şartlandıran şey olarak görüyoruz. Ancak bizzat ırk dahi

bir iktisadî etkendir. Fakat burada gözden uzak tutulmaması gereken iki nokta var :

a) Siyasî, hukukî, felsefî, dinî, edebî, sanatlara değgin vs. gelişim, iktisadî gelişime dayanır. Fakat hepsi, aynı zamanda, birbirleri üzerine ve iktisadî temele etki ederler. İktisadî durum *sebep, tek etkin güç* olduğundan ve geri kalan her şey edilgin olduğundan değildir bu. Aksine, nihaî kademede daima üstün gelen iktisadî zorunluk temeli üzerinde karşılıklı etki vardır. Örneğin devlet, himayecilik, ticaret serbestisi, iyi veya kötü bir vergi sistemiyle etkide bulunur; 1648-1830 arasında Almanya'nın sefil iktisadî durumunun sonucu olan ve ilkin sofuluk biçiminde, sonra duygusallık ve prenslerle asillerin karşısında aşağılık bir kölelik şeklinde kendini gösteren Alman dar-kafalılığının öldürücü bitkinliği ve iktidarsızlığı dahi, bir iktisadî etki yaratmamış değildir. Bunlar toparlanma yolunda en büyük engellerden biri olmuşlar ve ancak, sürekli sefaleti had safhaya çıkaran Devrim ve Napolyon savaşları sayesinde sarsılabilmişlerdir. Kolay geldiği için şurada veya burada zannedildiğinin aksine, iktisadî durumun otomatik bir etkisi yoktur; tersine, tarihi yapanlar bizzat insanlardır, fakat bunu, tarihi şartlayan belli bir ortamda, önceden mevcut olan şartları temel alarak yaparlar; bunların içinde iktisadî şartlar, diğer siyasî ve ideolojik şartlar tarafından ne kadar etkilenmiş olurlarsa olsunlar, yine de nihaî kademede belirleyicidirler, tarihi anlamamızı mümkün kılan yegâne yol göstericiyi teşkil ederler.

b) İnsanlar tarihlerini kendileri yapıyorlar, fakat şimdiye kádar ortak bir iradeye, genel bir plana tabi olmadılar, hatta belirli, örgütlü, belli bir toplum çerçevesinde dahi kalmadılar. Gayretleri birbirleriyle çatışıyor ve zaten bu yüzdendir ki, bu çeşit toplumlarda, *raslantı* tarafından tamamlanan ve onun kılığında beliren *zorunluk* hüküm sürer. Ras-

lantılar şeklinde egemen olan zorunluk da, eninde sonunda, iktisadî zorunluktur. Burada, büyük insanlar denen meseleyle karşılaşıyoruz. Tabiatıyla, belli bir memlekette belirli bir zamanda şu büyük adamın belirmesi tam anlamıyla bir raslantıdır. Ama onu ortadan kaldırırsak, yerine bir başkasını getirmek zorunluğu belirir ve yerini alacak bu kimse, iyi kötü, uzun zamanda daima bulunur. Napolyon'un, bu Korsikalı'nın, kendi savaşı yüzünden tükenmiş olan Fransız Cumhuriyetinin mutlak olarak muhtaç bulunduğu askerî diktatör olması bir raslantıydı; fakat Napolyon olmasaydı, bir başkasının boşluğu dolduracağının ispatı yapılmıştır; çünkü her gerektiğinde bu adam bulunmuştur: Sezar, Ogüst, Cromwell, vs.. Tarih hakkında tarihî anlayışı Marx keşfetmişse de, Thierry'nin, Mignet'nin, Guizot'nun, 1850'ye kadar bütün İngiliz tarihçilerinin gayreti bu yoldaydı ve aynı görüşün Morgan tarafından keşfi, zamanın olgunlaştığının ve keşfedilmesinin *kaçınılmaz olduğunun* delilidir.

Tarih içinde bütün raslantıların ve bütün sözde raslantıların durumu budur. İncelediğimiz alan iktisattan uzaklaştığı ve saf soyut ideolojiye yaklaştığı ölçüde, gelişiminin raslantılar taşıdığını ve gelişme çizgisinin yalpalar çizdiğini göreceğiz. Fakat eğrinin ortalama eksenini çizerseniz, ele alınan dönem ne kadar uzun ve incelenen alan ne kadar yaygın olursa, bu eksenin, iktisadî gelişim eksenine o kadar yaklaştığını ve ona o derece paralel olmaya yöneldiğini göreceksiniz.

Meseleyi kesinlikle kavrama yolunda, Almanya'da en büyük engel, araştırma alanında iktisat tarihinin affedilmez ihmalidir; okulda tarih hakkında kafalara işlenen fikirlerden kurtulmak son derece güç olmakla beraber, bu maksat için gerekli malzemeleri toplamak daha da güçtür. Tek bir örnek verecek olursak, koca G. von Gülich'ın kuru, fakat sayısız siyasî olayı aydınlatacak veriler içeren mal-

zeme derlemesini acaba kim okumuştur?

Zaten, Marx'ın *18 Brümer*'inde verdiği güzel örnek, somut bir örnek olmak dolayısıyla, sanırım sorularınıza yeterli bir cevaptır. Ayrıca *Anti-Dühring*'de, cilt I, bölüm 9-11 [Birinci Kitap, Dokuz - On bir], cilt II. bölüm 2 - 4 [İkinci Kitap, İkinci Bölüm, İki-Dört] ve cilt III. bölüm 1'de [İkinci Kitap, Sosyalizm, Bir] veya Giriş'te [Birinci Kitap, Giriş]; sonra, *Feuerbach*'ın son bölümünde, bu konuların çoğuna daha önce değindim.

