Friedrich Engels

LUDWİG FEUERBACH VE KLASİK ALMAN FELSEFESİNİN SONU

SOSYAL YAYINLAR



F. Engels

Ludwig Feuerbach

ve

klâsik Alman felsefesinin sonu

FRIEDRICH ENGELS

LUDWIG FEUERBACH

VE

KLÂSİK ALMAN FELSEFESİNİN SONU

Türkçeye Çeviren : C. KABAKAYA

SOSYAL YAYINLAR
Cağaloğlu, Ceridehane Sokak
Örnekal İşhanı, No. 10
İstanbul

Friedrich Engels'in bu eseri Fransızca ve İngilizce **baskılarından dilimize** çevrilmiştir. Bu baskılara **editörler tarafından konulmuş olan** sahife altı notları **(Ed.)** rumuzu **ile gösterilmiştir.**

Aidiyeti ayrıca **belirtilmeyen notlar,** Engels'in **kendi notlarıdır.**

ÖNSÖZ

Marx, 1859'da Berlinde yayımlanmış olan Ekonomi politiğin tenkidine katkı*'nın önsözünde, 1845 yılında Brükselde ikimizin «müşterek bir çalışma içinde kendi görüş tarzımız [esas itibarıyle Marx tarafından işlenip hazırlanan materyalist tarih anlayışı] ile Alman felsefesinin ideolojik tarih anlayışı arasındaki zıddiyeti ortaya koymak: gerçekte ise, eski felsefî şuurumuzla hesaplaşmak» maksadıyle nasıl işe giriştiğimizi anlatır. «Bu maksat Hegel'den sonraki felsefenin bir tenkidi şeklinde gerçekleşmiştir. Formaları sekizer sahifelik iki kalın cilt tutan manüskri Vestefalyadaki tâbiin eline varalı epey zaman olmuştu ki, değişen şartların artık onun basılmasına müsaade etmediğini öğrendik. Fakat, asıl gâyemize erişmiş, kendimizi aydınlığa çıkarmış olduğumuz için, manüskriyi farelerin kemirici tenkidine bırakmakta hiçbir mahzur görmedik.»*

O tarihten bu yana kırk yılı aşkın bir zaman geçti ve ikimizden biri tekrar bu konuya dönmeğe fırsat bulamadan Marx öldü. Hegel'le münasebetlerimize dair düşüncelerimizi çeşitli yerlerde anlatmış olmamıza rağmen, bunu hiç-

bir zaman sistemli bir şekilde yapmadık. Hele, Hegel felsefesi ile bizim anlayışımız arasında, ne de olsa, birçok bakımdan bir mutavassıt halka teşkil eden Feuerbach'a bir daha hiç dönmedik.

Bu arada, Marx'ın dünya görüşü Almanya ve Avrupa sınırlarının çok ötesinde, dünyanın bütün medenî dillerinde kendisine taraftarlar buldu. Diğer taraftan, klâsik Alman felsefesi halen yabancı diyarlarda, özellikle İngiltere ve İskandinavyada bir nevi yeniden diriliş geçirmekte ve hattâ Almanyada bile üniversitelerde felsefe adı altında ortaya sürülen eklektik dilenci çorbaları artık bıkkıntı vermeğe başlamış görünmektedir.

Bu durumda, Hegel felsefesiyle münasebetlerimizin, bu felsefeden nasıl neşet edip, ondan nasıl ayrıldığımızın kısa ve sistemli bir ekspozesi bana gittikçe artan bir ihtiyaç olarak görünüyordu. Keza, gençliğimizin o fırtınalı devresinde Feuerbach'ın başka herhangi bir Hegel sonrası filozofundan daha çok üzerimizde yapmış olduğu tesirin tam bir açıklıkla kabul ve teslimi nazarımda henüz ödenmemiş bir şeref borcu idi. Bunun için, Neue Zeit *dergisi yazı heyeti Starcke'nin Feuerbach hakkındaki kitabı üzerine benden bir tenkit yazısı istediği zaman, bu fırsatı memnuniyetle karşıladım. Çalışmam, adı geçen derginin 1866 yılına ait 4 ve*

5'inci sayılarında yayımlandı ve şimdi de burada gözden geçirilmiş ayrı bir edisyon halinde çıkmaktadır.

Bu satırları baskıya göndermeden önce 1845 - 46'ların eski manüskrisini[1] *bulunduğu yerden çıkararak ona tekrar baktım. Feuerbach hakkındaki bölüm tamamlanmamış. Yazılan kısım tarihî materyalizm anlayışının bir ekspozesinden ibaret olup sadece o zamanlar iktisat tarihi bilgimizin ne kadar noksan olduğunu gösteriyor. Bizzat Feuerbach doktrininin tenkidini de ihtiva etmediğinden onu şimdiki maksadım için kullanamazdım. Buna mukabil, Marx'ın eski defterlerinden birinde, bu kitaba ek olarak yayımlanan, Feuerbach hakkındaki on bir tezi buldum. Bunlar daha ileride işlenmek üzere çalakalem kâğıda dökülmüş ve aslâ yayımlanması düşünülmemiş basit notlar olmakla beraber, içinde yeni dünya görüşünün dâhiyane tohumları yatan ilk vesika olmak itibarıyle paha biçilmez bir değerdedirler.*

Londra, 21 Şubat 1888

Friedrich ENGELS

---

1 *Alman ideolojisi* kastediliyor. (Ed.)

Ludwig Feuerbach

ve klâsik Alman felsefesinin sonu

I. — HEGEL'DEN FEUERBACH'A

Bu eser[1], zaman bakımından aramızda çok çok bir nesillik bir mesafe bulunduğu halde, şimdiki Alman nesline sanki bütün bir asır uzaktaymış gibi gelen bir devre bizi geri götürmektedir. Halbuki, o devir Almanyanın 1848 ihtilâline hazırlanış devri idi ve o zamandan beri memleketimizde bütün olup bitenler 1848'in bir devamından, yani ihtilâlin vasiyetinin yerine getirilmesinden başka bir şey değildir.

Tıpkı XVIII'inci yüzyıl Fransasında olduğu gibi, XIX uncu yüzyıl Almanyasında da felsefî inkılâp siyasî inkılâba öncülük etti. Fakat, ikisi arasındaki fark, ne fark! Fransızlar her türlü resmî ilme, Kiliseye, hattâ çoğu defa devlete karşı açık mücadele halindedirler; eserleri sınırın öbür yanında Hollandada veya İngilterede basılır, hattâ kendileri de sık sık Bastille'i boylamak tehlikesiyle karşılaşırlar. Alman-

[1] *Ludwig Feuerbach*, K. N. Starcke, felsefe doktoru, Stuttgart, Ferd. Enke, 1885.

lar ise aksine profesördürler, gençliğin devletçe tâyin edilmiş hocalarıdırlar, eserleri ders kitabı olarak kabul edilir ve bütün bu gelişmeyi taçlandıran sistem — Hegel'in sistemi — âdeta Prusya kırallığının resmî felsefesi mertebesine çıkartılmıştır. Bu profesörlerin, onların o karanlık, o ukalâca cümlelerinin, o ağır ve sıkıcı ibarelerinin gerisinde bir inkılâp gizlenebilir miydi ? O devirde inkılâbın temsilcileri diye tanınan kimseler, liberaller, bu zihin bulandırıcı felsefenin en amansız düşmanı değil miydiler ? Fakat, ne hükümetin, ne de liberallerin görebildiği bir şeyi hiç olmazsa bir adam daha 1833'te gördü. Bu adam Heinriche Heine'den başkası değildi[1].

Bir misal verelim. Hiçbir felsefî kaziye, Hegel'in meşhur; «Gerçek olan her şey aklîdir ve aklî olan her şey gerçektir» tezi kadar dar kafalı hükûmetlerin minnettarlığını ve dar kafalılıkta daha aşağı kalmıyan liberallerin gazabını üzerine çekmemiştir. Bu tez, açıkça, mevcut olan her şeyin kutsallaştırılması, istibdadın, polis devletinin, keyfî adaletin, sansürün, vs. takdisi değil miydi ? Nitekim, Friedrich - Wilhelm III ve onunla birlikte tebaası bunu böyle tefsir ettiler. Halbuki, Hegel'e göre mevcut

[1] Engels, burada, Heine'nin 1835 yılında yazmış olduğu *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* (*Almanyada din ve felsefe tarihi üzerine*) adlı eserinde «Alman felsefî inkılâbı» hakkındaki düşüncelerine telmihte bulunuyor. (Ed.)

olan her şey mutlaka gerçek değildir. Hegel'de gerçek sıfatı ancak aynı zamanda zarurî olan şey için kullanılır: «gerçek, gelişmesi sırasında kendisini zaruret halinde gösterir»; yani onun nazarında gelişigüzel her hükûmet tedbiri—ki Hegel kendisi «herhangi bir vergi müessesesi» ni misal verir — hiç de zaruretle gerçek değildir. Fakat zarurî olan şey, son tahlilde, kendisini aklî olarak da gösterdiğinden, Hegel'in tezi zamanın Prusya devletine tatbik edildiğinde ancak şu mânaya gelir: bu devlet zarurî olduğu nispette aklîdir, akla uygundur, ama böyle olduğu halde bize kötü görünüyor ve kötülüğüne rağmen var olmakta devam ediyorsa, hükûmetin kötülüğü tebaasının buna uygun düşen kötülüğünde kendi doğruluk sebebini ve izahını buluyor demektir. Devrin Prusyalıları lâyık oldukları hükûmete sahiptiler.

Halbuki, Hegel'e göre gerçeklik hiç de belli bir sosyal ve politik düzene her hal ve şartta, her zaman verilebilecek bir sıfat değildir. Tam tersine, Roma cumhuriyeti gerçekti, ama onun yerini alan Roma imparatorluğu da gerçekti. 1789'da Fransız kırallığı o kadar gerçek dışı, her türlü zaruretten o kadar mahrum, o kadar gayriaklî bir hal almıştı ki, Hegel'in daima en büyük coşkunlukla bahsettiği Büyük İnkılâp tarafından yıkılması vâcip olmuştu. Demek oluyor ki, burada kırallık gerçek dışı, İn-

kılâp ise gerçek idi. Böylece, gelişme seyri içinde evvelce gerçek olan her şey gerçek dışı hale gelir, zarurîliğini, var olma hakkını, aklîliğini kaybeder; ölen gerçeğin yerini—eğer eski düzen karşı koymaksızın ölmeyi kabul edecek kadar mâkul ise barışıklıkla, yok bu zarurete karşı koyarsa zor ve şiddetle—yaşama gücü olan yeni bir gerçek alır. Bu suretle, Hegel'in tezi, bizzat Hegel'ci diyalektiğin işleyişiyle kendi zıddına döner: insanlık tarihi sahasında gerçek olan her şey zamanla gayriaklî hale gelir, yani onun kaderinde gayriaklîlik vardır, o peşinen gayriaklîlikle mâlûldür; ve insanların kafasında aklî olarak bulunan her şeyin, mevcut zahirî gerçeğe ne kadar zıt olursa olsun, gerçekleşmesi mukadderdir. Gerçek olan her şeyin aklî olduğu tezi, Hegel'ci diyalektiğin bütün kaidelerine uygun olarak şu diğer teze döner: mevcut olan her şey ölüme müstahaktır.

Fakat, Hegel felsefesinin (ki Kant'tan beri bütün felsefe hareketinin neticesi olduğundan burada sadece onunla yetinmemiz gerekiyor) asıl önemi ve inkılâpçı karakteri, bilhassa, insan düşüncesine ve faaliyetine ait bütün mahsullerin nihaîliğine her zaman için toptan son vermesidir. Hegel'e göre, artık felsefede kabul edilmesi gereken hakikat, keşfedildikten sonra ezberlenmesinden başka yapılacak bir şey kalmıyan, olup bitmiş bir dogmatik prensipler koleksiyonu değildir. Bundan böyle, hakikat,

bilgi prosesüsünün kendisinde; bilginin aşağı derecelerinden yukarı derecelerine doğru yükselen, fakat herhangi bir sözüm ona mutlak hakikatin keşfiyle artık daha ileri gidemiyeceği ve elde edilen mutlak hakikati kollarını kavuşturup hayran hayran seyretmekten başka bir şey yapamıyacağı bir noktaya aslâ ulaşmıyan ilmin uzun tarihî gelişmesinde bulunuyordu. Ve bu durum, felsefe sahasında olduğu kadar, diğer bilgi ve pratik faaliyet sahalarında da böyleydi.

Tıpkı bilgi gibi tarih de insanlığın bir mükemmel ideal durumunda mükemmel bir sona varamaz. Mükemmel bir cemiyet, mükemmel bir «devlet» ancak muhayyilede mevcut olabilecek şeylerdir. Bilâkis, birbiri ardınca gelen bütün tarihî sistemler, aşağıdan yukarıya doğru yükselen insan topluluğunun sonsuz gelişmesinde geçici merhalelerden başka bir şey değildir. Her merhale zarurîdir ve bu itibarla içinde doğduğu devre ve şartlara göre doğru ve haklıdır, fakat kendi bağrında yavaş yavaş gelişen yeni üst şartlar karşısında geçerliğini kaybeder, doğru ve haklı olmaktan çıkar; yerini çöküş ve ölüş devresine girme sırası kendisine gelecek olan daha yüksek bir merhaleye bırakması gerekir. Burjuvazi, büyük endüstri, rekabet ve dünya piyasası vasıtasıyle istikrarlı, saygı gören eski müesseselerin hepsini nasıl bilfiil oradan kadırıyorsa, bu diyalektik felse-

fe de bu müesseselere uygun düşen nihaî, mutlak hakikat ve buna tekabül eden mutlak insanlık şartları mefhumlarını öylece ortadan kaldırır. Onun [diyalektik felsefe] için nihaî, mutlak, mukaddes hiçbir şey yoktur. O, her şeyin geçiciliğini ve her şeydeki geçiciliği gösterir; onun indinde oluş ve geçişin, aşağıdan yukarıya doğru sonsuzca yükselişin kesintisiz prosesüsünden gayrı hiçbir şey yoktur ve zaten kendisi de bu prosesüsün düşünen beyindeki aksinden başka bir şey değildir. Diyalektiğin de, şüphesiz, muhafazakâr bir yanı vardır: bilginin ve cemiyetin belli gelişme merhalelerini, kendi devirleri ve şartları için doğru ve haklı bulur; ama sadece kendi devirleri ve şartları için. Bu görüş tarzının muhafazakârlığı izafî, inkılâpçı karakteri ise mutlaktır—zaten kabul ettiği tek mutlak da budur.

Bu görüş tarzının, bizzat dünyanın varlığının muhtemelen son bulacağını, onun iskân kabiliyeti için ise bu sonun oldukça kesin olduğunu şimdiden haber veren ve dolayısıyle insanlık tarihinin yalnız yukarıya doğru yükselen bir dalı bulunmayıp aşağıya doğru inen bir dalı da bulunduğunu kabul eden tabiat ilimlerinin bugünkü durumuna tamamen uyup uymadığı meselesini burada münakaşa etmeğe lüzum yoktur. Herhalde, insanlık tarihinin aşağıya doğru inmeğe başlıyacağı dönüm noktasından henüz çok uzakta bulunuyoruz ve Hegel

felsefesinden, devrindeki tabiat ilimlerinin henüz gündeme almamış oldukları bir konu ile uğraşmasını istiyemeyiz.

Ancak şu kadarını söyliyebiliriz ki, yukarıda anlatılan görüşlere Helgel'de aynı açıklıkla rastlanmaz. Bunlar onun metodunun zarurî bir neticesi olmakla beraber, o hiçbir zaman bu neticeyi, bizzat, bu kadar sarih bir şekilde çıkarmamıştır. Sebebi basit. Çünkü, Hegel bir sistem kurmak mecbûriyetinde bulunuyordu; ve bir felsefe sisteminin de, geleneğin icaplarına göre, neticede bir çeşit mutlak hakikate ulaşması lâzımdır. Bunun için, Hegel bilhassa *Mantık*'ında, bu ezelî ve ebedî hakikatin mantık, yani tarih prosesünden, bu prosesüsün kendisinden başka bir şey olmadığını ne kadar kuvvetle iddia ederse etsin, sırf sistemini herhangi bir gâyeye ulaştırmak zorunda olduğu için, yine de bu prosesüsü bir sona vardırmak mecburiyetinde kalır. Hegel, *Mantık*'ında bu sonu, tekrar bir başlangıç yapabilmektedir; şu mânada ki, burada bu son noktası, yani mutlak fikir — Hegel'in, mutlak surette hakkında bize söyleyecek hiçbir şeyi olmadığı için mutlak olan fikir — «terk-i nefs» eder, yani tabiat halini alır ve daha sonra espride, yani düşüncede, tarihte kendisine döner. Fakat, bütün felsefenin sonunda, hareket noktasına böyle bir dönüş ancak bir tek yolla mümkündür. O da, insanlığın bu mutlak fikir hakkında bilgi sahibi olmasını

tarihin sonu saymak ve mutlak fikir hakkındaki bu bilgiye de Hegel'in felsefesinde erişildiğini ilân etmek yoludur. Fakat, bu suretle, Hegel sisteminin bütün dogmatik muhtevası mutlak hakikat ilân edilmiş olur ki, bu da onun her türlü dogmatizme son veren diyalektik metoduna aykırı düşer. Böylece, Hegel doktrininin inkılâpçı yanı muhafazakâr yanının taşkını altında boğulur. İmdi, felsefî bilgi için doğru olan, tarihî pratik için de doğrudur. Hegel'in şahsında mutlak fikri kotarmayı başarmış olan insanlığın pratikte de bu mutlak fikri gerçekleştirmeyi başarabilmesi lâzımdır. Bunun için, mutlak fikrin çağdaş insanlardan pratik siyasî talepleri haddinden aşırı olmamalıdır. Böylece, *Hukuk Felsefesi*'nin sonunda, mutlak fikrin Friedrich - Wilhelm III'ün tebaasına boş yere, bunca ısrarla, vaad edip durduğu temsilî monarşide, yani devrin Almanyasına ait küçük burjuva şartlarına uydurulmuş vasıtalı, mahdut, mutedil bir varlıklı sınıflar hâkimiyetinde gerçekleşmesi gerektiğini görürüz. Üstelik, bu vesileyle, asaletin lüzumu da spekülâtif yoldan bize ispat edilir.

