FRİEDRİCH ENGELS

Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu

FRİEDRİCH ENGELS • LUDWIG FEUERBACH VE KLASİK ALMAN FELSEFESİNİN SONU

SOL
YAYINLARI

LUDWIG FEUERBACH
VE
KLASİK ALMAN FELSEFESİNİN SONU

FRİEDRİCH ENGELS

ÜÇÜNCÜ BASKI

LUDWIG FEUERBACH
VE
KLASİK ALMAN FELSEFESİNİN SONU[1]

FRİEDRİCH ENGELS

ÇEVİREN
SEVİM BELLİ

Friedrich Engels'in
Ludwig Feuerbach und
der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie (1888)
adlı yapıtını,
Sevim Belli
Fransızcasından
(*Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique Allemande*,
Editions Sociales, Paris 1968)
dilimize çevirmiş ve kitap İngilizce baskısıyla
(*Ludwig Feuerbach and End of Classical German Philosophy*,
Progress Publishers, Moscow)
karşılaştırıldıktan sonra,
Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu
adı ile,
Sol Yayınları
tarafından,
Mayıs 1992
(Birinci Baskı: Ocak 1976; İkinci Baskı: Eylül 1979)
tarihinde,
Ankara'da, *Şahin Matbaası*'nda bastırılmıştır.

ISBN 975-7399-01-9

İÇİNDEKİLER

7 Önsöz
10 Hegel'den Feuerbach'a
20 İdealizm ve Materyalizm
31 Feuerbach'ta Din Felsefesi ve Törebilim
40 Diyalektik Materyalizm

EKLER
59-67

61 Feuerbach Üzerine Tezler, *Karl Marx*
64 "Feuerbach"tan Yayınlanmamış Bir Parça, *Friedrich Engels*

69 *Açıklayıcı Notlar*
73 *Adlar Dizini*

FRIEDRICH ENGELS

Bilimsel sosyalizmin Marx ile birlikte kurucusu Friedrich Engels, 28 Kasım 1820'de Almanya'nın Barmen kentinde doğdu. Babası bir pamuklu dokuma fabrikatörüydü. 1837'de babasının zoruyla okulu bırakarak onun işinde çalışmaya başladı. 1844 Eylülünde, Paris'te Marx'la tanıştı. 1847'de Londra'da bir Komünistler Birliği kurulmasıyla sonuçlanacak çabalara Brüksel ve Paris'ten katıldı. Almanya'daki 1848 Devrimi sırasında, Marx'la birlikte Köln'e geçti ve ayaklanmalara katıldı. 1864'te Uluslararası Emekçiler Derneği'nin (Enternasyonal) kuruluş çalışmalarında yer aldı ve yürütme organına girdi. Marx'ın ölümünden sonra uluslararası işçi hareketinin manevi önderi ve en yüksek otoritesi oldu. 5 Ağustos 1895'te Londra'da öldü.

Yazılış sırasıyla başlıca yapıtları şunlardır: *Die Lage der arbeitenden Klasse in England*, 1845 (***İngiltere'de Emekçi Sınıfların Durumu***); *Die heilige Familie*, –Marx ile–, 1845 (***Kutsal Aile***); *Die deutsche Ideologie*, –Marx ile–, 1845-1846 [1932] (***Alman İdeolojisi***); *Grundsätze des Kommunismus*, 1847 (***Komünizmin İlkeleri***); *Manifest der kommunistischen Partei*, –Marx ile–, 1848 (***Komünist Parti Manifestosu***); *Der deutsche Bauernkrieg*, 1850 (***Almanya'da Köylü Savaşı***); *Revolution and Counter-revolution in Germany in 1848*, 1851 (***Almanya'da Devrim ve Karşı-Devrim***); *Zur Wohnungsfrage*, 1872 [1878] (***Konut Sorunu***); *Dialektik der Natur*, 1873-1886 [1925] (***Doğanın Diyalektiği***); *Anti-Dühring*, 1876-1878 (***Anti-Dühring***); *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, 1880 (***Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm***); *Der Ursprung der Familie des Privateigentums und des Staats*, 1884 (***Ailenin Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni***); *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klasisschen deutschen Philosophie*, 1886 (***Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu***); *Die Rolle der Gewalt in der Geschichte*, 1887-1888 [1895-1896] (***Tarihte Zorun Rolü***); *Zur Kritik des sozialdemokratischen Prgrammentwurfs*, 1891 (***Erfurt Programının Eleştirisi***). Marx ve Engels'in tüm yapıtları 41 ciltte toplanmıştır.

ÖNSÖZ

MARX, 1859'da Berlin'de yayınlanan, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'nın "Önsöz"ünde, her ikimizin, 1845'te Brüksel'de, "Alman felsefesinin ideolojik anlayışı ile bizim görüş tarzımız [özellikle Marx tarafından işlenen materyalist tarih anlayışı sözkonusu idi] arasındaki uzlaşmaz karşıtlığı ortaya koymaya" nasıl karar verdiğimize değinir: "bu, gerçekte, bizim geçmişteki felsefi bilincimizle hesaplaşmamızdı. Bu planımız, Hegel-sonrası felsefenin bir eleştirisi biçiminde gerçekleşti. Elyazması, formalar halinde, iki cilt olarak, Vestfalya'daki yayınevi sahibinin elindeydi ki, yeni gelişmelerin, yapıtın basılmasını olanaksız kıldığını öğrendik. Biz, görüşlerimizi açıklığa kavuşturmak olan başlıca amacımıza vardığımız için, elyazmasını[2] farelerin kemirici eleştirisine seve seve terkettik."*

O dönemden beri, kırk yıldan fazla bir zaman geçti, ve

ikimizden biri yeniden bu konuya dönme fırsatını bulamadan Marx öldü. Hegel ile olan ilişkilerimiz konusunda çeşitli nedenlerle düşüncelerimizi açıkladık, ama bu açıklamalar, hiçbir yerde sorunu tamamlayıp, konuyu kapatıcı nitelikte değildi. Hiçbir zaman Feuerbach konusuna yeniden değinmedik, bununla birlikte Feuerbach, pek çok bakımdan hegelci felsefe ile bizim anlayışımız arasında bir ara halka idi.

Bu arada, Marx'ın dünya anlayışı, Almanya'nın ve Avrupa'nın sınırlarının çok ötelerinde ve dünyanın bütün uygar dillerinde yandaşlar buldu. Öte yandan, klasik Alman felsefesi, şimdi, yabancı ülkelerde bir yeniden doğuş yaşamaktadır, özellikle İngiltere, İskandinavya ve hatta Almanya'da, öyle görünüyor ki, insanlar, oralarda üniversitelerde felsefe diye sunulan değişik sistemlerden alınmış öğelerden meydana gelen, alıcı bulamayan popüler kitaplardan usanmaya başlıyor.

Durum böyle olunca, Hegel felsefesi ile ilişkilerimiz konusunda, bizim nasıl bu felsefeden çıktığımız ve nasıl ondan ayrıldığımız üzerine kısa ve sistematik bir inceleme yazısı gitgide bana daha zorunlu göründü. Ve aynı şekilde, bana öyle geldi ki, yerimizi bulmadan önceki kaynaşma dönemimizde, Feuerbach'ın, Hegel-sonrası herhangi başka bir filozoftan daha fazla üzerimizde etkili olduğunu tamamen teslim ederek bir onur borcunu da ödemek zorundaydık. Onun için, *Neue Zeit* gazetesinin yazı kurulunun, Starcke'nin Feuerbach konusundaki kitabı üzerine bir eleştiri yazmamı istemekle bana verdiği fırsatı kaçırmadım. Çalışmam, bu derginin 1886 yılında çıkan 4 ve 5. fasiküllerinde yayınlandı ve gözden geçirildikten sonra burada yeniden ayrı bir baskı olarak çıkıyor.

Bu satırları baskıya yollamadan önce, eski 1845-1846 elyazmasını yeniden çıkardım ve bir kez daha baktım. Feuerbach üzerine olan bölüm bitirilmemiş. Kaleme alınan kısım, ancak bizim o zamanki ekonomik tarih konusundaki bilgilerimizin ne kadar eksik olduğunu tanıtlayan bir materyalist tarih anlayışı açıklamasından ibaret. Burada Feuerbach öğretisinin bile eleştirisi bulunmadığı için, şimdiki amacım bakımından elyazmasından yararalanamazdım. Buna karşılık,

* Karl Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı,* Sol Yayınları, Ankara 1979, s. 27. — *Ed.*

Marx'ın eski bir defterinde, burada ek olarak yayınlanan, Feuerbach üzerine onbir tezi yeniden buldum. Bunlar, sonradan işlenmek üzere çabucak kâğıt üzerine çiziktirilivermiş, hiç de baskı için hazırlanmış olmayan yalın notlardır, ama yeni dünya anlayışının dahiyane tohumunun atılmış olduğu ilk belge olarak ölçülemeyecek bir değer taşıyorlar.

Londra, 21 Şubat 1888

BİR

HEGEL'DEN FEUERBACH'A

BU yapıt,* bizi, zaman içinde bizden bir kuşaklık bir arayla ayrılan, ama bugün Almanya'da yaşamakta olan kuşak için, sanki yüzyıl öncesinin tarihini taşıyormuşçasına yabancı olan bir döneme götürüyor. Ama gene de bu dönemde Almanya'nın 1848 devrimine hazırlanışı çağı yaşandı: o zamandan beri bizde bütün olup bitenler 1848'in bir devamından, yalnızca devrimin vasiyetinin yerine getirilmesinden başka bir şey değildir.

Tıpkı 18. yüzyılda Fransa'da olduğu gibi, 19. yüzyılda Almanya'da da, felsefedeki devrim siyasal çöküşü de hazırladı. Ama ne büyük farklılık bu ikisi arasındaki! Fransızlar, bütün resmî bilime karşı, Kiliseye karşı, hatta sık sık devlete karşı, açık savaşım halindeydiler, yapıtları sınırların ötesinde, Hollanda'da, İngiltere'de basılıyor, kendileri ikide-bir Bastille'de hapsedilme tehdidi altında bulunuyorlardı. Al-

* C. N. Starcke, *Ludwig Feuerbach*, Stuttgart, Ferd. Encke, 1885. — *Ed.*

manlarda ise, tersine, gençliğin hocaları, devlet tarafından atanan profesörlerdi, yapıtları öğretim elkitapları olarak tanınıyordu, ve bütün gelişmeyi taçlandıran sistem, Hegel'in sistemi, şu ya da bu biçimde Prusya krallığının devlet felsefesi katına yükselmişti! Bu profesörlerin ardına, onların bilgiç ve karanlık sözlerinin ardına, onların ağır ve sıkıcı uzun uzun tümcelerinin içine bir devrimin gizlenebilmesi mümkün müydü? O sıralar devrimin temsilcileri olarak görülen adamlar, liberaller, insanların kafalarını karıştıran bu felsefenin en amansız düşmanları değiller miydi? Ama ne hükümetin, ne liberallerin göremediğini, en azından, *bir* adam, daha 1833'te gördü, ve bu, Henri Heine'den[3] başkası değildi.

Bir örnek alalım. Hiçbir felsefi sav, Hegel'in ünlü "Gerçek olan her şey ussaldır, ussal *(rationnel)* olan her şey gerçektir"* savı kadar, yeteneksiz hükümetlerde bu denli şükran duyguları ve onlardan daha az yeteneksiz olmayan liberallerde de bu denli öfke uyandırmamıştı. Bu, açıkça, var olan her şeyin kutlulaştırılması, despotluğun, polis devletinin, keyfi adaletin, sansürün onaylanması değil miydi? İşte böyle yorumladı bunu Friedrich Wilhelm III, onunla birlikte de uyrukları. Oysa, Hegel'e göre elbette, varolan her şey, hiç de başka bir kayıt olmaksızın gerçek değildir. Gerçeklik sanı, Hegel'de, ancak, aynı zamanda zorunlu olana aittir, "gerçeklik açılıp ortaya çıkışında zorunluluk olarak kendini ortaya koyar"; onun için Hegel, ne olursa olsun her türlü hükümet önlemini —bizzat Hegel "belli bir vergi düzenlemesi" örneğinden sözeder— gerçek saymaz. Ama zorunlu olan, son aşamada, aynı şekilde ussal olduğunu da gösterir, ve o zamanın Prusya devletine uygulanınca, Hegel'in savı, bu devlet, zorunlu olduğu ölçüde ussaldır, usa tekabül eder anlamından başka bir anlama gelmez; bununla birlikte, bu devlet bize kötü görünüyorsa ve kötü olduğu halde gene de varolmakta devam ediyorsa, bu hükümetin kötü niteliği, kanıtını ve açıklamasını, uyrukların buna kötü düşen niteliğinde bulur. O zamanın Prusyalıları layık oldukları hükümete sahiptiler.

Oysa, Hegel'e göre, gerçeklik, hiçbir şekilde, herhangi bir siyasal ya da toplumsal duruma, her koşulda ve her zaman

* Georg Wilhelm Fredrich Hegel, "Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Erster Theil. Die Logik", *Werke*, Bd. 6. Berlin 1840. —*Ed.*

yüklenebilen bir san *(attribut)* değildir. Tam tersine. Roma Cumhuriyeti gerçekti, ama onun yerini alan Roma İmparatorluğu da aynı şekilde gerçekti. 1789'da Fransız monarşisi, o kadar gerçek-dışı, yani tüm zorunluluktan yoksun, o kadar usa aykırı olmuştu ki, Hegel'in her zaman büyük bir coşku ile sözünü ettiği Büyük Devrim tarafından yıkılmalıydı. Bunun sonucu olarak, burada, monarşi gerçek-dışı, devrim ise gerçek olandır. Ve böylece, gelişmesi sırasında, daha önce gerçek olan her şey gerçek-dışı olur, zorunluluğunu yitirir, varolma hakkını ussallığını yitirir; cançekişen gerçekliğin yerini, yeni ve yaşayabilir bir gerçeklik alır; ve bu eğer eski, savaşım vermeden ölüme gidecek kadar usçul olursa barışçıl yolla, yok eğer zorunluluğa karşı direnirse zor yoluyla olur. Ve böylece Hegel'in savı, gene hegelci diyalektiğin oyunuyla kendi karşıtına döner: insan tarihi alanında gerçek olan her şey, zamanla, usa aykırı olur, demek ki, gelecek, yazgısı gereği, daha önceden usa aykırıdır, önceden usa aykırılıkla lekelenmiştir; ve insanların kafasında ussal olan ne varsa gerçek olmaya adaydır, görünüşe göre varolan gerçeklikle ne kadar çelişik olursa olsun. Her gerçek olanın ussallığı savı hegelci düşünme yönteminin tüm kuralları ile uyum içinde şu başka sava dönüşür: Varolan her şey, yok olmayı hakeder.*

Ama Hegel felsefesinin asıl anlamı ve devrimci niteliği (burada Kant'tan beri süregelen hareketin sonucu olarak Hegel felsefesinin bu yönüyle sınırlı kalmak zorundayız) insan düşüncesinin ve insan eyleminin bütün sonuçlarının son ve kesin olma niteliğine artık kesin olarak son vermesindedir. Felsefede kabul edilmesi sözkonusu olan gerçek, Hegel'de, bir kere keşfedildikten sonra artık yalnızca ezbere öğrenilmesi gereken bir dogmatik ilkeler dermesi değildi artık; gerçek, bundan böyle, bizzat biliş sürecinin içinde, sözde bir mutlak gerçeğin bulunuşu ile artık daha öteye gidilemeyen, ulaşılan mutlak gerçek karşısında kolları kavuşturup ağzı açık seyretmekten başka yapacak bir şey bulunmayan bir noktaya hiçbir zaman varmaksızın bilginin alt basamaklarından gittikçe daha üst basamaklarına yükselen bilimin uzun tarihsel gelişmesinde yatıyordu. Ve felsefi bilgi alanın-

* Goethe, *Faust,* Erster Teil, Studierzimmer. — *Ed.*

da böyle olan bütün öteki bilgi ve pratik eylem alanlarında da böyleydi.

Bilgi kadar tarih de, insanlığın ülküsel olarak eksiksiz bir durumu içinde son ve kesin tamamlanışa varamaz; eksiksiz bir toplum, eksiksiz bir "devlet", ancak imgelemde (muhayyilede) var olabilen şeylerdir; tam tersine, tarih içinde ardarda birbirini izleyen durumlar, insan toplumunun aşağıdan yukarıya doğru giden sonsuz gelişmesi içinde ancak geçici birer aşamadırlar. Her aşama zorunludur ve bu yüzden de çağına göre ve kökenini borçlu olduğu koşullara göre meşrudur; ama bu aşamanın kendi bağrında yavaş yavaş gelişen daha üst düzeydeki yeni koşulların karşısında hükümsüz ve haksız olur; daha üst düzeyde bir aşamaya yer vermesi gerekir, ki bu yeni aşama da sırası gelince gerileme ve ölme devresine girer. Nasıl burjuvazi, geniş-ölçekli sanayi, rekabet ve dünya pazarı aracılığıyla, pratik içinde, bütün eski, dayanıklı ve saygın kurumları bozup yokederse, aynı şekilde bu diyalektik felsefe de, bütün sonal, mutlak gerçek kavramlarını ve bu gerçeğe uygun düşen insanlığın mutlak durumları kavramlarını geçersizleştirir. Bu diyalektik felsefe karşısında hiçbir şey sonal, mutlak, kutsal değildir; bu felsefe her şeyin geçici karakterini, ve her şeydeki geçici karakteri ortaya çıkarır, ve onun karşısında, kesintisiz oluş ve yok oluş sürecinden, daha aşağıdakinden daha yukarıdakine sonsuz çıkış sürecinden başka hiçbir şey yürürlükte kalamaz, o kendisi de bu sürecin düşünen beyindeki yansısından başka bir şey değildir. Şurası da doğrudur ki, onun bir de tutucu yanı vardır; o, bilginin ve toplumun gelişmesinin belli aşamalarının kendi çağlarına ve kendi koşullarına göre meşruluğunu kabul eder; ama daha ileri gitmez, bu görüş tarzının tutuculuğu görelidir, onun devrimci niteliği ise mutlaktır — zaten hüküm sürmesine izin verdiği tek mutlak olan da budur.

Burada, bu görüş tarzının doğabilimin bugünkü durumu ile tam bir uyum içinde bulunup bulunmadığı sorusunu tartışmanın gereği yoktur: doğabilim yeryüzünün kendi varlığı konusunda mümkün olabilecek bir sonun önceden görülmesini sağlarsa da, buna karşılık yeryüzünün oturulabilirliğine ilişkin oldukça kesin bir sonu önceden söyleyebilmekte ve bu yüzden de insanlık tarihine yalnız yükselen bir soy dalı değil, ama aynı zamanda aşağı doğru inen bir soy dalı da ver-

mektedir. Herhalde, insanlık tarihinin inişe geçeceği dönüm noktasından henüz oldukça uzakta bulunuyoruz ve Hegel felsefesinden, çağında, doğabilimin henüz gündemine almadığı bir konu ile uğraşmasını isteyemeyiz.

Ama şunu söyleyebiliriz, ki, aslında, yukarıda gösterilmiş olan gelişme, Hegel'de burada gösterildiği kesinlikte değildir. Bu gelişme, onun yönteminin zorunlu bir sonucudur, ama Hegel'in kendisi bu sonucu hiçbir zaman bu kadar açık seçik olarak çıkarmamıştır. Ve bu, salt, Hegel'in bir sistem kurmak zorunda olması yüzünden, ve bir felsefe sisteminin de geleneksel gereklere göre her ne biçimde olursa olsun mutlak gerçek sonucuna varmak zorunda olması yüzündendir. Demek ki, Hegel, özellikle *Mantık*'ında, bu öncesiz ve sonrasız gerçeğin, mantıksal, ya da tarihsel, sürecin kendisinden başka bir şey olmadığını ne kadar kuvvetle ifade ederse etsin, gene de kesinlikle bir yerde sisteminin sonuna varması gerektiği için, kendisini, bu sürece bir son vermek zorunda görüyor. Kendisi de, *Mantık*'ta, bu sonu yeniden bir başlangıç yapabilir; şu anlamda ki, burada sonuncu nokta, mutlak Fikir *(İdea)* —zaten bu da, Hegel'in, onun hakkında bize söyleyecek hiçbir şeyi olmadığı için mutlaktır— "yabancılaşır", yani doğaya dönüşür ve daha sonra tinde *(esprit)*, yani düşüncede ve tarihte kendi kendine geri döner. Ama, bütün felsefenin sonunda, böyle başlangıç noktasına geri gelişin ancak *bir tek* yolu vardır; o da tarihin ereğinin, insanlığın kesinlikle bu mutlak Fikrin bilgisine varmasında yattığını varsaymak ve bu mutlak Fikir bilgisine Hegel'in, felsefesinde ulaşılmış olduğunu açıklamaktır. Ama bununla Hegel'in sisteminin, bütün dogmatik içeriği mutlak gerçek olarak ilan edilmiş olur, bu dogmatik içerik Hegel'in dogmatik olan ne varsa hepsini geçersizleştiren diyalektik yöntemi ile çelişki halindedir, bu yüzden Hegel'in öğretisinin devrimci yanı, onun tutucu yanının ağırlığı altında ezilip boğulmuştur. Ve felsefi bilişe uygulanabilir olan, tarihsel pratiğe de uygulanabilirdir. Hegel'in kişiliğinde, mutlak Fikri hazırlayıp işlemeyi başaran insanlık, pratikte, bu mutlak Fikri gerçeğe geçirebilecek durumda olmalıdır. Dolayısıyla mutlak Fikrin çağdaşlarının karşısına çıkardığı pratik siyasal gerekliliklerin gözü fazla yükseklerde olmamalıdır. Ve işte böylece, *Hukuk Felsefesi*'nin sonunda şunu buluyoruz: mutlak

Fikrin, Friedrich-Wilhelm III'ün başarıya ulaşmaksızın, uyruklarına inatla vaadettiği[4] şu temsilî monarşide, yani o zamanki Almanya'nın küçük-burjuva koşullarına uyarlanmış mülk sahibi sınıfların dolaylı, sınırlı ve ılımlı bir egemenliğinde gerçekleşmelidir; bu da, ayrıca, soyluluğun zorunluluğunu bize kurgusal olarak tanıtlamak için elverişli bir durumdur.

Demek ki, sistemin iç zorunlulukları, kendi başlarına derinliğine devrimci olan bir düşünme yönteminin niye çok ılımlı bir siyasal sonuç ürettiğini açıklamaya yetiyor. Zaten bu sonucun özgül biçimi Hegel'in Alman olmasından ve kafasının arkasında, tıpkı çağdaşı Gœthe gibi bir parça *darkafalı* saçörgüsü sallanmasından geliyordu. Goethe de, Hegel de, herbiri kendi alanında, Olimposlu Zeus idiler, ama ne biri ne de öteki, hiçbir zaman Alman darkafalılığından tamamıyla sıyrılamadı.