ENGELS'TEN FRANZ MEHRİNG'E
14 TEMMUZ 1893

... İdeoloji, sözde düşünürün herhalde bilinçli olarak, fakat yanlış bir bilinçle gerçekleştirdiği bir süreçtir. Onu harekete getiren gerçek itici güçler kendisi için meçhuldür; öyle olmasaydı zaten ideolojik bir süreç olmazdı. Bu yüzden yanlış veya görünüşte kalan itici güçler tahayyül ediyor Fikrî bir süreç olmasına bakarak, ister kendisinin, ister seleflerinin düşüncesi olsun, buradan saf düşüncenin muhteva ve biçimini çıkarıyor. Sadece fikrî malzemeyle meşgul oluyor! İşin ötesine bakmadan bu malzemeleri düşünceden çıkmış sayıyor ve daha uzaklarda, düşünceden bağımsız bir kökenleri olup olmadığını araştırmayı mesele edinmiyor. Bu işgörme tarzı, onun nazarında gayet tabiîdir, çünkü *düşüncenin aracılığıyla* gerçekleşen her insan eylemi ona, nihaî kademede, temelini düşünceye dayandırmış olarak belirir.

Dolayısıyla tarihî ideoloji (tarihî kelimesi, burada, siyaset, hukuk, felsefe, ilâhiyat, kısacası, sadece tabiata değil, *topluma* da ait olan bütün alanları belirten kolleftif bir kelimedir), her bilim alanında, daha önceki kuşakların zihninde bağımsız olarak meydana gelmiş olan ve birbirini izleyen bu kuşakların beyninde kendine özgü bağımsız bir dizi gelişme geçiren bir malzemeye sahiptir. Gerçi, kendine özgü alana veya başka alanlara ait dış olgular bu gelişimin

belirlenmesine katkıda bulunmuş olabilirler; fakat, zımnî önyargıya göre, bizzat bu olgular, en dikkafalı olayları dahi çok şükür hazmetmiş olan saf akıl ülkesinde bizi tutacak şekilde, zaten fikrî bir sürecin meyvaları değiller midir?

İşte her şeyden önce, devlet anayasalarının, hukuk sistemlerinin, her özel alandaki ideolojik görüşlerin, bu görünüşte bağımsız tarihleridir ki, insanların çoğunu aldatmaktadır.

Luther ve Calvin, resmî Katolik dininin "hakkından geliyorlarsa"; Hegel, Kant ve Fichte'nin "hakkından geliyorlarsa"; Rousseau, cumhuriyetçi *Toplum sözleşmesi* ile anayasacı Monstesquieu'nün dolaylı olarak "hakkından geliyorsa", bu, ilâhiyatın, felsefenin, siyaset biliminin içinde kalan, bu düşünce alanlarının tarihinde bir aşama teşkil eden ve düşünce alanından çıkmayan bir olaydır. Kapitalist üretimin sürekliliği ve mutlak mükemmelliği hakkındaki burjuva hayali de buna eklenince, bizzat fizyokratlarla A. Smith'in merkantilistler üzerinde kazandığı zafer bile, değişmiş iktisadî olguların fikrî bir aksi olarak değil, fakat aksine, her yerde ve her zaman mevcut olmuş gerçek şartların nihayet sağlanan doğru bilgisi olarak, fikrin basit bir zaferi olarak kabul ediliyor. Aslan Yürekli Rişar ve Filip Ogüst, Haçlı Seferlerine girişeceklerine serbest ticareti yerleştirmiş olsalardı, bizi beşyüz yıllık sefaletten ve budalalıktan kurtarmış olurlardı.

Burada ancak dokunup geçmek zorunda kaldığım meselenin bu cephesini, bana kalırsa hepimiz, gereğinden çok ihmal ettik. Hep aynı hikâye; başlangıçta daima esas uğruna şekil ihmal edilir. Söylediğim gibi, bunu ben de yaptım ve kusurumu daima post-festum [iş işten geçtikten sonra] gördüm. Bu hususta hiç yetkili olmayan eski bir suç ortağı olmak dolayayısıyla, size herhangi bir sitemde bulunmaktan çok uzağım, fakat hiç olmazsa gelecek için bu noktaya dikkatinizi çekmek isterim.

Buna, ideologların şu aptalca fikri de ekleniyor: tarihte bir rol oynayan çeşitli ideolojik alanlara bağımsız bir tarihî gelişim tanımadığımıza göre, onlara hiç bir *tarihî etkililik* de tanımıyoruz. Bu fikir, sebebi ve sonucu katı bir biçimde birbirine karşıt düşen kutuplar sayan, diyalektiğe aykırı basit bir görüşe, karşılıklı etki hakkında mutlak bir cehalete dayanmaktadır. Başka iktisadî olgular tarafından yaratılır yaratılmaz bir tarihî etkenin kendisinin de bir etki yarattığı hususunu, ortamına ve hatta kendi sebeplerine etki edebileceği olgusunu, bu baylar çoğu zaman tamamen maksatlı olarak unutuyorlar. Örneğin Barth'ın papazlar kastından ve dinden bahsederken, kitabımızın[7] 465. sayfasında belirtilen durumu...

7 [Sözü edilen kitap 1893'te yayınlanan ve tarihî maddecilik hakkında önemli bir bölüm içeren *Lessing Legende*'dir (*Lessing Efsanesi*).]

Çağ Matbaası, Ankara - 1976

Fiatı: 12,5 Lira