Şu halde, derinden inkılâpçı bir düşünce metodunun nasıl olup da son derece mutedil bir politik netice ortaya çıkardığını sırf sistemin iç icapları yeterince izah etmektedir. Bu neticenin kendine has şekli aslında Hegel'in Alman olmasından ve tıpkı çağdaşı Goethe gibi kafası-

nın arkasında kuyruklu bir filisten perukası taşımasından ileri gelmektedir. Goethe de, Hegel de kendi tarzlarında birer Olimpos Zeus'u idiler, ama ikisi de Alman filistenliğinden kendilerini büsbütün sıyıramamışlardı.

Fakat, bütün bunlar Hegel sisteminin daha önceki sistemlerden herhangi birisiyle kıyas edilemiyecek kadar geniş bir sahayı kucaklamasına ve bu sahada bugün bile hayranlık uyandıran bir düşünce zenginliği geliştirmesine engel olmuyordu. Ruhun fenomenolojisi (buna bir nevi ruh ambriyolojisi ve paleontolojisi veya ferdî şuurun kendine has muhtelif safhalardan geçen — ve insanlık şuurunun tarih boyunca katetmiş olduğu safhaların kısaltılmış bir tekrarı olarak anlaşılan — gelişmesi de denilebilir), mantık, tabiat felsefesi, ruh felsefesi ve bu sonuncusunun da kendi içinde ayrıldığı ikinci dereceden muhtelif tarihî şekiller: tarih, hukuk, din felsefeleri, felsefe tarihi, estetik, vs. — bütün bu farklı tarih sahalarının hepsinde Hegel irtibat kurucu gelişme zincirinin varlığını keşf ve ispat etmeğe çalışır. Ve o yalnız yaratıcı bir deha olmayıp aynı zamanda çok geniş ansiklopedik bilgiye sahip bir âlim de olduğundan, çalışmaları bu sahaların herbirinde bir çığır açmıştır. Gerçi, Hegel'in «sistem» icapları dolayısıyle, bugün bile cüce muarızlarının büyük bir şamata koparmalarına vesile olan bazı indî inşalara sık sık başvurmak zorunda kaldığı

besbellidir. Ama, bu inşalar onun eserinin ancak çerçevesi ve dış iskelesidir; üzerlerinde lüzumsuz yere durulmayıp güçlü yapının derinliklerine doğru gidilecek olursa, orada bugün bile değerlerini olduğu gibi muhafaza eden hadsiz hesapsız hazineler keşfedilir. Bütün filozoflarda bilhassa ölümlü olan şey «sistem»dir; çünkü, insan zihninin ölümsüz bir ihtiyacından, bütün tezatları yenmek ihtiyacından doğmuştur. Fakat, bütün bu tezatlar toptan bir defa ortadan kaldırıldı mı, mâhut mutlak hakikate varmışız, cihan tarihi sona ermiş demektir Halbuki, artık yapacak şeyi kalmıyan bu tarihin yine de devam etmesi lâzımdır — işte, çözülmesi imkânsız yeni bir tezat ! Bu suretle felsefeye yükletilen vazifenin, ancak bütün insanlığın sürekli gelişmesi içinde yapabileceği bir işi bir filozofun tek başına gerçekleştirmesi mecburiyetinden başka bir şey olmadığını anladığımız an—ki netice itibarıyle hiç kimse bu anlayışa erişmekte bizzat Hegel kadar bize yardım etmemiştir—, evet bunu anladığımız an, kelimeye şimdiye kadar verilen mânada felsefenin tamamen işi bitmiş demektir. Bundan böyle, artık bu yoldan ve tek başına herhangi bir kimse tarafından elde edilmesine imkân olmıyan her türlü «mutlak hakikat»ten vazgeçilir ve bunun yerine müspet ilimler yoluyle, bunlara ait neticelerin diyalektik düşünceden faydalanılarak yapılacak sentezi yoluyle erişi-

lebilen izafî hakikatler peşinde koşulur. Her halükârda, felsefe Hegel'le sona erer. Bunun sebebi, bir yandan, onun kendi sisteminde bütün felsefenin gelişmesini en muhteşem bir tarzda hülâsa etmesi; öbür yandan, şuursuz bir şekilde de olsa, mâhut sistemler lâbirentinden dışarıya, dünyanın hakikî müspet bilgisine götüren yolu bize göstermesidir.

Hegel sisteminin, Almanyanın felsefe rengine bulanmış atmosferi içinde ne muazzam bir tesir yapmış olduğu kendiliğinden anlaşılır. Bu bir zafer alayı idi ki, on yıllarca sürdü ve Hegel'in ölümüyle bile sona ermedi. Bilâkis, 1830 ilâ 1840 yılları «Hegel'cilik»in muarızlarına bile az veya çok büyük ölçüde sirayet ederek en rakipsiz bir şekilde hüküm sürdüğü yıllar oldu. Hegel'ci görüşlerin en çeşitli ilimlere, bilinerek veya bilinmiyerek, en bol miktarda sızması, «kültürlü kişiler»in vasat şuuruna entelektüel gıda kaynağı vazifesi gören gündelik basınla popüler edebiyatı bile mayasıyle doldurması işte bu devre rastlar. Fakat, bütün cephelerde birden kazanılan bu zafer aslında bir iç mücadelenin başlangıcından başka bir şey değildi.

Gördüğümüz gibi, Hegel doktrini, bütünüyle ele alındığında, en farklı pratik parti görüşlerine sinesinde barınacak geniş yer bırakıyordu. Ve o devir teorik Almanyasında pratik bakımdan başta gelen iki şey vardı: din ve

siyaset. Hegel'in *sistem*'ini ön plânda mütalâa edenler bu iki alanda da nispeten muhafazakâr olabiliyor; buna karşılık, diyalektik *metod*'u esas sayanlar gerek din, gerekse siyaset bakımından en aşırı muhalefete katılabiliyorlardı. Eserlerinde inkılâpçı öfkenin parlayışlarına oldukça sık rastlanmasına rağmen, Hegel'in kendisi, genel olarak, daha ziyade muhafazakâr yana eğilir görünmekteydi. Sistemi ona metodundan daha «çetin bir düşünce faaliyetine» mâlolmamış mıydı ? 1830-1840 on yılı sonlarına doğru Hegel ekolündeki bölünüş kendisini gittikçe daha açık bir şekilde göstermeğe başladı. Sol kanat, kendilerine «genç-hegelciler» adı verilenler, sofu ortodokslara ve feodal mürtecilere karşı mücadelelerinde günlük sıcak aktüalite meseleleri karşısında gösterdikleri ve o vakte kadar doktrinlerine devletin müsamahasını ve hattâ himayesini sağlıyan kibar felsefî ihtiyatkârlığı yavaş yavaş bir yana bıraktılar. Ve 1840'ta Friedrich-Wilhelm IV ile birlikte ortodoks yobazlık ve mutlakiyetçi feodal irtica da tahta çıkınca açıkça taraf tutmak artık kaçınılmaz hale geldi. Gerçi, mücadeleye yine felsefî silâhlarla devam edildi, ama bu defa mücadele artık mücerret felsefî gâyeler uğrunda yapılmıyordu; an'anevî dinin ve mevcut devletin yıkılmasıydı düpedüz bahis konusu olan. Nitekim, *Deutsche Jahrbü-*

cher[1]'de nihaî pratik gâyeler, büyük kısmı itibarıyle, henüz felsefî bir kisve altında ileri sürüldüğü halde, 1842'de çıkan *Rheinische Zeitung*[2]'da genç-hegelci ekol açıkça yükselen radikal burjuvazinin felsefesi olarak boy gösterdi; ve felsefî kisveye artık sadece sansürü atlamak için ihtiyaç duydu.

Fakat, o devirde siyaset pek dikenli bir saha olduğundan, asıl mücadele dine karşı yürütüldü. Zaten bu mücadele bilhassa 1840'tan bu yana bilvasıta bir siyasî mücadele değil miydi ? Hareketi başlatan Strauss'un 1835'te yayımlanan *İsa'nın Hayatı*[3] adlı eseri olmuştur.

---

1 *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst (İlim ve Sanat Alman Yıllığı):* A. Ruge ve T. Echtermeyer tarafından çıkarılan ve 1841'den 1843'e kadar Leipzig'de yayımlanan genç-hegelciler organı (Ed.)

2 *Rheinische Zeitung (Ren Gazetesi)* : Renanya radikal burjuvazisinin organı. Camphausen tarafından kurulmuş ve Köln'de yayımlanmıştır. Önce Moses Hess, Oppenheim ve Rutenberg'in sonra da Karl Marx'ın idaresi altında neşriyatını sürdürmüştür. Gazeteye verdiği yön sansürle bazı ihtilâflara yol açtığından, K. Marx bir kaç ay sonra idareyi bırakmak zorunda kalmıştır. (Ed.)

3 Strauss *İsanın hayatı* adlı eserinde Kilise dogmalarının hıristiyan cemaatlerinin şuursuzca yaratışlarından ibaret olduğunu gösteriyordu. Strauss'a göre asıl önemli olan İncil'deki hikâyelerin muhtevasını teşkil eden dış vakıalara inanış değil, fakat bizzat insanlıkta cisimleşen Mesih fikridir. (Ed.)

Daha sonra, Bruno Bauer bu eserde İncil efsanelerinin teşekkülü hakkında geliştirilen teoriye itirazla, İncildeki kıssalardan birçoğunun bizzat İncil yazarları tarafından uydurulmuş olduğunu ispat etti. Bu iki cereyan arasındaki mücadele «şuur»la «cevher» arasında bir çatışma olarak felsefî bir kılık altında yürütüldü. İncildeki mucize kıssalarının cemaatin bağrında an'anevî ve gayrişuurî olarak efsaneler teşekkülü suretiyle mi doğduğu, yoksa bizzat İncil müellifleri tarafından mı uydurulduğu meselesi, dünya tarihini hareket ettiren esas kuvvetin «cevher»mi, yoksa «şuur»mu olduğu meselesi halini aldı. Nihayet, bugünkü anarşizmin peygamberi—Bakunin'in kendisine çok şeyler borçlu olduğu—Stirner çıkageldi ve hâkim-i mutlak «şuur»un üstüne hâkim-i mutlak «Ego[1]» su ile tüy dikti.

Hegel'ci ekolün dağılış prosesüsünün bu yanı üzerinde fazla durmıyacağız. Bizce asıl önemli olan şudur: pozitif dine karşı mücadelelerinin pratik icapları genç-hegelcilerin en

1. Engels burada Max Stirner (Kaspar Schmidt'in takma adı)'in 1845'te yayımlanan *Der Einzige und sein Eigentum* (*Ego ve öz malı*) adlı eserine atıfta bulunuyor. Genç-hegelciler topluluğu mensuplarından olan Stirner bu eserinde dine ve filântropiye karşı çıkmakta ve ferdin, hareketlerinde öz menfaatinden başka bir sâik tanımaması gerektiği fikrini savunmakta idi. (Ed.)

azimli kitlesini İngiliz-Fransız materyalizmine geri götürdü. Böylece, bunlar kendi ekollerinin sistemiyle anlaşmazlığa düştüler. Materyalizm tabiatı biricik realite saydığı halde, Hegel'in sisteminde tabiat mutlak fikrin kendi kendisine «yabancılaşma»sından, fikrin bir nevi aşağılaşmasından başka bir şey değildir. Her halükârda, düşünce ve onun entelektüel mahsulü fikir burada ilk unsur olup tabiat ondan çıkar ve, genellikle, ancak fikrin aşağılaşması sayesinde mevcuttur. Genç-hegelciler bu tezadın içinde iyi kötü bocalayıp duruyorlardı.

İşte bu sıradadır ki, Feuerbach'ın *Hıristiyanlığın mahiyeti*[2] adlı eseri yayımlandı. Feuerbach, bahis konusu tezadı bir darbede tuzla buz ediyor ve lâfı evirip çevirmeden materyalizmi tekrar tahtına oturtuyordu. Tabiat her türlü felsefeden müstakil olarak mevcuttur; onun mahsulü olan biz insanların üzerinde serpilip büyüdüğümüz temeldir. Tabiatın ve insanın dışında hiçbir şey yoktur ve dinî muhayyilemiz tarafından yaratılan yüksek varlıklar bizim kendi öz mahiyetimizin hayalî bir aksinden başka bir şey değildirler. Büyü bozulmuş; «sistem» cerhedilip bir yana atılmış ve zaten muhayyileden başka bir yerde bulunmı-

---

[2] Feuerbach'ın *Das Wesen des Christentums (Hıristiyanlığın mahiyeti)*'u 1841 yılında Leipzig'de yayımlanmıştır. (Ed.)

yan tezat çözülmüştü. Bu kitap hakkında bir fikir edinebilmek için insan onun kurtarıcı tesirini nefsinde denemiş olmalıdır. Ortalığı genel bir heyecan kaplamıştı; hepimiz bir anda «Feuerbach'çı» kesilmiştik. Bu yeni görüş tarzını Marx'ın ne büyük bir coşkunlukla karşıladığı ve—bütün tenkidî ihtiraz kayıtlarına rağmen—onun ne kadar tesirinde kaldığı *Mukaddes Aile* okunduğu zaman anlaşılır.

Kitabın kusurları bile o an için başarısına yardım etti. Yazılışındaki edebî ve hattâ yer yer tumturaklı uslûp uzun yılların mücerret ve karanlık Hegel'ciliğinden sonra, her şeye rağmen, canlandırıcı bir tesir yaptığından kitaba geniş bir okuyucu kitlesi kazandırdı. «Saf akıl»ın çekilmez hale gelen sultası karşısında kendisine, bir doğruluk ve haklılık sebebi değilse bile, bir mâzeret bulan, sevginin alabildiğine ulvîleştirilmesi için de aynı şey söylenebilir Fakat, şunu da unutmamak lâzımdır ki, 1844'ten itibaren «kültürlü» Almanyayı bir salgın hastalık gibi sarıp ilmî bilginin yerine edebî cümleleri, proletaryanın istihsalin ekonomik değişmesi yoluyle kurtuluşu yerine insanlığın «sevgi» vasıtasıyle hürriyete kavuşmasını koyan, velhasıl Herr Karl Grün'ün en tipik bir şekilde temsil ettiği o gönül bulandırıcı edebiyata ve yapmacık santimantalizme gömülen «hakikî sosyalizm» işte Feuerbach'ın bu iki zayıf yanına bağlanır.

Unutulmaması gereken diğer bir husus da şudur: gerçi Hegel ekolü dağılmıştı ama, Hegel felsefesi henüz tenkit edilerek aşılmış bulunmuyordu. Feuerbach, sistemi bütünüyle kırıp öylece bir yana atıverdi. Fakat, sadece yanlışlığını ilân etmekle bir felsefenin hakkından gelinemez. Hele Hegel felsefesi gibi milletin entelektüel gelişmesi üzerinde çok büyük tesir icra etmiş güçlü bir eser düpedüz bilinmemezlikten gelinerek baştan savulamazdı. Onu bizzat kendi anladığı mânada «ortadan kaldırmak» lâzımdı, yani tenkit yoluyle şeklini yıkarken, sayesinde kazanılmış olan yeni muhtavayı kurtararak. Bunun nasıl yapıldığını aşağıda göreceğiz.

Fakat, bu arada, 1848 ihtilâli, Feuerbach'ın Hegel'e karşı göstermiş olduğu aynı umursamazlıkla, tekmil felsefeyi bir yana atıverdi. Böylece, Feuerbach'ın kendisi de arka plâna atılmış oldu.

II. — İDEALİZM VE MATERYALİZM

Her felsefenin ve özellikle modern felsefenin büyük temel meselesi düşünce ile varlığın münasebeti meselesidir. İnsanlar beden yapıları hakkında henüz tam bir bilgisizlik içinde bulundukları çok eski zamanlarda, gördükleri «rüyalar[1]»ın da muhayyilelerini tahrikiyle, düşünce ve ihsaslarının öz bedenlerine ait bir faaliyet olmayıp, bu bedende oturan ve ölüm ânında onu terkeden ayrı bir ruhun faaliyeti olduğu inancına vardılar—ve bu inanca vardıkları andan itibaren de bu ruhun dış dünya ile münasebetlerine dair bir takım fikirler imâl etmeleri gerekir oldu. Eğer ölüm sırasında bu ruh bedenden ayrılıp yaşamağa devam ediyor idiyse, ona ayrıca bir ölüm atfetmeğe herhangi bir sebep yok demekti. Böylece, ruhun ölümsüzlüğü fikri doğdu ki, o gelişme merhalesinde bu

[1] Bugün dahi vahşilerle aşağı barbarlar arasında hüküm süren bir telâkkiye göre, bunlara rüyalarında görünen insan şekilleri, bedenlerinden bir zaman için ayrılmış ruhlardır. Onun için, gerçek insan, rüyadaki görüntüsünün bu rüyayı görenlere karşı yaptığı işlerden ötürü mesul tutulur. Meselâ, İmthurn 1884 yılında Güyan yerlilerinde bu inancı müşahede etmişti.

fikir hiç de bir teselli olarak değil, aksine, kendisine karşı hiçbir şey yapılamıyan bir kader, hattâ çoğu defa, eski Yunanlılarda olduğu gibi, hakikî bir felâket olarak görüldü. Şahsın ölümsüzlüğüne dair can sıkıcı kuruntuya yol açan şey dinî teselli ihtiyacı değil, bedenin ölümünden sonra da yaşadığı bir kere kabul edilen ruhu ne yapıp etmek hususunda içine düşülen, herkesin ortaklaşa pay aldığı genel cehaletten doğma, güçlüktür. Tıpkı buna benzer bir tarzda, tabiî kuvvetlerin şahıslaştırılması suretiyle ilk tanrılar doğdular ve dinlerin müteakip inkişafı içinde gittikçe daha çok dünya-ötesi bir şekil aldılar; ve bu hal, insan oğlunun entelektüel gelişme seyri içinde tabiî olarak meydana gelen bir tecrit, hattâ diyebilirim ki bir inbikten geçme prosesüsüyle, kudretleri az ya da çok sınırlı olan ve kudretlerini karşılıklı olarak az ya da çok sınırlandıran birçok tanrılardan nihayet insanların zihninde monoteist dinlerin rakipsiz tek Tanrısı ortaya çıkıncaya kadar devam etti.