Bununla birlikte, bütün bunlar, Hegel sisteminin, kendisinden önceki herhangi başka bir sistemden kıyaslanamayacak kadar daha geniş bir alanı kucaklamasına ve bu alanda bugün bile hâlâ insanı şaşırtan bir düşünce zenginliği geliştirmesine engel olmadı. *Tinin Görüngübilimi* (ki buna, tinin embriyoloji ve paleontolojisininin bir paraleli denilebilirdi: insan bilincinin tarihsel olarak geçtiği evrelerin kısaca yeni bir kopyası olarak kavranılan bireysel bilincin geçirdiği değişik evreler boyunca gelişmesi) *Mantık, Doğa Felsefesi, Tin Felsefesi,* bu sonuncusu kendi içinde tarihsel alt bölümler halinde işlenmiştir: *Tarih, Hukuk, Din Felsefeleri, Felsefe Tarihi, Estetik* vb. — bütün bu değişik tarihsel alanlarda, Hegel, gelişmenin iletken telinin varlığını bulmaya ve tanıtlamaya çalışır ve o, yalnızca yaratıcı bir deha olmayıp aynı zamanda derin ansiklopedik bilgiye sahip bir adam olduğundan bütün bu alanlarda çağ-açıcı bir rol oynamıştır. Besbelli ki, bir "sistem" zorunluluğu sonucu, o, küçük çaplı hasımlarının üzerine bugün hâlâ gürültü kopardıkları zorlama yapılara başvurmak zorunda kalır. Ama bu yapılar, onun yapıtının ancak çerçevesi ve iskelesidirler; boş yere bu yapılar üzerinde durulmayıp, güçlü yapı içersinde daha derinlere dalınırsa, orada, bugün bile bütün değerlerini koruyan sayısız hazineler bulunur. Bütün filozoflarda "sistem" kesinlikle geçici olandır, çünkü o, insan aklının hiç de geçici olmayan bir ge-

reksinmesinden, yani bütün çelişkilerin üzerinden aşmak gereksinmesinden ortaya çıkar. Ama bütün bu çelişkiler kesin olarak ortadan kaldırıldı mı sözde mutlak gerçeğe varırız: dünya tarihi sonuna varmış bitmiştir, bununla birlikte her ne kadar artık yapacak bir şeyi kalmamışsa da, gene de devam etmesi gerekir: dolayısıyla çözümlenmesi olanaksız yeni bir çelişki ortaya çıkar. Böyle konulunca, felsefenin ödevinin, ancak bütün insanlığın ileriye doğru gelişmesi içinde yapabileceğini tek başına bir filozofun gerçekleştirmesini istemekten başka bir anlama gelmediğini anlar anlamaz — hiç kimse bunu anlamada bize Hegel'den daha çok yardım etmemiştir — evet bunu anladığımız zaman, sözcüğe şimdiye değin verilen anlamda bütün felsefenin de işi bitmiş olur. Artık bu yoldan ve herhangi bir kimsenin tek başına ulaşması olanaksız olan her türlü "mutlak gerçek"ten vazgeçilir, ve bunun yerine diyalektik düşüncenin yardımıyla, pozitif bilimler ve bu bilimlerin sonuçlarının sentezi yoluyla ulaşılabilir göreli gerçeklerin ardına düşülür. Felsefenin genel olarak sona erişi Hegel iledir; gerçekten, o, sisteminde, bir yandan felsefenin tüm gelişmesini en görkemli bir tarzda özetlerken, öte yandan bilincinde olmasa da, sistemler labirentinden çıkıp, dünyanın gerçek, pozitif bilgisine götüren yolu bize gösterdi.

Hegel'in bu sisteminin, Almanya'nın felsefe kokan havası üzerinde ne denli büyük bir etki yapacağını anlamak güç değilidir. Bu, on yıllarca süren ve Hegel'in ölümüyle bile hiç duraklamayan görkemli bir yürüyüş oldu. Tam tersine "Hegel hayranlığı" Hegel'e karşı olanlara bile azçok bulaşarak, özellikle 1830-1840 yılları arasında hüküm sürdü. Ve işte kesinlikle bu dönemdedir ki, hegelci görüşler, bilerek ya da bilmeyerek, en değişik bilimlere en geniş biçimde geçerek yayıldı ve ortalama "kültürlü" bilincin zihinsel besinini sağladığı gündelik yazına ve günlük basına bile işledi. Ama bütün çizgi boyunca gerçekleşen bu zafer bir iç savaşımın ön belirtisinden başka bir şey değildi.

Hegel'in öğretisi bir bütün olarak alındığında, daha önce de gördük, çok farklı tarafların pratik görüşlerini koyabileceğiniz oldukça geniş boşluklar bırakıyordu; ve o zamanki teorik Almanya'da, her şeyden önce iki şey pratikti: din ve siyaset. Daha çok Hegel'in *sistemi* üzerinde duran bir kimse, bu iki alanda da oldukça tutucu olabiliyordu; buna karşılık, di-

yalektik *yöntemi* esas alan ise, dinde olduğu kadar siyasette de en aşırı muhalefete katılabiliyordu. Hegel'in kendisi de, yapıtlarında sık sık rastlanan devrimci öfke patlamalarına karşın, sonunda tutucu yana daha çok eğilir görünüyordu. Sistemi, Hegel'e "güç bir kafa çalışması" bakımından, yönteminden daha pahalıya malolmamış mıdır? 1830-1840 yıllarının sonlarına doğru, hegelci okuldaki bölünme, gitgide daha belirgin olarak kendini gösterdi. Sol-kanat, yani "genç-hegelciler" denilenler, pietist tarikatından kuralcı protestanlara ve feodal gericilere karşı savaşımlarında, o zamana değin öğretilerine devletin hoşgörü ve hatta koruyuculuğunu sağlamış olan, günün canalıcı sorunları karşısında aynı zamanda hem felsefi hem de kibarca ölçülülüğü yavaş yavaş bıraktılar; ve 1840'ta, Friedrich Wilhelm IV ile birlikte kuralcı sofuluk ve mutlakiyetçi feodal gericilik tahta çıktığı zaman, açıkça yan tutmak artık kaçınılmaz oldu. Savaşım, gene felsefi silahlarla yürütülmeye devam edildi, ama artık bu kez soyut felsefi amaçlar uğruna değil; şimdi doğrudan geleneksel dinin ve mevcut devletin yıkılması sözkonusu idi. Ve *Alman Yıllıkları*'nda[5] pratik sonal amaçlar, çoğunluğuyla hâlâ bir felsefi kılık biçiminde görünüyor idiyse de, genç-hegelciler okulu 1842 yılının *Rheinischen Zeitung*'unda yükselen radikal burjuvazinin felsefesi olarak kendini açıkça ortaya koydu ve ondan sonra felsefi maskesini, ancak sansürü kaldırmak için kullandı.

Ama o dönemde siyaset güçlüklerle dolu bir alan olduğundan başlıca savaşım dine karşı yürütüldü. Bu savaşım, öte yandan, dolaylı da olsa, özellikle 1840'dan bu yana, siyasal savaşım değil miydi? İlk çıkışı, *İsa'nın Yaşamı* (1835)[6] ile Strauss yapmıştı. Daha sonra, Bruno Bauer, İncildeki bir dizi anlatının, bizzat onları anlatanlar tarafından uydurulmuş olduklarını ortaya koyarak, bu yapıtta, İncildeki mitlerin meydana gelişi üzerine geliştirilen teoriye karşı çıktı. Bu iki akım arasındaki savaşım "özbilinç" ile "töz" arasındaki çatışma gibi bir felsefi örtü altında yürütüldü. İncil'in tansıklı öykülerinin, gelenekler yoluyla bilinçsiz olarak topluluğun bağrında mitlerin biçimlenmesinden mi doğduğu, yoksa havarilerin kendilerince mi uydurulduğu sorunu, şişirile şişirile, dünya tarihinin kesin devindirici gücünü oluşturan şeyin "töz" mü, yoksa "özbilinç" mi olduğu sorunu haline getirildi.

Ve, en sonu, bugünkü anarşizmin yalvacı —Bakunin ona çok şey borçludur— Stirner geldi ve kendi egemen "ego"su ile egemen "özbilinç"ini aştı.[7]

Hegel okulunun parçalanma sürecinin bu yönü üzerinde fazla durmayacağız. Bizim için daha önemli olan şudur: en kararlı genç-hegelcilerin çoğunluğu pozitif dine karşı savaşımlarının pratik zorunlulukları yüzünden İngiliz-Fransız materyalizmine geri sürüklendiler. Ve burada kendi okullarının sistemi ile çatışma haline girdiler. Materyalizm, doğayı, tek gerçeklik olarak kabul ederken, Hegel'in sisteminde doğa, mutlak Fikrin yabancılaşmasından, denebilir ki Fikrin bir alçalmasından başka bir şey değildir; her durumda düşünme ve onun ürünü Fikir, burada önde gelen başat öğe, doğa ise, kısacası, ancak Fikrin alçakgönüllülüğü sayesinde var olan, ondan türemiş bir öğedir. Ve bu çelişki içinde iyi kötü debelenip duruldu.

İşte o sıradadır ki Feuerbach'ın *Hıristiyanlığın Özü* adlı kitabı çıktı. Kitap, bir çırpıda, materyalizmi, içtenlikle yeniden tahta çıkararak, bu çelişkiyi toz etti. Doğa her türlü felsefeden bağımsız olarak vardır; doğa, biz insanların, doğanın ürünleri olan bizlerin üzerinde büyüdüğümüz temeldir; doğanın ve insanın dışında hiçbirşey yoktur, ve bizim dinsel imgelemimizin yarattığı üstün varlıklar bizim kendi özvarlığımızın hayalî yansısıdırlar ancak. Büyü bozulmuştu; "sistem" parçalanmış ve bir kenara atılmıştı, çelişki çözümlenmişti, çünkü yalnız imgelemde vardı. Bu kitap hakkında bir fikir edinmek için, onun özgür kılıcı etkisini bizzat yaşamış olmak gerekir. Coşku herkesi sardı: biz hepimiz, birden bire "foyerbahçı" olduk. *Kutsal Aile*'yi okurken, Marx'ın yeni görüş tarzını nasıl bir coşkuyla selamladığı ve —bütün eleştirici kayıtlarına karşın— ondan ne derecede etkilendiği görülebilir.

Kitabın kusurlarının bile anındaki başarısına katkısı oldu. Kitabın yazılmış olduğu edebî ve hatta yer yer abartmalı stil, ona büyük bir okur kitlesi sağladı, ve her ne olursa olsun, kitap, bu uzun, soyut ve çapraşık Hegel tutkunluğu yıllarından sonra bir canlılık kaynağı idi. "Saf akıl"ın dayanılmaz duruma gelen egemenliği karşısında, kendini haklı gösteremese de hiç değilse kendini bağışlatan, sevginin aşırı ölçüde ululaştırılması için de aynı şey söylenebilir. Ama şunu

unutmayalım: 1844'ten bu yana "eğitimli" Almanya üzerinde bir salgın gibi yayılarak bilimsel bilginin yerini süslü sözlerle, üretimin ekonomik dönüşümü yoluyla proletaryanın kurtuluşunun yerini "sevgi" yoluyla insanlığın özgürlüğe kavuşmasıyla dolduran, kısacası, B. Karl Grün'ün en tipik temsilcisi olduğu bu yazın ve mide bulandıran bu duygusal lafazanlık içinde kaybolan "gerçek sosyalizm", kesinlikle, Feuerbach'ın bu iki zaafına bağlanır.

Şunu da unutmamak gerekir ki, hegelci okul çözülme halinde idiyse de, eleştiri, hegelci felsefenin üstesinden gelememişti. Strauss ve Bauer, herbiri, hegelci felsefenin bir yönünü alıyor ve polemik biçiminde birbirlerine karşı kullanıyorlardı. Feuerbach ise bütünüyle sistemi parçaladı ve tam bir yalınlıkla bir yana bıraktı. Ama bir felsefenin yanlışlığını ilan etmekle yetinerek, onun üstesinden gelinmiş olmaz. Ve Hegel felsefesi kadar güçlü bir yapıt, ulusun düşünsel gelişmesi üzerinde bu kadar büyük bir etki yapmış olan bir yapıt, safça ve açıkça bilmemezlikten gelinerek baştan savılamazdı. Onun anladığı anlamda onu "aşmak", yani eleştirel yolla onun kabuğunu kırmak, ama onunla kazanılan yeni içeriği kurtarmak gerekirdi. Daha ilerde bunun nasıl yapıldığını göreceğiz.

Ama bu arada, 1848 devrimi, Feuerbach'ın Hegel'e gösterdiği aynı umursamazlıkla her türlü felsefeyi bir yana attı. Ve bu yüzden Feuerbach'ın kendisi de arka plana itildi.

İKİ

İDEALİZM VE MATERYALİZM

HER felsefenin ve özellikle modern felsefenin büyük temel sorunu, düşüncenin varlık ile ilişkisi sorunudur. İnsanlar, kendi bedenlerinin yapısı konusunda tam bir bilgisizlik içinde ve düşlerindeki görüntülerin* dürtüsü altında bulundukları en eski zamanlardan beri kendi düşünceleri ile duyumlarının kendi öz bedenlerinin bir eylemi olmadığı, ama bu bedende oturan ve ölüm anında bu bedenden ayrılan ayrı bir ruhun işi olduğu düşüncesine varmışlardır — bu andan

* Bugün bile yabanıllarda ve aşağı barbarlarda, düşlerinde kendilerine görünen insan biçimlerinin, bir an için kendi bedenlerinden ayrılmış bulunan ruhlar oldukları yolundaki anlayış hüküm sürmektedir. Bunun içindir ki, gerçek insan, düşteki görüntüsünün bu düşleri görenlere karşı işlediği eylemlerden sorumlu tutulur. Örneğin, Imthurn, 1884'te Guyan yerlilerinde bunu saptamıştır.[8]

sonra da bu ruhun dış dünya ile ilişkileri üzerine kendilerine birtakım fikirler yaratmak gerekmiştir. Eğer, ölüm anında, bu ruh bedenden ayrılıyor ve kendi yaşamını sürdürüyorsa, ona ayrı özel bir ölüm yakıştırmak için hiçbir neden yoktu; ve böylece gelişmenin o aşamasında, hiç de bir avunma gibi değil, ama tersine, kendisine, karşı elden hiçbir şey gelmeyen bir yazgı, hatta sık sık, özellikle Yunanlılarda, gerçek bir kötü yazgı, bir felâket gibi görünen ruhun ölümsüzlüğü fikri doğdu. Dinsel avunç isteği değil de, bedenin ölümünden sonra bir kez varlığı kabul edilmiş bulunan bu ruhun ne yapacağı konusundaki genel bilisizlikten ortaya çıkan bu şüphe, genel olarak, kişisel ölümsüzlüğün o cansıkıcı anlayışına yolaçtı. Buna tamamıyla benzer bir biçimde, doğa güçlerinin kişileştirilmesiyledir ki, dinin daha sonraki gelişmesi sırasında, gitgide daha dünya-dışı bir biçim alan, en sonu bir soyutlama sürecinin, diyebilirim ki, hemen hemen zihinsel gelişme boyunca varlık kazanan bir damıtma sürecinin sonucunda, azçok sınırlı güçte ve birbirlerine karşı sınırlayıcı olan sayısız tanrılar insanların zihninde, tektanrılı dinlerin tek başına bir tek tanrı fikrini yaratıncaya değin, ilk tanrılar doğdular.

Düşüncenin varlığa, tinin doğaya ilişkisi sorununun, bütün felsefenin bu en yüksek sorununun kökleri, tıpkı her dinde olduğu gibi, yabanıllık çağının kısıtlı ve bilisiz kavrayışlarındandır. Ama bu sorun, ancak Avrupa toplumu, hıristiyan ortaçağın uzun kış uykusundan uyandığı zaman bütün kesinliğiyle konabilir ve ancak o zaman bütün anlamını kazanabilirdi. Ayrıca ortaçağın skolastiğinde büyük bir rol oynamış olan düşüncenin varlığa göre durumu sorunu, tinin mi yoksa doğanın mı, hangisinin esas öğe olduğu sorunu, bu sorun, kilise bakımından, şu kèskin biçimi aldı: dünya Tanrı tarafından mı yaratılmıştır, yoksa bütün öncesizlik boyunca var mı idi?

Bu soruyu yanıtlayışlarına göre filozoflar iki büyük kampa ayrılıyorlardı. Tinin doğaya göre önce gelme özelliğini ileri sürenler ve buna göre de, son aşamada, ne cinsten olursa olsun dünya için bir yaratılmayı kabul edenler —bu yaratılma çok kez, filozoflarda, örneğin Hegel'de, hıristiyanlıkta olduğundan çok daha karmaşık ve çok daha olanaksızdır— bunlar, idealizm kampını oluşturuyorlardı. Ötekiler, doğayı

esas öğe sayanlar ise materyalizmin değişik okullarında yer alıyorlardı.

Başlangıçta, iki deyim: İdealizm ve materyalizm, bundan başka bir anlama gelmiyordu, biz de, burada, onları başka bir anlamda kullanmayacağız. Eğer bu iki deyime başka anlamlar yüklenirse nasıl bir karışıklık doğacağını aşağıda göreceğiz.

Ama düşüncenin varlıkla ilişkisi sorununun bir başka yönü daha vardır: bizim çevremizdeki dünya hakkındaki düşüncelerimiz ile bizzat bu dünya arasında nasıl bir bağıntı vardır? Bizim düşüncemiz gerçek dünyayı bilebilecek durumda mıdır? Gerçek dünyaya değgin tasarımlarımızda ve kavramlarımızda gerçekliğin doğru bir yansısını verebilir miyiz? Bu soru, felsefe dilinde düşünce ile varlığın özdeşliği sorunu diye adlandırılır ve filozofların büyük çoğunluğu bu soruya olumlu biçimde yanıt verirler. Örneğin Hegel'de bu olumlu yanıt kendiliğinden ortaya çıkar; çünkü gerçek dünya üzerinde bizim bildiğimiz şey, kesinlikle, onun, düşünce-içeriğidir ki dünyayı mutlak Fikrin ilerleyici bir gerçekleşmesi yapar; o mutlak Fikir ki, bütün öncesizlik boyunca, dünyadan bağımsız olarak ve dünyadan önce bir yerde var olmuştur. Ama, apaçıktır ki düşünce, daha önceden düşünce-içerik olan bir içeriği bilebilir. Gene apaçıktır ki, burada tanıtlanması gereken, örtük olarak zaten öncülün içindedir. Ama bu, Hegel'in, düşüncenin ve varlığın özdeşliği yolundaki tanıtından şu öteki vargıyı çıkarmasına engel olmuyor: onun felsefesi, kendi düşüncesine göre doğru olduğundan, bundan böyle tek doğru felsefe de odur ve düşünce ile varlığın özdeşliği, insanlığın onun felsefesini hemen teoriden pratiğe geçirmesi ve tüm dünyayı hegelci ilkelere göre dönüştürmesi ile doğrulanmalıdır. Bu da Hegel'in azçok bütün filozoflarla paylaştığı bir yanılsamadır.

Ama daha bir dizi başka filozof da vardır ki, dünyayı bilmenin, ya da en azından dünyanın tüketici bilgisinin olanaklı olup olmadığını sorgularlar. Modernler arasında Hume ve Kant bunlardandır, ve bunlar, felsefenin gelişmesinde çok büyük bir rol oynamışladır. Bu görüş tarzını çürütmek üzere söyleneceklerin özü, idealist görüş açısından olanaklı olduğu ölçüde, daha önce Hegel[9] tarafından söylenmiştir; Feuerbach'ın materyalist açıdan buna eklediği, derin olmaktan çok

zekicedir. Bu felsefi saplantının en çarpıcı çürütülmesi, bütün öteki saplantılarda olduğu gibi, pratiktir, özellikle deneyim ve sanayidir. Eğer biz, doğal bir süreç hakkındaki anlayışımızın doğruluğunu, bu süreci biz kendimiz yaratarak, onu koşullarından çıkarıp varlık haline getirerek ve onu kendi amaçlarımıza hizmet ettirerek tanıtlayabiliyorsak, Kant'ın bilinemez "kendinde-şey"inin işi biter. Bitkisel ve hayvansal organizmalarda üretilen kimyasal tözler, organik kimya birbiri ardından onları birer birer yapmaya koyuluncaya kadar, böyle "kendilerinde-şeyler" olarak kaldılar; ama kimya onları yaptı mı, "kendinde-şey", bizim-için-şey haline gelir, tıpkı örneğin, artık kızılkök halinde tarlalarda yetiştirmeyip çok daha kolaylıkla daha ucuza taş kömürü katranından çıkardığımız alizarin gibi. Kopernik'in güneş sistemi, üçyüz yıl boyunca, bir varsayım oldu; bunun üzerinde bire karşı yüz, bin, onbinle de bahse girişilse, gene de varsayımdı; ama Le Verrier, bu sistemden çıkarılan veriler yardımıyla, yalnız, bilinmeyen yeni bir gezegenin varlığının zorunlu olduğunu değil, ama aynı zamanda bu gezegenin gökyüzünde bulunması gereken yeri hesaplayınca ve daha sonra Galle onu gerçekten bulunca[10] Kopernik'in sistemi tanıtlanmış oldu. Bununla birlikte, yeni-kantçılar Almanya'da Kant'ın düşüncelerine, bilinemezciler ise İngiltere'de Hume'un düşüncelerine (bu düşünceler İngiltere'de hiçbir zaman ortadan kalkmadı) yeni bir canlılık vermeye uğraşıyorlarsa da, bu, bilimsel açıdan, bunların çok zaman önce yapılmış olan teorik çürütülmelerine oranla bir geriye gidiştir, pratikte ise materyalizmi açıktan açığa geri çevirirken, gizlice, utangaç bir biçimde kabul etmektedir.

Ama, Descartes'tan Hegel'e, Hobbes'dan Feuerbach'a giden bütün bu dönem boyunca, filozoflar, sanıldığı gibi hiç de saf aklın gücüyle ileri itilmemişlerdir. Tersine, gerçekte onları ileri iten şey, özellikle doğabilimdeki ve sanayideki gitgide daha coşkunlaşan büyük ilerlemedir. Materyalistlerde, bu, hemen yüzeyde kendini gösterir, ama idealist sistemler de gitgide daha çok olmak üzere materyalist bir içerik kazanmışlar ve kamutanrıcı *(panthéiste)* görüş açısından tin ile madde arasındaki aykırılığı o şekilde uzlaştırmaya çalışmışlardır ki, Hegel'in sistemi, yöntemine ve içeriğine göre, idealist bir biçimde başüstü konulmuş bir materyalizmden başka

bir şey değildir.

Dolayısıyla, Starcke'nin, Feuerbach'ı nitelendirirken, ilkin Feuerbach'ın düşüncenin varlıkla ilişkisi temel sorunundaki tutumunu incelemesi anlaşılabilirdir. Daha önceki filozofların, özellikle Kant'tan sonrakilerin, felsefi anlayışlarının gereksiz yere ağdalı bir dille açıklandığı; ve Hegel'in, yapıtlarından alınmış belirli pasajlara fazla biçimsel bir biçimde takılıp kalındığından, hakkının verilmediği kısa bir girişten sonra, foyerbahçı metafiziğin, filozofun ilgili yapıtlarının ardarda sıralanışından çıkan sonuca göre gelişmesini ayrıntılı bir biçimde açıklayan bir çalışma geliyor. Bu açıklama özenli ve açık bir biçimde yapılmış; ne yazık ki, bütün kitap gibi bu açıklama da, çok kez kaçınılması olanağı bulunan bir sürü felsefi deyimler yığınıyla doldurulmuş, öylesine işi güçleştirici bir yığın ki, yazar, hiç de tek ve aynı okulun ya da hatta Feuerbach'ın kendisinin deyiş biçimiyle yetinmeyip felsefi olmak iddiasındaki en çeşitli akımların, özellikle de bugün ortalığı sarmış olanların deyimlerini kitabına kattığı ölçüde büsbütün cansıkıcı bir durum alıyor.

Feuerbach'ın, gelişmesi, bir hegelcinin —doğrusunu söylemek gerekirse hiçbir zaman kurallara tam bağlı olmayan bir hegelcinin— materyalizme doğru gelişmesidir; belli bir aşamada, öncelinin idealist sistemiyle ilişkileri toptan koparmayı zorunlu kılan bir gelişmedir. Ensonu, Hegel'in "mutlak Fikir"inin, dünyadan önce varolmasının "mantık kategorilerinin evrenden önceki "önvarlığı"nın, yukarıda bir yaratıcı inancının gerçeksiz bir kalıntısından başka bir şey olmadığı; duyularla algılanabilir maddi dünyanın, bizim de bir parçası olduğumuz bu maddi dünyanın tek gerçeklik olduğu; ve bize ne kadar yüce görünürlerse görünsünler bilincimizin ve düşüncemizin, maddi, bedensel bir organın, beynin ürünlerinden başka bir şey olmadıkları kavrayışı, karşı durulmaz bir güçle kendisini ona kabul ettiriyor. Madde, tinin bir ürünü değildir, ama tinin kendisi maddenin en üstün ürününden başka bir şey değildir.* İşte bu, elbette ki, salt materyalizmdir. Bu noktaya gelince, Feuerbach birdenbire duruyor. Ötedenberi süregelen, maddeye değil ama materyalizm sözcüğüne ilişkin felsefi önyargıyı aşamıyor. Şöyle diyor:

* Bkz: *Anti-Dühring*, 127-128, 129, 541. — *Ed.*

"Materyalizm, bana göre, insan özünün ve bilgisinin yapısının temelidir; ama bana göre, bir fizyoloğa, sözcüğün dar anlamında bir doğacıya, örneğin Moleschott'a, göre olduğu gibi ve onların özel ve mesleki görüş açılarından zorunlu olarak görüldüğü gibi, bu yapının kendisi değildir. Ben, geride baştan sona materyalizmle aynı görüşteyim, ama ileride değil." *

Feuerbach, burada, madde ile tin arasındaki ilişkileri anlamanın belirli bir tarzına dayanan genel dünya anlayışı olarak materyalizm ile, bu dünya anlayışının belirli bir tarihsel evrede, yani 18. yüzyılda, ifade edilmiş olduğu özel biçimi birbirine karıştırıyor. Dahası, materyalizmi, 18. yüzyıl materyalizminin bugün doğabilimcilerin ve doktorların kafalarında varlığını sürdüren ve Büchner, Vogt ve Moleschott'un 1850-1860 yıllarında ortalığa yaydıkları kaba, sığ biçimi ile karıştırıyor. Ama, nasıl idealizm bütün bir dizi gelişme evrelerinden geçmişse, materyalizm de geçmiştir. Materyalizm, doğa bilimleri alanında çağ açan her yeni buluş ile kaçınılmaz olarak biçimini değiştirmek zorundadır; ve tarihin kendisi de materyalist bir yoruma tâbi tutulalı beri burada da yeni bir gelişme yolu açılmaktadır.