Demek oluyor ki, her felsefenin en yüksek meselesi olan düşünceyle varlığın, ruhla tabiatın münasebeti meselesi, tıpkı her din gibi, vahşet halinin dar ve cahilce telâkkilerine kök salmaktadır. Fakat, bu meselenin bütün keskinliğiyle ortaya konulup, tam önemini kazanması ancak Avrupa topluluğu hıristiyan Ortaçağının uzun kış uykusundan uyandığı zaman

mümkün olabildi. Ortaçağ skolâstiğinde de esasen büyük bir rol oynamış olan düşüncenin varlığa nispetle durumu meselesi, yani ruhun mu yoksa tabiatın mı ilk ve esas unsur olduğu meselesi, Kiliseyle ilgili olarak şu had şekle büründü: âlem Tanrı tarafından mı yaratılmıştır, yoksa ezelden beri mevcut mudur ?

Filozoflar bu soruya verdikleri cevaba göre, iki büyük kampa ayrılıyorlardı. Ruhun tabiata nispetle önceliğini iddia eden ve dolayısıyle, son tahlilde, âlemin herhangi bir şekilde yaratılmış olduğunu —ki bu yaratılış çoğu defa filozoflarda, meselâ Hegel'de, hristiyanlıkta olduğundan çok daha çetrefil, çok daha imkân dışıdır — kabul edenler idealizm kampını teşkil etmekteydiler. Tabiatı ilk ve esas unsur sayan diğerleri ise materyalizmin muhtelif ekollerine mensup bulunuyorlardı.

Bu iki tâbir, yani idealizm ile materyalizm, esas itibarıyle bundan başka bir mânaya gelmez ve biz de burada onları başka bir mânada kullanacak değiliz. Bu iki tâbire herhangi bir başka mâna verildiği takdirde nasıl bir karışıklık ortaya çıkar, bunu ileride göreceğiz.

Fakat, düşüncenin varlıkla münasebeti meselesinin başka bir yüzü daha vardır: bizi çevreliyen âlem hakkındaki fikirlerimizle bu âlemin kendisi arasında nasıl bir münasebet vardır ? Düşüncemiz gerçek âlemi bilecek güçte

midir ? Gerçek âlem hakkındaki fikir ve nosyonlarımızda realitenin doğru bir aksini meydana getirebilir miyiz ? Felsefe dilinde bu meseleye düşünce ile varlığın aynılığı meselesi denir ve filozofların büyük çoğunluğu bunu müspet yönde cevaplandırırlar. Meselâ, Hegel'de bu müspet cevap kendiliğinden anlaşılır, çünkü bizim gerçek âlemde bildiğimiz zaten onun fikrî muhtevasıdır; nitekim, âlemi mutlak fikrin —âlemden ayrı olarak, hattâ onun doğuşundan önce bir yerlerde ezelden beri mevcut olan mutlak fikrin—tedricî gerçekleşmesi yapan da budur. İmdi, düşüncenin fikir nev'inden olduğu peşinen kabul edilen bir muhtevayı bilebileceği besbellidir. Yine besbellidir ki, burada ispatı gereken şey daha başlangıç kaziyelerinde zımnen mevcut bulunmaktadır. Fakat, böyle olması Hegel'i düşünce ile varlığın aynılığı hakkındaki delilinden şu diğer neticeyi—kendi düşüncesine göre doğru olan felsefenin bu yüzden artık biricik doğru felsefe olduğu ve düşünceyle varlık arasındaki aynılığın teeyyüt etmesi için insanlığın derhal onun felsefesini teoriden pratiğe geçirmesi ve bütün dünyayı Hegel'ci prensiplere göre değiştirmesi gerektiği neticesini çıkarmaktan hiç de alakoymaz. Bu, Hegel'in bütün öbür filozoflarla az çok paylaştığı bir ham hayaldir.

Fakat, başka bir takım filozoflar daha vardır ki, bunlar âlemin bilinmesi veya, hiç ol-

mazsa, tam olarak bilinmesi imkânını kabul etmezler. Modern filozoflar arasında Hume ve Kant bunlardandır ve felsefenin gelişmesinde çok önemli bir rol oynamışlardır. Bu görüş tarzını cerhetmek için söylenebilecek esas şeyi Hegel daha önce, idealist bakımdan mümkün olduğu nispette, söylemiştir. Feuerbach'ın materyalist bakımdan buna yaptığı ilâve derin olmaktan çok spiritüeldir. Diğer bütün felsefî ters merakları olduğu gibi, bunu da en göze çarpıcı şekilde cerheden şey pratik, yani tecrübe ve endüstridir. Eğer biz bir tabiat fenomeni hakkındaki anlayışımızın doğruluğunu, o fenomeni bizzat meydana getirmek, özel şartlarının yardımıyle onu istihsal etmek ve, üstelik, kendi gayelerimize hizmet ettirmek suretiyle ispat edebilirsek Kant'ın o anlaşılmaz «bizatihi şey»inin işi bitmiş demektir. Bitki ve hayvan organizmalarında meydana gelen kimyevî maddeler, organik kimya bunları birbiri ardınca istihsal etmeğe başlayıncaya kadar işte böyle «bizatihi şeyler» olarak kaldılar; fakat, bundan sonra «bizatihi şey» bizim için şey halini aldı; tıpkı artık kök halinde tarlalarda yetiştirmiyerek çok daha basit olarak ve ucuzca maden kömürü katranından çıkardığımız kök boyanın renkli maddesi, alizarin, gibi. Copernicus'un güneş sistemi, üç yüz yıl boyunca, üzerinde bire karşı yüz, bin, on bin bahse girilebilecek bir faraziye, ama ne de olsa sadece

bir faraziye, idi. Fakat, vakta ki Leverrier bu sistemin sağladığı veriler sayesinde yalnız bilinmeyen bir seyyarenin varlığı lüzumunu çıkarmakla kalmayıp aynı zamanda bu seyyarenin gök yüzünde bulunması gereken yeri de hesapladı, ve Galle de arkadan bu seyyareyi[1] bilfiil keşfetti, işte o zaman Copernicus sistemi ispat edilmiş oldu. Hal böyle iken, yeni-kantçıların Almanyada Kant'ın fikirlerini, agnostiklerin de İngilterede Hume'un fikirlerini (ki bu fikirler orada zaten hiçbir zaman kaybolmamıştır) yeniden canlandırmağa kalkışmaları, bu fikirler gerek teoride gerekse pratikte çoktan terkedilmiş olduğuna göre, ilmî bakımdan bir gerileme, pratik bakımdan ise materyalizmi umuma karşı reddederken onu utanç verici bir tarzda gizlice kabul etme demektir.

Fakat, Descartes'tan Hegel'e, Hobbes'tan Feuerbach'a kadar süren bu uzun devir boyunca filozofları peşinde yeden şey hiç de, kendi zannettikleri gibi, yalnızca saf fikir kuvveti olmamıştır. Bilâkis, gerçekte onları ileriye kötüren kuvvet, daha çok, tabiat ilimleri ile endüstrinin o muazzam ve gittikçe hızlanan terakkisi idi. Materyalistlerde bu husus yüze vurmuş haldedir, fakat idealist sistemler de gittikçe daha çok materyalist bir muhteva ile doldular

---

[1] Berlin rasathanesi astronomlarından Johann Galle tarafından 1846 yılında keşfedilen Neptun seyyaresi kastediliyor. (Ed.)

ve ruhla madde arasındaki antagonizmayı panteist bakımdan uzlaştırmağa çabalar oldular. Öyle ki, en sonunda, Hegel'in sistemi, artık, metodu ve muhtevası itibarıyle, tersine çevrilmiş, idealistçe baş aşağı edilmiş bir materyalizmden başka bir şeyi temsil etmez.

Binaenaleyh, Starcke'nin Feuerbach'ı karakterize ederken önce onun düşünce ile varlığın münasebetine dair bu temel mesele karşısındaki tavrını incelemesi anlaşılır bir şeydir. Daha önceki filozofların, bilhassa Kant'tan bu yana olanların telâkkilerini lüzumsuz yere felsefî bir ağırlık taşıyan bir dille anlatan ve Hegel'i, eserlerinden bazı pasajların pek formalist bir tefsire tâbi tutulması dolayısıyle, gayet kestirmeden hükme bağlıyan kısa bir girişi müteakip, bizzat Feuerbach «metafiziği»nin—filozofun bu vâdideki eserleri silsilesinde ifadesini bulan—gelişme seyri hakkında etraflı bir ekspoze geliyor. Bu ekspoze dikkatli ve açık bir şekilde yapılmış olmakla beraber, ne yazık ki bütün kitap gibi, hiç de kaçınılması her yerde imkânsız olmıyan bir takım felsefî tâbirler molozuyle tıkabasa doldurulmuş. Bu hal, yazarın tek ve aynı bir ekole veya Feuerbach'ın kendisine ait tâbirleri kullanmakla kalmayıp gayet çeşitli tandansların, özellikle şimdilerde ortalığı kırıp geçiren sözüm ona felsefî tandansların tâbirlerini de işe karıştırmasıyle büsbütün sıkıcı oluyor.

Feuerbach'ın gelişmesi, bir Hegel'cinin— doğrusu, hiçbir zaman ortodoks olmamış bir Hegel'cinin—materyalizme doğru gelişmesidir. Bu gelişme, belli bir safhasında, onu selefinin idealist sistemiyle tamamen ilişiğini kesmeğe sevkeder. Nihayet, Hegel'de «mutlak fikir»in dünyadan önce varlığının, âlemin doğuşuna nispetle «mantık kategorilerinin önceden varlığı» nın dünya-ötesi bir yaratıcıya olan fantastik inanışa ait kalıntıdan başka bir şey olmadığı; ihsaslar vasıtasıyle idrak edilen ve bizzat bir parçası olduğumuz maddî âlemin biricik realite olduğu; ve şuurumuzun, düşüncemizin, bize ne kadar ihsasları aşkın görünürse görünsünler, yine de maddî, cismanî bir uzuv olan beynin mahsulünden ibaret bulundukları anlayışı, karşı konulmaz bir güçle kendisini Feuerbach'a kabul ettirir. Madde ruhun bir mahsulü değil, asıl ruhun kendisi maddenin yüksek bir mahsulüdür. Bütün bunlar elbette hâlis materyalizmdir.

Fakat, Feuerbach bu noktaya gelince birden duruverir. Materyalizmin kendisine değil de sırf adına karşı beslenen âdet halindeki peşin hükmü yenemez. Şöyle der:

Bence materyalizm insanın varlık ve bilgi binasının temelidir; fakat, bence o bir fizyolojist, dar mânada bir natüralist, meselâ Moleschott, için olduğu gibi, onların özel, meslekî bakış noktalarından zaruri olarak göründüğü gibi, binanın bizzat kendisi değildir. Ben materyalizmle geride tamamen mutabıkım, fakat ileride mutabık değilim.

Feuerbach burada maddeyle ruh arasındaki münasebetlerin belli bir anlaşılış tarzına dayanan genel dünya görüşü olarak materyalizm ile, bu dünya görüşünün muayyen bir tarih merhalesinde, yani XVIII'inci yüzyılda aldığı özel şekli birbirine karıştırıyor. Hattâ, Feuerbach bununla da kalmayıp materyalizmi XVIII'inci yüzyıl materyalizminin bugün de bazı natüralistlerle hekimlerin kafasında yaşamakta devam eden ve 1850-1860 yıllarında Büchner, Vogt ve Moleschott tarafından va'zedilip durmuş olan o yavan ve vülger şekliyle de karıştırıyor. Fakat, tıpkı idealizm gibi materyalizm de bir sıra gelişme safhalarından geçmiştir. Tabiî ilimler sahasında çığır açan her yeni keşifle birlikte materyalizmin de şekil değiştirmesi gerekir; ve bizzat tarihin kendisi materyalistçe tetkik edilmeğe başlandığından beri, burada da yeni bir gelişme yolu açılmış bulunmaktadır.

Geçen asrın materyalizmi her şeyden önce mekanist idi, çünkü o devirde bütün tabiî ilimler içinde yalnız mekanik, hattâ yalnız yerdeki ve gökteki katı cisimlerin mekaniği, yani kısaca câzibe mekaniği belli bir kemale erişmişti. Kimya henüz ancak çocukluk, flojistik, devrinde bulunuyordu. Biyoloji daha kundaktaydı; bitki ve hayvan organizmaları henüz ancak kabataslak bir şekilde incelenmiş ve sırf mekanik neviden sebeplerle izaha bağlanmışlardı.

XVIII'inci yüzyıl materyalistleri için insan, tıpkı Descartes'ın nazarındaki hayvan gibi, bir makina idi. Kimyevî ve organik mahiyetteki prosesüslere—ki bu prosesüslerde mekaniğe ait kanunlar da şüphesiz iş görmekle beraber, bunlar daha yüksek bazı kanunlar tarafından arka plâna atılmışlardır—böyle münhasıran mekanik ölçüler tatbiki, klâsik Fransız materyalizmine has ve fakat o devir için kaçınılması imkânsız birinci görüş darlığını teşkil eder.

Bu materyalizme has ikinci görüş darlığı, onun âlemi bir prosesüs olarak, kesintisiz bir tarihî gelişme içinde bulunan madde olarak tasavvur etmekten yana güçsüzlüğüdür. Bu durum, tabiî ilimlerin o devirde erişmiş bulundukları seviyeye ve buna bağlı olan metafizik, yani anti-diyalektik felsefe tarzına uygun düşmekteydi. Tabiatın ezelî ve ebedî bir hareket içinde bulunduğu biliniyordu. Fakat, bu hareket de, devrin telâkkisine göre, keza ezelî ve ebedî bir daire çizdiğinden, aslâ yerinden kımıldamıyor, durmadan aynı neticeleri hâsıl ediyordu. O devir için kaçınılması imkânsız bir anlayıştı bu. Güneş sisteminin teşekkülü hakkındaki Kant'çı teori daha yeni ortaya atılmış bulunuyor ve henüz sadece bir tecessüs konusu olmaktan ileriye geçmiyordu. Dünyanın meydana geliş tarihi, jeoloji, henüz tamamen meçhuldü ve günümüzdeki canlı tabiî varlıkların basitten mürekkebe doğru uzun bir te-

kâmül mahsulü oldukları fikrinin ilmî bir şekide temellendirilmesi o devir için hiçbir suretle mümkün değildi. Demek oluyor ki, gayritarihî tabiat anlayışı kaçınılmaz bir şeydi. Aynı şeye Hegel'de de rastlandığına göre, XVIII' inci asır filozoflarını bu yüzden kınamak hiç de doğru olmaz. Filhakika, Hegel'de tabiat, fikrin kendi kendisine «yabancılaşması»ndan ibaret olması sebebiyle, zaman içinde gelişme gücüne sahip olmayıp sadece mekân içinde çeşitli yanlarını yayma gücüne sahiptir; öyle ki, ihtiva ettiği gelişme safhalarının hepsini aynı zamanda ve birbirinin yanısıra ortaya koyar ve aynı prosesüsleri ebediyen tekrarlamağa mahkûm bulunur. İşte, Hegel bu mekân içi, fakat zaman—her türlü gelişmenin temel şartı olan zaman—dışı gelişme saçmalığını tam da jeoloji, ambriyoloji, nebat ve hayvan fizyolojisi ve organik kimyanın teesüs etmekte oldukları ve bu yeni ilimlerin temeli üzerinde geleceğin tekâmül teorisine dair dâhice önsezişlerin (meselâ, Goethe ve Lamarck'ta) ortaya çıktığı bir sırada tabiata zorla kabul ettirmeğe kalkışır. Fakat, sistem bunun böyle olmasını gerektiriyor, metod da sistem uğruna kendi kendisine sadakatsizlik etmek zorunda kalıyordu.

Aynı gayritarihî anlayış tarih sahasında da yürürlükte idi. Burada, Ortaçağ kalıntılarına karşı yapılan mücadele görüşleri bulandırıyordu. Ortaçağ bin yıllık cihanşümul bir bar-

barlığın tarihte sebep olduğu bir kesintiden ibaret sayılıyordu. Ortaçağda kaydedilen büyük ilerlemeler—Avrupa kültür sahasının genişlemesi, hayat gücüne sahip büyük milletlerin burada birbiri yanısıra teşekkül etmesi ve, nihayet, XIV'üncü ve XV'inci asırlarda kaydedilen muazzam teknik terakkiler—bütün bunlar hiç kaale alınmıyordu. Halbuki, bu suretle büyük tarihî teselsülün aklî bir şekilde anlaşılması engellenmekte ve tarih, olsa olsa, filozoflarca kullanılmağa mahsus bir misaller ve tasvirler mecmuası vazifesi görmekteydi.

1850-1860 yıllarında Almanyada materyalizm satışına çıkan vülgarizasyon esnafı üstatlarının dar görüş sınırlarını hiçbir suretle aşamadılar. Tabiî ilimlerin bu arada yapmış oldukları bütün ilerlemeler bu vülgarizatörler için bir âlem yaratıcısının varlığına karşı kullanılacak yeni birer delil olmaktan başka bir işe yaramadı. Gerçekten de, bunlar teorinin daha fazla geliştirilmesini kendilerine iş edinmiş değillerdi. Böylece, idealizm, son sözünü söylemiş, 1848 ihtilâliyle ölüm darbesini yemiş olduğu halde, materyalizmin bir an için kendisinden daha aşağı duruma düştüğünü görmek zevkini tattı. Feuerbach bu materyalizmin mesuliyetini üstlenmeyi reddetmekte yerden göğe kadar haklıydı; yalnız, bu seyyar materyalizm vâizlerinin doktrinini genel olarak materyalizm ile karıştırmakta haksızdı.