Geçtiğimiz yüzyılın materyalizmi her şeyden çok mekanikçi idi, çünkü bu çağda, bütün doğa bilimleri arasında yalnız mekanik ve henüz ancak —yeryüzündeki ve gökyüzündeki— katı cisimlerin mekaniği, kısaca, yerçekimi mekaniği, belli bir olgunlaşma durumuna ulaşmıştı. Kimya, henüz çocuksu, filojistik biçimiyle vardı.[11] Biyoloji, henüz kundaktan çıkmamıştı; bitkisel ve hayvansal organizmalar ancak kabaca incelenebilmişti ve ancak salt mekanik nedenlerle açıklanıyorlardı; Dercartes için hayvan nasıl bir makine ise, 18. yüzyılın materyalistlerine göre de insan öyle bir makineydi. Mekanik yasaların da elbette ki işlediği, etkili olduğu, ama daha üst sıradan yasalarca daha geri plana atıldıkları kimyasal ve organik yapıdaki olaylara da yalnız tek başına mekaniğin uygulanması, klasik Fransız materyalizminin özgül, ama o dönem için kaçınılmaz darlıklarından biridir.

* Engels, Feuerbach'ın özdeyişlerinden alıntıları Karl Grün'ün şu kitabı üzerinden yapıyor: *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachclass sowie in seiner Philosopischen Charakterentwicklung*, Bd. 2, Leipzig ve Heidelberg 1874. — *Ed.*

Bu materyalizmin ikinci özgül darlığı, evreni bir süreç olarak, kesintisiz tarihsel gelişme yolunda bir madde olarak kavramadaki yetersizliğidir. Bu, o çağda doğa bilimlerinin ulaşmış oldukları düzeye ve bu doğa bilimlerine bağlı olan metafizik, yani anti-diyalektik felsefe tarzına uygun düşüyordu. Doğanın aralıksız sürüp giden bir hareket içinde olduğu biliniyordu. Ama, çağın fikirlerine göre, bu hareket, gene aynı şekilde aralıksız sürüp giden bir çember çiziyordu ve bu yüzden de hiç ilerlemiyordu; daima aynı sonuçları veriyordu. Bu görüş tarzı o zaman için kaçınılmazdı. Güneş sisteminin oluşumunun kantçı kuramı henüz formüle edilmişti ve ancak basit bir merak konusu gibi kabul ediliyordu. Yeryüzünün evriminin tarihi, jeoloji, henüz hiç bilinmiyordu ve bugünkü canlı varlıkların, yalından karmaşığa doğru evrim gösteren uzun bir dizinin sonucu oldukları düşüncesi, o zaman bilimsel olarak konamıyordu. Bu durumda, tarihsel olmayan doğa anlayışı kaçınılmazdı. Bu anlayışla Hegel'de de karşılaşıldığına göre, 18. yüzyıl filozofları bu yüzden o kadar kınanamaz. Hegel'de, doğa, Fikrin yalın bir "yabancılaşması" olarak, zaman içinde hiçbir gelişmeye yetenekli değildir, yalnızca çokluğunu uzay içinde açıp yayma olanağına sahiptir, öyle ki, içerdiği bütün gelişme derecelerini eşanlı olarak ve birbiri yanısıra yayıp serer ve hep aynı süreçleri aralıksız durmadan yinelemeye mahkûm bulunur. Ve işte uzay içinde, ama zamanın —her türlü gelişmenin temel koşulunun— dışında bir gelişme saçmalığını, Hegel, doğaya dayatıyor, üstelik jeolojinin, embriyolojinin, bitkisel ve hayvansal fizyolojinin, organik kimyanın gelişmekte olduğu ve bu yeni bilimlerin temeli üzerinde daha sonra gelecek olan evrim teorisinin deha dolu önsezilerinin, her yanda (örneğin Gœthe ve Lamarck'ta) görünmekte olduğu bir zamanda. Ama sistem bunun böyle olmasını gerektiriyordu ve yöntem, sistem aşkına, kendi kendine ihanet etmek zorundaydı.

Tarihe aykırı bu görüş, tarih alanında da geçerliydi. Burada, ortaçağın kalıntılarına karşı savaşım, görüşü sımsıkı sınırlandırıyordu. Ortaçağ, tarihin, bin yıllık genel barbarlık tarafından basit bir kesintiye uğratılması sayılıyordu; ortaçağaki büyük ilerlemeler —Avrupa'da uygarlık alanının genişlemesi, orada uzun ömürlü, yaşama şansı olan ulusların yanyana oluşması, son olarak 14. ve 15. yüzyılın büyük tek-

nik ilerlemeleri— bütün bunlardan hiçbiri göze görünmüyordu. Oysa, böyle yapmakla, büyük tarih zincirinin uss'' bir biçimde kavranılmasına engel olunuyordu ve tarih, olsa olsa, filozofların kullanımına sunulmuş bir örnekler ve belgeler açıklaması hizmetini görüyordu.

Almanya'da, 1850'den 1860'a kadar materyalizmi halka yayan seyyar satıcılar* hiçbir yönden hocalarının bu sınırlı görüş açılarını aşamadılar. O zamandan beri doğa bilimde yapılmış bütün ilerlemeler, onlara yaratıcının varlığı inancına karşı yeni kanıtlar hizmeti görmekten başka bir işe yaramadı; ve aslında üstlendikleri şey, hiç de teoriyi daha ileri doğru geliştirmek değildi. İdealizm etkinliğini yitirmiş ve 1848 devriminden öldürücü darbeyi yemiş idiyse de, gene de, materyalizmin bir an için daha da aşağılara düştüğünü görmenin hoşnutluğunu tadabilmiştir. Feuerbach, bu materyalizmin sorumluluğunu üzerinden atmakta yerden göğe haklıydı; ancak materyalizmin seyyar vaizlerinin öğretisi ile genel olarak materyalizmi birbirine karıştırmaya hakkı yoktu.

Bununla birlikte burada iki noktaya dikkati çekmek gerekir. Birincisi, Feuerbach'ın zamanında bile, doğa bilimleri henüz yoğun bir kaynaşma sürecinin tam ortasındaydı, bu süreç, ancak, son onbeş yıl içinde durulmuşluğuna ve göreli bir tamamlanışa kavuştu; yeni bilgi malzemesi duyulmadık bir biçimde yığılıp birikiyordu, ama birbirini izleyen bu yeni buluşlar kargaşası içinde sıralı bir bağlantının, dolayısıyla bir düzenin yerleşmesi ancak şu son zamanlarda olabildi. Gerçi, Feuerbach, şu üç kesin buluşa da ulaşmıştı — hücrenin bulunuşu, enerjinin dönüşümünün bulunuşu ve darvincilik adı altında bilinen evrim teorisinin bulunuşu. Ama, kır ortasında tek başına bir filozof, bilginlerin kendilerinin bile o dönemde ya hâlâ karşı çıktıkları ya da doyurucu bir biçimde kullanmasını bilmedikleri buluşların değerini takdir edecek kadar bilimdeki gelişmeleri yeterli bir biçimde nasıl izleyebilirdi? Bunun suçu, kendilerini karış karış aşan Feuerbach, küçük bir köyde köylüleşmek ve tozlanıp örümceklenmek zorunda kalırken, kurnaz ve seçmeci (*éclectiques*) kılı kırk yarmakla vakit geçirenlerin felsefe kürsülerine el koymalarına

* Vogt, Büchner, Moleschott. — *Ed.*

yolaçan Almanya'nın içler acısı koşullarındadır yalnızca. Demek ki, Fransız materyalizminde tek yanlı ne varsa hepsini çıkarıp atan, ve o zaman artık mümkün hale gelmiş olan tarihsel doğa anlayışı Feuerbach için ulaşılmaz kaldı ise bunun kusuru onun değildir.

Ama, ikinci, olarak, Feuerbach, yalnız doğa bilimleri materyalizminin "insan bilgisinin yapısının kendisini değil, bu yapının temelini" oluşturduğunu söylemekte yerden göğe haklıdır. Çünkü biz, yalnızca doğada değil, aynı zamanda insan toplumu içinde yaşıyoruz, ve insan toplumunun da tıpkı doğa gibi kendi gelişme tarihi ve kendi bilimi vardır. Dolayısıyla, toplumun bilimini, yani tarihsel ve felsefi denilen bilimlerin tümünü, materyalist temel ile uyumlaştırmak ve bu temele dayanarak onları yeniden kurmak sözkonusuydu. Ama bu, Feuerbach'a nasip olmadı. Feuerbach, burada, "temel"e karşın, geleneksel idealistçe bağların tutsağı kaldı ve "ben ilerdeki değil, gerideki materyalistlerle aynı görüşteyim" derken de bunu kabul ediyordu. Ne var ki, toplumsal alanda, "ileri doğru" bir tek adım atamayan ve 1840 ya da 1844'teki görüşünü aşmayan bizzat Feuerbach oldu ve bu da, gene, özellikle onun, tecrit edilmiş durumundan ileri geldi, bu durum onu, —başka herhangi bir filozoftan çok daha fazla toplumla ilişkiler kurmak, fikir alışverişinde bulunmak için yaratılmış olan Feuerbach'ı,— kendi değerindeki insanlarla işbirliği ya da çatışma içinde fikirler yaratacak yerde, inzivaya çekilmiş beyninden fikirler çıkartmak zorunda bıraktı. Onun ne ölçüde bu idealist alanda kaldığını daha ileride ayrıntılarıyla göreceğiz.

Burada bir de şuna dikkati çekmek yeter: Starcke, Feuerbach'ın idealizmini olmadığı yerde arıyor. "Feuerbach idealisttir, insanlığın ilerlemesine inanıyor." (s. 19.) "Her şeyin temeli, altyapısı, gene de idealizm olarak kalıyor. Bize göre, gerçekçilik, düşüncel *(idéale)* eğilimlerimizi izlerken yoldan sapmalara karşı bir koruma çaresinden başka bir şey değildir. Acıma, sevgi, gerçek ve hak yolunda coşku hep düşüncel güçler değiller midir?" (s. VIII)

Bir kere, idealizmin burada, ülküsel *(idéale)* erekleri izlemekten başka bir anlamı yoktur. Oysa bu sonuncular, olsa olsa Kant'ın idealizmine ve onun "kesinlikli buyrultu"suna (*"categorical imperative"*), girerler; oysa Kant'ın kendisi fel-

sefesine transendantal idealizm adını veriyordu; ve bu, Starcke'nin de anımsayacağı gibi, felsefesinin ahlaki ülkülerle de ilgilenmesinden dolayı değil, bambaşka nedenlerdeydi. Felsefi idealizmin ahlaki ülkülere, yani toplumsal ülkülere inancın çevresinde döndüğü boşinanı, felsefenin dışında, kendilerine gerekli birkaç felsefi kültür kırıntısını Schiller'in şiirlerinde ezberleyen Alman darkafalılarında oluşmuştur. Hiç kimse, Kant'ın güçsüz —güçsüz, çünkü olanaksızı ister, ve dolayısıyla gerçek hiçbir şeye varamaz— "kesinlikli buyrultu"sunu, özellikle, yetkin bir idealist olan Hegel'den daha keskin bir biçimde eleştirmedi ve hiç kimse, Schiller'in aşıladığı gerçekleşmez ülkülere karşı darkafalı düşkünlüğü ile Hegel'den daha acımasızca alay etmedi (örneğin, *Görüngübilim*'e bakınız).

İkinci olarak, insanları harekete geçiren her şeyin — beynin aracılığıyla duyulan bir açlık, bir susuzluk duyumu ile başlayan ve gene beynin aracılığı ile hissedilen bir doyum duygusu ile sonuçlanan yemek yemenin ve içmenin bile— zorunlu olarak onların beyinlerinden geçmesi olgusundan kurtulamayız. Dış dünyanın insan üzerindeki etkileri onun beyninde kendilerini ifade ederler ve orada duygular, düşünceler, içgüdüler, istemler, kısacası, "düşüncel *(idéale)* eğilimler" olarak yansırlar ve bu biçimde "düşüncel güçler" haline gelirler. Eğer insanın genellikle "düşüncel eğilimleri" izlemesi ve "düşüncel güçler"in kendi üzerinde etkili olmalarına izin vermesi, onun bir idealist olmasına yetiyorsa, normal olarak gelişmiş her insan, bir çeşit doğuştan-idealisttir ve bu durumda nasıl olur da hâlâ materyalistler var olabilir?

Üçüncü olarak, insanlığın, hiç değilse şu anda, genel bir biçimde, ilerleme doğrultusunda hareket ettiği inancının, materyalizm ile idealizm arasındaki uzlaşmaz karşıtlıkla kesin olarak hiçbir ilgisi yoktur. Fransız materyalistleri, tıpkı deist[12] Voltaire ve Rousseau kadar, hemen hemen bağnazlık derecesinde bu inançta idiler, ve hatta sık sık bu inançları uğruna büyük kişisel özverilerde bulundular. Ama, bütün yaşamını "gerçek ve hak aşkına" —söz iyi anlamında alınmıştır— adamış biri varsa, o da örneğin, Diderot olmuştur. Bu bakımdan, eğer Starcke, bütün bunların idealizm olduğunu ileri sürerse, bu yalnız ve yalnız materyalizm sözcüğünün olduğu gibi, bu iki yönelim arasındaki uzlaşmaz karşıtlığın,

onun için her çeşit anlamını yitirdiğini tanıtlar.

Gerçek şu ki, Starcke, belki bilmeyerek olsa da, burada, materyalizm sözcüğüne karşı darkafalının önyargısına, kökenini köy papazlarının eski iftiralarından alan bu önyargıya bağışlanmaz bir ödün vermektedir. Darkafalı, materyalizm dendiği zaman, pisboğazlık, ayyaşlık, arsızlık, ten zevkleri ile şatafatlı bir yaşam sürdürmeyi, açgözlülük, cimrilik, doymak bilmezlik, çıkar peşinde koşmayı ve borsa oyunlarını ve kendisinin gizliden gizliye kölesi olduğu bütün bu iğrenç kusurları anlar; ve idealizm sözcüğünden ise, başkaları önünde göklere çıkardığı, ama kendisi ancak her zamanki "materyalist" aşırılıklarının zorunlu sonucu olan sıkıntı dönemlerini ya da bunalımları atlatması söz konusu olduğu sürece inandığı, erdeme, insanlığa ve genellikle "daha iyi bir dünya"ya imanı anlar ve durmadan pek sevdiği şu nakaratı yineler: "İnsan dediğin de nedir ki? Yarı-hayvan yarı-melek!"

Zaten Starcke, Feuerbach'ı, halen Almanya'da filozof adı altında kurum satmakta olan öğretim görevlilerinin saldırılarına ve onların temel kurallarına karşı savunmak için büyük zahmetlere girişiyor. Bu, kuşkusuz, klasik alman felsefesinin ölümünden sonra yetim doğan bu eciş bücüş dölleri ile ilgilenenler için önemlidir; bu Starcke'nin kendisine de gerekli görünmüş olabilir. Biz, okurlarımızı böyle bir sıkıntıdan bağışlayacağız.

ÜÇ

FEUERBACH'TA DİN FELSEFESİ VE TÖREBİLİM

FEUERBACH'ın gerçek idealizmi, onun din felsefesini ve törebilimini ele aldığımızda hemen kendini gösterir. O, hiçbir şekilde dini ortadan kaldırmak istemez, onu yetkinleştirmek ister. Felsefenin kendisi de dinde soğurulmalıdır.

"İnsanlığın geçirdiği dönemler ancak dinsel özelliğin değişiklikleriyle birbirlerinden ayırdedilirler. Ancak insan kalbinde kök salan hareketler, derin tarihsel hareketlerdir. Kalp dinin bir biçimi değildir ki, bunun için de dinin de yeri olsun; kalp, dinin özüdür" (Starcke tarafından aktarılıyor, s. 168).

Din Feuerbach'a göre, şimdiye değin "gerçekliğin gerçeksiz bir yansısında —insan niteliklerinin gerçeksiz yansıları olan bir ya da bir çok tanrının aracılığında— kendi gerçeğini arayan ve şimdi artık onu doğrudan ve aracısız olarak "sen" ile "ben" arasındaki sevgide bulan, insanların kendi aralarında sevgi ilişkisi, kalp ilişkisidir. Ve işte böylece, Feuer-

bach'ta, cinsel sevgi eninde sonunda kendi yeni din pratiğinin, eğer en yüksek biçimi değilse, en yüksek biçimlerinden biri haline gelir.

Oysa, insanlar arasındaki duygusal ilişkiler, özellikle iki cins arasındaki ilişkiler insanlar var olduğundan beri var olmuşlardır. Cinsel sevgi, özellikle son sekiz yüzyıl boyunca gelişti ve kendisini bu dönem boyunca, her şiirin kaçınılmaz ekseni haline getiren bir yer elde etti. Bugünkü pozitif dinler, cinsel sevginin devlet tarafından düzenlenmesine, yani evlenme yasalarına, yüce onaylarını vermekle yetindiler ve hemen yarın ortadan kalksalar, sevgi ve dostluk pratiğinde en küçük bir değişiklik olmaz. İşte böylelikledir ki, hıristiyan dini, Fransa'da 1793'ten 1798'e kadar fiilen öylesine ortadan silinmişti ki, Napoléon'un kendisi bile dirençle, güçlüklerle karşılaşmadan onu geri getiremedi ve aradaki zaman içinde Feuerbach'ın anladığı anlamda dinin yerini tutacak bir şeye hiçbir gereksinme duyulmadı.

Burada, Feuerbach'ın idealizmi, cinsel sevgi, dostluk, acıma, özveri, vb. gibi karşılıklı eğilimlere dayanan insanlar arası ilişkileri, Feuerbach'ın kendisine göre de geçmişe ait olan özel bir dinin anımsamaları olmaksızın ancak kendilerinde oldukları gibi düşünüp değerlendirmekten değil, tersine, bu ilişkilerin, ancak, dinin adını kullanarak kendilerine yüce bir onay verildiği anda tam değerlerine ulaştıklarını ileri sürmekten ibarettir. Ona göre esas olan, salt insansal olan bu ilişkilerin var olmaları değildir, ama bunların, yeni, gerçek din gibi kavranılmalarıdır. Onlar, ancak, dinin damgasını yedikleri zaman tam değerlerine sahip olmalıdırlar. Din *(religion)* latince *religare* [bağlamak, birleştirmek] sözünden gelir ve ilk anlamıyla *birlik* demektir. Buna göre iki insan arasındaki her birlik bir dindir. İşte bunlar, idealist felsefenin en son sığınağı, sözcük kökenine ilişkin hokkabazlık oyunlarıdır. Üstün gelmesi gereken, sözcüğün gerçek kullanımının tarihsel evrimine göre ne anlama geldiği değil, ama kaynaksal kökenine göre ne anlama gelmesi gerektiğidir. Ve işte böylece, idealistçe anısı o kadar değerli olan din sözcüğü, özellikle dilden yitip gitmesin diye, cinsel sevgi ve cinsel birlik, bir "din" mertebesine yükseltilmişlerdir. İşte tastamam böyle açıklıyorlardı düşüncelerini 1840 ile 1850 arası, Louis Blanc eğilimli Parisli reformistler: dinsiz bir insanı ancak bir

canavar gibi tasarımlayabiliyorlardı ve bize *"Donc l'athéisme, c'est votre religion!"** diyorlardı. Feuerbach, esas olarak materyalist bir doğa anlayışı temeli üzerine gerçek bir din oturtmak isterse, bu, gerçekte, modern kimyayı sanki gerçek simya imiş gibi kavramakla aynı kapıya çıkar. Eğer din, kendi Tanrısından geçebilirse, simya da kendi simya taşından geçebilir. Zaten simya ile din arasında çok sıkı bir bağ vardır. Simya taşının hemen hemen tanrısal pek çok özelliği vardır, ve İsa'dan sonra ilk iki yüzyılın Yunan-Mısır simyacılarının, Kopp ve Berthelot'nun sağladıkları verilerin de tanıtladığı gibi, hıristiyan öğretisinin hazırlanışında payları vardır.

Feuerbach'ın "insanlığın dönemlerinin ancak dinsel değişiklerle birbirlerinden ayırdedildikleri" yolundaki iddiası tamamıyla yanlıştır. Dinsel değişimler ancak, şimdiye kadar var olmuş üç büyük dünya dini, budizm, hıristiyanlık, müslümanlık sözkonusu olduğunda, tarihin büyük dönümnoktalarına eşlik etmişlerdir. Doğal bir biçimde oluşmuş olan eski kabile ve ulus dinlerinin hiçbir yayılma eğilimleri yoktu, ve kabilelerin ve ulusların bağımsızlığına son verildiği zaman bütün direnme yeteneklerini yitiriyorlardı: Cermenlerde, gerileme döneminde olan Roma İmparatorluğu ile ve bu imparatorluğun henüz benimsediği ve kendi ekonomik, siyasal ve ideolojik durumuna uyarlanmış olan evrensel hıristiyan dini ile basit bir temas, buna yetiyordu. Ancak, az çok yapma bir biçimde doğmuş olan büyük evrensel dinler için, özellikle hıristiyanlık ve müslümanlık içindir ki, genel tarihsel hareketlerin dinsel bir damga taşıdıklarını gözlemliyoruz, ve hatta hıristiyanlık alanında bile bu dinsel damga, gerçekten evrensel önemde devrimler için, 13. ve 17. yüzyıllar arasında burjuvazinin özgürleşme savaşımının ilk evreleriyle sınırlıdır. Ve Feuerbach'ın sandığı gibi insan kalbiyle ve din gereksinmesiyle açıklanamaz, kesinlikle dinden ve tanrıbilimden başka ideoloji biçimlerini tanımayan ortaçağın daha önceki tüm tarihi ile açıklanır. Bununla birlikte, 18. yüzyılda burjuvazi de sınıf görüşüne uygun kendi öz ideolojisine sahip olacak kadar güçlendiği zaman, yalnız hukuksal ve siyasal fikirlere başvurarak, din ile ancak kendisi için bir engel olduğu ölçüde ilgilenerek, kendi büyük ve kesin devri-

* "Öyleyse sizin dininiz de tanrıtanımazlık!" — ç.

mini, Fransız Devrimini yaptı. Ama eskisinin yerine yeni bir din koymaktan iyice sakındı; Robespierre'in bunda nasıl yenilgiye uğradığı bilinir.

Diğer insanlarla ilişkilerimizde salt insanca duygular duymamız olanağı, daha şimdiden içinde yaşamak zorunda olduğumuz, uzlaşmaz karşıtlık ve sınıf egemenliği üzerine kurulu toplum tarafından zaten yeterince bozulmuştur; bu duyguları bir din düzeyine yükselterek daha da fazla bozmamızın hiçbir nedeni yoktur. Ve aynı şekilde, halen özellikle Almanya'da geçerli olan tarih yazma tarzıyla, tarihteki büyük sınıf savaşımlarını kavramamıza zaten yeterince gölge düşürülmüştür, bir de sınıflar savaşımını din tarihinin basit bir eklentisi haline dönüştürerek bu kavrayışın büsbütün olanaksız kılınmasına hiç gerek yoktur. Daha bu noktada, bugün artık Feuerbach'tan ne kadar uzaklaşmış olduğumuz ortaya çıkıyor. Onun, bu yeni sevgi dinini kutlamaya ayrılmış olan "en güzel pasajları" bugün artık büsbütün okunamaz olmuştur.

Feuerbach'ın ciddi bir biçimde incelediği tek din, tek tanrılılık üzerinde kurulu, hıristiyanlıktır, Batının dinidir. O, hıristiyan Tanrısının, fantastik insanın bir imgesi, bir yansısı olduğunu gösteriyor. Ama bu Tanrı uzun bir soyutlama sürecinin ürününün kendisi, daha önceki kabile ve ulusların sayısız tanrılarının özünün özüdür. Ve bu nedenle, imgesi bu tanrıdan başka bir şey olmayan insan da, gerçek bir insan değildir, o da pek çok sayıda gerçek insanın özünün özüdür, soyut insandır, bu nedenle de o da zihinsel bir imgedir. Her sayfasında duyulardan gelen hazlara düşkünlüğü vaaz eden, somuta, gerçekliğe gömülmeye çağıran aynı Feuerbach, insanlar arasındaki salt cinsel ilişkilerden başka ilişkilerden sözetmeye sıra geldi mi, baştan aşağı soyut olur.

Bu ilişkiler, ona ancak bir tek yönleriyle görünürler: ahlak. Ve bu noktada gene, Feuerbach'ın, Hegel'e oranla şaşırtıcı kısırlığı karşısında donakalıyoruz. Hegel'in törebilimi ya da ahlak öğretisi, hukuk felsefesidir ve 1. soyut hukuku; 2. öznel ahlakı; 3. nesnel ahlakı içerir, bu sonuncusu da kendi içinde aile, sivil toplum ve devletten olmuştur. Biçimi ne kadar idealistse, içeriği o kadar gerçekçidir. Ahlakın yanısıra bütün hukuk, ekonomi ve siyaset alanı, burada biraraya toplanmıştır. Feuerbach'ta bunun tam tersidir. Biçim bakımın-

dan o, gerçekçidir, hareket noktası olarak insanı alır: ama bu insanın içinde yaşadığı dünya kesinlikle söz konusu değildir, onun için de bu insan, din felsefesinde uzun, tumturaklı sözler söyleyecek o hep aynı soyut insan olarak kalır. Çünkü bu insan anasının karnından doğmamıştır, tek tanrılı dinlerin tanrısından meydana çıkmıştır, demek ki, tarihsel olarak oluşmuş, belirlenmiş gerçek bir dünyada da yaşamaz; öteki insanlarla pekâlâ ilişki içindedir, ama bu öteki insanların herbiri onun kadar soyuttur. Din felsefesinde, hiç değilse, henüz kadınlar ve erkekler vardı, ama törebiliminde, bu son ayrım da ortadan kaybolur. Doğrusunu isterseniz, Feuerbach'ta uzun aralarla şu cinsten tümcelerle karşılaşılır: "Bir sarayda başka türlü düşünülür, bir kulübede başka türlü." — "Eğer açlık, yoksulluk yüzünden bedeninde besleyici bir şey yoksa, kafanda, usunda, kalbinde ahlak için besleyici bir şey yoktur." — "Siyasetin bizim dinimiz olması gerekir",* vb.. Ama Feuerbach bu sözlerden ne yapacağını hiç bilmez, bunlar onda basit bir söyleyiş biçimi olarak kalırlar ve Starcke bile, siyasetin, Feuerbach için aşılmaz bir sınır ve "toplumbilimin onun için *terra incognita*** olduğunu" itiraf etmek zorunda kalır.

Feuerbach, iyi ile kötü arasındaki çatışkıyı işleyiş biçiminde de, Hegel ile karşılaştırıldığında, daha az sığ görünmüyor bize. Hegel şöyle yazıyor: "İnsan doğal olarak iyidir dendiği zaman büyük bir gerçeğin dile getirildiği sanılıyor, ama unutuluyor ki, insan doğal olarak kötüdür dendiğinde daha büyük bir gerçek dile getirilmektedir."*** Hegel'de, kötü, tarihsel gelişmenin devindirici gücünün kendini ortaya koyuş biçimidir. Ve, doğrusu istenirse, bu tümcenin ikili bir anlamı vardır, şöyle ki, bir yandan her yeni ilerleme, zorunlu olarak, kutsal olan bir şeye karşı büyük bir suç, gerileyip son bulma yolunda olan ama alışkanlıkla kutsanmış şeylerin eski durumuna karşı bir başkaldırma olarak görünür; öte yan-

* Engels, Ludwig Feuerbach'ın şu üç yapıtından alıntı yapıyor: *Widerden Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist — Noth meistert alle Gesetze und hept sie auf — Grundlage der Philosophie. Nothwendigkeit einer Veränderung. — Ed.*

** Bilinmez ülke. — ç.

*** Georg Wilhelm Friedrich Hegel,"Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse" ve "Vorlesungen über die Philosophie der Religion", *Werke*, Bd. 8, Berlin 1833 ve Bd. 12, Berlin 1840. — *Ed.*

dan uzlaşmaz sınıf karşıtlıklarının ortaya çıkışından beri, insanların kesinlikle kötü tutkuları, —açgözlülük, egemen olma isteği—, tarihsel gelişmenin kaldıraçları olmuşlardır, ve örneğin feodalitenin ve burjuvazinin tarihi, bunun süregelen bir tanıtından başka bir şey değildir. Oysa, bu ahlaki kötülüğün tarihsel rolünü incelemek Feuerbach'ın hiç aklına gelmez. Genel olarak, tarih, onun için, içinde rahatsız olduğu, kendini güvenli hissetmediği bir alandır. "Doğadan çıkan ilkel insan yalnızca basit bir doğal varlıktı, bir insan değildi. İnsan, insanın, kültürün, tarihin bir ürünüdür."* ünlü bildirisi, bu bildiri bile, Feuerbach'ta tamamıyla kısır bir açıklama olarak kalır.

Bunun içindir ki, Feuerbach'ın ahlak konusunda bize söyledikleri son derece yetersiz şeyler olabilirler ancak. Mutluluğa doğru dürtü doğuştandır insanda ve bu yüzden de bütün ahlakın temelini oluşturmalıdır. Ama mutluluğa doğru dürtü ikili bir düzelticiye tabidir. Birincisi, davranışlarımızın doğal sonuçlarından dolayı: sarhoşluğu baş ağrısı, alışkanlık halini almış aşırılığı hastalık izler. İkincisi, davranışlarımızın toplumsal sonuçlarından dolayı: eğer biz, başkalarının aynı mutluluk dürtülerine saygı göstermezsek onlar kendilerini savunurlar ve bu savunmaları ile bizim kendi mutluluk dürtümüzü rahatsız ederler. Bundan çıkan sonuca göre, kendi dürtümüzü tatmin etmek için, kendi davranışlarımızın sonuçlarını adil bir biçimde değerlendirecek durumda olmamız, öte yandan da, sözkonusu bu aynı dürtüyü başkaları için de kabul edecek durumda olmamız gerekir. Başkalarıyla olan ilişkilerimizde kendi kendimize koyduğumuz ussal sınırlama ve sevgi —hep sevgi!— demek ki, Feuerbach'ın ahlakının temel kurallarını oluşturur ve bütün öteki kurallar bunlardan çıkar. Ve ne Feuerbach'ın en ustaca yapılmış açıklamaları, ne de Stracke'nin en büyük övgüleri, bu birkaç tümcenin zavallılığını ve sığlığını örtemez.

Eğer birey sırf kendi kendisiyle uğraşıyorsa, mutluluk dürtüsü, ancak çok ayrıksın durumlarda tatmin olunur ve bunun ne kendine, ne de başkasına yararı olur. Tersine, bu eğilim, dış dünya ile ilişkileri ve tatmin olma araçlarını ge-

* Ludwig Feuerbach, "Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen Curriculum vitae", *Sämmtliche Werke*, Bd. 2. Leipzig 1846. — *Ed.*

rektirir, dolayısıyla da, besin gerektirir, karşı cinsten bir bireyi, kitapları, karşılıklı konuşmaları, tartışmaları, eylemde bulunmayı, tüketim nesnelerini ve çalışmayı gerektirir. Feuerbach'ın ahlakı, ya bu tatmin araç ve nesnelerinin her insana birden verilmiş olduklarını varsayar, ya da bu ahlak, insana, yalnızca uygulanması olanaksız iyi bir ders verir, dolayısıyla bu araçlardan yoksun olanlar için beş para etmez. Ve Feuerbach'ın kendisinin kupkuru açıkladığı da budur: "Bir sarayda başka türlü düşünülür, bir kulübede başka türlü. Eğer açlık, yoksulluk yüzünden bedeninde besleyici bir şey yoksa, kafanda, usunda, kalbinde de ahlak için besleyici bir şey yoktur."*

Başkaları için de mutluluk dürtüsü hakkının eşitliği sözkonusu olduğunda, işler daha mı iyi görünür? Feuerbach bu hak istemini mutlak bir biçimde, her çağda ve bütün koşullarda geçerli olarak koyar. Ama bu istem ne zamandan beri üstün gelmektedir? Acaba, antikçağda köleler ile efendilerin, ortaçağda serfler ile baronların mutluluk dürtüsü hakkının eşitliği hiç sözkonusu olmuş mudur? Ezilen sınıfın mutluluk dürtüsü her zaman acımasızcasına ve "yasa uyarınca" egemen sınıfın mutluluk dürtüsüne feda edilmemiş midir? Evet, denecektir, bu ahlaka aykırı idi, ama şimdi hakların eşitliği tanınmıştır. Burjuvazi, feodaliteye karşı savaşımında ve kapitalist üretimin gelişme seyri sırasında, kendini, bütün kast ayrıcalıklarını, yani bütün kişisel ayrıcalıkları yıkmak ve ilkin bireyin özel hukuk, sonra yavaş yavaş medeni hukuk olmak üzere hukuksal bakımdan eşitliğini getirmek zorunda hissettiğinden beri ve böyle hissettiği için, sözde tanınmıştır. Ama mutluluk dürtüsü, manevi haklarla ancak sınırlı ölçüde, maddi araçlarla ise en büyük ölçüde süregider. Oysa kapitalist üretim, eşit haklardan yararlanan kişilerin büyük çoğunluğunun, ancak geçinmek için gerekli şeyleri elde etmesine dikkat eder ve dolayısıyla çoğunluğun mutluluk dürtüsü hakkının eşitliğine, köleci ya da feodal toplumun gösterdiği saygıdan, eğer gerçekten daha fazlasını gösterirse, bu pek az bir fazladır. Ya durum, mutluluğun zihinsel araçları, kültür araçları bakımından daha mı iyidir? Sadowa okulu

* Engels, Ludwig Feuerbach'ın şu yapıtlarından alıntı yapıyor: *Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist — Noth meistert alle Gesetze und hebt sie auf. — Ed.*

öğretmeninin kendisi bile, bir efsane değil midir?[13]

Ama dahası var. Foyerbahçı ahlak teorisine göre hisse senedi borsası ahlakın en yüce tapınağıdır... ancak her zaman doğru bir biçimde oynanması koşuluyla. Eğer benim mutluluk dürtüm beni borsaya götürüyorsa ve eğer ben orada kendi işlemlerimin sonuçlarını, benim için yalnız elverişli durumlar sağlayacak, hiçbir üzücü durum yaratmayacak kadar doğru bir biçimde tartıyorsam, yani sürekli olarak kazanıyorsam, Feuerbach'ın öğüdü yerine gelmiş olur. Böyle yapmakla bir başkasının aynı mutluluk dürtüsüne de bir zarar vermiş olmam, çünkü bu başkası da benim kadar gönüllü olarak borsaya gitmiştir ve benimle birlikte borsa oyunu işini sonuca bağlarken, gene tıpkı benim gibi, kendi mutluluk dürtüsüne uyarak hareket etmiştir. Ve eğer o, parasını kaybederse, onun eylemi, kesinlikle bu yüzden ahlaka aykırı olduğunu ortaya koyar, çünkü yanlış hesaplanmıştır, ve ben, ona hakettiği cezayı verirken, hatta gururla bir çeşit modern Rhadamante[14] olmakla öğünebilirim. Sevgi, yalnızca duygusal bir söz olmadığı ölçüde, borsada da hüküm sürer, çünkü her biri, kendi mutluluk eğiliminin tatminini başkasında bulur. Sevginin yapması gereken şey ve pratikte kendini ortaya koyuş biçimi de bu değil midir? Eğer ben, işlemlerimin sonuçlarına değgin şaşmaz bir öngörü ile, dolayısıyla başarı ile oynarsam Feuerbach ahlakının en sıkı gereklerinin hepsini yerine getiririm ve üstelik daha da zenginleşirim. Başka terimlerle söyleyecek olursak, Feuerbach ahlakı, kendisi bunu hiç istemese de, ya da bunun hiç farkında olmasa da, bugünkü kapitalist toplumun ölçülerine göre biçilmiştir.

Ama sevgi! — Evet, sevgi, her zaman her yerde, iyilikçi, sevindirici bir tanrıdır ve bu tanrı, Feuerbach'ta, pratik yaşamın bütün güçlüklerinin üstesinden gelmeye yardım etmek durumundadır — ve bunu, birbirine taban tabana karşıt çıkarları olan sınıflara bölünmüş bir toplumda yapacaktır. Bununla da felsefenin devrimci niteliğinin en son kalıntısı da felsefeden kaybolur ve geriye artık eski tekerlemeden başka bir şey kalmaz: Birbirinizi seviniz! — Cins ve mevki ayrımı yapmaksızın kucaklaşınız! — Evrensel barış düşü!

Özet olarak, Feuerbach'ın ahlak kuramı, bütün kendinden önce gelenler gibidir, bu kuram da, bütün zamanlara, bütün halklara, bütün koşullara uygulanır ve kesinlikle bu

yüzdendir ki, hiçbir zaman ve hiçbir yerde uygulanabilir değildir ve gerçek dünya karşısında Kant'ın kesinlikli buyrultusu kadar güçsüz kalır. Gerçekte, her sınıfın ve hatta her mesleğin kendi özel ahlakı vardır, ve bu ahlakı cezalandırılmadan çiğneyebildiği yerde çiğner, ve herkesi birleştirmesi gereken sevgi, kendini savaşlarda, çatışmalarda, davalarda, karı-koca kavgalarında, boşanmalarda ve birinin öteki tarafından olabildiğince sömürülmesinde ortaya koyar.

Ama nasıl olabildi de, Feuerbach'ın verdiği güçlü itki, kendisi için bu kadar kısır kaldı? Salt şu yüzden, Feuerbach, ölesiye nefret ettiği soyutlama aleminin dışına çıkamıyor ve canlı gerçeğin yolunu bulamıyor. O, bütün gücü ile doğaya ve insana sımsıkı tutunur, ama doğa ve insan onun için basit sözlerden ibaret kalır. Ne gerçek dünya konusunda, ne gerçek insan konusunda bize kesin olarak hiçbir şey söyleyemiyor. Oysa, Feuerbach'ın soyut insanından yaşayan gerçek insanlara, ancak bu insanlar tarih içinde eylem halinde dikkate alındığı zaman geçilebilir. Ama Feuerbach buna yanaşmaz ve bunun içindir ki, anlamamış olduğu 1848 yılı, onun için ancak gerçek dünya ile kesin bir kopma ve yalnızlığa çekilme anlamına gelmiştir. Bunun sorumluluğu, bir kez daha, onu acı bir biçimde yıkıma terkeden Almanya'nın koşullarındandır.

Ama Feuerbach'ın hiç atmamış olduğu adımın atılması kaçınılmazdı; foyerbahçı yeni dinin merkezini tutan soyut insan inanışının yerini, zorunlu olarak, gerçek insanların ve onların tarihsel gelişmelerinin bilimi almalıydı. Feuerbach'ın görüş açısının bu daha sonraki, Feuerbach'ın kendisinin de ötesindeki gelişmesini, Marx, 1845'te *Kutsal Aile*'de başlattı.

DÖRT

DİYALEKTİK MATERYALİZM

STRAUSS, Bauer, Stirner, Feuerbach, felsefe alanını terketmedikleri ölçüde, hegelci felsefenin uzantısı oldular. Strauss, *İsa'nın Yaşamı* ve *Dogmatik*'ten* sonra artık yalnız felsefe edebiyatı yaptı ve Renan'vari din tarihi yazdı; Bauer kayda değer olmasına karşın yalnızca hıristiyanlığın kökeninin tarihi alanında bir şey yapmayı başardı; Stirner yalnızca ilgi çekici bir tip olarak kaldı, hatta Bakunin, onu, Proudhon ile harmanlayıp bu harmana da "anarşizm" adını verdikten sonra bile. Yalnız Feuerbach, filozof olarak dikkate değer

* Engels, David Friedrich Strauss'un şu yapıtına değiniyor: *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft,* Bd. 1-2, Tübingen ve Stuttgart 1840-1841; kitabın ikinci ve daha geniş bölümü şu başlığı taşıyor: "Der materiale Inbegriff der christlichen Glaubenslehre der die eigentliche Dogmatik".

kaldı. Ama yalnız, bütün özel bilimlerin üzerinde durduğu ve onların bir bireşimini yaptığı iddia edilen bilimlerin bilimi felsefe, onun için aşılmaz bir engel, dokunulmaz bir kutsal kutu olarak kalmadı; o kendisi de filozof olarak yolun ortasında durdu ve altı materyalist, üstü idealist oldu; Hegel'den, onu eleştirerek kurtulmayı bilemedi, basitçe işe yaramaz diye bir yana attı, oysa kendisi, Hegel sisteminin ansiklopedik zenginliğiyle karşılaştırıldığında, şişirilmiş bir sevgi dininden, zavallı ve güçsüz bir ahlaktan başka olumlu hiçbir şey gerçekleştirmedi.

Ama, Hegel okulunun parçalanıp dağılmasından bir başka eğilim daha çıkmıştır; gerçekten meyve veren tek eğilimdir bu ve esas olarak Marx'ın adına bağlıdır.*

Hegel felsefesinden kopuş, burada da materyalist görüşe dönmenin sonucudur. Bu, gerçek dünyayı, —doğa ve tarihi—, kendisini, basmakalıp idealist tuhaflıklardan arınmış herkese nasıl sunarsa öyle kavramaya karar verilmesi demektir; düşsel ilişkiler içinde değil, ama kendi öz ilişkileri içinde değerlendiren olgularla uyuşması olanaksız bütün idealistçe tuhaflıkların acımasızca kurban edilmesine karar verilmesidir. Ve işte materyalizmin de gerçekte bundan öte bir anlamı yoktur. Yalnız, ilk kezdir ki materyalist dünya anlayışı gerçekten ciddiye alınıyor ve tutarlı bir biçimde bilginin dikkate alınan bütün alanlarına —hiç değilse genel çizgileriyle— uygulanıyordu.

Hegel basitçe bir yana konulmadı, tersine, onun yukarıda açıklanan devrimci yönünden, diyalektik yöntemden yola çıkıldı. Ama bu yöntem, hegelci biçimiyle yararlanılamaz durumdaydı. Hegel'de diyalektik, kendi kendine gelişen Fikir-

* Burada kişisel bir açıklama yapmama izin verilsin. Son zamanlarda birkaç kez bu teorinin hazırlanışındaki payım ima edildi, onun için bu noktayı aydınlatacak birkaç söz söylemekten kendimi alakoyamam. Marx ile kırk yıllık ortak çalışmam sırasında ve ondan önce teorinin hazırlanışında olduğu kadar özellikle geliştirilmesinde de benim belli bir kişisel payım olduğunu yadsıyamam. Ama özellikle iktisat ve tarih alanında yön verici temel fikirlerin büyük çoğunluğu ve özellikle de bu fikirlerin kesin ifadelendirilişleri, Marx'ın işidir. Benim teoriye katkımı, olsa olsa birkaç özel bilgi dalı dışında, Marx, bensiz de gerçekleştirebilirdi. Ama Marx'ın yaptığını ben yapamazdım. Marx, bizim hepimizi aşıyordu; Marx, hepimizden daha uzağı, daha geniş ve daha çabuk görüyordu. Marx bir deha idi; biz ötekiler ise olsa olsa yetenekli kişiler. O olmasaydı, teori bugün bulunduğu yerden çok gerilerde olurdu. Dolayısıyla teori haklı olarak onun adını taşıyor.

dir. Mutlak Fikir, yalnızca bütün sonsuzluk boyunca —bilinmez bir yerde— var olmakla kalmaz, ama aynı zamanda varolan bütün dünyanın yaşayan gerçek ruhudur. Mutlak Fikir, *Mantık*'ta uzun uzun işlenen ve hepsi de kendi içinde bulunan bütün hazırlayıcı evrelerden geçerek yeniden kendi kendine dönmek üzere gelişir. Sonra, doğaya dönüşerek "yabancılaşır", orada kendinin bilincinde olmaksızın, doğal zorunluluk kılığına bürünmüş olarak yeni bir gelişmeden daha geçer, ve en sonu insanda özbilincine geri döner. Bu özbilinç de, mutlak Fikir, Hegel felsefesinde tamamıyla kendi kendine dönünceye kadar, tarih içinde işlenip arınır. Hegel'de, doğada ve tarihte kendini gösteren diyalektik gelişme, yani zikzak halindeki bütün hareketler ve bütün ani geri çekilmeler boyunca kendini ortaya çıkaran aşağıdan yukarıya doğru ilerlemenin nedensel zincirlenişi, demek ki, Fikrin, bütün sonsuzluk boyunca nerede olduğu bilinmeyen, ama her halde, düşünen her insan beyninden bağımsız olarak süregiden özerk hareketinin kopyasıdır *(Abklatsch)* ancak. İşte çıkarılıp atılması sözkonusu olan, bu ideolojik ters-yüz olma durumuydu. Biz yeniden beynimizin fikirlerini, onları mutlak Fikrin şu ya da bu derecede yansıları olarak, gerçek nesneler sayacağımız yerde, onları materyalist açıdan nesnelerin yansıları olarak kavradık. Bundan ötürü, diyalektik, dış dünya için olduğu kadar insan düşüncesi için de hareketin genel yasalarının —temelde özdeş olan ama ifadede birbirinden ayrılan, insan beyni onları bilinçli olarak uygulayabildiği halde, doğada ve şimdiye dek büyük bölümüyle insan tarihinde de bu yasaların yalnız bilinçsiz olarak, görünüşte sonsuz bir dizi rastlantılar içinde dış zorunluluk biçiminde kendilerine yol açmaları anlamında birbirinden ayrılan iki yasa'ar dizisinin— bilimine indirgeniyordu. Ama bu yoldan Fikrin kendisinin diyalektiği, gerçek dünyanın diyalektik hareketinin yalnızca basit bir bilinçli yansısı haline geldi ve böylelikle Hegel'in diyalektiği başı yukarıda olmak üzere doğrultuldu, ya da daha doğru bir deşiyle, başının üzerinde dururken yeniden ayakları üzerine kondu. Ve yıllardan beri bizim en iyi çalışma aracımız ve en etkili silahımız olan bu materyalist diyalektik, ne dikkate değer bir şeydir ki, yalnızca bizim tarafımızdan değil, ayrıca bizden bağımsız, hatta

Hegel'den bile bağımsız olarak Joseph Dietzgen* adlı bir Alman işçisi tarafından yeniden bulundu.

Ama böylelikle, Hegel felsefesinin devrimci yanı alınmış ve aynı zamanda da, Hegel'de, felsefesinin tutarlı uygulamasını önlemiş olan idealist şatafatından bu felsefe arındırılmıştır. Dünyanın bir tamamlanmış *şeyler* karmaşası olarak değil de, görünüşte durulmuş şeylerin, tıpkı beynimizdeki zihinsel yansıları olan kavramlar gibi kesintisiz bir oluş ve yokoluş değişmesinden geçtikleri, son olarak bütün görünüşteki rastlantılara ve geçici geriye dönüşlere karşın, ilerleyici bir gelişmenin eninde sonunda belirmeye başladığı bir *süreçler* karmaşası olarak dikkate alınması gerektiği düşüncesi, — bu büyük temel düşünce özellikle Hegel'den beri günlük bilince öyle derinlemesine işlemiştir ki, bu genel biçimiyle artık hemen hemen hiçbir itirazla karşılaşmaz. Ama onu sözde kabul etmekle, onu pratikte, ayrıntılı olarak, araştırmaya tutulan her alanda uygulamak ayrı ayrı şeylerdir. Oysa araştırmada hiç şaşmadan daima bu görüş açısından yola çıkılırsa, artık bir daha kesin çözümler ve sonsuz gerçekler istemekten kesin olarak vazgeçilir; her zaman edinilen her bilginin zorunlu olarak sınırlı olma niteliğinin ve bu bilginin, içinde, kazanılmış olduğu koşullara bağımlılığının bilincinde olunur; hâlâ geçerli olan eski metafiziğin, doğru ve yanlış, iyi ve kötü, özdeş ve değişik, zorunlu ve olumsal gibi giderilemez karşıtlıklarının zorunlu etkisinden de kaçınılabilir artık; bilinir ki bu karşıtlıkların ancak göreli bir değerleri vardır, şimdi doğru olarak tanınan şeyin gizli bir yanlış yanı da vardır ve bu, daha sonra ortaya çıkacaktır, tıpkı şimdilik yanlış tanınanın da doğru bir yanı olduğu ve bu doğru yanı yüzünden daha önce doğru sayılır olduğu gibi; ve gene bilinir ki, zorunlu olduğu ileri sürülen şey, salt rastlantılardan meydana gelmiştir ve sözde rastlantı, zorunluluğun altında gizlendiği biçimdir — ve bu böyle sürer gider.