Lâkin, burada belirtilmesi gereken iki nokta var. Birincisi; Feuerbach'ın zamanında dahi tabiî ilimler henüz hızlı bir mayalanma prosesüsü içinde bulunuyorlardı. Ancak son on beş yıl zarfındadır ki, bu prosesüs nispî bir açıklığa ve tamamlığa erişmiştir. O vakte kadar görülmemiş miktarda yeni bilgi malzemesi sağlanıyordu. Fakat, birbiri üzerine yığılan keşiflerin hercümerci içinde karşılıklı münasebetlerin ve, dolayısıyle, düzenin kurulması ancak şu son zamanlarda mümkün olmuştur. Gerçi, Feuerbach, kesin önemi olan üç keşfi, yani hücrenin, enerji transformasyonunun ve Darwin'in adını taşıyan tekâmül teorisinin keşfini sağlığında görmüştü, şüphesiz. Ama, köyde yaşıyan münzevi bir filozof, bizzat natüralistlerin bile o devirde henüz itirazla karşıladıkları veya gereğince faydalanmayı bilemedikleri bazı keşiflerin değerini tam olarak takdir etmeğe yetecek kadar ilmin ilerlemelerini nasıl takip edebilirdi ? Bunun suçu yalnız ve yalnız o devir Almanyasının acıklı şartlarına aittir, çünkü felsefe kürsülerini bir takım pek ince fikirli eklektik pire kırıcıların zaptetmesine ve bunların hepsini bir minare boyu aşan Feuerbach'ın ise köylüleşmek, küçük bir köyde körelmek zorunda kalmasına sebep hep bu şartlardır. Binaenaleyh, eğer Feuerbach, artık imkân dahiline girmiş olan ve Fransız materyalizmini her türlü tek yanlılıktan arındıran tarihî tabiat anlayışına erişemediyse kabahat kendisinin değildir.

İkincisi; Feuerbach, tek başına tabiat ilimleri materyalizmi ancak «insanın bilgi binasının temelidir, fakat binanın bizzat kendisi değildir» demekte tamamen haklıdır. Çünkü, biz yalnız tabiat içinde değil, aynı zamanda cemiyet içinde yaşamaktayız ve bu sonrakinin de tıpkı tabiat gibi kendi gelişme tarihi ve kendi ilmi vardır. Şu halde, mesele, cemiyet ilmini, yani tarihî ve felsefî denilen ilimlerin tümünü, materyalist temele uygun hale getirmek ve bu temele dayanarak bu ilmi yeniden kurmaktı. Ne var ki, başarılması Feuerbach'a vergi bir iş değildi bu. Feuerbach bu alanda, «temel»e rağmen, gelenekleşmiş idealist bağlardan kurtulamadı. Nitekim, şu sözleriyle bunu kabul eder: «Ben materyalistlerle geride mutabıkım, ama ileride mutabık değilim». Fakat, sosyal alanda «ileri» bir adım bile atmayıp 1840 veya 1844'deki görüşünü hiç aşmadan kalan yine Feuerbach'ın kendisi oldu. Ve bunun da sebebi, bir kere daha, ve bilhassa, onun münzeviliği idi; onu—başka herhangi bir filozoftan daha fazla cemiyetle münasebette bulunmak için yaratılmış olan onu—, fikirlerini, hemayarı olan kimselerle işbirliği ederek veya çatışarak meydana getirecek yerde, kendi yalnız kafasından çıkarmak mecburiyetinde bırakan münzeviliği... Feuerbach'ın bu alanda ne kadar idealist kaldığını daha sonra etraflı bir şekilde göreceğiz.

Burada yalnız şunu da belirtmek gerekir ki, Starcke, Feuerbach'ın idealizmini bulunduğundan başka yerde arıyor. «Feuerbach idealisttir, insanlığın ilerlemesine inanır» (sahife 19). «Her şeyin temeli, altyapısı yine de idealizmdir. Bizce, realizm, ideal temayüllerimizi takip ederken doğru yoldan sapmalara karşı bir koruyucudan başka bir şey değildir. Merhamet, sevgi, hakikat ve adalet aşkı hep ideal kuvvetler değil midir?» (Sahife VIII.)

Evvelâ, idealizm burada idealistçe gâyeler takip etmekten başka bir mânaya gelmiyor. Halbuki, bu ideal gâyeler, olsa olsa, Kant'ın idealizmi ve «mutlak emir»i ile ilgili olabilir. Gerçi, bizzat Kant kendi felsefesine «transandantal idealizm» adını veriyordu, ama hiç de felsefesinin ahlâkî ideallerden de bahsetmesinden ötürü değil; Starcke'nin hatırlıyacağı gibi, büsbütün başka sebeplerden ötürü. Felsefî idealizmin ahlâkî, yani sosyal ideallere inanış mihveri etrafında döndüğü bâtıl itikadı, felsefenin dışında, kendileri için gerekli birkaç felsefî bilgi kırıntısını Schiller'in şiirlerinden belleyen Alman filistenleri arasında meydana gelmiş bir inanıştır. Hiç kimse en hâlisinden idealist Hegel kadar Kant'ın o güçsüz—imkânsız olanı istediği ve dolayısıyle hiçbir zaman bir gerçekliğe erişemediği için güçsüz—«mutlak emir»ini acı bir şekilde tenkit etmemiş, hiç kimse gerçekleşmesi imkânsız ideallere karşı

Schiller'den miras kalan filisten heyecanını onun kadar merhametsizce alaya almamıştır (meselâ, *Fenomenoloji*'ye bakınız).

İkinci olarak, insanları harekete getiren her şeyin onların beyinlerinden geçmesi kaçınılmaz bir zarurettir. Hattâ, yemek ve içmek bile beyin aracılığıyle duyulan bir açlık ve susuzluk ihsasıyle başlayıp, yine beyin aracılığıyle edilinilen bir doyma intibaı ile sona erer. Dış dünyanın insan üzerindeki tesirleri ifadesini onun beyninde bulur; burada ihsaslar, düşünceler, ilcalar, istekler, kısaca «ideal temayüller» şeklinde in'ikâs eder ve bu şekil altında «ideal kuvvetler» halini alır. Şu halde, eğer bir insanın «ideal temayüller» takip etmesi ve «ideal kuvvetler»in kendi üzerinde tesirli olmasına rıza göstermesi onu idealist yapmağa yetiyorsa, az çok normal bir şekilde gelişmiş her insan doğuştan bir idealist demektir ve, bu takdirde, nasıl olur da hâlâ materyalistler bulunabilir ?

Üçüncü olarak, insanlığın, hiç olmazsa şimdilik, bütünü itibarıyle, terakki yönünde hareket etmekte olduğu inancının materyalizm ve idealizm antagonizmasıyle kat'iyen bir ilgisi yoktur. Fransız materyalistleri, tıpkı deist Voltaire ve Rousseau kadar, âdeta bir taassup derecesinde, bu inançta idiler ve hattâ bu inanç uğrunda çok defa en büyük şahsî fedakârlıkları göstermişlerdir. Eğer bütün ömrünü «ha-

kikat ve adalet aşkı»na—cümleyi makbul mânasında kullanıyoruz—adamış bir kimse varsa o da, meselâ, Diderot idi. Binaenaleyh, Starcke'nin bütün bunların idealizm olduğunu söylemesi, olsa olsa, materyalizm kelimesinin ve iki tandans arasındaki antagonizmanın burada kendisi için bütün mânasını kaybetmiş olduğunu ispat eder.

Vakıa şu ki, Starcke burada, belki farkında olmıyarak, materyalizm kelimesine karşı, kökü papazların kadim iftirasında bulunan, filisten peşin hükmüne affedilmez bir tâviz vermektedir. Filistenin materyalizmden anladığı oburluk, ayyaşlık, şehvet düşkünlüğü, sefih yaşayış, harislik, cimrilik, tamahkârlık, kazanç avcılığı, borsada spekülâsyon, yani kısaca bizzat kendisinin gizliden gizliye işlediği tekmil iğrenç kusurlardır. Onun idealizmden anladığı ise, fazilete, insanlığa ve genel olarak «daha iyi dünya»ya, vs. inanış, yani hep başkalarına karşı gösteriş için kullandığı, fakat kendisinin sadece mûtat «materyalistçe ifratlar»ını zaruretle takip eden sıkıntı ve buhran devirlerini atlatmak söz konusu olduğu müddetçe inandığı şeylerdir. Bu arada en gözde nakaratını da dilinden eksik etmez: «insan nedir ki?—Yarı hayvan, yarı melek !»

Zaten Starcke halen Almanyada filozof adı altında üreyip duran kürsü erbabının hücumla-

rına ve öğretilerine karşı Feuerbach'ı müdafaada hayli zahmet çekiyor. Klâsik Alman felsefesinin bu tekne kazıntılarıyle ilgilenenler için şüphesiz bu önemli bir konudur; bizzat Starcke'ye de lüzumlu görünmüş olabilir. Ama, biz okuyucularımızı bundan esirgiyeceğiz.

III. — FEUERBACH'IN DİN FELSEFESİ VE ETİĞİ

Feuerbach'ın din felsefesine ve etiğine geldiğimiz zaman onun hakikî idealizmi hemen aşikâra çıkar. Feuerbach'ın istediği hiç de dini ortadan kaldırmak değil, onu mükemmelleştirmektir. Felsefenin kendisi dinin içinde erimelidir.

İnsanlığın muhtelif devirlerini birbirinden ayıran ancak dinî neviden değişikliklerdir. Derin tarihî hareketler ancak insan gönüllerine kök salan hareketlerdir. Dinin yeri de gönülde olduğu için, gönül dinin bir şekli değildir; gönül dinin özüdür [Starcke zikrediyor, sahife 168].

Feuerbach'a göre, din insanlar arasında duyguya, gönüle dayanan bir münasebet olup bu münasebet şimdiye kadar kendi hakikatini gerçeğin fantastik bir aksinde—beşerî vasıfların fantastik akisleri olan bir veya birçok tanrının aracılığında—arıyordu. Fakat, şimdi o artık bu hakikati doğrudan doğruya, hiç aracısız «Ben» ve «Sen» arasındaki sevgide bulmaktadır. Böylece, Feuerbach'ta cinsî sevgi, netice itibarıyle, onun yeni dinine ait tatbikatın en yüksek şekli değilse bile, en yüksek şekillerinden biri haline gelir.

Lâkin, insanlar arasındaki hissî münasebetler ve özellikle iki cins arasındaki münasebetler, insanlar mevcut olduğundan beri vardır. Bilhassa, cinsî sevgi son sekiz yüz yıl boyunca gelişmiş ve onu bu devre zarfında her türlü şiirin mecburî mihveri yapan bir mevki kazanmıştır. Mevcut pozitif dinler cinsî sevgiye devletçe verilen düzeni, yani evlilik hukukunu yüceden tasdik ve takdis etmekten başka bir şey yapmamışlardır ve sevginin de, dostluğun da pratiğinde en ufak bir değişiklik meydana gelmeksizin bugünden yarına hepsi de ortadan kalkabilir. Nitekim, hıristiyan dini Fransada 1793' ten 1798'e kadar fiiliyatta öylesine ortadan kalkmıştı ki, bizzat Napoléon bile direnişe ve güçlüğe uğramadan onu tekrar meriyete koyamadı; ve arada geçen zamanda Feuerbach'ın anladığı mânada bir din muadiline ihtiyaç duyulmadı.

Burada Feuerbach'ın idealizmi; sevgi, dostluk, merhamet, feragat vs. gibi karşılıklı bir meyle dayanan insanlar arası münasebetleri, kendisi için dahi geçmişe ait olan belli bir dinin hâtırasına bağlamaksızın, kendiliğinden nasıl iseler öyle nazara almıyarak, aksine, bunların ancak din adıyle yüceden takdis edildikleri zaman tam değerlerine eriştiklerini iddia etmesindedir. Feuerbach için esas olan, bu sırf beşerî münasebetlerin mevcut olmaları değil, yeni, hakikî din olarak tefsir edilmeleridir. Bu

münasebetlerin, ancak kendilerine dinî damga vurulduğu zaman tam değere sahip olmaları lâzım gelir. *Religion*[1] kelimesi lâtince *religare*[2]'den gelir ve başlangıçtaki mânası *bağ*'dır. Şu halde, insanlar arasındaki her türlü bağ bir dindir. İşte idealist felsefe için son çare bu çeşit etimolojik el çabukluklarıdır. Önemli olan, kelimenin, gerçek kullanılışının tarihî gelişmesine göre aldığı mâna değil, etimolojik aslına göre taşıması gerektiği düşünülen mânadır. Ve böylece, cinsî sevgi ve cinsî birleşme, idealist için hâtırası aziz olan din kelimesi dilden kaybolmasın diye bir «din» mertebesine çıkartılır. Nitekim, dinsiz bir insanı ancak bir ucube olarak düşünebilen Louis Blanc tandanslı Parisli reformistler de 1840-50 yıllarında aynen bu ağzı kullanıyor ve bize şöyle diyorlardı: «*Donc l'athéisme c'est votre religion* !»[3] Feuerbach'ın, hakikî dini esas itibarıyle materyalist bir tabiat anlayışı temeli üzerinde kurmak istemesi, gerçekte, modern kimyayı hakikî simya saymakla birdir. Eğer din Tanrısından vazgeçebilirse, simya da felsefe taşı'ndan vazgeçebilir. Esasen, simya ile din arasında çok sıkı bir bağlılık vardır. Felsefe taşı ilâhî denilebilecek bir sürü hassalara sahiptir ve Kopp ve Berthelot

---

1 *Religion* : din. (Türkçeye çeviren.)

2 *Religare* : bağlamak. (Türkçeye çeviren.)

3 Aslında fransızca olarak «*Öyleyse sizin dininiz de ateizmdir.*» (Türkçeye çeviren.)

tarafından sağlanan verilerin de ispat ettiği gibi çağımızın ilk iki asrında yaşamış Yunan ve Mısır simyacılarının hıristiyanlık akidesinin hazırlanmasında emekleri geçmiştir.

Feuerbach'ın, «insanlığın muhtelif devirlerini birbirinden ayıran ancak dinî neviden değişikliklerdir» iddiası tamamen yanlıştır. Dinî neviden değişiklikler, ancak bugüne kadar var olmuş üç büyük cihan dini—budizm, hıristiyanlık ve islâmlık—söz konusu olduğu takdirde, tarihin büyük dönüm noktalarına *refakat etmiştir.* Tabiî bir şekilde teşekkül etmiş olan eski kabile ve kavim dinleri, yeni sâlikler kazanma yolunda hiçbir gayretkeşlik temayülü taşımamakta ve kabile veya kavmin istiklâli yıkılır yıkılmaz bütün dayanma güçlerini kaybetmekteydiler. Hattâ Cermenlerde, dağılış halindeki Roma imparatorluğu ile veya bu imparatorluğun ekonomik, politik ve ideolojik durumuna uygun bularak yeni benimsemiş olduğu cihan dini hıristiyanlıkla sadece bir temas buna kâfi geldi. İşte ancak az çok sun'î bir tarzda teşekkül etmiş olan bu büyük cihan dinleri ve bilhassa hıristiyanlık ve islâmlık içindir ki, daha genel tarihî hareketlerin dinî bir damga taşıdıklarını görürüz. Hattâ hıristiyanlık bahis konusu olduğunda, hakikaten cihan çapında önemli inkılâpların dinî damga taşıması burjuvazinin kurtuluş mücadelesinin ilk safhalarına, XIII ilâ XVII'nci asırlara, münhasır kalır;

ve bunun izahı da, Feuerbach'ın zannettiği gibi, insan gönlü ve onun dine olan ihtiyacında değil, din ve ilâhiyattan başka ideoloji şekli tanımıyan Ortaçağın bütün önceki tarihindedir. Fakat, vakta ki burjuvazi XVIII'inci asırda kendi görüşüne uygun öz ideolojisine sahip olacak kadar kuvvetlendi, o zaman sadece hukukî ve siyasî fikirlere baş vurarak ve dinle ancak kendisi için bir engel teşkil ettiği nispette ilgilenerek büyük ve kat'î inkılâbını, Fransız inkılâbını yaptı. Fakat, burjuvazi eski dinin yerine bir yenisini koymağa kalkışmadı; buna kalkışan Robespierre'in nasıl başarısızlığa uğradığı bilinir[1].

Hemcinslerimizle münasebetlerimizde hâlis beşerî hisler duymamız imkânı, içinde yaşamak mecburiyetinde olduğumuz sınıf antagonizması ve sınıf hâkimiyeti üzerine kurulu cemiyet tarafından bugün zaten yeterince daraltılmıştır. Onun için, bu hisleri bir din mertebesine çıkararak bu imkânı daha da daraltmak için hiçbir sebep yoktur. Bunun gibi, büyük tarihî sınıf mücadelelerinin anlaşılması, tarihin mûtat yazılış tarzıyle, bilhassa Almanyada, zaten kâfi derecede karanlığa boğulmuş olduğundan, bu mücadeleler tarihini din tarihinin basit bir eklentisi haline getirerek bu anlayışı büs-

[1] Robespierre'in «Yüce Varlık» dini kurma teşebbüsüne telmihte bulunuluyor. (Ed.)

bütün imkânsızlaştırmamıza da artık lüzum yoktur. Feuerbach'tan bugün ne kadar uzaklaşmış olduğumuz daha burada meydana çıkıyor. Onun, bu yeni sevgi dininin methüsenasına hasredilmiş «en güzel pasajları» bugün artık tamamen okunmaz hale gelmiştir.

Feuerbach'ın ciddî olarak tetkik ettiği biricik din, Batının monoteizm üzerine kurulmuş cihanşümul dini olan hıristiyanlıktır. Feuerbach, hıristiyanlık Tanrısının insanın fantastik bir aksinden, hayalî bir suretinden başka bir şey olmadığını ispat eder. Fakat, bu Tanrının kendisi de uzun bir tecrit prosesüsünün mahsulü, daha öncelere ait büyük sayıda kabile ve kavim tanrılarının süzülmüş özüdür. Bunun gibi, bu Tanrının, bir hayalinden başka bir şey olmadığı insan da hakikî bir insan olmayıp, büyük sayıda gerçek insanın süzülmüş özüdür, mücerret insandır, yani o da bizzat bir zihnî imajdır. Her sahifesinde cismanî his ve hazlara bağlılığı öğütleyen; müşahhasa, gerçeğe dalmağa çağıran aynı Feuerbach, insanlar arasında sırf cinsî münasebetlerden başka bir münasebetten bahsetmeğe başlar başlamaz tamamen mücerretleşir.

Bu münasebetler Feuerbach'a ancak bir tek cepheden görünürler: ahlâk. Ve Feuerbach'ın Hegel'e nispetle hayret verici kofluğu burada bir kere daha göze çarpar. Hegel'in etiği ve-

ya ahlâk doktrini hukuk felsefesidir ve şunları ihtiva eder: 1. mücerret hukuk; 2. ahlâklılık; 3. sosyal etik [*sittlichkeit*], ki bu da aile, sivil sosyete ve devlet'i içine alır. Burada şekil ne kadar idealist ise muhteva da o kadar realisttir. Burada, ahlâkın yanısıra bütün hukuk, iktisat, siyaset sahaları kucaklanmıştır. Feuerbach'da ise durum tam tersinedir. Feuerbach, şekil bakımından realisttir, hareket noktası olarak insanı alır; fakat, bu insanın içinde yaşadığı dünya hakkında kat'iyen bir şey söylemez, bu insan din felsefesi sahasına hâkim olan aynı mücerret varlık olarak kalmakta devam eder. Çünkü, o, anasının karnından doğmamış, monoteist dinlerin Tanrısından çıkmıştır; bunun için, tarihî olarak teşekkül ve taayyün etmiş gerçek bir dünyada yaşamaz; gerçi başka insanlarla münasebet halindedir, ama bu başka insanların herbirisi de onun kadar mücerrettir. Din felsefesinde hiç olmazsa henüz erkekler ve kadınlar bulunduğu halde, etikde bu son fark da ortadan kalkar. Gerçi, Feuerbach'da uzun fasılalarla şuna benzer cümlelere rastlandığı olur: «Bir sarayda başka türlü, bir kulübede başka türlü düşünülür.» — «Eğer açlık ve sefalet yüzünden bedeninde bir cevher yoksa, kafanda, ruhunda ve kalbinde de ahlâk nâmına bir cevher yok demektir.» — «Siyaset bizim dinimiz olmalıdır», vs. gibi. Fakat, Feuerbach bu cümleler üzerine herhangi bir şey bina

etmekten tamamen âcizdir. Bu cümleler onda basit birer söz gelişi olarak kalır. Nitekim, Starcke bile Feuerbach için siyasetin aşılmaz bir sınır olduğunu ve «cemiyet ilmi, sosyoloji onun için bir *terra incognita*[1] idi» ğini itiraf etmek mecburiyetini duyar.

Feuerbach'ın iyilik ve kötülük antitezlerini ele alış tarzı da Hegel'e kıyasla bize aynı derecede yavan görünür. Hegel şöyle yazar: «İnsan tabiatı itibarıyle iyidir, demekle büyük bir hakikati söylediklerini zannederler, ama: insan tabiatı itibarıyle kötüdür, demenin daha büyük bir hakikati söylemek olduğunu unuturlar». Hegel'de kötülük, tarihî gelişmenin hareket ettirici kuvvetlerinin kendini gösteriş şeklidir. Aslında bu cümle şu iki mânaya gelir: bir yandan, her yeni ilerleme, zarurî olarak, mukaddes bir şeye karşı bir cürüm, göçmekte olan fakat alışkanlığın mukaddesleştirdiği eski hale karşı bir isyan gibi görünür; öbür yandan, sınıf antagonizmalarının zuhurundan beri, bilhassa insanların kötü ihtirasları—tamahkârlık, hükmetme arzusu—tarihî gelişmenin manivelâları haline gelmişlerdir—meselâ, feodalizmin ve burjuvazinin tarihi bunun sürekli bir ispatından başka bir şey değildir. Halbuki, ahlâkî kötülüğün bu tarihî rolünü tetkik etmek Feuerbach'ın hiç aklına gelmez. Tarih Feuerbach'ın genellik-

[1] *Meçhul diyar.* (Türkçeye çeviren.)

le yadırgadığı, içinde kendisini rahat hissetmediği bir sahadır. Hattâ, onun meşhur: «Tabiatın bağrından çıkan iptidaî insan sadece tabiî bir varlıktan ibaretti, insan değildi. İnsan, insanın, kültürün, tarihin bir mahsulüdür», sözü bile, bu söz bile, onda tamamiyle kısır kalır.

Bunun için, Feuerbach'ın ahlâk hakkında bize söyledikleri ancak son derece kof şeyler olabilir. Mutluluk özleyişi insanda doğuştan bulunur, binaenaleyh her türlü ahlâkın temelini teşkil etmelidir. Fakat, mutluluk özleyişinin tâbi olduğu bir çift düzeltici vardır. Birincisi, fiillerimizin tabiî neticesidir: işretin arkasından humar, alışılmış aşırılıkların arkasından da hastalık gelir. İkincisi, fiillerimizin sosyal neticeleridir: başkalarının tıpkı bizimkine benziyen mutluluk özleyişine saygı göstermiyecek olursak, onlar da nefis müdafaasına geçer ve böylece bizim mutluluk özleyişimizi baltalarlar. Şu halde kendi özleyişimizi tatmin etmek için, fiillerimizin neticelerini doğru bir şekilde takdir edebilmemiz ve, diğer taraftan, başkalarının mukabil özleyişleri için de aynı hakkı tanımamız lâzımdır. Demek oluyor ki, kendi nefsimiz hususunda akla dayanan iradî kayıtlama ve başkalarıyle münasebetlerimizde sevgi —daima sevgi, hep sevgi!— Feuerbach ahlâkının temel kaidelerini teşkil etmekte ve diğer kaideler bunlardan çıkmaktadır. İmdi, ne Feuerbach'ın en maharetli izahları, ne de Starcke'-

nin en güçlü övgüleri bu birkaç cümlerinin kof luğunu ve yavanlığını örtebilir.

Bir kimse eğer sadece kendi nefsiyle ilgileniyorsa, mutluluk özleyişini ancak pek istisnaî hallerde ve o da ne kendisi, ne de başkaları için aslâ faydalı olmıyacak bir şekilde tatmin edebilir. Bu özleyiş, aksine, dış dünya ile ilgili olmayı, tatmin vasıtalarını, yani gıda maddelerini, öbür cinsten bir ferdi, kitapları, konuşmaları, münakaşaları, faaliyeti, istihlâk ve çalışma objelerini, vs. gerekli kılar. Feuerbach'ın ahlâkı ya bu tatmin vasıtalarını ve objelerini her insana basitçe sunulmuş farzetmekte, yahut da ona sadece tatbiki imkânsız bazı güzel öğütler vermektedir. Binaenaleyh, bu imkânlara sahip olmıyan kimseler için bu ahlâk bir metelik etmez. Zaten, Feuerbach'ın sade ve kesin bir dille söylediği de budur: «Bir sarayda başka türlü, bir kulübede başka türlü düşünülür. Eğer açlık ve sefalet yüzünden bedeninde bir cevher yoksa, kafanda, ruhunda ve kalbinde de ahlâk nâmına bir cevher yok demektir.»

Acaba, başkalarının da mutluluk özleyişinde aynı hakka sahip olmaları konusunda durum başka türlü müdür ? Feuerbach bu talebi mutlak bir şekilde, bütün devirler, bütün hal ve şartlar için geçerli olmak üzere ileri sürüyordu. İyi ama, bu talep ne zamandan beri bir de-

ğer ifade ediyor ? Antik çağda kölelerle efendiler, Ortaçağda serflerle baronlar arasında mutluluk özleyişinde aynı hakka sahip olmak hiç bahis konusu olmuş mudur ? Ezilen sınıfın mutluluk özleyişi daima hâkim sınıfınki uğruna merhametsizce ve «meşru» bir şekilde feda edilmemiş midir ? Evet, denilecek, bu gayriahlâkî idi, ama bugün artık hak eşitliği tanınmış bulunuyor. Burjuvazi feodaliteye karşı mücadelesinde ve kapitalist istihsalin gelişmesi sırasında bütün kast imtiyazlarını, yani bütün şahsî imtiyazları lağvetmek ve önce özel hukuk sahasında, sonra da tedricen âmme hukuku sahasında bütün fertlerin kanun karşısında eşitliğini yürürlüğe koymak mecburiyetinde kaldığından beri ve bundan dolayı hak eşitliği lâfla tanınmış bulunuyor. Fakat, mutluluk özleyişi manevî haklarla ancak pek küçük ölçüde yaşar. Onu en çok yaşatan maddî vasıtalardır. Halbuki, kapitalist istihsal, eşit haklardan faydalanan fertlerin büyük çoğunluğunun nasibini ancak zarurî asgarî miktarda tutmağa bakar ve bu itibarla mutluluk özleyişinde çoğunluğun hak eşitliğine gösterdiği saygı—o da gösterirse—aslâ köleci veya feodal cemiyetlerin gösterdiğinden fazla değildir. Peki, mutluluğun entelektüel vasıtalarından yana, kültür vasıtalarından yana durum daha mı iyidir? Sadovalı

öğretmen[1]»in kendisi de zaten bir efsane değil midir?

Dahası var. Feuerbach'ın ahlâk teorisine göre, menkul kıymetler borsası ahlâkın en yüce mâbedidir: yeter ki, orada daima doğru bir şekilde spekülâsyon yapılsın. Eğer mutluluk özleyişim beni borsaya götürür ve ben orada fiillerimin neticelerini bana yalnız fayda sağlıyacak ve hiç zarar getirmiyecek şekilde tam bir doğrulukla tartacak olursam, yani hep kazanırsam, Feuerbach'ın öğüdü yerine getirilmiş demektir. Üstelik, ben böyle yapmakla mutluluk özleyişinde bir başkasının eşit hakkını da ihlâl etmiş olmam, zira bu başkası da borsaya benim gibi kendi dileğiyle gitmiştir ve benimle spekülâsyon muamelesini yaparken yine tıpkı benim gibi kendi mutluluk özleyişine uymuştur. Eğer bu başkası parasını kaybederse hareketi *ipso facto*[2] gayriahlâkî olarak tecelli eder, çünkü fena hesaplanmıştır ve ben ona hak ettiği cezayı verdiğim için hattâ modern bir Rhadamanthus[3] olmakla övünebilirim bile. Sev-

---

[1] *Sadovalı öğretmen:* Prusyanın Sadovada kazandığı zaferden (1866 Avusturya - Prusya savaşında) sonra Alman burjuva siyasî yazarlarınca sık sık kullanılan bir tâbir. Bununla, Prusyanın kazandığı zaferin Prusya maarif sisteminin üstünlüğünden ileri geldiği kastediliyordu. (Ed.)

[2] *İpso facto* : sırf bu sebeple. (Türkçeye çeviren.)

[3] *Rhadamanthus* : Eski Grek mitolojisine göre cehennemin üç hâkiminden biri, Zeus'un oğlu ve Minos'un kardeşi. Adaletiyle ünlüdür. (Türkçeye çeviren.)

gi, sadece hissî bir sözden ibaret kalmadığı nispette, borsada da hükümfermadır, zira orada herkes kendi mutluluk özleyişinin tatminini başkasında bulur. Sevginin vazifesi ve tesirini pratikte gösteriş tarzı da zaten bu değil midir ? Ve şayet ben, muamelelerimin neticeleri hakkında doğru bir öngörüşle, yani başarıyle oynarsam, hem Feuerbach ahlâkının en sıkı icaplarını yerine getirmiş, hemde üstelik daha zenginleşmiş olurum. Başka bir deyişle, Feuerbach hiç istememiş veya hiç aklına getirmemiş olsa bile, onun ahlâkı tam bugünkü kapitalist cemiyete göre biçilmiş bir ahlâktır.

Demek, sevgi! —Evet, Feuerbach'ta sevgi, her yerde ve her zaman pratik hayatın bütün güçlüklerini yenmeğe yardım eden hârikalar yaratıcı tanrıdır—hem de menfaatleri taban tabana zıt sınıflara bölünmüş bir cemiyette. Böylece, Feuerbach'ın felsefesi inkılâpçı karakterinin son kalıntısını da kaybeder ve geriye kala kala şu eski nakarat kalır: Birbirinizi seviniz ! Cins ve sosyal durum farkı gözetmeksizin kucaklaşınız!—cihanşümul uzlaştırma hülyası!

Kısacası, Feuerbach'ın ahlâk teorisi için de durum bütün ondan öncekiler gibidir. Bu ahlâk teorisi bütün zamanlara, bütün kavimlere, bütün şartlara uydurulmuş bir teoridir ve böyle olduğu için de onun hiçbir zaman, hiçbir yerde tatbikine imkân yoktur ve gerçek dünya

karşısında tıpkı Kant'ın mutlak emri kadar âciz kalır. Gerçekte, her sınıfın, hattâ her mesleğin kendine has ahlâkı vardır ve cezasız olarak çiğniyebileceği her yerde bu ahlâkı çiğner. Herkesi birleştirmesi gereken sevgi ise, kendisini harpler, çatışmalar, dâvâlar, aile kavgaları, boşanmalar ve insanların birbirlerini elden geldiği kadar çok sömürmesi şeklinde gösterir.

Fakat, Feuerbach'ın getirdiği muazzam hamle gücü nasıl oldu da kendisi için bu kadar verimsiz kaldı ? Bunun sebebi sırf Feuerbach'ın — kendisinin de öldüresiyle nefret ettiği — tecrit âleminden dışarıya çıkamaması ve canlı gerçeğe götüren yolu bulamamasıdır. Tabiata ve insana sımsıkı sarılmasına rağmen, tabiat da, insan da onun için basit birer kelime olarak kalırlar. Feuerbach, ne gerçek tabiat, ne de gerçek insan hakkında bize sarih bir şey söyliyebilir. Halbuki, Feuerbach'ın mücerret insanından yaşıyan gerçek insanlara varmak, ancak bunları tarihteki faaliyetleri içinde nazara almakla mümkündür. Feuerbach buna yanaşmıyordu ve yanaşmadığı içindir ki, anlıyamadığı 1848 yılı onun için ancak gerçek dünya ile ilişiği bütün bütün kesip inzavaya çekilme mânasına geldi. Bunun başlıca sorumluluğu, bir kere daha, onu sefalet içinde çöküntüye terkeden o devir Almanyası şartlarına düşer.

Lâkin, Feuerbach'ın bir türlü atamadığı adım atılmamazlık edemezdi. Feuerbach'çı yeni dinin merkezini teşkil eden mücerret insan kültünün yerine mutlaka gerçek insanların ve bunların tarihî gelişmesinin ilmini koymak gerekiyordu. Feuerbach'ın görüşünün, bizzat Feuerbach'ı aşmak suretiyle, bu müteakip geliştirilmesi işine 1845 yılında *Mukaddes Aile*'de **Marx** girişti.

IV. — DİYALEKTİK MATERYALİZM

Strauss, Bauer, Feuerbach—bu müellifler, felsefe zemini üzerine kaldıkları nispette, Hegel'ci felsefenin birer dalını teşkil ettiler. Strauss, *İsa'nın Hayatı*'ndan ve *Dogmatik*'inden sonra, felsefî ruhta ve Renan vâri din tarihi şeklinde edebiyattan başka bir şey yapmadı; Bauer, ancak hıristiyanlığın menşei tarihi sahasında bir şeyler yapmağa muvaffak oldu, ama yaptığı şey yine de önemliydi; Stirner, Bakunin kendisini Proudhon'la karıştırıp bu karmaya «anarşizm» adını taktıktan sonra dahi bir tecessüs konusu olarak kaldı; filozof olarak hatırı sayılabilen yalnızca Feuerbach oldu. Lâkin bütün özel ilimlerin üzerinde seyredip onların sentezini yaptığı iddia edilen ilimlerin ilmi felsefe, Feuerbach için yalnız bir aşılmaz sınır, bir yasaklı kutsal mahal olarak kalmadı, fakat bizzat kendisi, filozof olmak itibarıyle, —aşağıda materyalist, yukarıda idealist olarak,—yarı yolda kaldı; tenkitle Hegel'in üstesinden gelmeyi beceremedi ve sadece işe yaramaz diye onu bir tarafa attı. Halbuki, kendisi Hegel sisteminin ansiklopedik zenginliğine kıyasla şişirilmiş bir sevgi dininden, zayıf ve güçsüz bir ahlâktan başka hiçbir müspet şey ortaya koyamadı.

Fakat, Hegel'ci ekolün dağılışından bir başka tandans, gerçekten verimli biricik bir tandans daha ortaya çıktı ki, bu tandans esas itibarıyle Marx'ın adına bağlıdır[1].

Burada da, Hegel felsefesiyle ilişiği kesiş materyalist görüş noktasına dönmek suretiyle oldu. Bu demekti ki, gerçek dünyanın—tabiatın ve tarihin—, hiçbir idealist ters meraka kapılmamış olarak ona yaklaşan bir kimseye kendisini nasıl gösterirse öyle tasavvur edilmesine; fantastik bağlılıkları içinde değil de, kendi öz bağlılıkları içinde nazara alınan hâdiselerle uz-

[1] Burada şahsımla ilgili bir izah yapmama izin verilsin. Son zamanlarda bu teorinin hazırlanmasındaki payıma dair birçok defalar telmihte bulunulduğundan, bu bahse bir son vermek üzere burada birkaç söz söylemekten kendimi alamıyorum. Daha önce olduğu gibi, Marx'la kırk yıllık işbirliğim sırasında da, gerek teorinin hazırlanmasında, gerekse bilhassa geliştirilmesinde belli bir müstakil payım olduğunu inkâr edemem. Fakat, bilhassa ekonomi ve tarih sahasındaki yedici temel fikirlerin en büyük kısmı ve özellikle bunların açık ve kesin olarak formülleştirilmesi Marx'ın işidir. Benim bu işe katkımı — belki bazı ihtisas dallarındaki çalışmalarım müstesna — Marx bensiz de pekâlâ yapabilirdi. Fakat, Marx'ın yapmış olduğunu ben yapamazdım. Marx hepimizi geçiyordu, hepimizden daha uzak, daha geniş ve daha çabuk görüyordu. Marx bir dâhi idi, bizlerse olsa olsa birer kabiliyetiz. Marx olmasaydı teori bugünkü durumunda olmaktan çok uzak bulunurdu. Bunun içindir ki, haklı olarak onun adını taşıyor.

laştırılması imkânsız olan her türlü idealist ters merakın merhametsizce feda edilmesine karar verilmişti. Zaten materyalizmin mânası da bundan başka bir şey değildir. Ancak ilk defadır ki, materyalist dünya görüşü gerçekten ciddîye alınmakta, bilginin söz konusu bütün sahalarına, hiç olmazsa ana hatları içinde, konsekan bir şekilde tatbik edilmekte idi.