Hegel'in "metafizik" yöntem dediği, verilmiş ve değişmez nesneler olarak düşünülen ve *şeylerin* incelenmesiyle uğraşmayı yeğleyen ve kalıntıları hâlâ zihinlere musallat olan eski araştırma ve düşünme yönteminin doğruluğu, zamanında,

* Bkz: *Bir Kol İşçisi Tarafından Anlatılan İnsanın Kafa Çalışmasının Özü*, Saf ve Pratik Aklın Eleştirisi, Hambourg, Meissner, 1869.

tarihsel olarak ortaya çıkmıştı. Süreçleri incelemeden önce, şeyleri incelemek gerekiyordu. Bir şeyde meydana gelen değişiklikleri gözlemlemeden önce, şu ya da bu şeyin ne olduğunu bilmek gerekiyordu. Ve bu, doğa bilimlerinde böyle oldu. Şeyleri kesin biçimleriyle meydana gelmiş şeyler olarak ele alan eski metafizik, ölü ve canlı şeyleri kesin biçimleriyle meydana gelmiş olarak inceleyen bir doğabilimin ürünü idi. Ama bu inceleme tarzı, kesin bir ilerlemenin, yani bizzat doğanın bağrında bu şeylerde meydana gelen değişmelerin sistemli bir biçimde incelenmesine geçişin olanakları yaratılıncaya kadar geliştiği zaman, işte o anda, felsefe alanında da eski metafiziğin ölüm çanları çalmaya başladı. Ve gerçekten, geçen yüzyılın sonuna dek, doğabilim, herşeyden çok olguları toplayan bir bilim, bir tamamlanmış şeyler bilimi olmasına karşın, yüzyılımızda, temel olarak bir bölümleme (sınıflama) bilimi, bir süreçler bilimi, bu şeylerin kökeni ve gelişmesinin bilimi ve bu doğal süreçleri bir büyük bütün halinde birbirine bağlayan bağlantının bilimidir. Bitkisel ve hayvansal organizmalardaki olayları inceleyen fizyoloji, her organizmanın embriyondan, olgunluğa kadar gelişmesini inceleyen embriyoloji, yeryüzü yüzeyinin aşama aşama oluşmasını inceleyen jeoloji, hep yüzyılımızın çocuklarıdırlar.

Ama doğal süreçlerin ardarda zincirlenişine değgin bilgimizi dev adımlarla ileri götürmüş olan, özellikle üç büyük buluştur: Birincisi, her bitkisel ve hayvansal organizmanın, kendisinden başlayarak çoğalma ve farklılaşma yoluyla geliştikleri birim olarak hücrenin bulunuşu; dolayısıyla, yalnızca bütün üst organizmaların gelişmesi ve büyümesinin tek bir tümel yasaya göre meydana geldiği tanınmakla kalınmadı, ama hücrenin dönüşme yeteneğinin, organizmaların da hangi yolla türlerini değişikliğe uğratabildiklerini ve dolayısıyla bireysel olmaktan öte bir gelişmeyi tanıyabildiklerini gösterdiği de kabul edildi. — İkincisi, enerjinin dönüşümünün bulunuşu: bu buluş, en başta inorganik doğada etkin olan bütün sözde güçlerin, mekanik kuvvetin ve tamamlayıcısı potansiyel denilen enerjinin, ısının, ışınımın (ışıyan ışık ya da ısının), elektriğin, manyetizmin, kimyasal enerjinin hepsinin bir takım belli nicel oranlara göre birinden ötekine geçen evrensel bir hareketin değişik gösterileri olduklarını göstermiştir, öyle ki, bu enerjilerden, ortadan kalkan birinin

belli bir miktarı karşılığında ötekinde belli bir miktar yeniden ortaya çıkar ve doğanın bütün hareketi, böylece, bu, kesintisiz olarak bir biçimden bir başka biçime dönüşme sürecine indirgenir. — Ensonu, ilk kez Darwin'in yaptığı tümü kapsayan tanıtlama, ki buna göre, halen çevremizi kuşatan bütün doğa ürünleri, insanlar da içinde olmak üzere, hepsi başlangıçta az sayıda tekhücreli tohum özünden başlayan uzun bir gelişme sürecinin ürünüdürler, ve bu tekhücrelilerin kendileri ise kimyasal yolla oluşmuş bir protoplazmadan ya da albüminimsi bir cisimden oluşmuştur.

Bu üç büyük buluşun ve doğa bilimlerindeki çok büyük ilerlemelerin sayesinde, bugün, yalnızca ayrı ayrı ele alınan değişik alanlardaki doğa görüngüleri arasındaki ardarda zincirleme sıralanışı değil, ama başka başka alanlar arasındaki bağlantıyı da gösterebilecek ve böylece, ampirik doğa bilimin bize sağladığı olgular yardımıyla, doğanın zincirlenişinin bir bütün halinde tablosunu hemen hemen sistematik bir biçimde sunabilecek durumdayız. Eskiden bu bütün halinde tabloyu bize vermek, doğa felsefesi denilen şeyin işiydi. Doğa felsefesi, bu işi ancak, henüz bilinmeyen gerçek bağlantıların yerine imgesel, düşsel bağlantılar koyarak, eksik olan olguları düşüncelerle tamamlayarak ve gerçekte var olan boşlukları ancak imgelemde doldurarak yapabiliyordu. Böyle davranırken, bu felsefe binlerce dahiyane fikirler yarattı, daha sonraki çok sayıda buluşun önsezilerini getirdi, ama bu arada, bir hayli anlamsızlıklar da üretti, başka türlü de yapamazdı. Çağımız için doyurucu bir "doğa sistemi"ne varmak için doğanın diyalektik olarak, yani kendine özgü zincirlenişi doğrultusunda incelenmesinin sonuçlarını yorumlamanın yeterli olduğu bugün ve bu zincirleme gidişin diyalektik niteliğinin kendilerini isteseler de, istemeseler de, metafizik okulda yetişmiş bilginlerin beyinlerine bile kendini kabul ettirdiği bugün, doğa felsefesi kesin olarak bir yana bırakılmıştır. Bu felsefeyi yeniden diriltmek yolunda her türlü girişim, yalnız gereksiz olmakla kalmaz, *geriye bir gidiş olur.*

Ama doğa için doğru olan, bu yüzden de tarihsel bir gelişme süreci olarak kabul edilen şey, bütün dalları içinde toplum tarihi ve insansal (ve tanrısal) şeyleri işleyen bilimlerin tümü için de doğrudur. Burada da gene, tarih, hukuk, din vb. felsefesi, olaylar arasındaki tanıtlanması gereken gerçek

bağlantının yerine, filozofun beyninin türettiği bağlantıyı koymaya, tarihi, bütünü içinde olduğu gibi değişik bölümlerinde de, fikirlerin, elbette ki yalnız filozofun kendisinin gözde tuttuğu fikirlerin gitgide gelişen gerçekleşmesi olarak kavramaya dayanıyordu. Böylece, tarih, bilinçsiz, ama zorunlu olarak, önsel olarak saptanmış belli bir ülküsel erek doğrultusunda işliyordu, bu erek, örneğin Hegel'de, kendi mutlak Fikrinin gerçekleşmesi idi, ve bu mutlak Fikre doğru geri dönüşü olmayan gidiş tarihsel olayların iç zincirlenişini oluşturuyordu. Henüz bilinmeyen gerçek zincirlenişin yerine böylece yeni bir —bilinçsiz ya da yavaş yavaş kendi özbilincine varan— gizemli bir Tanrı konuyordu. Öyleyse, burada da, tıpkı doğa alanında olduğu gibi, gerçek zincirlenişleri açığa çıkararak, yüzeysel, yapma zincirlenişleri dıştalamak sözkonusuydu; bu iş de, sonu sonuna, insan toplumunun tarihinde egemen yasalar olarak kendilerini kabul ettiren genel hareket yasalarını bulmaya dayanıyordu.

Ne var ki, toplumun gelişme tarihi, bir noktada, doğanın gelişme tarihinden temelde değişik olarak kendini ortaya koyar. Doğada —insanların doğa üzerinde yaptığı karşı etkiyi bir yana bıraktığımız ölçüde— birbirleri üzerinde etki meydana getirenler, yalnızca bilinçsiz ve kör etmenlerdir ve genel yasa bu etmenlerin değişken oyunları içinde belirir. Bütün bu olanlardan hiçbir şey —ister yüzeyde gözlemlenebilen sayısız görünür rastlantılarda olsun, ister bu rastlantılarda içkin olan ve düzenliliği doğrulayan sonal sonuçlarda olsun— bilinçli, istenen bir erek olarak meydana gelmez. Buna karşılık, toplum tarihinde, etkin olanlar, yalnız, bilince sahip, düşünüp taşınarak ya da tutku ile hareket eden ve belirli erekleri izleyen insanlardır; hiçbir şey bilinçli bir maksat olmadan, istenen bir erek bulunmadan meydana gelmez. Ama bu ayrım, tarihsel araştırma bakımından, özellikle çağlar ve olaylar tek başlarına ele alındıklarında ne kadar önemli olursa olsun, tarihin akışının genel iç yasalarının hükmü altında olduğu gerçeğinde hiçbir değişiklik yapmaz. Çünkü, burada da, bütün bireyler tarafından bilinçli olarak izlenen ereklere karşın, genel bir biçimde, yüzeyde, görünüşte hüküm süren rastlantıdır. Ancak istenen erek çok seyrek olarak gerçekleşir; çoğunlukla, izlenen ereklerin çoğu birbirleriyle çaprazlaşır ve birbirlerine karşı dururlar, ya kendileri

önsel gerçekleşemez ereklerdir, ya da onları gerçekleştirecek araçlar henüz yetersizdir. Böyle olduğu içindir ki, sayısız bireysel irade ve eylemlerin çatışmaları tarihsel alanda, bilinçsiz doğa alanında hüküm sürmekte olana tıpatıp benzer bir durum yaratır. Eylemlerin erekleri istenmiş ereklerdir, ama bu eylemleri gerçekten izleyen sonuçlar istenen sonuçlar değillerdir, ya da başlangıçta gene de güdülen amaca uyar gibi görünseler de, sonunda istenmiş olanlardan bambaşka sonuçlara varırlar. Böylece tarihsel olaylar da, aynı şekilde büyük çapta raslantıların hükmü altında görünürler. Ama rastlantı, yüzeyde oynar göründüğü her yerde, daima gizli iç yasaların emri altındadır ve iş, yalnızca bu yasaları bulup ortaya koymaktır.

İnsanlar, herbiri bilinçli olarak istedikleri kendi amaçlarını izleyerek, bu tarih nasıl bir biçim alırsa alsın, kendi tarihlerini yaparlar, ve işte bu başka başka doğrultularda etki yapan sayısız iradenin ve bunların dış dünya üzerindeki çeşitli yankılarının bileşkesi, tarihi oluşturur. Öyleyse burada da önemli olan sayısız bireyin ne istediğidir. İrade, tutku ile ya da düşünme ile belirlenir. Ama, kendileri de doğrudan tutkuyu ya da düşünmeyi belirleyen araçlar çok değişik niteliktedir. Bunlar, gerek dış nesneler, gerek ülküsel nitelikte güdüler, yani hırs, "gerçek ve adalet düşkünlüğü", kişisel kin ya da her çeşitten salt kişisel hevesler olabilirler. Ama bir yandan tarih üzerinde etkili olan çok sayıda, bireysel iradenin, çoğunlukla, niyetlenilen sonuçlardan büsbütün başka sonuçlara —sık sık doğrudan karşıt sonuçlara— götürdüklerini, ve dolayısıyla, bunların güdülerinin, varılan sonal sonuç bakımından ancak ikincil bir önemleri olduğunu gördük. Öte yandan, bu güdülerin de arkasında gizli olan devindirici güçlerin neler olduğunu ve etkin insanların beyinlerinde hangi tarihsel nedenlerin bu güdülere dönüştüğünü kendi kendine sorabilir insan.

Bu soruyu, eski materyalizm hiçbir zaman ortaya koymadı. Bunun içindir ki, onun tarih anlayışı, bir tarih anlayışı olduğu ölçüde, özünde kılgıcıdır *(pragmatique)*; her şeyi eylemin güdülerine göre yargılar, tarihsel bir etki meydana getiren insanları soylu olan ve soylu-olmayan ruhlar olarak ayırır, ve sonra da düzenli olarak soyluların hep aldandıklarını, soylu olmayanların da galip geldiklerini saptar, eski mater-

yalizme göre tarihin incelenmesinden hiçbir ders alınamayacağı düşüncesi de bundan ileri gelir, ve bize göre ise, tarih alanında, eski materyalizm kendi kendisiyle uyumlu değildir, çünkü devindirici güçlerin ardında ne olduğunu, devindirici güçlerin kendi devindiricilerinin de neler olduklarını inceleyeceğine, tarihte etkin ülküsel *(idéales)* devindirici güçleri son nedenler olarak alır. Tutarsızlık, *ülküsel* devindirici güçleri tanımakta değildir, ama onların belirleyici nedenlerine kadar daha ilerilere gitmemektedir. Buna karşılık, tarih felsefesi, özellikle Hegel tarafından sunulduğu biçimiyle, görünürdeki güdülerin ve ayrıca tarihte insanların eylemlerini gerçekten belirleyen güdülerin tarihsel olayların hiç de son nedenleri olmadıklarını ve bu güdülerin gerisinde başka belirleyici güçlerin bulunduğunu ve asıl bunların araştırılmasının sözkonusu olduğunu kabul eder; ama o, bunları, tarihin kendisinde araştırmaz, onları daha çok dışarıdan, felsefi ideolojiden alır, tarihe sokar. Hegel, örneğin, Eski Yunanlıların tarihini kendi öz iç zincirlenişi ile açıklayacağı yerde, kısaca, bu tarihin, "güzel kişiliğin biçimleri"nin işlenip hazırlanmasından ve "sanat yapıtı"nın sanat yapıtı olarak gerçekleşmesinden başka bir şey olmadığını söyler.* Bu nedenle, Eski Yunanlılar üzerine pek çok güzel ve derin şeyler söyler, ama bu, bizim, bugün, bir sözden fazla bir şey olmayan böyle bir açıklamayla artık yetinememize engel olmaz.

Dolayısıyla, insanların tarihsel eylemlerinin güdüleri ardında — bilerek ya da bilmeyerek, belirtmek gerekir ki çok kez bilmeyerek— bulunan ve gerçekte tarihin sonal devindirici güçlerini meydana getiren devindirici güçleri araştırmak sözkonusu ise de, ne kadar ünlü, ne kadar sivrilmiş olurlarsa olsunlar, bireylerin güdüleri, büyük yığınları, tümüyle halkları ve her halk içinde de bütün kitlesiyle sınıfları harekete geçiren güdüler kadar ve gene bu geniş yığınları geçici bir kaynaşmaya, çabucak sönen saman alevi gibi parlamaya değil de kalıcı, sürekli büyük bir tarihsel dönüşümle sonuçlanan bir eyleme götüren güdüler kadar sözkonusu olamazlar. Burada, açık ya da bulanık bir biçimde, doğrudan ya da ideolojik ve hatta tanrısallaştırılmış bir biçimde, eylem halindeki yığınların ya da onların liderlerinin —büyük adam deni-

* Engels, Hegel'in şu yazısına değiniyor: "Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte", *Werke*, Bd. 9, Berlin 1837. — *Ed.*

lenler bunlardır— düşüncesinde bilinçli güdüler olarak yansıyan devindirici nedenleri aydınlığa çıkarmak — işte bizi başka başka çağlarda ve başka başka ülkelerde olduğu gibi tarihin tümü üzerinde de egemen olan yasaların izi üzerine götürebilecek tek yol budur. İnsaları harekete geçiren ne varsa, hepsi zorunlu olarak onların beyninden geçer, ama bunun beyinde alacağı biçim, koşullara çok bağlıdır. İşçiler, 1848'de, Ren bölgesinde yaptıkları gibi makineleri artık basitçe kırıp dökmüyorlar, ama o günden bu yana kapitalist makineleşmeyle hiç de uzlaşmış değildirler.

Ama, daha önceki bütün dönemlerde, tarihin bu devindirici nedenlerinin araştırılması —bağların ve bunların etkilerinin içiçe geçmiş olmaları durumundan ve örtülü nitelikleri yüzünden— hemen hemen olanaksız olduğu halde, çağımız, bu zincirlenişleri o kadar yalınlaştırmıştır ki, bilmece çözülebilmiştir. Geniş-ölçekli sanayiin utkusundan beri, yani en azından 1815 barış antlaşmalarından bu yana, İngiltere'de bütün siyasal savaşımın, iki sınıfın, toprak aristokrasisi *(landed aristocracy)* ile burjuvazinin *(middle class)* egemenlik iddialarının çevresinde döndüğü hiç kimse için bir sır değildir. Fransa'da, Burbonların geri dönüşü iledir ki, aynı olgunun bilincine varılmıştır; Thierry'den, Guizot, Mignet, ve Thiers'e kadar, Restorasyon döneminin tarihçileri, her yerde, bunu, orta çağdan bu yana bütün Fransız tarihini anlamaya izin veren anahtar olarak gösterirler. Ve, 1830'dan beri de, işçi sınıfı, proletarya, bu iki ülkede iktidar için savaşan bir üçüncü rakip olarak tanınmıştır. Durum o kadar yalınlaşmıştı ki, bu üç büyük sınıfın savaşımlarında ve onların çıkarlarının çatışmasında modern tarihin devindirici gücünü —hiç değilse bu en ileri iki ülkede— görmemek için kasıtlı olarak gözlerini kapamak gerekiyordu.

Ama bu sınıflar nasıl oluşmuştu? İlk bakışta, önceden feodal olan büyük toprak mülkiyetinin kökeni, hâlâ —hiç değilse başlangıçta— siyasal nedenlere, zor yoluyla kendine maletmeye atfedilebilirse de, bu, burjuvazi ve proletarya için geçerli değildi. Burada, iki büyük sınıfın kökeni ve gelişmesi, açık ve elle tutulabilir bir biçimde, salt ekonomik nedenlerden ileri gelmiş olarak görünüyordu. Ve toprak mülkiyeti ile burjuvazi arasındaki savaşımda, bir o kadar burjuvazi ile proletarya arasındaki savaşımda da, en başta ekonomik çı-

karların sözkonusu olduğu da besbelliydi; siyasal iktidar, ancak bu çıkarların gerçekleşmesine basit bir araç olarak hizmet etmek durumundaydı. Burjuvazi ve proletarya, her ikisi de, ekonomik koşulların, daha doğrusu üretim tarzının dönüşümü sonucu oluşmuşlardı. Bu dönüşüm, ilkin lonca tezgâhından manüfaktüre, manüfaktürden de makineler kullanan, su buharı ile işleyen ve bu iki sınıfı geliştirmiş olan geniş-ölçekli sanayie geçiştir. Bu gelişmenin belli bir aşamasında, burjuvazi tarafından harekete geçirilen yeni üretici güçler —en başta işbölümü ve pek çok sayıda dağınık işçilerin bir tek manüfaktür içinde biraraya toplanmaları—, bu güçler tarafından yaratılan değişim koşulları ve gereksinmeler, tarihten gelen ve yasaların onayladığı mevcut üretim düzeniyle, yani feodal toplumsal düzenin lonca ayrıcalıklarıyla ve sayısız kişisel ve yerel (ayrıcalıklı olmayan katmanlar için de o ölçüde engel meydana getiren) ayrıcalıklarla bağdaşmaz duruma geldiler. Burjuvazi tarafından temsil edilen üretici güçler feodal toprak sahipleri ve lonca ustaları tarafından temsil edilen üretim düzenine karşı ayaklandılar. Sonuç biliniyor: feodal bağlar, İngiltere'de derece derece, Fransa'da bir hamlede koparıldı, Almanya'da süreç henüz tamamlanmadı. Ama nasıl ki gelişmenin belli bir aşamasında, manüfaktür, feodal üretim tarzı ile çatışmaya girdiyse, şimdi de aynı şekilde, geniş-ölçekli sanayi, feodal üretimin yerini alan burjuva üretim düzeni ile çatışmaya girmiştir. Bu düzenle, kapitalist üretim tarzının dar çerçevesiyle bağlanmış bulunan bu sanayi, bir yandan tümüyle halkın büyük yığınının gittikçe artan proleterleşmesine yol açarken, öte yandan gittikçe daha önemli miktarda sürümü olanaksız ürün yaratır. Aşırı üretim ve yığınların yoksulluğu, herbiri ötekinin nedeni olmak üzere, işte üretim tarzının sonucu olan ve kaçınılmaz olarak onun dönüşmesi yoluyla üretici güçlerin özgürlüğünü gerektiren anlamsız çelişki budur.

Öyleyse, hiç değilse modern tarihte, bütün siyasal savaşımların sınıf savaşımları oldukları ve sınıfların bütün kurtuluş savaşımlarının, zorunlu olan siyasal biçimlerine karşın —çünkü her sınıf savaşımı bir siyasal savaşımdır— son tahlilde *ekonomik* kurtuluş sorunu çevresinde döndükleri tanıtlanmıştır. Dolayısıyla, devlet —siyasal düzen— hiç değilse burada, ikincil öğeyi, ve sivil toplum —ekonomik ilişkiler

alanı— belirleyici öğeyi oluşturur. Hegel'in de onayladığı eski geleneksel anlayış, devleti belirleyici öğe, sivil toplumu ise bu birincisi tarafından belirlenen öğe olarak görüyordu. Görünüşte böyledir. Nasıl ki tek başına bırakılmış bir insanda, faaliyetlerinin bütün devindirici güçleri, onu harekete geçirmek için zorunlu olarak beyninden geçmeli, onun iradesinin dürtülerine dönüşmeliyse, aynı şekilde sivil toplumun bütün gereksinmeleri de —iktidardaki sınıf hangisi olursa olsun— herkese kendilerini yasa biçiminde dayatmaları için devletin iradesinden geçmelidirler. İşin kendiliğinden anlaşılan biçimsel yanı budur; sorun, yalnızca salt biçimsel olan bu iradenin —bireyin olduğu gibi devletin iradesinin de— içeriğinin ne olduğu ve bu içeriğin nereden geldiğini, neden özellikle şu şeyin değil de bu şeyin istendiği sorunudur. Eğer bunun nedenini arayacak olursak, modern tarihte, devlet iradesinin, bütünü içinde, sivil toplumun değişken gereksinmeleri ile, şu ya da bu sınıfın üstünlüğüyle, son tahlilde, üretici güçlerin ve değişim ilişkilerinin gelişimiyle belirlendiğini buluruz.

Ama eğer bizim modern çağımızda bile, devlet, çok büyük üretim ve iletişim araçlarıyla, bağımsız bir gelişmesi olan bağımsız bir alan oluşturmuyorsa, ve eğer tersine, onun gelişmesi gibi varlığı da, son tahlilde, toplumun ekonomik varlığının koşullarıyla açıklanıyorsa, bu durum, insanların maddi yaşamının üretiminin henüz bu zengin kaynaklardan yararlanamadığı ve dolayısıyla bu üretimin zorunluluğunun insanlar üzerinde daha da büyük bir egemenlik kurmuş bulunduğu bütün daha önceki dönemler için çok daha doğru olmalıdır. Eğer, bugün hâlâ geniş-ölçekli sanayi ve demiryolları çağında, devlet, özünde, üretim üzerinde egemen olan sınıfın ekonomik gereksinmelerinin yoğunlaşmış biçimde yansısından başka bir şey değilse, bir insan kuşağının maddi gereksinmelerinin karşılanması için bütün yaşamının bugün bizim verdiğimizden çok daha büyük bir bölümünü ayırmak zorunda olduğu ve dolayısıyla ekonomik gereksinmelere bugün bizim olduğumuzdan daha da bağımlı bulunduğu dönemde, egemen sınıfın ekonomik gereksinmelerinin daha büyük ölçüde bir yansısı olmalıydı. Geçmiş çağların tarihinin incelenmesi, konunun bu yönüyle ciddi olarak uğraşıldığında bunu gereğinden fazla doğrular. Ama açık ki, bunu şimdi bu-

rada işleyemeyiz.