Hegel'in sadece bir yana bırakılmasıyle yetinilmedi. Bilâkis, onun yukarıda anlatılan inkılâpçı yanından, diyalektik metoddan yola çıkıldı. Fakat, bu metodun Hegel'ci şekli içinde kullanılmasına imkân yoktu. Hegel'de diyalektik, fikrin kendi kendine gelişmesidir. Mutlak fikir yalnız ezelden beri mevcut olmakla —kimbilir nerede—kalmaz, o aynı zamanda bütün mevcut âlemin hakiki yaşayan ruhudur. Mutlak fikir, *Mantık*'da uzun uzadıya anlatılan kendi içinde mündemiç bütün o hazırlayıcı safhalardan geçerek, kendisine gelmek üzere gelişir. Daha sonra, o, tabiat halini almak suretiyle «terk-i nefs» eder ve burada, kendi kendisi hakkında şuur sahibi olmaksızın, tabiî zaruret kılığına bürünmüş olarak, yeni bir gelişme geçirir ve nihayet insanda kendi kendisinin şuuruna varır. Bu şuur da, ayrıca, ham unsurdan hareketle tarih içinde —mutlak fikir nihayet Hegel'in felsefesinde tamamen kendisine dönünceye kadar— kendi kendisini yoğurup işler. Demek oluyor ki, Hegel'de tabiat ve tarih için-

de tezahür eden diyalektik gelişme, yani bütün zikzaklı hareketler, bütün anlık gerilemeler arasından geçerek aşağıdan yukarıya doğru kendisine yol açan terakkinin sebepliliğe dayanan teselsülü; fikrin nerede olduğu bilinmiyen fakat her halükârda her türlü düşünen insan beyni dışında ezelden beri sürüp giden nev'i şahsına mahsus zatî hareketinin bir aksinden başka bir şey değildir. İşte bahis konusu olan şey bu ideolojik tersliğin giderilmesi idi. Biz, gerçek objeleri mutlak fikrin şu veya bu derecesinin akisleri [*Abbilder*] olarak telâkki edecek yerde, beynimizdeki fikirleri tekrar materyalist bakımdan, yani objelerin akisleri olarak telâkki ettik. Bu suretle, diyalektik, gerek dış dünyanın, gerekse insan düşüncesinin genel hareket kanunlarının ilmi haline gelmiş oldu — öyle iki grup kanun ki, bunlar esasta aynı olmakla beraber tezahürlerinde farklıdırlar; şu mânada ki, tabiatta ve şimdiye kadar büyük kısmı itibarıyle insanlık tarihinde bu kanunlar ancak şuursuz bir tarzda, dış zaruret şeklinde, sonsuz bir sıra zahirî tesadüfler arasında kendilerine yol açagelmiş oldukları halde, insan beyni bunları şuurlu olarak tatbik edebilir. Bu suretle, bizzat fikrin diyalektiği gerçek dünyanın diyalektik hareketinin sadece şuurlu aksinden ibaret hale geldi ve böylece Hegel diyalektiğinin başı yukarı kaldırılmış oldu; yahut, daha doğrusu, o evvelce başı

üzerinde dururken ayakları üzerine konuldu. Şurası dikkate şayandır ki, yıllardan beri bizim en iyi çalışma âletimiz, en keskin silâhımız olan bu materyalist diyalektik, yalnız bizim tarafımızdan değil, bizden ve hattâ Hegelden müstakil olarak, Joseph Dietzgen adında bir Alman işçisi tarafından da keşfedilmiştir[1].

Fakat, bu suretle, Hegel felsefesinin inkılâpçı yanı tekrar ele alınmış ve, aynı zamanda, Hegel'de konsekan bir tarzda tatbikini engelleyen idealist cacayvatlarından arındırılmış oluyordu. Âlemin bir olup bitmiş *şeyler* kompleksi olarak değil, bir *prosesüsler* kompleksi olarak telâkki edilmesi gerektiği, bu prosesüsler kompleksi içinde gerek zahiren istikrarlı görünen şeylerin, gerekse bunların beyindeki entelektüel akislerinin, yani fikirlerin kesintisiz bir oluş ve yokoluş değişikliği geçirdikleri ve en sonunda bütün zahirî tesadüflere ve anlık geriye dönüşlere rağmen ileriye doğru bir gelişmenin meydana çıktığı fikri—bu temel fikir, bilhassa Hegel'den beri, herkesin şuuruna öyle derinden nüfuz etmiştir ki, bu genel şekliyle artık hemen hiçbir itiraza uğramamaktadır. Lâkin, bu temel fikrin sözle kabul edil-

[1] Bkz. *Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit, dargestellt von einem Handarbeiter [Bir kol işçisinin anlatışıyle insanın kafa emeğinin mahiyeti]*. Saf akıl ile pratik aklın yeni tenkidi. Hamburg, Meissner. 1869.

mesi başka şey, realitede araştırma sahalarından herbirine teferruatlı bir şekilde tatbik edilmesi başka şeydir. Halbuki, araştırmada devamlı surette bu görüşten ilham alınacak olursa, artık bazı nihaî hal tarzları, ezelî ve ebedî hakikatler elde etme isteğinden bir defada toptan vazgeçilir; kazanılmış her bilginin zarurî olarak sınırlı bir karakter taşıdığına, içinde kazanılmış olduğu şartlara bağlı olduğuna dair devamlı bir şuura sahip olunur; hâlâ geçer akçe olan eski metafizik için üstesinden gelinmesi imkânsız doğru ve yanlış, iyi ve kötü, aynı ve farklı, kader ve kaza antitezleri karşısında artık eli kolu bağlı kalmaktan kurtulunur. Bu antitezlerin ancak izafî bir değer taşıdıkları, şimdi doğru kabul edilen bir şeyin daha sonra meydana çıkacak gizli bir yanlış tarafı ve, bunun gibi, şimdi yanlış kabul edilen bir şeyin de daha önce doğru telâkki edilmiş olmasını sağlıyan doğru bir tarafı bulunduğu; zarurîliği iddia edilen şeyin sırf tesadüflerden meydana geldiği ve tesadüf denilen şeyin de altında zaruretin gizlendiği şekil olduğu, vs., vs. anlaşılır.

Hegel'in «metafizik» metod adını verdiği ve *eşyayı* belli, sabit ve istikrarlı objeler olarak görüp incelemeyi tercih eden ve kalıntıları hâlâ zihinlere musallat olmaya devam eden kadim araştırma ve düşünme metodu, kendi zamanında, tarihî bakımdan tamamiyle haklı idi.

Prosesüsleri tetkik edebilmek için önce şeyleri tetkik etmek gerekiyordu. Şu veya bu şeyde meydana gelen değişiklikleri müşahede edebilmek için, önce o şeyin ne olduğunu bilmek gerekti. Nitekim, tabiat ilimlerinde de böyle oldu. Eşyayı bir defada olup bitmiş objeler sayan kadim metafizik, canlı ve cansız şeyleri bir defada olup bitmiş objeler olarak inceliyen tabiat ilimlerinin mahsulü idi. Fakat, vakta ki bu inceleme kesin bir terakkiyi mümkün kılacak kadar ilerledi, yani bu canlı ve cansız şeylerin bizzat tabiatın bağrında uğradıkları değişikliklerin sistemli surette tetkikine geçiş imkân dahiline girdi, işte o zaman felsefe sahasında da kadim metafiziğin ölüm çanı çaldı. Filhakika, tabiat ilmi geçen asrın sonuna kadar bilhassa bir *biriktirme* ilmi, olup bitmiş şeyler ilmi olduğu halde, asrımızda o esas itibarıyle bir *sınıflandırma* ilmidir; bir fenomenler ilmi, şeylerin doğuş ve gelişişlerinin ilmi, bütün bu tabiat fenomenlerini büyük bir bütün halinde birleştiren karşılıklı bağlılığın ilmidir. Bitki ve hayvan organizmalarını inceliyen fizyoloji, her organizmanın rüşeym halinden erginlik haline kadar gelişmesini inceliyen ambriyoloji, dünya sathının tedricen nasıl teşekkül ettiğini araştıran jeoloji hep asrımızın çocuklarıdır.

Fakat, tabiat prosesüslerinin birbirine bağlılığı hakkındaki bilgimizi dev adımlarıyle ilerleten bilhassa şu üç büyük keşif olmuştur:

birincisi, her türlü bitki ve hayvan organizmasının çoğalma ve farklılaşma suretiyle gelişmesinin başlangıcında bulunan ünite olarak hücre'nin keşfidir. Bu keşifle yalnız bütün yüksek organizmaların gelişme ve büyümesinin tek bir genel kanuna göre cereyan ettiği anlaşılmakla kalmadı, aynı zamanda hücredeki istihale kabiliyetinin, organizmaların nevi değiştirmelerini ve böylece sırf ferdî olmıyan bir gelişme geçirmelerini mümkün kılan yolu belli ettiği de anlaşıldı. İkincisi, enerji istihalesinin keşfidir. Bu keşif, önce inorganik tabiatta faaliyet gösteren bütün o kuvvet adı verilen şeylerin—mekanik kuvvet ve onun tamamlayıcısı, potansiyel enerji denilen enerji, hararet, radyasyon (ışık veya şua halinde hararet), elektrik, mıknatısiyet, kimyevî enerji — cihanşümul hareketin farklı tezahür şekilleri olduklarını ve bu cihanşümul hareketin bazı kemiyet münasebetleri içinde bu şekillerin birinden diğerine geçtiğini, öyle ki bunlardan birinin kaybolan belli bir miktarına mukabil bir diğerine ait belli bir miktarın meydana çıktığını ve böylece tabiattaki bütün hareketin aralıksız sürüp giden bir - şekilden - diğerine istihale - prosesüsü'nden ibaret olduğunu bize gösterdi. Nihayet, Darwin ilk defa olarak etraflı bir şekilde ispat etti ki, halen bizi çevreliyen tabiatın bütün mahsulleri, insan da dahil olmak üzere, başlangıçta mevcut küçük bir miktar

tek hücreli germ'lerin uzun bir gelişme prosesüsü neticesidirler ve başlangıçtaki bu tek hücreli germ'ler de kimyevî surette teşekkül etmiş bir protoplazmadan veya albümin nev'inden bir maddeden çıkmıştır.

İşte bu üç büyük keşif ve tabiat ilimlerinin kaydettikleri muazzam ilerlemeler sayesinde bugün artık yalnız muhtelif sahalar dahilinde değil, fakat muhtelif sahalar arasında da tabiat fenomenlerinin bağlılığını ana hatlarıyle gösterebilecek ve böylece bizzat tecrübî tabiat ilimleri tarafından sağlanan vakıalara dayanarak tabiatı bütünü içinde oldukça sistemli bir şekilde gösteren icmal edici bir tablo ortaya koyabilecek durumda bulunuyoruz. Bütüne ait bu tabloyu vermek evvelce tabiat felsefesi denilen şeye düşen bir vazifeydi. O da bu vazifeyi ancak henüz bilinmiyen gerçek bağlılıkların yerine hayalî, fantastik bağlılıklar koymak, noksan vakıaları zihnî icatlarla tamamlamak ve gerçekte mevcut boşlukları sırf muhayyile yardımıyle doldurmak suretiyle yerine getirebilmekteydi. Gerçi, böyle yaparken birçok dâhiyane fikirler ileri sürdüğü, daha sonra yapılacak birçok keşifleri önceden sezdiği oluyordu, ama bu arada bir hayli abes şeyler de ortaya atıyordu. Zaten başka türlü de olamazdı. Fakat, devrimiz için tatminkâr bir «tabiat sistemi»ne varmak için artık tabiat hakkındaki ilmî araştırma neticelerinin sadece

diyalektik bir şekilde, yani kendi öz bağlılıkları istikametinde tefsirinden başka bir şeyin gerekmediği; bu bağlılığın diyalektik karakterinin, metafizik ekolden yetişme tabiat bilginlerinin bile zihinlerine kendisini ister istemez kabul ettirdiği günümüzde ise, tabiat felsefesi artık kesin olarak bir yana atılmıştır. Onu diriltmek maksadıyle yapılacak her teşebbüs yalnız lüzumsuz olmakla kalmaz, aynı zamanda bir *geriye dönüş* olur.

Fakat, böylece, kendisi de bir tarihî gelişme prosesüsü olarak nazarı itibare alınan tabiat için doğru olan şey, bütün dallarıyle cemiyet tarihi, ve beşerî (ve ilahî) şeyleri konu olarak alan ilimlerin tümü için de doğrudur. Burada da, tarih, hukuk, din, vs. felsefesi fenomenler arasında ispat edilmesi gereken gerçek bağlılığın yerine filozofların kafasında uydurulmuş bağlılığı koymaktan, tarihi gerek bütünü gerekse muhtelif kısımları itibarıyle fikirlerin — bittabi daima yalnızca filozofun kendi tercih ettiği fikirlerin — tedricen gerçekleşmesi olarak anlamaktan ibaret kalıyordu. Bu suretle, tarih şuursuzca fakat mukadder bir şekilde, önceden tespit edilmiş belli bir gâyeye doğru işlemekte idi. Bu gâye meselâ Hegel'de onun mutlak fikir'inin gerçekleşmesi idi ve bu mutlak fikir'e doğru önlenmesi imkânsız temayül tarihî hâdiseler arasındaki iç bağlılığı teşkil ediyordu. Böylece, henüz bilinmiyen gerçek bağlılığın yerine, şuursuz veya kendi ken-

disi hakkında yavaş yavaş şuur kazanan yeni bir esrarengiz ilahî kudret konuluyordu. Şu halde, tıpkı tabiat sahasında olduğu gibi burada da gerçek bağlılıkların keşfi suretiyle bu uydurma, yapma bağlılıkların bir yana atılması söz konusu idi. Bu ise, netice itibarıyle, insan cemiyeti tarihinde hâkim birer kanun halinde buyruklarını yürüten genel gelişme kanunlarının keşfine dayanan bir işti.

Lâkin, cemiyetin gelişme tarihi bir noktada tabiatın gelişme tarihinden esaslı surette ayrılır. Tabiatta – insanların tabiat üzerine yaptıkları karşı tesiri hesaba katmıyacak olursak —, sadece, birbirleri üzerine tesir icra eden şuursuz ve kör faktörler mevcuttur ve bu faktörlerin karşılıklı tesirleri içindedir ki genel kanun kendisini gösterir. Bütün bu olup bitenlerin hiçbirisi — ne satıhta görünen sayısız zahirî tesadüfler, ne de bütün bu tesadüfler içinde bir nizamın varlığını teyit eden nihaî neticeler — şuurla istenmiş bir gâyeye göre meydana gelmezler. Halbuki, cemiyet tarihinde müessir faktörler, bilâkis, hep şuur sahibi insanlar olup, bunlar tasmim ve teemmül veya ihtirasla hareket eder ve muayyen gâyeler peşinde koşarlar; burada şuurlu bir niyet, erişilmek istenen bir gâye olmadan hiçbir şey olmaz. Fakat, tarihin ve bilhassa muayyen bazı devirlerin ve hâdiselerin tetkiki için ne kadar önemli olursa olsun bu fark tarihin akışının

bazı kanunlar tarafından idare edildiği vakıasını aslâ değiştiremez. Çünkü, burada da yalnız başına alınan fertlerin hepsi de şuurlu bazı gâyeler peşinde gitmelerine rağmen, satıhta zâhiren hüküm sürer görünen şey, genel olarak, yine tesadüftür. Güdülen maksat nadiren hâsıl olur ve çoğu halde takip edilen birçok gâyeler birbirleriyle karşılaşır ve tezada düşerler; bunlar ya daha başlangıçtan gerçekleşmesi imkânsız şeylerdir, yahut da gerçekleşebilmeleri için gerekli vasıtalar yetersizdir. Böylece, sayılamıyacak kadar çok ferdî irade ve hareketlerin çatışmasından tarih sahasında da tıpkı şuursuz tabiatta hüküm süren duruma benzer bir durum doğar. Hareketlerin gâyeleri istenen gâyelerdir, ama bu hareketleri takip eden gerçek neticeler istenen neticeler değildir, yahut bu hareketler başlangıçta erişilmek istenen gâyeye belki uygun gibi görünürler ama nihaî neticeleri istenenlerden tamamen farklıdır. Fakat tesadüfün satıhta rol oynar göründüğü her yerde onu idare eden gizli iç kanunlar vardır ve mesele bu kanunların keşfedilmesi meselesidir.

O nasıl bir seyir alırsa alsın, insanlar kendi tarihlerini kendileri yaparlar ve bunu yaparken de herbiri şuurla istediği kendi gâyeleri peşinde gider, ve tarihi teşkil eden şey de işte bu farklı istikametlerde davranan birçok iradenin ve bunların dış dünya üzerindeki çe-

şitli tesirlerinin muhassalasıdır. Şu halde, söz konusu olan şey yine birçok münferit kişilerin istekleridir. İradeyi tâyin eden ihtiras veya düşüncedir. Fakat ihtirası veya düşünceyi doğrudan doğruya tâyin eden manivelâlar çok değişik mahiyettedirler. Bunlar bazı dış objeler olabileceği gibi, ideal neviden bazı sâikler — ikbal hırsı, «hakikat ve adalet aşkı», şahsî kin yahut da tamamen ferdî neviden her çeşit kapris — de olabilir. Fakat, bir taraftan, gördüğümüz gibi, tarihte müessir olan çok sayıda ferdî iradeler çoğu halde elde edilmek istenenden tamamen farklı ve ekseriya bunun tam tersi neticeler doğurur; bu itibarla, bu iradeleri tâyin eden sâiklerin nihaî netice bakımından ancak tâli derecede bir önemi vardır. Diğer taraftan, şöyle bir soru ortaya çıkmaktadır: acaba bu sâiklerin de gerisinde gizlenen muharrik kuvvetler nelerdir ve faal insanların kafasında bu sâikler haline gelen tarihî sebepler hangileridir?