Eğer devlet ve kamu hukuku, ekonomik ilişkilerle belirlenmiş iseler, aslında belli koşullar içinde bireyler arasında varolan normal ekonomik ilişkileri onaylamaktan başka bir şey yapmayan medeni hukuk için de bu durum elbetteki aynıdır. Ama bunun oluş biçimi çok çeşitli olabilir. İngiltere'de olduğu gibi, bütün ulusal gelişmeye uygun olmak üzere, eski feodal hukuk biçimleri, büyük bölümüyle onlara burjuva bir içerik vermek, hatta doğrudan feodal adına burjuva bir anlam yakıştırmak suretiyle alakonulabilir, ama ayrıca, Batı Avrupa kıtası üzerinde olduğu gibi, dünyada meta üreticisi bir toplumun ilk dünya hukuku olan Roma hukuku basit meta sahipleri arasındaki bütün belli başlı hukuksal ilişkileri (satıcı ve satın alıcı, borçlu ve alacaklı, sözleşme, hisse senedi vb.) kıyaslanamayacak kadar hassas işleyişi ile birlikte temel olarak alınabilir. Bunu yaparken de henüz küçük burjuva ve yarı-feodal bir toplumun yararı için, bu hukuk, ya adli uygulama yoluyla basit olarak bu toplumun düzeyine getirilir (kamu hukuku), ya da sözümona bilgili ve ahlakçı hukukçuların yardımıyla yeniden elden geçirilir ve o toplumsal duruma uygun düşen, bu koşullarda hukuk açısından bile kötü olacak ayrı bir yasa haline getirilebilir (Prusya hukuku). Ama bir de, büyük bir burjuva devrimden sonra, gene tam bu Roma hukuku temel alınmak üzere, Fransız medeni yasası kadar klasik olan bir burjuva toplum yasası hazırlanabilir. Dolayısıyla, burjuva hukukunun hükümleri, toplumun ekonomik varlık koşullarının hukuksal bir biçimde ifadesinden başka bir şey değilse de, bu, koşullara göre, iyi ya da kötü bir şekilde yapılabilir.

Devlet, kendini insan üzerindeki ilk ideolojik güç olarak sunar bize. Toplum, dış ve iç saldırılara karşı ortak çıkarlarını savunmak üzere kendisi için bir organizma yaratır. Bu organizma devlet iktidarıdır. Devlet daha doğar doğmaz, kendini toplumdan bağımsız kılar, ve belli bir sınıfın organizması haline geldiği ölçüde ve bu sınıfın egemenliğini doğrudan doğruya üstün kıldığı ölçüde, bu bağımsızlığı daha da büyük olur. Ezilen sınıfın egemen sınıfa karşı savaşımı, zorunlu olarak siyasal bir savaşım haline, ilkin bu sınıfın siyasal egemenliğine karşı yürütülen bir savaşım haline gelir; bu siyasal savaşımın ekonomik temeli ile olan ilişkisinin bilinci

bulanıklaşır, ve hatta büsbütün kaybolabilir. Bu savaşıma katılanlarda tamamıyla kaybolmasa bile, tarihçilerin kafasında hemen hemen her zaman kaybolur. Roma Cumhuriyetinin bağrındaki savaşımlara ilişkin bütün eski kaynaklar içersinde, gerçekte sözkonusu olan şeyin toprak mülkiyeti olduğunu bize açıkça ve kesinlikle söyleyen tek kaynak Appien'dir.

Şu var ki, devlet bir kez toplum karşısında bağımsız bir güç haline geldi mi, kendisi de, artık yeni bir ideoloji yaratır. Meslekten politikacılar, kamu hukuku kuramcıları, özel hukukçular, gerçekte, ekonomik olaylarla olan bağlantıyı hileyle örtbas ederler. Her özel durumda, ekonomik olgular, yasa biçiminde onaylanmak için hukuksal konular biçimini almak zorunda olduklarından, ve aynı zamanda, daha önceden yürürlükte olan bütün hukuk sistemini hesaba katmak gerektiğinden, hukuksal biçim, her şey olmak, ekonomik içerik ise hiçbir şey olmamak durumundadır. Kamu hukuku ve özel hukuk, kendi bağımsız tarihsel gelişmeleri olan, kendi başlarına sistemli bir açıklamaya elverişli ve bütün iç çelişkilerin tutarlı bir biçimde elenmiş olmaları nedeniyle böyle sistemli bir açıklamadan vazgeçemeyen özerk alanlar olarak ele alınırlar.

Daha da yüksek, yani kendi maddi ekonomik temellerinden daha da uzaklaşmış ideolojiler, felsefe ve din biçimini alırlar. Burada, tasarımların kendi maddi varlık koşulları ile bağlantısı, aracı halkalar yüzünden, gittikçe daha karmaşık, gittikçe daha karanlık bir durum alır. Ama, gene de bu bağlantı vardır. Nasıl ki, bütün Rönesans çağı, 15. yüzyılın ortalarından bu yana, kentlerin, dolayısıyla burjuvazinin özsel bir ürünü olduysa, o zamandan beri uykusundan uyanmış olan felsefe de aynı şekilde burjuvazinin ürünü olmuştur. Felsefenin içeriği, aslında büyük burjuvazi haline gelen küçük ve orta burjuvazinin gelişmesine uygun düşen fikirlerin felsefi ifadesinden başka bir şey değildi. Ekonomi politikçi oldukları kadar felsefeci de olan son yüzyılın İngiliz ve Fransızlarında bu durum açıkça ortaya çıkar, ve Hegel okulunun durumuna gelince, bunu daha yukarıda göstermiştik.

Bununla birlikte, din üzerinde biraz daha duralım, çünkü maddi yaşamdan en uzak olan ve ona en yabancı görünen dindir. Din, henüz ağaç üzerlerinde yaşadıkları çok eski çağ-

larda, insanların, kendi doğalarına ve kendilerini kuşatan dış doğaya ilişkin en ilkel yanılgılarıyla dolu tasarımlarından doğmuştur. Ama her ideoloji, bir kere oluştuktan sonra, verilmiş belli tasarım öğeleri temeli üzerinde gelişir ve onları işlemeye devam eder; yoksa o bir ideoloji olamazdı, yani fikirleri, bağımsız bir biçimde gelişen ve yalnız kendi öz yasalarına bağlı olan özerk kendilikler olarak ele alamazdı. Beyinleri içinde bu zihinsel sürecin sürüp gittiği insanların maddi yaşam koşullarının, sonunda, bu süreci belirlediği, bu kişiler için zorunlu olarak bir bilinmez olarak kalır, yoksa bu, bütün ideolojinin sonu olurdu. Bundan dolayı, akraba her halk grubu için çoğu kez ortak olan bu ilkel dinsel tasarımlar, bu grubun bölünmesinden sonra, her halk, kendi payına düşen varlık koşullarına göre, özel bir biçimde gelişir, ve bu süreç, bir dizi halk gruplarının, özellikle de ari grubun (Hint-Avrupa grubunun) karşılaştırmalı mitolojileri ile ayrıntılı bir biçimde ortaya konmuştur. Her halkta bu biçimde oluşan tanrılar, egemenlikleri, korumak zorunda oldukları ulusal toprakların sınırlarını aşmayan ulusal tanrılardı ve bu ulusal toprakların sınırları ötesinde başka tanrılar itiraz kabul etmeyen bir egemenliğe sahiptiler. Bu tanrılar da, ancak, ulus varlığını sürdürdüğü sürece tasarımda yaşamlarını sürdürebiliyorlardı; ve ulusla birlikte onlar da kayboldular. Eski ulusların bu yok oluşuna, Roma imparatorluğunun ortaya çıkışı yol açtı; biz, burada, Roma imparatorluğunun kuruluşunun ekonomik koşullarını inceleme durumunda değiliz. Eski ulusal tanrılar, yalnızca Roma sitesinin dar sınırlarına göre yontulmuş olan Roma tanrıları bile, geçersiz hale geldiler. Dünya imparatorluğunu evrensel bir dinle tamamlamak gereksinmesi, Roma'ya, yerli tanrıların yanında, birazcık saygıya değer bütün yabancı tanrıları da kabul ettirmek ve onlara birer tapınak sağlamak ereğiyle yapılan girişimlerde açıkça kendini gösteriyordu. Ama yeni bir evrensel din, bu şekilde, imparatorluk kararnameleri ile yaratılamaz. Yeni evrensel din, hıristiyanlık, daha o zamandan, genelleşmiş doğu tanrıbilimi, özellikle musevi tanrıbilimiyle, bir de halk arasında yayılmış biçimiyle Yunan felsefesinin, özellikle de stoacılığın birleşmesi sonucu gizli olarak oluşmuştu bile. Hıristiyanlığın başlangıçtaki görünümünü bilmek için, her şeyden önce, çok ayrıntılı, titiz araştırmalara girişmek

gerekir, çünkü hıristiyanlığın bize aktarılan resmî biçimi, onun devlet dini haline geldiği ve İznik Konsili[15] tarafından bu amaca uyarlandığı zaman aldığı biçimiydi. Tek başına, doğuşundan ancak 250 yıl sonra devletin dini haline gelmiş olması bile, onun, çağının koşullarına uygun düştüğünü tanıtlamaktadır. Hıristiyanlık, ortaçağda, feodalite geliştikçe, tam bir feodal hiyerarşi ile birlikte feodaliteye uygun düşen bir din haline dönüştü. Ve burjuvazi ortaya çıktığı zaman, ilkin Fransa'nın güneyinde Albi bölgesi halkı arasında,[16] bu bölge kentlerinin en büyük bir gönenç içinde bulundukları bir çağda, feodal katolikliğe karşı bir sapkınlık olarak protestanlık gelişti. Ortaçağ, bütün öteki ideoloji biçimlerini: felsefeyi, siyaseti, hukuk bilimini, tanrıbilimin bir eki haline getirmiş, bunları tanrıbilimin birer altbölümü yapmıştı. Böylece her toplumsal ve siyasal hareketi tanrıbilimsel bir biçim almaya zorluyordu; büyük bir fırtına koparmak için, yığınların yalnızca dinle beslenen kafasına kendi öz çıkarlarını dinsel bir kisve altında sunmak gerekiyordu. Nasıl ki, daha başlangıçtan itibaren, burjuvazi, kentlerde mülk sahibi olmayan ve bilinen hiçbir katmana ait bulunmayan ve gelecekteki proletaryanın habercileri olan bir plebyenler, gündelikçiler ve her türlü hizmet görevlileri ordusunu yarattı ise, aynı şekilde, bu ilk mezhep de, bir ılımlı burjuva mezhebi ve bir de bu burjuva mezhebinden olanların bile nefret ettikleri devrimci plebyenler mezhebi olarak çabucak ikiye bölündü.

Protestan mezhebinin yıkılmazlığı, yükselen burjuvazinin yenilmezliğine uygun düşüyordu; burjuvazi yeteri kadar kuvvetlenince, o zamana kadar hemen hemen yerel bir niteliği olan feodal soyluluğa karşı savaşımı da ulus çapında boyutlara varmaya başladı. İlk büyük eylem Almanya'da oldu; bu eyleme Reform adı verildi. Burjuvazi, ayaklanan öteki katmanları: kentlerin plebyenlerini, kırların küçük soylularını ve köylüleri, ne kendi sancağı altında toplayabilecek kadar güçlü, ne de yeterince gelişmiş idi. İlk yenilen soyluluk oldu; köylüler, bütün bu devrimci hareketin en yüksek noktasını meydana getiren bir isyanla ayaklandılar; kentler onları yalnız bıraktı ve böylelikledir ki, devrim, prenslerin orduları karşısında dayanamayıp ezildi, durumdan en büyük yararı da bu prensler elde ettiler. Bundan böyle, Almanya, üç yüzyıl boyunca tarihte özerk bir biçimde rol alan ülkeler

safından silinecektir. Ama, Alman Luther'in yanında bir de Fransız Calvin vardı. Calvin, tam bir Fransız katılığı ile Reformun burjuva niteliğini ön plana koydu ve Kiliseyi cumhuriyetleştirdi ve demokratlaştırdı. Lutherci reform, Almanya'da olduğu yerde sayar ve ülkeyi yıkıma götürürken, kalvenci reform, cumhuriyetçilere, Cenevre'de, Hollanda'da, İskoçya'da bir bayrak olarak hizmet etti. Hollanda'yı, İspanya'nın ve Alman İmparatorluğunun boyunduruğundan kurtardı ve İngiltere'de gerçekleşmekte olan Burjuva Devriminin ikinci perdesinin ideolojik giysisini sağladı. Burada kalvencilik, çağın burjuvazisinin çıkarlarının gerçek bir dinsel kılıfı olarak belirir, onun için 1689 devrimi, soyluluğun bir bölümü ile burjuvazi arasında bir uzlaşmayla sonuçlandığı zaman, kalvencilik bütünüyle kabul edilmedi.[17] İngiliz ulusal kilisesi, kralın papa olduğu daha önceki Katoliklik biçimiyle değil de bir hayli kalvenleştirilmiş olarak yeniden kuruldu. Eski ulusal kilise, katoliklerin neşeli pazarını kutlamış ve kalvencilerin hüzünlü pazarı ile savaşmıştı, burjuvalaşmış yeni kilise bugün hâlâ İngiltere'yi süslemekte olan kalvenci pazarı getirdi.

Fransa'da, kalvenci azınlık, 1685'te ezildi,[18] katolikliğe döndürüldü ya da ülkeden sürüldü. Ama bu neye yaradı? Daha o dönemde özgür düşünceli Pierre Bayle işbaşındaydı, ve 1694'te Voltaire doğdu. Louis XIV'ün despotça tutumu, Fransız burjuvazisi için, devrimini dine bulaşmadan salt siyasal bir biçimde, yani gelişmiş burjuvaziye yaraşan tek biçimde gerçekleştirmesini kolaylaştırmaktan başka bir işe yaramadı. Ulusal meclislerde yer alanlar protestanların yerine özgür düşünceliler oldu. Böylece hıristiyanlık son aşamasına girmiş bulunuyordu. Herhangi ilerici bir sınıfın özlemlerine gelecekte ideolojik bir kılıf hizmeti görecek yetenekten yoksun bir hale gelmişti; gitgide egemen sınıfların tekellerinde olan bir mülkiyet oldu, ki bu sınıflar, onu aşağı sınıfların dizginlerini elde tutmak için basit bir yönetim aracı olarak kullanıyorlardı. Şunu da kaydedelim ki, değişik sınıfların herbiri kendine uygun gelen dini kullanır: toprak aristokrasisi katolik cizvitliğini ya da protestan ortodoksluğunu, liberal ve radikal burjuvazi rasyonalizmi — ve bu bayların her birinin kendi dinlerine inanmaları ya da inanmamaları hiçbir şeyi değiştirmez.

Öyleyse görüyoruz ki, bütün ideolojik alanlarda gelenek büyük bir tutucu güç olduğu gibi, din de bir kez oluştuktan sonra, her zaman geleneksel bir öz içerir. Ama, bu özde meydana gelen değişiklikler, sınıf ilişkilerinden, dolayısıyla bu değişiklikleri yapan insanlar arasındaki ekonomik ilişkilerden ileri gelir. Bu kadarı burada yeter.

Buraya kadar söylediklerimizde, besbelli ki, ancak marksist tarih anlayışının genel bir taslağını çizmek ve olsa olsa bazı aydınlatmalar yapmak sözkonusu olabilir. Bunun tanıtlanmasını gene tarihin kendisine dayanarak yapmak gerekir ve bu konuda şunu pekâlâ söyleyebilirim ki, başka yazılar bu anlayışı daha şimdiden yeterince sağlamlaştırmışlardır. Ama bu anlayış, tarih alanında felsefeye son vermiştir, tıpkı diyalektik doğa anlayışının da her çeşit doğa felsefesini gereksiz olduğu kadar olanaksız kılması gibi. Her alanda, artık, kafasında birtakım zincirlenişler kurup tasarlamak değil, ama onları olayların içinde bulup çıkarmak sözkonusudur. Böyle yapılınca, doğadan ve tarihten sürüp atılan felsefeye, ancak salt düşünce alanı, demek ki, düşünme sürecinin kendi yasalarının öğretisi, yani mantık ve diyalektik kalıyor, o da salt düşünce alanının hâlâ varlığını sürdürmesi ölçüsünde.

*

1848 devrimi ile birlikte "kültürlü" Almanya, teoriye yol verdi ve pratiğe geçti. El emeğine dayanan küçük sanayi ve manüfaktürün yerini, gerçek geniş-ölçekli sanayi aldı. Almanya dünya pazarı üzerinde yeniden ortaya çıktı. Yeni küçük Alman İmparatorluğu,[19] hiç değilse en göze batan bozuklukları ortadan kaldırdı, bu bozukluklar yüzünden, o zamana kadar, küçük devletler sistemi, feodalitenin kalıntıları ve bürokratik ekonomi, bu gelişmeyi engellemişlerdi. Ama kurgu *(spéculation)*, tapınağını hisse senedi borsasına kurmak üzere filozofun çalışma odasından gitgide daha çok uzaklaştıkça, kültürlü Almanya, en büyük siyasal gerileme döneminde Almanya'nın şanı olmuş olan o büyük teorik anlayışını —elde edilen sonuç pratikte yararlanılabilir olsun ya da olmasın, polis yönetmenliğine karşı olsun ya da olmasın, salt bilimsel araştırma anlayışını— yitiriyordu. Kuşkusuz, resmî

Alman doğabilimi, özellikle ayrıntılı araştırmalar alanında, çağının düzeyinde kalmaktadır, ama daha şimdiden, Amerikan *Science* dergisi, haklı olarak, şimdiki halde, tek tek olguların büyük zincirlenişleri ve bunların yasa olarak genelleştirilmesi alanındaki kesin ilerlemelerin, eskiden olduğu gibi artık Almanya'da değil, İngiltere'de çok daha fazla yapıldığına işaret ediyor. Ve felsefe de dahil, tarihsel bilimler alanında, eski uzlaşmaz teorik zihniyet, klasik felsefe ile birlikte, boş bir seçmeciliğe, kariyer ve gelir kaygılarına yer vermek, ve en bayağı bir ikbal avcılığına kadar düşmek üzere gerçekten tamamıyla yok oldu. Bu bilimin resmî temsilcileri, burjuvazinin ve bugünkü devletin ilan edilmiş ideologları oldular — ama burjuvazinin de, devletin de, işçi sınıfı ile açıkça muhalefet halinde oldukları bir dönemde.

Ve ancak işçi sınıfı içindedir ki, Alman teorik zihniyeti dokunulmamış olarak durmaktadır. Onu oradan çıkarıp atmak olanaksızdır; orada kariyer düşüncesi, kâr peşinde koşma düşüncesi, yukarının iyilikçi koruyuculuğu düşüncesi yoktur; tersine, bilim, ne denli uzlaşmazlıkla ve önyargısız olarak iş görürse, işçi sınıfının çıkarları ve özlemleri ile o kadar uyum içinde bulunuyor. Bütünüyle toplum tarihini anlamaya olanak veren anahtarı, emeğin gelişmesinin tarihinde bulan yeni eğilim, hemen işçi sınıfına seslenmeyi yeğledi, resmî bilimde ne aradığı ne de umduğu kavrayışı işçi sınıfında buldu. Alman işçi hareketi, klasik Alman felsefesinin mirasçısıdır.

EKLER

FEUERBACH ÜZERİNE TEZLER[20]

KARL MARX

1

Şimdiye kadarki tüm materyalizmin —Feuerbach'ınki dahil— başlıca kusuru, nesnenin [*Gegenstand*], gerçekliğin, duyumluluğun [*Sinnlichkeit*], *duyumsal insan faaliyeti, pratik* [*Praxis*] olarak değil, öznel olarak değil; yalnızca *nesne* [*Objekt*] ya da *sezgi* [*Anschauung*] biçiminde kavranmasıdır. *Etkin* yönün, materyalizmin tersine, idealizm tarafından — ama yalnızca soyut olarak, çünkü idealizm gerçek, duyumsal faaliyeti bu biçimiyle doğal olarak tanımaz— geliştirilmiş olmasının nedeni budur. Feuerbach, duyumsal nesneler, düşünsel nesnelerden [*Gedankenobjecte*] gerçekten ayrı nesneler ister; ama insan faaliyetinin kendisini *nesnel* faaliyet olarak kavramaz. Bunun içindir ki, *Hıristiyanlığın Özü*'nde, yalnızca teorik tutum, hakiki insan tutumu olarak görülür,

pratik ise ancak iğrenç yahudice görünümüyle kavranır ve sabitleştirilir. O nedenle de, "devrimci", "pratik-eleştirel" faaliyetin önemini anlamaz.

2

Nesnel hakikatin insan düşüncesine atfedilip atfedilemeyeceği sorunu, bir teori sorunu değil, *pratik* bir sorundur. İnsan, hakikati, yani düşüncesinin gerçekliğini ve gücünü, bu dünyaya aitliğini [*Disseitigkeit*] pratikte kanıtlamalıdır. Pratikten yalıtılmış bir düşüncenin gerçekliği ya da gerçeksizliği konusundaki tartışma, tamamıyla *skolastik* bir sorundur.

3

İnsanların koşulların ve eğitimin ürünü oldukları, dolayısıyla değişik insanların başka koşulların ve farklı eğitimin ürünü oldukları biçimindeki materyalist öğreti, koşulların insanların kendileri tarafından değiştirildiğini ve eğiticinin kendisinin de eğitilmesi gerektiğini unutur. O nedenle, toplumu, biri diğerinin üstünde yer alacak biçimde, iki kısma ayırmak zorunluluğuyla karşı karşıya gelir. (Örneğin Robert Owen'da.)

Koşulların değişmesi ile insanın faaliyetinin değişmesinin örtüşmesi, ancak *altüst edici pratik* biçiminde kavranıp ussal olarak anlaşılabilir.

4

Feuerbach, dinsel kendine-yabancılaşma olgusundan, dünyanın biri dinsel, tasarlanmış dünya, ötekisi gerçek dünya olmak üzere ikileşmesi olgusundan hareket eder. Onun uğraşı, dinsel dünyayı, cismani temeline oturtmaktan ibarettir. Ama bu uğraşı sonuca ulaştırdığında, yapılması gereken esas işin hâlâ elatılmayı beklemekte olduğunu görmez. Cismani temelin kendi kendinden koparak, özerk bir krallık gibi, bulutlara yerleşmesi olgusu, ancak bu cismani temelin içsel çekişmesi ve iç çelişkisiyle açıklanabilir. Öyleyse bu da, ilkin kendi çelişkisi içinde anlaşılmalı ve ardından da bu çelişkinin kaldırılmasıyla pratik içinde devrimcileştirilmelidir.

Demek ki, örneğin, dünyevi ailenin, kutsal ailenin gizi olduğu bir kez keşfedilince, bu kez de bu birincisinin teorik olarak eleştirilmesi ve pratik olarak altüst edilmesi gerekir.

5

Soyut düşünceyle tatmin olmayan Feuerbach, *duyumsal sezgi*ye başvurur; ama duyumluluğu, duyumsal-insanın pratik faaliyeti olarak kavramaz.

6

Feuerbach, dinsel özü, *insan* özüne indirger. Ama insan özü, tek tek her bireyin doğasında bulunan bir soyutlama değildir. Bu öz aslında, toplumsal ilişkiler bütünüdür.

Gerçek özün eleştirisine girmeyen Feuerbach, dolayısıyla:

1. tarihsel akıştan koparak, dinsel duyguyu kendi içinde sabitleştirmek ve soyut —*yalıtılmış*— bir insan bireyini öncülleştirmek;

2. o nedenle, bu özü, olsa olsa, "tür" olarak, birçok bireyi salt *doğal* biçimde birbirine bağlayan içsel, dilsiz genellik olarak kavramak zorunda kalır.

7

İşte bu nedenledir ki, Feuerbach, "dinsel duygu"nun kendisinin bir *toplumsal ürün* olduğunu ve tahlil ettiği soyut bireyin belirli bir toplumsal biçime ait olduğunu görmez.

8

Toplumsal yaşam, özünde pratiktir. Teoriyi gizemciliğe saptıran bütün giz'ler, ussal çözümlerini, insan pratiğinde ve bu pratiğin kavranmasında bulur.

9

Sezgisel materyalizmin, yani duyumluluğu pratik faaliyet olarak kavramayan materyalizmin vardığı en üst nokta,

tek tek bireylerin "sivil toplum" içindeki sezgisidir.

10

Eski materyalizmin bakış açısı, "sivil" toplumdur; yeni materyalizmin bakış açısı ise, insan toplumu, ya da toplumsallaşmış insanlıktır.

11

Filozoflar dünyayı yalnızca değişik biçimlerde *yorumladılar*, oysa sorun onu değiştirmektir.

1845 ilkyazında Marx
tarafından yazılmıştır.
Özgün basımı Engels tarafından
1888'de, kendi yazdığı *Ludwig*
Feuerbach ve Klasik Alman
Felsefesinin Sonu'nun ayrı
basımının Ek'inde yayınlanmıştır.