Eski materyalizm bu soruyu hiçbir zaman sormadı. Bunun için de, onun tarih anlayışı — böyle bir anlayışa sahip olduğu kadar — esas itibarıyle pragmatiktir, her şeyi aksiyonun sâiklerine göre değerlendirir, tarihî bir aksiyon icra eden insanları iyi ahlâklılar, kötü ahlâklılar diye ayırıp, mûtat olarak, iyi ahlâklıların gadre uğradıklarını, kötü ahlâklıların ise galebe çaldıklarını ileri sürer. Bundan eski

materyalizm için çıkan netice, tarihin tetkikinden alınacak pek de öğretici bir ders bulunmadığı; bizim için çıkan netice ise, eski materyalizmin tarih sahasında kendi kendisine sâdık kalmadığı, çünkü orada faaliyet gösteren ideal neviden muharrik kuvvetlerin gerisinde neyin bulunduğunu, bu muharrik kuvvetlerin de muharrik kuvvetlerinin neler olduğunu araştıracak yerde ideal neviden muharrik kuvvetleri nihaî sebepler olarak aldığıdır. Tutarsızlık, *ideal* neviden muharrik kuvvetler kabul etmekte değil, fakat araştırmayı daha öteye, bu kuvvetleri tâyin eden sebeplere kadar götürmemektedir. Halbuki, tarih felsefesi, bilhassa Hegel tarafından temsil edilen şekliyle, tarihte insanların aksiyonlarının gerek zahirî, gerekse hakikî tâyin edici sâiklerinin hiç de vak'aların nihaî sebepleri olmadığını ve bu sâiklerin gerisinde asıl keşfedilmesi gereken başka tâyin edici kuvvetler bulunduğunu kabul eder. Ama bu tâyin edici kuvvetleri bizzat tarihin içinde arayacak yerde, aksine, bunları dışarıdan, felsefî ideolojiden, tarihe ithal eder. Hegel, meselâ, eski Yunan tarihini kendi iç bağlılıkları ile izah edecek yerde, bunun «güzel ferdiyetin formları» nın işlenip hazırlanmasından, «sanat eseri» nin gerçekleşmesinden başka bir şey olmadığını ileri sürmekle yetinir. Gerçi, Hegel, bu münasebetle, eski Yunanlılar hakkında birçok güzel, derin şeyler

de söyler, ama bu bizi sadece sözden ibaret böyle bir izah tarzıyle yetinmeyi reddetmekten bugün artık alakoyamaz.

Şu halde, tarihte insanların aksiyonlarının sâikleri gerisinde — şuurlu veya şuursuz bir şekilde ve doğrusu çoğu defa şuursuz bir şekilde — bulunan ve gerçekte tarihin nihaî muharrik kuvvetlerini teşkil eden muharrik kuvvetlerin araştırılması söz konusu olduğunda, bunlar tek başına fertlere — bu fertler pek seçkin kişiler de olsalar — ait sâikler olmayıp ancak büyük kitleleri, tümüyle halkları ve, her halkın içinde de, tümüyle sınıfları harekete getiren sâikler olabilir; hem de öyle çarçabuk sönen saman alevi kabilinden geçici kıyamlara değil, fakat büyük bir tarihî transformasyona vardıran sürekli bir aksiyona iten sâikler. Aksiyon halindeki kitlelerle bunların liderlerinin — büyük adam denilen kimselerin — zihinlerinde şuurlanmış sâikler olarak, açık veya bulanık, doğrudan doğruya veya ideolojik ve hattâ ilâhîleştirilmiş bir şekil altında akseden muharrik kuvvetlerin araştırılması — işte bizi gerek genellikle tarihte, gerekse belli devirlerde belli ülkelerde hüküm süren kanunların izi üzerine götürebilecek yegâne yol budur. İnsanları harekete giren her şey mutlaka onların beyninden geçmek zorundadır, ama o şeyin bu beyinde aldığı şekil birçok şartlara bağlıdır. Artık işçiler 1848'de Ren boyunda yaptıkları

gibi makinaları tahrip etmiyorlar, ama bu hiç de onların makinalı kapitalist endüstri ile uzlaştıkları mânasına gelmez.

Fakat, bütün daha önceki devirlerde tarihin bu muharrik sebeplerinin araştırılması — bu sebeplerle bunların neticeleri arasındaki münasebetlerin giriftliği ve gizliliği yüzünden — hemen hemen imkânsız olduğu halde, devrimiz bu münasebetleri o kadar basitleştirmiştir ki, muammanın çözülmesi mümkün olabilmiştir. Büyük endüstrinin zaferinden, yani hiç olmazsa 1815 barış andlaşmalarından beri İngilterede siyasî mücadelenin iki sınıfın: toprak aristokrasisi (*landed aristocracy)* ile burjuvazi *(middle classe)*'nin hâkimiyet iddiaları etrafında döndüğü artık hiç kimse için bir sır değildir. Aynı vakıa Fransada Bourbon'ların dönüşüyle farkedildi. Thierry'den Guizot, Mignet ve Thiers'e kadar Restorasyon devri tarihçileri her yerde bu vakıadan Ortaçağdan beri bütün Fransa tarihinin anlaşılmasını mümkün kılan anahtar olarak bahsederler. Ve, 1830'dan bu yana işçi sınıfı, proletarya, bu iki memlekette de iktidar için mücadele eden üçüncü rakip olarak kabul edilmiştir. Durum o kadar basitleşmişti ki, bu üç büyük sınıfın mücadelesinde ve menfaatlerinin çatışmasında modern tarihin muharrik kuvvetini — hiç olmazsa en ileri iki memlekette — görmemek için insanın kasten gözlerini kapatması gerekirdi.

Peki ama, bu sınıflar nasıl meydana gelmişlerdir? Her ne kadar, vaktiyle feodal mahiyette olan büyük toprak mülkiyetinin menşei ilk bakışta — hiç olmazsa en başlarda — hâlâ siyasî sebeplere, cebren sahip çıkışlara atfedilebilmekte idiyse de, burjuvazi ile proletarya için artık buna imkân yoktu. Bu iki büyük sınıfın menşe ve gelişmesinin sırf ekonomik sebeplere dayandığı açıkça ve elle tutulurcasına görülmekteydi. Şu da yine apaçıktı ki, burjuvazi ile proletarya arasındaki mücadelede olduğu gibi, toprak mülkiyeti ile burjuvazi arasındaki mücadelede de her şeyden önce iktisadî menfaatler bahis konusu bulunuyordu ve siyasî iktidar bu menfaatlerin tatminine yarayan bir vasıtadan başka bir şey değildi. Gerek burjuvazi, gerekse proletarya ekonomik şartlarda, daha doğrusu istihsal tarzında meydana gelen bir değişiklik neticesinde ortaya çıkmışlardı. Bu iki sınıfın gelişmesini sağlıyan sebep, önce lonca zanaatkârlığından manüfaktüre ve manüfaktürden de buhar ve makina gücüne dayanan büyük endüstriye geçiş idi. Bu gelişmenin belli bir safhasında, burjuvazi tarafından harekete geçirilmiş yeni istihsal kuvvetleri — en başta iş bölümü ve çok sayıda detay işçisinin [*Teilarbeiter*] tek bir manüfaktür içinde toplanması — ile bu istihsal kuvvetlerinin yaratmış olduğu mübadele şartları ve ihtiyaçları, tarihten intikal edip kanunlarla

pekiştirilmiş mevcut istihsal düzeniyle, yani feodal cemiyet organizasyonuna has lonca imtiyazları ve şahsî ve mahallî sayısız imtiyazlar (imtiyazsız sınıflar için birer engel teşkil eden imtiyazlar) ile artık uyuşmaz oldu. Burjuvazi tarafından temsil edilen istihsal kuvvetleri, feodal toprak sahipleri ile lonca ustaları tarafından temsil edilen istihsal düzenine karşı isyan ettiler. Netice malûm: feodal engeller İngilterede tedricen, Fransada bir darbede kırıldı. Almanyada ise henüz işin sonuna varılmış değildir. Fakat, nasıl manüfaktür gelişmesinin belli bir safhasında feodal istihsal düzeniyle çatışma haline girdiyse, şimdi de büyük endüstri, aynı şekilde, o düzenin yerini almış olan burjuva istihsal düzeniyle çatışma haline girmiş bulunmaktadır. Bu düzenle, kapitalist istihsal tarzının dar sınırlarıyle, kayıtlandırılmış bulunan büyük endüstri bir taraftan büyük halk kitlesinde durmadan bir proleterleşme, diğer taraftan da gittikçe daha fazla miktarda sürümü imkânsız mahsuller meydana getirmektedir. Herbiri diğerinin sebebi olmak üzere, fazla istihsal ve kitle sefaleti — işte büyük endüstrinin en sonunda vardığı ve istihsal tarzının değiştirilmesi suretiyle istihsal kuvvetlerinin zincirlerinden kurtarılmasını mukadder bir şekilde gerektiren saçma tezat.

Bu hale göre, hiç olmazsa modern tarihte, bütün siyasî mücadelelerin sınıf mücadele-

si olduğu ve bütün sınıfî kurtuluş mücadelelerinin, zarurî olarak büründükleri siyasî şekle — çünkü her sınıf mücadelesi bir siyasî mücadeledir — rağmen, son tahlilde, *iktisadî* kurtuluş meselesi etrafında döndüğü ispat edilmiş olmaktadır. Binaenaleyh, hiç olmazsa burada, devlet — siyasî rejim — talî unsur olmakta, sivil sosyete — iktisadî münasebetler sahası — ise esas unsuru teşkil etmektedir. Hegel'in de riayet gösterdiği gelenekleşmiş anlayış devleti tâyin edici unsur, sivil sosyeteyi ise onun tarafından tâyin edilen unsur olarak görmekte idi. Fakat, bu sadece görünüşte böyledir. Nasıl bir insanın fiillerinin bütün muharrik kuvvetleri zarurî olarak onun beyninden geçmek ve onu harekete getirmek için iradesinin tâyin edici faktörleri haline gelmek mecburiyetinde ise, sivil sosyetenin bütün ihtiyaçları da — hangi sınıf iktidarda olursa olsun — kanunlar şeklinde genel itibara erişebilmek için, devletin iradesinden geçmek mecburiyetindedir. İşin bu formel yanı kendiliğinden anlaşılır. Ancak, asıl mesele bu sırf formel iradenin — ferdî olsun, devlete ait olsun — muhtevasının ne olduğu, bu muhtevanın nereden geldiği, niçin bilhassa filân şeyin istenip başka bir şeyin istenmediğidir. Bunun sebebini araştıracak olursak modern tarihte devlet iradesinin genellikle sivil sosyete'nin değişen ihtiyaçları, şu veya bu sınıfın üstünlüğü ve, son tahlilde, istihsal

kuvvetleri ile mübadele münasebetlerinin gelişmesi tarafından tâyin edildiğini keşfederiz.

Fakat, muazzam istihsal ve ulaştırma vasıtalarına sahip bulunan modern çağımızda bile devlet, bağımsız bir gelişmesi olan bağımsız bir saha olmayıp, bilâkis, onun gerek mevcudiyeti, gerekse gelişmesi son tahlilde cemiyetin iktisadî hayat şartlarıyle izah edilmekte ise, bu husus, beşerî maddî hayatın istihsalinde henüz böyle zengin kaynaklardan faydalanılmadığı ve, dolayısıyle, maddî hayatın istihsali zaruretinin insanlar üzerinde daha da büyük bir hâkimiyeti olduğu bütün önceki çağlar için çok daha fazla doğrudur. Eğer devlet bugün, yani büyük endüstri ve şimedifer devrinde dahi, esas itibarıyle, istihsale hâkim olan sınıfın ekonomik ihtiyaçlarının tekâsüf etmiş şekilde bir aksinden başka bir şey değilse, ömrünün çok daha büyük bir kısmını maddî ihtiyaçlarının tatmini uğruna harcamak mecburiyetinde kalan ve, dolayısıyle, bugün bizim olduğumuzdan çok daha fazla bu ihtiyaçlara bağlı bulunan bir insan neslinin devrinde onun çok daha fazla böyle olması icap ederdi. Geçmiş devirler tarihi üzerinde yapılacak bir inceleme, meselenin bu yanıyle ciddî bir surette meşgul olduğu takdirde, bu söylenenleri ziyadesiyle doğrular. Fakat, böyle bir şey elbette ki burada söz konusu olamaz.

Devlet ve âmme hukuku iktisadî münasebetler tarafından tâyin ediliyorsa, aslında fertler arasında mevcut, belli şartlar içinde normal, iktisadî münasebetleri müeyyidelendirmekten başka bir şey yapmıyan özel hukuk için de şüphesiz hal böyledir. Ancak, bu tâyin edilişin şekli çok çeşitli olabilir. İngilterede olduğu gibi, bütün millî gelişme seyrine uygun olarak, eski feodal hukuk şekilleri büyük kısmı itibarıyle muhafaza edilip bunlara burjuvaca bir muhteva verilebileceği gibi, doğrudan doğruya feodal muhtevaya bir burjuva ad da takılabilir. Mamafih, batı kıt'a Avrupasında olduğu gibi, emtia müstahsili bir cemiyetin ilk cihanşümul hukukunu — Roma hukuku —, basit emtia sahipleri arasında mevcut bütün bellibaşlı hukuk münasebetlerini (satıcı ve alıcı, alacaklı ve borçlu, mukavele, vecibe, vs.) içine alan olağanüstü bir incelik ve dakiklikle işlenmiş haliyle temel ittihaz etmek de mümkündür. Bu taktirde, o, henüz küçük burjuva ve yarı feodal bir cemiyetin menfaatlerine uygun olarak, sadece hukukî tatbikat yoluyle bu cemiyetin seviyesine indirilebilir (umumî hukuk), ya da sözüm ona aydın, ahlâkçı hukukşinaslar marifetiyle bu sosyal seviyeye uygun ayrı bir yasa halinde işlenebilir ki, bu şartlar dahilinde, bu yasa hukukun kendisi bakımından bile kötü bir yasa olacaktır (meselâ, Prusya *Landrecht*'i). Fakat büyük bir burjuva inkılâbını müte-

akip, yine bizzat bu Roma hukuku temeli üzerinde, Fransız *Medenî Kanun*'u gibi klâsik bir burjuva cemiyeti yasası hazırlamak da mümkündür. Demek oluyor ki, burjuva hukuk kaideleri cemiyetin iktisadî hayat şartlarını hukukî bir şekil altında ifade etmekten başka bir şey yapmamakla beraber, bunu hal ve şartlara göre iyi veya kötü bir tarzda yapabilirler.

Devlet, insan üzerinde hüküm süren ilk ideolojik kuvvet olarak karşımıza çıkmaktadır. Cemiyet, müşterek menfaatlerini korumak için, iç ve dış saldırışlara karşı kendisine bir organ yaratır. Bu organ devlet kuvvetidir. Bu organ daha doğar doğmaz cemiyetten bağımsız bir hal alır ve belli bir sınıfın organı olduğu, doğrudan doğruya bu sınıfın hâkimiyetini pekiştirdiği nispette bu bağımsızlığı artar. Ezilen sınıfın hâkim sınıfa karşı mücadelesi zarurî olarak bir siyasî mücadele halini alır, her şeyden önce bu sınıfın siyasî hâkimiyetine karşı yürütülen bir mücadele olur. Bu siyasî mücadele ile onun iktisadî temeli arasındaki münasebet hakkındaki şuur zayıflar ve hattâ büsbütün kaybolabilir. Mücadeleye katılanlar için hal büsbütün böyle olmasa bile, tarihçiler için hemen daima böyledir. Roma Cumhuriyetindeki mücadelelerden bahseden eski kaynaklar içinde bu mücadelenin gerçek sebebini — yani toprak

mülkiyeti — açık ve seçik bir şekilde bize söyliyen yalnız Appianos'tur.

Fakat, devlet cemiyet karşısında bir kere bağımsız bir kuvvet haline geldi mi, kendisi de hemen yeni bir ideoloji yaratır. Profesyonel politikacılar, âmme hukuku nazariyecileri ve bilhassa özel hukuk mütehassısları beyninde ekonomik vakıalarla olan bağlantı iyice kaybolur. Her özel halde, ekonomik vakıaların, kanunlarla müeyyidelendirilebilmek için, önce hukukî sebepler şeklini alması; ve, bu yapılırken, bu konuda evvelce yürürlükte olan bütün hukuk sisteminin de bittabi göz önünde tutulması gerektiğinden, hukukî şekil her şey, iktisadî muhteva ise hiçtir. Âmme hukuku ve özel hukuk, herbiri kendine has bağımsız gelişme tarihi olan, herbiri bütün iç tezatları mantıkî surette giderilerek kendi başına sistematik bir tarzda izah edilebilen ve edilmesi gereken bağımsız sahalar halinde telâkki olunurlar.

Daha yüksek, yani maddî, iktisadî temellerinden daha uzak ideolojiler felsefe ve din şeklini alırlar. Burada, varlıklarla bunların maddî mevcudiyet şartları arasındaki münasebet birtakım mutavassıt halkalar dolayısıyle gittikçe daha kompleks, daha karanlık hale gelir. Fakat, bu münasebet yine de mevcuttur. XV'inci yüzyılın ortalarından itibaren bütün Rönesans devri esas itibarıyle şehirlerin yani burjuvazinin eseri olduğu gibi, o zamanlar uy-

kusundan uyanan felsefe de burjuvazinin eseridir. Bunun muhtevası, esasında, küçük ve orta burjuvazinin büyük burjuvaziliğe doğru gelişmesine tekabül eden fikirlerin felsefî ifadesinden başka bir şey değildir. Bu husus, birçokları hem ekonomi politikçi hem de filozof olan geçen asrın İngiliz ve Fransızlarında açıkça görülür. Hegel ekolünün durumuna gelince, bunu daha yukarıda göstermiştik.