"FEUERBACH"TAN YAYINLANMAMIŞ BİR PARÇA

(1886)

FRİEDRİCH ENGELS

ALMANYA'DA 1850'den 1860'a kadar materyalizmi halka yayan seyyar satıcılar, hiçbir yönden hocalarının* bu sınırlı görüş açılarını aşamadılar. O zamandan beri doğabilimde yapılmış bütün ilerlemeler, onlara yaratıcının varlığı inancına karşı yeni kanıtlar hizmeti görmekten başka bir işe yaramadı;** ve aslında üstlendikleri şey teoriyi hiç de daha ileri doğru geliştirmek değildi. 1848 devrimi idealizme sert bir darbe indirmiştir ama materyalizm, bu yenilenmiş biçimiyle daha da aşağılara düşmüştü. Feuerbach, *bu* materyalizmin sorumluluğunu üzerinden atmakta yerden göğe kadar haklıydı; ancak, seyyar vaizlerin teorisi ile genel olarak materyalizmi birbirine karşıtırmaya hakkı yoktu.

* 18. yüzyıl Fransız materyalistleri. —*Ed.*

** Devamı için bu kitabın 27. sayfasına ve devamına bakınız. — *Ed.*

Ama, aşağı yukarı bu aynı ampirik doğabilim öyle bir atılım gösterdi ve öyle parlak sonuçlar elde etti ki, bu durum, 18. yüzyılın mekanikçi dargörüşlülüğünü yenme olanağını sağlamakla kalmadı, aynı zamanda doğanın kendi içinde, başka başka araştırma alanları (mekanik, fizik, kimya, biyoloji vb.) arasındaki bağların tanıtlanmasıyla, doğabilimin kendisi, ampirik bir bilim olmaktan çıkıp teorik bir bilime dönüştü ve kazanılmış sonuçların sentezi ile de doğanın materyalist bilgisi sistemine dönüştü. Gazların mekaniği, organik bileşimler denilen şeyleri inorganik maddelerin yardımıyla birbiri ardından üretmek suretiyle, üzerlerindeki en son giz kalıntılarını da kaldıran yeni kurulmuş organik kimya, 1818 tarihini taşıyan bilimsel embriyoloji, jeoloji ve paleontoloji, karşılaştırmalı bitki ve hayvan anatomisi, hepsi o zamana kadar duyulmamış ölçülerde yeni bir malzeme sağladılar. Ama üç büyük buluşun önemi kesin oldu.

Birincisi, ısının mekanik eşdeğerinin bulunmasından çıkan enerjinin dönüşümünün (Robert Mayer, Joule ve Colding tarafından) tanıtlanması oldu. Şimdi, artık, doğa üzerinde etki yapan, o zamana kadar kuvvet adı altında gizemli ve açıklanamaz bir varlık sürdüren bütün sayısız nedenlerin —mekanik kuvvetin, ısının, ışınımın (ışıyan ışık ve ısının), elektriğin, manyetizmanın, kimyasal bileşme ve ayrışma gücünün— bir tek ve aynı enerjinin, yani hareketin özel varoluş biçimleri, tarzları oldukları tanıtlanmıştır; yalnız onların bir biçimden ötekine geçişlerinin, onların biçim değiştirmelerinin doğada sürekli olarak meydana geldiğini tanıtlayabilmekle kalmıyoruz, ama ayrıca laboratuvarda ve sanayide onların kendilerini de gerçekleştirebiliyoruz ve bu o şekilde olmaktadır ki, bir biçimde bulunan enerjinin belirli bir miktarı, daima şu ya da bu biçimde bulunan bir başka enerjinin belirli bir miktarına tekabül etmektedir. Böylece, ısı birimini kilogrammetre olarak, ve elektrik enerjisinin ya da kimyasal enerjinin herhangi bir miktarını ya da birimini de ısı birimleri olarak ifade edebiliyoruz, ya da ters yönde söyleyebiliyoruz; aynı şekilde, canlı bir organizmanın aldığı ya da harcadığı enerji miktarını ölçebiliyoruz ve onu herhangi bir birimle, örneğin ısı birimleri ile ifade edebiliyoruz. Doğadaki tüm hareketin birliği, artık felsefi bir olurlama değil, bilimsel bir olgudur.

İkinci buluş —zaman içinde daha önce yer alsa da— Schwann ve Schleiden tarafından organik hücrenin, —en alt organizmalar dışında— bütün organizmaların kendisinden doğup çoğalma ve farklılaşma yoluyla büyüdüğü birim olarak hücrenin bulunuşudur. Ancak bu buluş sayesindedir ki, doğanın canlı organik ürünlerinin incelenmesi —karşılaştırmalı anatomi ve fizyoloji kadar embriyoloji de— sağlam bir zemine oturmuştur. Organizmaların oluşumu, büyümesi ve yapısı, gizlerden soyulmuştu; o zamana kadar kavranamaz olan mucize bütün çokhücreli organizmalar için özünde aynı olan bir yasaya göre yerine getirilen bir süreç olarak çözümlenmişti.

Ama gene de temel nitelikte bir boşluk kalıyordu. Eğer bütün çokhücreli organizmalar, —bitkiler, insanlar da dahil hayvanlar— herbiri, hücre bölünmesi yasasına göre bir *tek* hücreden çıkma iseler, o halde bu organizmaların sonsuz çeşitliliği nereden geliyor? İşte üçüncü buluş, yani ilkin Darwin tarafından sistemli bir biçimde kurulan evrim teorisi, bu soruyu yanıtladı. Bu teorinin ilerde ayrıntılarında geçireceği çeşitli biçim değişiklikleri ne olursa olsun, bütünüyle, daha şimdiden sorunu yeterli olduğundan daha geniş ölçüde çözümlemektedir. Birkaç basit organizmadan başlayarak, bugün gözlerimizle gördüklerimiz gibi gittikçe daha çeşitli ve gittikçe daha karmaşık organizmalara varmak ve son olarak insana ulaşmak üzere evrimlenen organizmalar dizisi, geniş çizgileriyle tanıtlanmıştı; bu, doğanın bugünkü organik ürünlerinin açıklanmasını sağlamakla kalmaz, aynı zamanda, insan aklının tarih-öncesinin ve alt organizmaların belli bir yapısı olmayan biçimsiz, ama uyarılara duyarlı protoplazmasından başlayıp düşünen insan beynine kadar çeşitli evrim aşamalarının araştırılmasının temelini sağlar. Oysa bu tarih-öncesi olmadan, düşünen insan beyninin varlığı bir mucize olarak kalır.

Bu üç büyük buluş ile, doğanın başlıca süreçleri açıklanır ve doğal nedenlerine indirgenir. Burada yapılacak bir tek şey daha kalıyor: inorganik doğadan başlayarak yaşamın nasıl doğduğunu açıklamak. Bilimin bugünkü aşamasında, bu organik olmayan tözlerle albüminoidlerin üretilmesinden başka bir anlama gelmez. Kimya bu sorunun çözümlenmesine gittikçe daha çok yaklaşmaktadır. Henüz ondan çok uzak-

tır. Ama eğer, Wœhler'in, ilk organik cismi, yani üreyi, ancak 1828'de inorganik maddelerden elde ettiğini ve şimdi hiçbir inorganik töz olmaksızın, sayısız organik bileşimlerin yapay olarak hazırlandığını düşünürsek, kimyaya, albüminin önüne gelince "dur" demeyeceğimiz besbellidir. Kimya, şimdiye kadar, bileşimini tam olarak bildiği her maddeyi yapabiliyor. Albüminoid cisimlerin bileşimini de öğrendiği zaman, canlı albümüni de yapay olarak üretebilecektir. Ama, doğanın kendisinin ancak çok elverişli koşullarda, ancak birkaç gökcismi üzerinde milyonlarca yılda gerçekleştirmeyi başardığı şeyi kimyanın bugünden yarına üretmek zorunda tutulması ondan bir mucize istemek olurdu.

Bu şekilde, materyalist doğa anlayışı, bugün, geçen yüzyıldan bambaşka bir biçimde sağlam temellere dayanmaktadır. O zaman, ancak gökcisimlerinin ve katı yer cisimlerinin hareketi, yerçekiminin etkisi altında, denebilir ki eksiksiz bir biçimde anlaşılıyordu; hemen hemen tüm kimya alanı ve bütün organik doğa, anlaşılmamış gizler olarak kalıyordu. Bugün, bütün doğa, gözlerimizin önünde hiç değilse, büyük çizgileriyle, açıklanmış ve anlaşılmış bir zincirlenişler ve süreçler sistemi olarak uzanıyor. Materyalist doğa anlayışının, doğanın kendisini bize sunduğu gibi, yabancı bir katma olmadan, basitçe kavranılmasından başka bir anlama gelmediği doğrudur, ve bu yüzdendir ki, materyalist doğa anlayışı, başlangıçta, Yunan filozoflarında apaçıklığın ta kendisiydi. Ama bu eski Yunanlılarla bizim aramızda ikibin yıldan fazla süren, esas olarak idealist olan bir dünya anlayışı var; onun için apaçıklığın kendisine dönüş, ilk bakışta göründüğünden daha da güçtür. Çünkü, hiçbir zaman ikibin yıllık düşüncenin bütün içeriğini düpedüz toptan reddetmek sözkonusu değildir, ama onu eleştirmek, bu geçici biçimden, yanlış, ama zamanı için ve ayrı gelişmenin yürüyüşü için kaçınılmaz olan idealist biçimin bağrında kazanılmış sonuçları açığa çıkarmak sözkonusudur. Ve bu işin güç olduğunun tanıtı da, kendi bilimlerinde kaskatı materyalist, ama onun dışında, yalnızca idealist değil, hem de dindar hıristiyan ve hatta ortodoks olan şu bir sürü bilginlerdir.

Doğa bilimlerinde çağ açan bu ilerlemelerin hepsi, Feuerbach'a ciddi olarak dokunmaksızın onun yanından geçtiler. Bu, ondan çok, kendilerini karış karış aşan Feuerbach yitik

köyünün yalnızlığı içinde köylüleşmek zorunda kalırken, kılı kırk yarmakla vakit geçiren boş beyinli seçmecilerin felsefe kürsülerine elkoymalarına yol açan Almanya'nın içler acısı koşullarının kusurudur. Ve bunun içindir ki, Feuerbach — birkaç dahiyane sentez yanında— doğa üzerine bir sürü güzel boş tümce öğütmek zorunda kaldı. Şöyle dedi örneğin:

"Yaşamın kimyasal bir sürecin ürünü olmadığı doğrudur, yaşam materyalist metafiziğin kendisini indirgediği, tek başına doğal bir kuvvetin ya da bir olayın ürünü de değildir; bütünüyle doğanın bir sonucudur."

Yaşamın bütün olarak doğanın bir sonucu olması, yaşamın bağımsız, tek başına dayanağı olan albüminin, doğanın bütün zincirlenişinde, belirli ve belli koşular içinde doğduğu, ama kesinlikle kimyasal bir sürecin ürünü olarak doğduğu gerçeğini hiçbir şekilde yalanlamaz. [Eğer Feuerbach, yüzeysel olarak da olsa, doğabilimin gelişmesini izlemesine olanak verecek koşullar içinde yaşamış olsaydı, hiçbir zaman kimyasal bir süreçten, yalıtık bir doğa kuvvetinin etkisi olarak sözedecek duruma gelmeyecekti.]* Feuerbach'ın düşünme ile düşünen organ beyin arasındaki ilişkiler konusunda —Starcke'nin kendisini yeğleyerek izlediği bu alanda— bir sürü kısır ve olduğu yerde dönüp duran kurgular içinde kendini yitirmesini de gene bu aynı yalnızlığa yüklemek gerekir.

Yeter. Feuerbach materyalist adlandırmasına karşı şaha kalkıyor. Eh, tamamıyla haksız da değil; çünkü, hiç bir zaman idealistlikten tamamıyla sıyrılmayacaktır. O, doğa alanında materyalisttir, ama... **

* Köşeli parantez içindeki bu tümce, elyazmasında, Engels tarafından çizilmiştir. — *Ed.*

** Metin burada kesiliyor. Tümce, kuşkusuz şöyle olmak gerekir: "... ama insanların tarihi alanında idealist". (Karş. s. 28) — *Ed.*

[1] *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu* başlıklı yazı, marksizmin en önemli yapıtlarındandır. Engels, burada diyalektik ve tarihsel materyalizmin esaslarını sistematik biçimde anlatır. Bilimsel komünizmin felsefi kaynaklarını, özellikle Hegel'de diyalektik yöntemi ve Feuerbach'ın felsefesinde materyalizmi eleştiren bir incelemeden geçirir, marksist felsefe ile hem Hegel'in idealist diyalektiğinin, hem de Feuerbach'ın metafizik materyalizminin aşıldığına, ve bunların ortadan kalktığına, felsefi düşüncenin gelişmesinde yeni bir dönemin başladığına işaret eder. Bununla ilgili olarak Engels, tüm felsefenin temel konusunun düşünce ve varlık ilişkisi sorunu olduğu gerçeğini formüle eder. Bu sorunun yanıtlanmasının, materyalistler ve idealistler ayrımı için başta gelen ölçütü gösterdiğini kanıtlar.

Engels, bu çalışması ile, uluslararası işçi hareketinde marksizmin yerleşmesi bakımından ölçülemeyecek kadar değerli bir iş yapmıştır. Bu çalışma, işçi sınıfının bilimsel dünya görüşünün ve devrimci sınıf partisinin ayrılmaz bir bütün meydana getirdiği ve burjuva felsefeye karşı onun yürüttüğü savaşım için çok iyi bir teorik temel olduğu bilinci ile işçi sınıfının donanmasında önemli bir katkı olmuştur.

Yazı 1886 Nisan ve Mayısında *Neue Zeit*'ta yayınlandı; 1888'de bir broşür olarak çıktı. —3.

[2] Sözü edilen, ancak yüzyılın başında ele geçen ve tümüyle ilk kez 1933 yılında, Marx-Engels-Lenin Enstitüsünün çalışmalarıyla basılan *Alman İdeolojisi*'dir. —7.

[3] Engels, burada, Heine'ın, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* (Almanya'da Felsefe ve Din Tarihine Katkı) adlı yapıtını ima ediyor. Fransız halkına sunulan bu kitapta, Heine, Alman felsefesinin ve bu felsefenin zamanında oynadığı rolün bir karakteristiğini veriyordu. —11.

[4] Napoléon'a karşı kurtuluş savaşları denilen savaşlar sırasında Prusya kralı, uyruklarına bir anayasal düzeni kabul etmeyi vaat etmişti. Bu vaat hiçbir zaman yerine getirilmedi. —15.

[5] 1838-1843 yıllarında A. Ruge ve Th. Echtermeyer tarafından çıkartılan sol-hegelcilerin dergisi. —17.

[6] Strauss, bu kitapta, İsa'yı bir tanrı olarak değil, ama büyük bir tarihsel kişilik olarak sunar, İncil'in anlatılarını hıristiyan toplulukları içinde hemen hemen bilinçsiz bir biçimde ortaya çıkan mitler olarak alır. Bruno Bauer, Strauss eleştirisinde, onu, mitlerin yaratılmasında bilincin rolünü tanımamazlıktan gelmekle suçlar. —17.

[7] 1845'te yayınlanan ve Marx ve Engels tarafından *Alman İdeolojisi*'nde eleştirilen *Der Einzige und sein Eigenthum* adlı kitap ima ediliyor. —18.

[8] Engels 1883'te Londra'da yayınlanan şu kitabı kastediyor: "*Among the Indians of Guiana: seing sketches, chiefly anthoprologie, from the interior of British Guiana*", Everard Ferdinand im Thurn. —20.

[9] Hegel'in yapıtı, bütünüyle, Hume ve Kant felsefesinin bir eleştirisidir. Özellikle *Mantık* adlı kitabında bu konu üzerinde fazlasıyla durmuştur. —22.

[10] Burada kastedilen, gökbilgini Johann Galle tarafından 1846'da keşfedilen Neptün gezegenidir. —23.

[11] Daha 1745'te Lomonossov tarafından çürütülen filojistik teorisine göre yanma olayının özü, yanan cisimden flojiston denilen varsayılı bir başka cismin çıkıp gitmesine dayanıyordu. Lavoisier, İngiliz kimyacısı Priestley'in araştırmalarına dayanarak, 18. yüzyılın sonunda, doğru teoriyi kurdu. Yanma, iki cismin yarışması değil ama, yanan cismin oksijenle birleşmesinden ibarettir. —25.

[12] Deizm (yaradancılık), dünyanın yaratıcısı olarak bir tanrıyı tanıyan, ama dünyanın daha sonraki gelişmesi üzerinde bu tanrının herhangi bir etkisi olduğunu kabul etmeyen bir din felsefesi görüşüdür. —29.

[13] Prusyalıların Sadowa zaferi (3 Temmuz 1866) burjuva Alman tarihçileri tarafından "kültürün ve eğitimin zaferi" olarak ilan edilmiştir. "Sadowa zaferi, Prusyalı öğretmenin zaferidir" diyen ünlü sözü onlar yaratmışlardır. —38.

[14] Yunan mitolojisine göre cehennem yargıçlarından biri, Ze-

us'un oğlu, Minos'un kardeşi. —38.

[15] 325 yılında toplanan İznik Konsili, Roma İmparatorluğunun hıristiyan kilisesinin ilk dünyasal konsili, tüm hıristiyanlar için bağlayıcı olan bir inançlar sistemi hazırlamıştı. Bu sistemin tanınmaması devlete karşı işlenmiş bir suç olarak cezaya neden oluyordu. —55.

[16] Albigenzerler, 12. ve 13. yüzyılda Güney Fransa ve Kuzey İtalya'da çok yayılmış, merkezi güney Fransa kenti Albi olan dinsel bir tarikatın üyeleriydi. Bunlar, ticaret ve zanaatla uğraşan kent insanlarının feodalizme karşı protestosunu dinsel biçimde dile getiriyorlardı. Yirmi yıl süren bir savaşla ve gaddarca misillemelerle hareket bastırılmıştı. —55.

[17] 1688-1689 yıllarında Stuart'lar hanedanının devrilişi gerçekleşti ve krallık iktidarı Wilhelm III von Oranien'e geçti. Bu iktidar darbesi, burjuva-kapitalist ilişkilerin yerleşmesine ve bunların parlamentoya bağımlı bir anayasal monarşi ile güvenceye bağlanmasına yardım etti. —56.

[18] 1865'te, Louis XIV, Henri IV'ün 1598'de protestanlara tapınma özgürlüğü ve hak eşitliği verdiği Nantes Fermanını yürürlükten kaldırdı. —56.

[19] 1871'de Prusya'nın egemenliği altında kurulmuş ve Almanca konuşan bütün ülkeleri kapsamayan Alman İmparatorluğu. —57.

[20] "Feuerbach Üzerine Tezler", Marx tarafından, kendisine ait tarihsel materyalizm teorisini, esas olarak tamamlamış ve materyalizmi insan toplumunu kapsayacak biçimde genişletmiş olduğu 1845 ilkyazında Brüksel'de yazılmıştır. Engels'e göre bu, "yeni dünya anlayışının dahiyane tohumunun atılmış olduğu ilk belge" idi. (Bkz: K. Marx, F. Engels, *Felsefe İncelemeleri*, Sol Yayınları, Ankara 1975, s. 9)

"Feuerbach Üzerine Tezler"inde, Marx, Feuerbach'ın ve ondan öncekilerin materyalizmlerinin temel kusurlarını —edilgin, sezgisel yaklaşımlarını ve insanın devrimci eyleminin, "pratik-eleştirel" eyleminin önemini anlayamamalarını— ortaya koymaktadır. Marx, dünyanın kavranmasında ve değiştirilmesinde devrimci pratiğin oynadığı belirleyici rolü vurguluyor.

"Tezler", Marx'ın 1844-47 tarihli ve "Feuerbach'a İlişkin" başlıklı "Notdefterleri"nde yer almaktadır. Engels "Tezler"i 1888'de yayınlarken, Marx'ın yayınlamayı düşünmediği bu belgeyi okur için daha anlaşılır hale getirmek üzere bazı değişiklikler yapmıştı. Bu ciltte yer alan metin, Engels'in basıma hazırladığı bu metindir; şu farkla ki, 1888 baskısında bulunmayan italikler ve tırnaklar — Marx'ın elyazmasına dayanılarak— buraya konulmuşlardır. "Feuerbach Üzerine Tezler" başlığı Marksizm-Leninizm Enstitüsü tarafından konulmuştur. —61.

A

Appien. — MS 2. yüzyılda yaşamış Yunan tarihçisi. *Roma Tarihi*'nin yazarı. — 53.

B

Bakunin, Mihail (1814-1876). —Rus devrimcisi, anarşizm teorisyeni. — 18, 40.

Bauer, Bruno (1809-1882). —Filozof ve din konusunda eleştiren. Önce hegelci okulun sağ- kanadına katılmıştır. 1839'da Bonn'a profesör atanmıştır, sonra, sol-hegelciliğe doğru kaymıştır ve kısa zamanda sol-hegelcilerin başı olarak tanınmıştır. *Sinoptiklerin İncil Tarihinin Eleştirisi* (1841) adlı yapıtında Strauss'un *İsa'nın Yaşamı* adındaki yapıtında savunduğu, hıristiyan mitlerinin, ilkel komünal toplulukların bilinçsiz eylemlerinin ürünü oldukları tezini çürütmeye çalışmıştır. Bruno Bauer, tam tersine, mitlerin ilk dört havarinin (evangelistlerin) kişisel türetimleri olduklarını savunur. Prusya hükümeti tarafından ertesi yıl görevinden alınınca, 1843 yılından başlayarak birçok siyasal ve tarihsel yapıtlar ve din eleştirileri yayınladı. Bir süre onun dostu ve silah arkadaşı olmuş olan Marx ve Engels, *Kutsal Aile* adlı yapıtlarında Bruno Bauer'e ve kardeşi Edgard Bauer'e kıyasıya saldırdılar. Bruno Bauer, yaşamının sonuna doğru Bismarck'ın savunucusu oldu. — 17, 19, 40.

Bayle, Pierre (1637-1706). —Fransız filozofu. Aralarında, *Tarih ve Eleştiri Sözlüğü* de olan boşinanlarla savaştığı birçok yapıtın yazarıdır. — 56.

Berthelot, Pierre-Eugène-Marcelin (1827-1907). — Ünlü Fransız kimyacısı. Basit cisimlerin yardımıyla organik bileşkelerin bileşimi üzerinde sayısız çalışmaları ile hemen hemen bütünüyle yarattığı gerçek kimyasal mekaniği, yani termoşimiyi kendisine

borçluyuz. Berthelot, bilimsel sorunlar üzerinde 600'den fazla inceleme yazısı yayınlamıştır. —33.

Blanc, Louis (1811-1882). — Fransız yazar ve siyaset adamı. 1840 yılında *Emeğin Örgütlendirilmesi* adında, sosyalist çevrelerde ve işçi çevrelerinde büyük bir başarı kazanan bir yapıt yazdı. Başlıca tarihsel çalışmaları şunlardır: 1841'de çıkan *On Yılın Tarihi* (1830-1840); 1847'de çıkan *Fransız Devriminin Tarihi*. Louis Blanc sınıf savaşımını reddeder ve toplumun sosyalist dönüşümünü reformlar yoluyla, bu arada devlet tarafından desteklenen genel halk atelyelerinin örgütlendirilmesiyle gerçekleştirmeyi umar. Louis Blanc, 1848 Şubat günleri sırasında Geçici Hükümet üyesi oldu ve Luxembourg'da toplanan ve "işçi sorunu"nu çözümlemenin ve işçilerin durumunu iyileştirmenin yollarını incelemekle yükümlü hükümet komisyonunun başında yer aldı. 15 Mayıs karışıklıklarından ve Haziran günlerinden sonra Belçika'ya gitti, oradan da İngiltere'ye geçti. İmparatorluğun çöküşünden sonra Fransaya döndü ve Millet Meclisine seçildi. Genel olarak bütün modern sosyalist hareketlerden olduğu gibi, Komünden de uzak durdu. — 32.

Büchner, Friedrich-Karl-Christian-Ludwig (1824-1899). — Alman filozof ve doğabilimcisi. Tubingue Üniversitesinde profesör. *Kuvvet ve Madde* adında bir kitap yayınlanmıştır. Bu kitapta materyalist savları savunmuştur ve bu, görevden çıkarılmasına yol açmıştır. Birçok gazete makalesi ve materyalist kavram ve anlayışları halka indirmek amacıyla birçok yapıt yazmıştır. — 25, 27dn.