Şimdi din üzerinde biraz daha duralım, çünkü maddî hayattan en uzak olan ve buna en yabancı görünen şey dindir. Din, çok eski bir devirde, insanların gerek kendi tabiatları, gerekse kendilerini çevreliyen dış tabiat hakkındaki pek yanlış, pek iptidaî tasavvurlarından doğmuştur. Fakat, her ideoloji, bir kere teessüs ettikten sonra, verilmiş tasavvur teması temeli üzerinde gelişir ve bu temayı zenginleştirir; aksi takdirde, o bir ideoloji olmaktan, yani müstakil bir hayat yaşayan ve müstakil bir tarzda ve sırf kendi kanunlarına tâbi olarak gelişen antiteler halinde alınan fikirler olmaktan çıkardı. Bu ideolojik prosesüsün beyinlerinde cereyan ettiği insanların maddî hayat şartlarının, son tahlilde, bu prosesüsün akışını tâyin ettiği vakıası zarurî olarak bu insanların şuurları dışında kalır; yoksa bu her türlü ideolojinin sonu demek olurdu. Bu yüzden, soydaş kavimlerden müteşekkil bir grupta çoğu zaman müşterek olan bu iptidaî dinî ta-

savvurlar, grup parçalanıp dağıldıktan sonra da kavimlerin her birinde, o kavme has hayat şartlarına göre, özel bir tarzda gelişir. Bu prosesüs birçok kavim gruplarında ve özellikle aryenlerde (ki bunlara Hint-Avrupalılar deniliyor) mukayeseli mitoloji tarafından etraflı bir şekilde gösterilmiştir. Her kavimde böylece teşekkül eden tanrılar millî tanrılardı ve nüfuz sahaları himayesiyle mükellef oldukları millî araziyi aşmıyor; bunun sınırları ötesinde münhasıran başka tanrıların hükmü geçiyordu. Bu tanrılar ancak millet mevcut olduğu müddetçe muhayyilelerde yaşayabilmekte, onunla birlikte ortadan kalkmakta idiler. Kuruluşunun ekonomik şartlarını burada inceliyecek olmadığımız cihanşümul Roma imparatorluğunun doğuşu eski millî toplulukların bu ortadan kalkışını tahrik eden bir sebep oldu. Eski millî tanrılar da zevale uğradılar; hattâ, ancak Roma sitesinin dar sınırlarına göre şekil almış Roma tanrıları bile bundan kurtulamadılar. Cihan imparatorluğunu yine bir cihan diniyle tamamlamak ihtiyacı, az çok hürmete şayan bütün yabancı tanrılara Romada yerli tanrıların yanısıra itibar sağlanıp mihraplar tahsis edilmesi yolunda yapılan teşebbüslerde açıkça kendini gösterir. Fakat, yeni bir cihan dini öyle imparator fermanlarıyle kurulamaz. Kaldı ki, yeni cihan dini, hıristiyanlık, gizliden gizliye kurulmuştu bile. Genelleştirilmiş doğu—özellikle Ya-

hudi—ilâhiyatı ile avamîleştirilmiş Yunan — özellikle stoa —, felsefesinden ibaret bir dindi bu. Bunun başlangıçta nasıl bir şey olduğunu bilmek için önce derin ve etraflı araştırmalar yapmak gerekir, çünkü bize intikal eden resmî şekli, onun ancak devlet dini olduğu, İznik Konsili tarafından bu maksada uygun hale getirildiği zaman almış olduğu şekildir. Hıristiyanlığın, doğuşundan 250 yıl sonra devlet dini haline gelmesi, onun o devir şartlarına uygun din olduğunu göstermeğe yeter. Ortaçağda feodalizm geliştikçe hıristiyanlık da, uygun bir feodal hiyerarşi ile, ona tekabül eden bir din haline geldi. Ve burjuvazi ortaya çıkınca, feodal katolikliğe karşı, önce Fransanın güneyinde, bu bölge şehirlerinin en yüksek refah seviyesine eriştikleri bir devirde, Albi'liler[1] arasında, protestan râfıziliği doğup gelişti. Ortaçağ bütün diğer ideoloji şekillerini — felsefe, siyaset, hukuk — ilâhiyata bağlamış ve ona tâbi dallar haline getirmişti; böylece, her sosyal ve politik hareketi teolojik bir şekle bürünmek mecburiyetinde bırakıyordu. Kitlelerin hissiyatı sırf dinle beslendiğinden, fırtınalı bir hareket

[1] *Albi'liler :* XII'inci ve XIII'üncü yüzyıllarda Roma Katolik Kilisesine karşı bir isyan hareketine girişmiş olan Fransanın güneyindeki katar râfızilerine verilen ad (Albi şehrine izafeten). Papanın teşvikiyle tertiplenen müteaddit haçlı seferleri sonunda tamamen yok edilmişlerdir. (Ed.)

yaratabilmek için kitlelere kendi öz menfaatlerini dinî bir kisve altında göstermek gerekmekteydi. Ve nasıl burjuvazi, daha başlangıçtan itibaren, mülksüz ve bilinen zümrelerden hiçbirine mensup olmayan, müstakbel proletaryanın öncüleri şehirli plebeyenlerden, gündelikçilerden ve her çeşit hizmet erbabından müteşekkil bir ek mahsule vücut verdiyse, râfızilik de öylece, daha başlangıçtan itibaren, bir mutedil burjuva râfıziliği ile, burjuva râfızilerini bile dehşete düşüren, bir inkılâpçı plebeyen râfıziliği halinde bölündü.

Protestan râfıziliğinin yok edilmezliği, yükselen burjuvazinin yenilmezliğine tekabül ediyordu. Burjuvazi yeterince kuvvetlendiği zaman, onun o vakte kadar feodal asalete karşı hemen münhasıran mevzîî karakterdeki mücadelesi millî ölçüler almağa başladı. İlk büyük hareket Almanyada oldu; adına Reform denildi. Burjuvazi ayaklanan diğer zümreleri — şehirli plebeyenler, küçük asilzadeler ve köylüler — kendi bayrağı altında toplıyabilecek kadar henüz ne kuvvetli, ne de gelişmiş idi. Önce asiller yenildiler. Köylüler bütün bu inkılâp hareketinin zirvesini teşkil eden bir isyanla ayaklandılar. Şehirler onları yalnız bıraktılar ve böylece inkılâp prenslerin orduları karşısında yenik düştü, ve bütün kazancını prensler topladılar. İşte bu andan itibaren üç asır müddetle Almanya tarihte müstakil bir aktif rol oy-

nıyan memleketler arasından çıktı. Fakat, Alman Luther'in yanısıra bir de Calvin vardı. Calvin Fransızlara has bir açıklıkla Reformun burjuva karakterini ön plâna koydu, Kiliseyi cumhurlaştırdı ve demokratlaştırdı. Luther'ci reform Almanyada soysuzlaşıp onu yıkıma sürüklerken, Calvin'ci reform Cenevrede, Hollandada, İskoçyada cumhuriyetçilere bayraklık etti. Hollandayı İspanyanın ve Alman İmparatorluğunun boyunduruğundan kurtardı ve burjuva inkılâbının İngilterede cereyan etmekte olan ikinci perdesi için ideolojik kisve sağladı. Calvin'cilik İngilterede o devir burjuvazisi menfaatlerinin hakikî dinî tebdili kıyafeti halinde tezahür ettiğinden, 1689 ihtilâli asiller sınıfının bir kısmıyle burjuvazi arasında bir uzlaşma ile son bulunca tam bir kabul görmedi. İngiliz millî Kilisesi yeniden teessüs etti; ama eski şekliyle, yani kıralı papa sayan bir katolik Kilisesi halinde değil de, iyice Calvin'cileşmiş olarak. Eski millî Kilise katolikliğin neşeli pazarını kutlar, Calvin'ci kasvetli pazara karşı çıkardı. Burjuvalaşan yeni Kilise, bugün de hâlâ İngiltereye revnak veren, Calvin'ci pazarı kabul etti.

Fransada Calvin'ci azınlık 1685'te tenkil edilerek ya katolikleştirildi, ya da memleketten atıldı. Ama neye yarar? Serbest düşünür Pierre Bayle o devirde artık faaliyetine başlamış bulunuyordu ve 1694'de Voltaire dünyaya

geldi. XIV'üncü Louis'nin sert tedbirleri Fransız burjuvazisine kendi inkılâbını, gelişmiş burjuvaziye yaraşır tek şekil olan gayridinî, sırf siyasî şekilde gerçekleştirmeyi kolaylaştırmaktan başka bir işe yaramadı. Millî meclislerde protestanların yerini serbest düşünürler aldı. Böylece, hıristiyanlık son safhasına girmiş oluyordu. Artık onun gelecekte herhangi bir ilerici sınıfın özleyişlerine ideolojik tebdil kıyafetliği etme kabiliyeti kalmamıştı; gittikçe daha fazla hâkim sınıfların münhasır malı haline geldi ve bu sınıflar onu aşağı sınıfları boyunduruk altında tutmak için basit bir idare vasıtası olarak kullanır oldular. Şunu da belirtmek gerekir ki, muhtelif sınıflardan herbiri kendi işine gelen dini kullanır: toprak aristokrasisi katolik cizvitliğini veya protestan ortodoksluğunu, liberal ve radikal burjuvazi rasyonalizmi — bu beylerin kendi dinlerine inanıp inanmadıkları meselesine gelince, bu hiç önemli değildir.

Böylece görüyoruz ki, teessüs eden bir dinin içinde daima geçmişten intikal eden bir materyel bulunur. Gelenek, bütün ideoloji sahalarında olduğu gibi, büyük bir muhafazakâr kuvvet teşkil eder. Fakat bu materyelde meydana gelen değişikliklerin kaynağı sınıf münasebetleri, yani bu değişiklikleri yapan insanlar arasındaki münasebetlerdir. Burada bu kadar yeter.

Yukarıda anlatılanlarda elbette ki marksist tarih anlayışının genel bir taslağından, olsa olsa birkaç misalle gözler önüne konulmasından başka bir şey yapıldığı söylenemez. İspatlamanın bizzat tarihe dayanılarak yapılması gerekir ki, bunun da başka eserlerde yeterince yapılmış olduğunu çekinmeden söyliyebilirim. Fakat, bu anlayış tarih sahasında felsefeye son verir; nasıl ki, diyalektik tabiat anlayışı da her türlü tabiat felsefesini hem lüzumsuz, hem de imkânsız kılar. Artık her saha için söz konusu olan şey kafada bir takım münasebetler hayal etmek değil, fakat bu münasebetleri vakıaların içinde keşfetmektir. Tabiattan ve tarihten kovulan felsefeye bundan böyle artık sadece — ve kalabildiği nispette — saf düşünce sahası, başka bir deyişle bizzat düşünce prosesüsü kanunlarının teorisi, yani mantık ve diyalektik kalmaktadır.

*
* *

1848 ihtilâliyle birlikte, «kültürlü» Almanya teoriye paydos deyip pratiğe yöneldi. El emeğine dayanan zanaatkâr küçük istihsali ile manüfaktürün yerini hakikî bir büyük endüstri aldı. Almanya yeniden dünya piyasasında boy gösterdi. Yeni küçük Alman imparatorluğu[1], küçük devletler sistemi ve feodalizm ka-

[1] 1871'de Prusya hegemonyası altında kurulan ve Almanca konuşan memleketlerin hepsini içine almıyan Alman İmparatorluğu. (Ed.)

lıntıları ile bürokratik idarenin[2] bu gelişmeyi o vakte kadar engellemiş olan garabetlerinden hiç olmazsa en göze batanlarını ortadan kaldırdı. Fakat, spekülâsyon, mâbedini kıymetler borsasında kurmak üzere filozofların çalışma odasını terkettiği nispette, kültürlü Almanya da siyasî bakımdan en koyu zillet içinde bulunduğu günlerde bile Almanyaya şan ve şeref vermiş olan o büyük teori duygusunu — elde edilen neticenin pratikte kullanılabilir olup olmadığına, polis emirnamelerine uygun düşüp düşmediğine bakmıyan saf ilmî araştırma duygusunu — kaybetti. Gerçi resmî Alman tabiî ilimleri, bilhassa ferdî araştırmalar sahasında, devrin seviyesini muhafaza ettiler, ama Amerikan *Science* dergisinin de haklı olarak belirttiği gibi, münferit vakıaların geniş bir münasebetler bütünü içinde toplanması ve kanunlar halinde genelleştirilmesi sahasında kaydedilen kesin önemi haiz ilerlemeler şimdi artık eskisi gibi Almanyada değil, çok daha fazla İngilterede olmaktadır. Ve felsefe de dahil olmak üzere tarihî ilimler sahasında o eski uzlaşmaz teorik zihniyet klâsik felsefeyle birlikte ortadan kaybolup yerini boş eklektizme ve en bayağı ikbalperestliğe kadar alçalan pısırıkça karyer ve kazanç endişelerine bıraktı. Bu ilmin temsilci-

[2] Fransızca metinde : *bürokratik ekonominin.* (Türkçeye çeviren.)

leri burjuvazinin ve mevcut devletin yaftalı ideologları kesildiler — hem de gerek burjuvazinin, gerekse devletin işçi sınıfıyle açık antagonizma halinde bulunduğu bir devirde.

Alman teori duygusunun hiç bozulmadan kaldığı tek yer işçi sınıfıdır. Hiçbir kuvvet onu oradan söküp atamaz. Orada ne karyer endişesi, ne kazanç avcılığı, ne de yukarının lûtufkâr himayesi vardır. Bilâkis, ilim ne kadar hatır ve çıkar gözetmezce davranırsa, işçi sınıfının menfaatlerine ve özleyişlerine o kadar uygun düşer. Tekmil cemiyet tarihinin anlaşılmasını mümkün kılan anahtarın emeğin gelişme tarihinde bulunduğunu kabul eden yeni tandans başlangıçtan itibaren işçi sınıfına yönelmeyi tercih etmiş ve resmî ilimde ne aradığı, ne de beklediği iyi kabulü onda bulmuştur. Alman işçi hareketi klâsik Alman felsefesinin mirasçısıdır.

Feuerbach Hakkında Tezler

(1845 yılı ilkbaharında Brükselde yazılmıştır)

I

Bütün geçmiş materyalizmin — Feuerbach'ınki de dahil olmak üzere — başlıca kusuru, eşyayı [*Gegenstand*], realiteyi, hissedilir âlemi *müşahhas insan faaliyeti* olarak, *pratik* olarak, subjektif bir tarzda değil de, sırf *obje* [*Objekt*] veya temaşa [*Anschauung*] şeklinde anlamasıdır. Bu yüzdendir ki, *aktif* yan, materyalizmin aksine olarak, idealizm tarafından geliştirilmiştir — ama, ancak mücerret bir tarzda olmak üzere, çünkü idealizm bittabi gerçek, müşahhas, olduğu gibi faaliyet diye bir şey tanımaz. Feuerbach, müşahhas objeler, düşüncenin objelerinden gerçekten ayrı objeler kabul eder, ama insan faaliyetinin kendisini *objektif* [*gegenständliche*] faaliyet olarak anlamaz. Bunun için, o, *Hıristiyanlığın mahiyeti*'nde hakikî beşerî faaliyet olarak yalnızca nazarî faaliyeti görür, pratiği ise ancak iğrenç yahudice tezahürü içinde mütalâa ve tespit eder. Bunun için, «inkılâpçı» faaliyetin, «tenkitçi pratik» faaliyetin önemini takdir etmez.

II

İnsan düşüncesinin objektif [*gegenständliche*] hakikate erişip erişemiyeceği meselesi teoriye değil, pratiğe ait bir meseledir. İnsan, düşüncesinin hakikîliğini, yani gerçekliğini ve kudretini, beri yanlılığını [*diesseitigkeit*] pratikte ispat etmelidir. Pratikten tecrit edilmiş düşüncenin gerçekliği veya gerçeksizliği üzerinde münakaşa tamamen *skolâstik* bir şeydir.

III

İnsanların hal ve şartlarla terbiyenin mahsûlü olduklarını, binaenaleyh değişik insanların değişik hal ve şartlarla değişik terbiyenin mahsûlü olduklarını söyliyen materyalist doktrin, hal ve şartları değiştirenin insanlar olduğunu ve bizzat terbiyecinin de terbiye edilmesi gerektiğini unutuyor. Bunun için, bu doktrin zarurî surette cemiyeti iki kısma ayırıp bunlardan birine cemiyetin üstünde yer vermeğe götürür (Robert Owen'de olduğu gibi).

Hal ve şartlardaki değişmeyle insan faaliyetindeki değişmenin birbirine uygunluğu ancak *inkılâpçı pratik* olarak tasavvur olunabilir ve rasyonel bir şekilde anlaşılabilir.

IV

Feuerbach dinin insanı kendi kendisine yabancılaştırdığı ve âlemi bir dinî, muhayyel, bir de gerçek âlem olarak ikileştirdiği vakıasından hareket eder. Onun yaptığı iş, dinî âlemi dünyevî temeline indirmek suretiyle dağıtmaktan ibarettir. Bu iş bir kere tamamlandıktan sonra geriye asıl yapılacak başka bir iş kaldığını o farketmez. Çünkü, dünyevî temelin kendi kendisinden kopup ayrılması ve gökyüzünde ayrı bir âlem halinde teessüsü işte ancak bu dünyevî temelin kendi bölünmüşlüğü ve kendi tezatlılığı ile izah edilebilir. Binaenaleyh, bu temelin önce tezatlı mahiyeti içinde anlaşılıp sonra da bu tezadın ortadan kaldırılması suretiyle pratik olarak inkılâplaştırılması lâzımdır. Şu halde, meselâ semavî ailenin sırrının dünyevî ailede bulunduğu bir kere keşfedildi mi, artık teorik olarak tenkit edilip pratik olarak inkılâplaştırılması gereken dünyevî ailedir.

V

Mücerret düşünce ile tatmin olmayan Feuerbach *hissî idrak*'e başvurur, ama hassasiyeti insan hislerinin *pratik* faaliyeti olarak anlamaz.

VI

Feuerbach dinin mahiyetini *insan*'ın mahiyeti içinde eritir. Fakat, insanın mahiyeti tek başına alınan fertlerin herbirinde mündemiç bir tecrit değildir. Gerçekliği içinde alındığında, o, sosyal münasebetlerin genel bütünüdür.

Bu gerçek mahiyetin tenkidine girişmiyen Feuerbach, binnetice :

1. din duygusunu [*Gemüt*] tarihin seyrinden tecrit edip bizatihen mevcut bir şey haline getirmek ve mücerret — *tek başına* — bir beşer ferdi farzetmek;

2. dolayısıyle, insanın mahiyetini sadece «nevi» olarak, birçok fertleri sırf *tabiî* bir şekilde birbirine bağlıyan derunî, dilsiz bir genellik olarak düşünmek

mecburiyetinde kalır.

VII

Bu yüzden, Feuerbach «din duygusu» nun da bizzat bir *cemiyet mahsulü* olduğunu ve tahlilini yaptığı mücerret ferdin gerçekte muayyen bir cemiyet şekline ait bulunduğunu görmez.

VIII

Sosyal hayat esas itibarıyle *pratiktir*. Teoriyi mistisizme saptıran bütün sırlar insan pratiğinde ve bu pratiğin anlaşılmasında aklî hal tarzlarını bulurlar.

IX

Temaşacı, yani hassasiyeti pratik faaliyet olarak anlamıyan materyalizmin eriştiği en yüksek nokta «sivil sosyete» içinde tek başına alınan fertlerin görüş tarzıdır.

X

Eski materyalizmin görüş noktası «*sivil*» sosyetedir. Yeni materyalizmin görüş noktası ise *insan* sosyetesi veya sosyalleşmiş insanlıktır.

XI

Filozoflar dünyayı çeşitli tarzlarda *tefsir etmekten* başka bir şey yapmadılar, halbuki asıl mesele onu *değiştirmektir*.

Friedrich Engels

LUDWİG FEUERBACH VE KLASİK ALMAN FELSEFESİNİN SONU

SOSYAL YAYINLAR