C

Calvin (Kalven), Jean (1509-1564). — Fransa'da Reform hareketinin başı. 1534'te protestanlığa katıldı. 1540'ta tanrıbilim dersi vermek üzere çağrıldığı Cenevre'ye yerleşti, *Kilisenin Buyrultuları*'nı kaleme aldırttı, ki bunlar Cenevre'yi protestanlığın kalesi yapacaklardı. Bükülmez bir katılıkla yalnız dogmayı ve tapınışı değil, töreleri de reforma uğrattı. — 56.

D

Darwin, Charles (1809-1882). — Büyük İngiliz bilgini, evrimciliğin kurucusu. Evrim fikri Darwin'den önce Lamarck tarafından da savunulmuştu, ama Darwin, *Türlerin Kökeni* (1859) adlı kitabında evrimci kavramlara sağlam bir teorik temel veren ilk bilgin oldu. Darwin, türlerin evrimini, yaşam savaşımının kendiliğinden sürüklediği doğal seçme ile açıklar. — 45, 67.

Descartes, René (1596-1650). — Ünlü Fransız filozofu. Avrupa'da sayısız yolculuklar yaptıktan sonra küçük bir Hollanda kasabasına çekildi, ve orada, göreli bir yalnızlık içinde kendini incelemelerine ve felsefe çalışmalarına verdi. 1637 yılında *Aklını İyi Kullanmak ve Gerçeği Bilimlerde Aramak İçin Yöntem Üzerine Söylev*'i; 1641'de *Metafizik Düşünceler*'i; 1644'te *Felsefenin İlkeleri*'ni ve 1649'da *Ruhun Tutkuları Üzerine İnceleme*'yi yazdı. Descartes, felsefesinde, inceleme zihniyetini, yetkeye boyun-eğme ilkesinin karşısına çıkardı. Descartes, o zamana kadar metafizik kendiliklerin hüküm sürdüğü fiziksel bilimlere doğal yasalar fikrini sokmuştur. Onun sistemi anlıkçı *(intellectualiste)* bir sistemdir. Ona göre, dünya bütünüyle bir fikirler dünyasıdır, bu dünyada her şey evrensel ve zorunlu yasalara göre düzenlenir ve zincirleme birbirine bağlanır. Akıl bizim bilgilerimizin biricik hakemi olarak ilan edilmiştir. — 23.

Diderot, Denis (1713-1784). — Fransız filozof yazarı. *Ansiklopedi*'nin (1751-1772) başlıca yazarı. Başkaca, *Görenler İçin Körler Üzerine Mektup*'u (1749) yazdı, bu kitap Vincennes'de hapsedilmesine neden oldu; *Doğa Çocuğu* (Piç) (1757), *Aile Babası* (1758). Rusya'da, Katerina II'nin yanında (1773) kısa bir süre kaldıktan sonra *Kaderci Jacques*'ı, *Dindar Kadın*'ı, *Rameau'nun Yeğeni*'ni yazdı.

Diderot, materyalist ve tanrıtanımaz idi. Doğaya boyuneğmek, iyilikçi olmak, işte tek ahlaki ödev buydu. — 29.

Dietzgen, Joseph (1828-1888). — Sepici işçi. 1864'ten 1869'a kadar Saint-Petersbourg'da bir deri fabrikasını yönetti. Sonra Siegburg'da zanaatçı olarak yaşadı. 1884'ten başlayarak da New York ve Chicago'da gazeteci olarak yaşadı. Marx ve Engels'ten tamamıyla bağımsız olarak, diyalektik materyalizme yaklaşan bir bilgi anlayışı geliştirdi. Başlıca yapıtı *Zihnî Çalışmanın Özü*'dür (1869). — 43.

F

Feuerbach, Ludwig (1804-1872). — Materyalist Alman filozofu. Dünya görüşü onu mesleki kariyerini bırakmak ve sıkıntı içinde yaşadığı köye çekilmek zorunda bıraktı. 1841'de, açıkça materyalist olarak kendini ortaya koyduğu ilk yapıtı *Hıristiyanlığın Özü*'nü yayınladı. Hegel ile Marx arasındaki zincirin ara halkası olan Feuerbach, gerçekte 18. yüzyıl materyalizminin bütün dargörüşlülüklerini ve bütün kusurlarını yenileştirmiştir. — 8-10, 19, 22-25, 27, 28, 30-40, 61, 62.

Friedrich-Wilhelm III (1770-1840). — 1797'den 1840'a kadar Prusya kralı, Büyük Friedrich'in torunu. Iéna'da ve Auerstaedt'da Napoléon tarafından yenilgiye uğratıldığında Tilsit barış anlaşmasını imzalamak zorunda kaldı (1807) ve elindeki devletlerin yarısını kaybetti. 1813'te Napoléon'un aleyhine döndü ve onun yenilgisine katkısı oldu. 1814 Paris antlaşması kaybettiği devletleri ona geri verdi. Halkına, 1813'te özgürlükleri ve 1815'te de bir Anayasa vaat etti ise de Kutsal-İttifakın baskısı altında sözünü yerine getirmedi. Basın özgürlüğünü kaldırdı, demokratlara zulmetti ve her alanda gericiliği tuttu. — 11, 15.

Friedrich-Wilhelm, IV (1795-1861). — 1840'tan 1861'e kadar Prusya kralı. Onun tahta gelişi demokratlar tarafından bir kurtuluş gibi bekleniyordu. Ama bazı umutlar uyandıran kısa bir süreden sonra kendisinden beklenen anayasayı reddetti. 1848 devrimi onu boyuneğmek zorunda bıraktı. 5 Aralık 1848'de Prusya'ya bir anayasa verdi. Bununla birlikte, devrimin başarısızlığa uğramasından sonra, söz verilen bütün özgürlükleri kısıtladı. — 17.

G

Galle, Johann-Gottfried (1812-1910). — Alman astronomu, 23 Eylül 1846'da, Leverrier'nin verdiği bilgiler sayesinde Neptün gezegenini buldu. — 23.

Gœthe, Johann Wolfgang (1749-1832). —Modern Almanya'nın en büyük yazarlarından biri. Pek çok dramın ve nesir biçiminde yazılmış yapıtın yazarı: *Faust, Werther, Hermann ve Dorothée, Wilhelm Meister'in Çıraklık Yılları, İphigénie*. Gœthe ayrıca pek büyük değeri olan bazı bilimsel yapıtlar da yazmıştır.— 12dn, 15, 26.

Grün, Karl (1817-1887). — Alman gazetecisi, Feuerbach'ın öğretilisi, "gerçek sosyalizm"in savunucusu oldu. 1845'te *Fransa'da ve Belçika'da Toplumsal Hareket*'i yazdı. 1848'de Prusya Millet Meclisi üyesi oldu, orada aşırı-solda yer aldı. 1849'da Prusya ikinci meclisine seçildi. Pfalz ayaklanmasına "kafaca katıldığı" için tutuklanmış sekiz ay mahpusluktan sonra salıverilmiştir. Edebiyat, felsefe ve sanat eleştirisi konusunda pek çok yapıtlar vermiştir. — 19, 25dn.

Guizot, François (1787-1871). — Fransız devlet adamı ve tarihçisi. Tarihci Guizot, tarihsel materyalizmin kuruculanı Marx ve Engels'in en önemli yönlerini ortaya çıkardıkları dikkate değer çalışmalar bırakmıştır. Guizot, Restorasyon döneminin öteki tarihçileri gibi, Fransız devriminin burjuva niteliğini anlamıştır. İdealist olmasına karşın Guizot tarihin devindiricisinin devlet değil de sınıf savaşımı olduğunu sezinlemekten geri kalmamıştır. Başlıca yapıtları: *İngiltere Devrimi Tarihi; Avrupa'da ve Fransa'da Uygarlık Tarihi*. Devlet adamı olarak Guizot, Louis-Philippe dönemindeki Fransız burjuvazisini şahsın-

da cisimleştiren adam oldu. Eylül 1847'den Şubat 1848'e kadar konsey başkanı, işçi sınıfının amansız düşmanı, mali oligarşinin savunucusu. — 49.

H

Hegel, Georg-Wilhelm-Friedrich (1770-1831). —Alman klasik filozoflarının en büyüğü. Başlıca yapıtları: *Tinin Görüngübilimi* (1807); *Mantığın Bilimi* (1812-1816); *Felsefe Bilimleri Ansiklopedisi* (1817); *Tarih Felsefesi* (1837); *Estetik Üzerine Dersler* (1836-1838). Zihin ile gerçek arasına bilgi ile varlık arasına aşılmaz bir ayrım koyan Kant'ın tersine Hegel onları özdeşleştirir; tepeden tımağa idealist olan Hegel, gerçeğin bütün görünümlerinin Mutlak Tinin görünümleri olduğunu kabul eder. Ama diyalektikçi Hegel, Fikri (*Idea*) kendi hareketi içinde düşünür, bu hareketin yasası çelişki, her türlü ilerlemenin devindiricisi çelişki olmak üzere. Tarih, doğa gibi, demek ki Fikrin gelişimidir, devlet bu fikrin en tam biçimini temsil eder; devlet tözdür, yurttaşlar ancak bu tözün birer arazıdırlar. Marx ve Engels, diyalektiğin akla uygun çekirdeğini alıkoymak üzere Hegel'in sistemini alabildiğine eleştirmişlerdir. Engels'in *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*'nda açıkladığı gibi materyalist dünya anlayışına katılan diyalektik, baştan aşağı bilimsel bir nitelik kazanır. — 7, 8, 10-29, 34, 35, 41-48, 51, 53.

Heine, Heinrich (1799-1856). — Tanınmış Alman yazarı, Fransa'nın büyük dostu. 1831 tarihinde Fransa'ya yerleşen Heine, yükselen devrimin ozanı oldu. Marx'a ve en ileri demokrasinin kuvvetlerine katıldı. Baş yapıtı *Germania, Kış Masalı*'nda Alman işçilerini, bütün insanlara ekmekle birlikte güller ve defne dalları verecek olan sosyalizm uğruna savaşıma çağırır. Buinunla birlikte Heine, hiçbir zaman kendi bireysel eğinimine tamamıyla gem vumayı başaramaz. — 11.

Hobbes, Thomas (1588-1679). — En büyük İngiliz filozoflarından biri. Tanrıbilimcilerin, feodalitenin ideologlarının tinselciliğine karşı olan Hobbes'un materyalizmi, mekanikçi bir materyalizmdir. *Yurttaş Üzerine İnceleme* (1642), *Léviathan* (1651) adlı kitaplarında Hobbes, ünlü ilkel doğa durumu teorisini —insan insanın kurdudur— açıklar. Yalnız rakip iradelerin özgür rızası ile devletin kurulması, bu "herkesin herkese karşı savaşına" bir son verebilir. Böylece devlet, Hobbes'a toplumsal barışın bekçisi gibi görünür. Ona göre, mutlak hükümdarlık ülküsel (*ideal*) hükümet biçimidir. — 23.

Hume, David (1711-1776). — Ünlü İskoçyalı filozof, iktisatçı, tarihçi. Başka yapıtlar yanında, *İnsan Doğası Üzerine İncelemе*'nin (1739-1740), *İnsan Anlayışı Üzerine Deneme*'nin (1748) yazarı Hume'e göre, duyuya dayanan deney bizim bütün bilgilerimizin kaynağıdır; ben, "algıların bir karşılığından" başka bir şey değildir. Böylece, ona göre, nedenin etkiye bağlantısı nesnel bir yasa değil alışkanlık üzerine kurulu öznel bir olumlamadır. Lenin'in *Materyalizm ve Ampiryokritisizm*'de eleştirisini yaptığı Hume'ün bilinmezciliği, Kant üzerinde ve olguculuğun kurucusu Auguste Comte üzerinde derin bir etki meydana getirmiştir.— 22, 23.

K

Kant, Emmanuel (1724-1804). — Klasik çağın Alman filozofları arasında en büyüklerinden biri. Başkaları arasında *Saf Aklın Eleştirisi* (1781), *Pratik Aklın Eleştirisi* (1788), *Sonsuz Barış Üzerine* (1795) gibi yapıtların yazarıdır. Lenin, *Materyalizm ve Ampiryokritisizm*'de, Kant'ın felsefesinin özünde idealizm ile materyalizm arasında bir "uzlaşma" olduğu gözleminde bulunur. Gerçekten de, Kant bizim bilincimiz dışında gerçek bir dünyanın varlığını kabul eder, ama bu "kendinde-şeyler" bilinemez şeylerdirler. Buna göre, bilimin konusu ancak dış görünüşler, "görüngüler"

olabilir. Böylece bilinemezcilikle sınırlandırılmış olan bilim inana açık kapı bırakır. Kant, aslında, protestanlık içine işlenmiş olan kendi töre ve ödev anlayışının da gösterdiği gibi dine yeniden saygınlık kazandırır. Siyaset alanında ise Kant, Almanya'nın liberal burjuvazisinin temsilcilerinden biri olmuştur. Fransız devrimini sempati ile karşılar. Kant'ın özellikle sürekli orduların kaldırılmasını, ülkelerin siyasal bağımsızlığını, ülkelerin karşılıklı olarak birbirlerinin egemenliğine saygı göstermelerini, bir uluslar demeğinin yaratılmasını, vb. öneren *Sonsuz Barış Üzerine* adındaki incelemesi, emperyalist burjuvazinin reddettiği, ilerici bir zihniyet taşıyan bir yapıttır. Saf bilimsel alanda, *Doğanın Evrensel Tarihi ve Güneş Teorisi*'nin yazarı olan Kant, Laplace'ın, bir ilkel bulutsudan başlayarak güneş sisteminin oluşması konusundaki varsayımından önce gelmek gibi bir değer taşımaktadır. — 12, 22, 23, 24, 28, 29, 39.

Kopernik [Latinceleştirilmiş adıyla *Copernicus*] (1473-1543). — Ünlü Polonyalı astronom. *Gökkürenin Dönüşleri* adlı, içinde yeryüzünün kendi ekseni çevresindeki dönüşünü ve güneşin çevresindeki dönüşünü tanıtladığı yapıtın yazarı. — 23.

Kopp, Hermann (1817-1892). — Alman kimyacısı. Giessen'de, sonra Heidelberg'de kimya dersi verdi. Birçok bilimsel yapıtın yazarı. — 33.

L

Lamarck, Jean-Baptiste (1744-1829). — Fransız doğabilimcisi. Darwin'den önce canlı doğanın evrim teorisini formüle etmiştir. Ansiklopedicilerin öğretilisi, Fransız Devriminin coşkun yandaşı, Ulusal Doğa Tarihi Müzesinde profesör olan Lamarck, İmparatorluk ve Restorasyon dönemlerinde en gerici ayrılıkların kurbanı oldu. Lamarck, omurgasız hayvanlar üzerindeki gözlemleri sırasında canlı doğanın birliği ve sürekliliği sonucuna vardı. Canlı varlıklar uydukları koşulların etkisi altında biçim değiştirirler; kazanılan değişiklikler kalıtımla geçer. Başlıca yapıtı: *Zooloji Felsefesi* (1809). — 26.

Luther, Martin (1483-1546). — Reformun başı. Saksonyalı bir madencinin oğludur, tanrıbilim okumuştur ve rahip olmuştur. Onun katolik dogmalarına ve papalığa karşı savaşımı, Reform denilen geniş siyasal, toplumsal ve dinsel hareketi başlattı. O, kent burjuvazisinin ve prenslerin çıkarlarını temsil ediyordu ve köylülerin başkaldırma hareketine şiddetle karşı-tutum aldı. — 56.

M

Marx, Karl. — 7, 8, 9, 18, 39, 41.

Mignet, François-Auguste-Marie (1796-1884). — Fransız tarihçisi. *Fransız Devrimi Tarihi*'nin (1824) yazarı olan Mignet, Tierry ve Guizot gibi burjuvazinin feodallere karşı savaşımını vurgulamıştır. *National* gazetesinde yazar olarak Burbonlara karşı muhalefet yapmıştır. 1837'de Fransız Akademisi üyesi olmuştur. — 49.

Moleschott, Johann (1822-1893). — Hollandalı fizyoloji bilgini. Heidelberg'de, Zurich'de, Turin'de, sonra Roma'da fizyoloji dersi vermiştir. Fizyolojik sorunlar üzerine birçok araştırma inceleme yazısı yazmıştır. İnanmış materyalisttir, ama diyalektikçi değilidir. — 25, 27dn.

N

Napoléon I. — 32.

P

Proudhon, Pierre-Joseph (1809-1865). Fransız iktisatçısı, anarşizm kuramcısı. Proudhon'un *Sefaletin Felsefesi* (1846) adlı kitabı Marx tarafından (*Felsefenin Sefaleti*'nde 1847) eleştirilmiştir. — 40.

R

Robespierre, Maximilien-François-Isidore de (1758-1794). Fransız siyaset adamı. Arras'da avukat. 1789'da Mil-

let Meclisine Artois milletvekili oldu. Jakobenlerin yöneticisidir. Komün üyesi, sonra da Konvasiyon üyesidir. Jakobenlerin jirondenlere karşı zaferinden ve özellikle hebertçilerin ve dantoncuların idam edilmesinden sonra Halk Kurtuluş Komitesinde devrimci hükümetin politikasını yönetti. Ama kısa zaman sonra, Dağcı, Ovacı bütün düşmanlarının işbirliği karşısında yenik düştü. 3. yıl 10 termidor'da idam edildi. Onun ölümü gericiliğin işareti oldu. —34.

Rousseau, Jean-Jacques (1712-1778). — 18. yüzyılın en büyük Fransız filozof ve yazarlarından biri. Felsefede yaradancı, Tanrının varlığına ve ruhun ölümsüzlüğüne inanmış olan Rousseau, ahlak ilkelerinin doğuştanlığını savunur (özellikle *Emile*'e bakınız). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Temellerinin Kökeni Üzerine Söylev* (1754) ve baş yapıtı *Toplum Sözleşmesi*, modern demokratik teorinin temellerini atmıştır. İktidarın kaynağı egemen halktır, yasa genel iradenin ifadesidir. Rousseau'nun burjuva devrimcileri üzerinde, onun ötesinde de işçi hareketi üzerinde etkisi çok büyük olmuştur. — 29.

S

Schiller, Johann - Christoph - Friedrich (1759-1805). — Ünlü Alman şairi, demokrat, ve yurtsever. Sayıları bir hayli kabarık, dramlar, tarihsel ve felsefi yapıtlar yazdı. *Haydutlar, Fiesque Komplosu, Don Carlos, Hollanda Başkaldırması, Otuz-yıl Savaşları Tarihi, Wallenstein, Marie Stuart, Orleanlı Bakire, Messine'in Nişanlısı, Guillaume Tell*, vb.. — 29.

Starcke, C.N. (1858-1926). — Danimarkalı felsefeci ve sosyolog. — 8, 10dn, 24, 28-31, 35.

Stirner, Max (1806-1856). — Genç-hegelciler grubunun bir üyesi; anarşizmin bir teorisyeni olacaktır. *Der Einzige und sein Eigenthum*(1845) adlı yapıtında, dinle ve insanseverlikle savaştı ve bireyin kendi özel çıkarından başka bir dürtüsü olmamak gerektiğini savundu. — 18, 40.

Strauss, David-Friedrich (1808-1874). — Alman tanrıbilimcisi ve edebiyatçısı. Maulbronn papaz okulunda, sonra da Tubingue papaz okulunda tanrıbilim dersi verdi. *İsa'nın Yaşamı* (1835) adındaki yapıtında kilisenin dogmalarının hıristiyan topluluklarının bilinçsiz ürünü olduklarını gösterdi. Strauss'a göre asıl önemli olan İncil'in anlatılarındaki dış olaylara inan değildir. Ama bizzat insanlığın kendinde cisimleşen İsa'nın düşüncesidir. Daha sonraki yapıtlarında, Strauss, tanrıbilim ile bağlarını kopardığını iyice belirtti. Dini, bilimle uzlaştırmak yolundaki bütün iddiasından vazgeçti ve dinin ancak düşünmenin bir alt-biçimi olduğunu gösterdi. *Eski ve Yeni İnan* (1872) adını taşıyan en son kitabında kişi olarak düşünülen bir Tanrı inancı üzerine kurulu her tür dinin baştan sona yadsınmasını savunur. — 17, 19, 40.

T

Thierry, Augustin (1795-1856). — Fransız tarihçisi. İlkin Saint-Simon'un öğretilisi ve çalışma arkadaşı oldu, sonra 1817'de gazeteci olmak üzere ondan ayrıldı. Fikirlerindeki ataklık yüzünden 1821'de, *Courrier Européen*'den çıkarılınca kendisini tümden tarih incelemelerine verdi. Onun tarih anlayışı, savaşım halindeki sınıfların çıkarlarına önem verişiyle Thierry'yi tarihsel materyalizmin bir ön habercisi yaptı. 1827'de *İngiltere'nin Normanlar Tarafından Ele Geçirilmesinin Tarihi*'ni yazdı, sonra 1835'ten başlayarak *Merovenjiyenler Zamanının Anlatıları*'nı ve 1850'de *Tiérs Etat*'nın Meydana Gelişinin ve İlerlemesinin Tarihi Üzerine Deneme'yi yazdı. — 49.

Thiers, Louis-Adolphe (1797-1877). — Fransız devlet adamı ve tarihçisi. İlkin, Restorasyon döneminin liberal burjuvazisinin Fransız Devrimi hakkındaki görüşünü açıkladığı *Fransız Devrimi Tarihi* (1823-1825) ile kendini tanıttı. Temmuz devriminin hazırlanışında ve Louis-Philippe'in kral ilan edilişinde etkin bir rol aldı. Mil-

let Meclisine seçildi ve orada ortanın solunda yer aldı. Sırasıyla içişleri, ticaret, dışişleri bakanlığı ve başbakanlık yaptı. *Konsüllük Döneminin ve İmparatorluğun Tarihi*'ni (1845-1869) yazdı. Ve bunda Napoléon I'e yeniden saygınlık kazandırmaya çalıştı. Kurucu Meclisin ve Yasama Meclisinin üyeliklerini yaptı. Orleancı, Cavaignac'ın diktatörlüğünden yana oldu. Louis Napoléon'un hükümet darbesi üzerine tutuklandı ve sürgüne gönderildi. Kısa bir süre sonra affa uğradı. Fransa'ya döndü ve muhalefet liderliği yaptı. Yasama organının üyesi oldu. 1871'de Millet Meclisine 26 ilden seçildi. Hükümetin başına getirildi ve büyük bir zorbalık ve zalimlikle 1871 Paris Komününü bastırdı. 1871'den 1873'e kadar yürütme gücünün başında bulundu. — 49.

V

Vogt, Karl (1817-1895). — Alman doğabilimcisi. Giessen'de fizyoloji ve anatomi hocalığı yaptı. 1848 Frankfurt Ulusal Meclisi üyesi olarak belli bir rolü oldu. Daha sonra Cenevre'de yerleşti. 1852'de jeoloji, daha sonra da zooloji profesörlüğüne atandı. Materyalizmi ve darvinciliği savunduğu birçok yapıtları vardır. Karl Vogt bonapartçılığın propagandacılarındandır. Ve Marx ile W. Liebknecht ile, Marx'ın *Herr Vogt* adlı broşürü yazmasına neden olan ünlü tartışmaları oldu — 25, 27dn.

Voltaire, François-Marie Arouet (1694-1778). — 18. yüzyılın en büyük Fransız yazarlarından biri (felsefe, tarih, şiir, tiyatro, roman ve masal vb. cinsinden) çok sayıda yapıtın yazarıdır. Başlıca şu yapıtlarını belirtmekle yetinelim. *Felsefi Mektuplar* (1734), *Louis XIV'ün Yüzyılı* (1751), *Töreler Üzerine Deneme* (1766), *Hoşgörü Üzerine İnceleme* (1763), *Felsefe Sözlüğü* (1764). Yaradancı Voltaire, Tanrı fikrinin ahlak için gerekli olduğu inancındadır. Ama o feodal zorbalığın kalesi olan Kiliseye karşıdır. Voltaire hoşgörüsüzlüğe, bağnazlığa, boşinanlara karşı savaşım vermiştir. Mutlakiyetçiliğin ve toprak köleliğinin düşmanı olan Voltaire gene de J. J. Rousseau gibi bir demokrat değildir. O, anayasal ve liberal bir devlet özlemi duyan, ama halkı vesayet altında tutmak isteyen zengin bir burjuvazinin çıkarlarını temsil eder. — 29, 56.

SOL YAYINLARI
Sorumlu Yönetmen: Muzaffer İlhan Erdost
İlhanilhan Kitabevi
Bayındır Sokak 23/6
Yenişehir Ankara

ISBN - 975-7399-01-9