Friedrich Engels

Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu

FRİEDRİCH ENGELS • LUDWİG FEUERBACH VE KLASİK ALMAN FELSEFESİNİN SONU

SOL
YAYINLARI

LUDWİG FEUERBACH
VE
KLASİK ALMAN FELSEFESİNİN SONU

FRİEDRİCH ENGELS

ÇEVİREN
SEVİM BELLİ

İKİNCİ BASKI

Friedrich Engels'in *Ludwig Feuerbach et la Fin de la Philosophie Classique Allemende* (Editions Sociales, Paris 1968) adlı yapıtını, Fransızcasından Sevim Belli dilimize çevirmiş, ve kitap, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu* adı ile, *Sol Yayınları* tarafından, Eylül 1979 (Birinci Baskı: Ocak 1976) tarihinde, Ankara'da *İlkyaz Basımevi*'nde dizdirilip bastırılmıştır.

İÇİNDEKİLER

9 Önsöz
12 Hegel'den Feuerbach'a
24 İdealizm ve Materyalizm
37 Feuerbach'ta Din Felsefesi ve Törebilim
48 Diyalektik Materyalizm

EKLER

71

73 Feuerbach Üzerine Tezler, *Karl Marx*
77 "Feuerbach"tan Yayınlanmamış Bir Parça, *Friedrich Engels*

83 *Açıklayıcı Notlar*
87 *Adlar Dizini*

FRİEDRİCH ENGELS

Friedrich Engels, 28 Kasım 1820'de Barmen'de (Almanya) doğdu, 5 Ağustos 1895'te öldü. Babası bir dokuma fabrikatörüydü. Karl Marx'ın en yakın dostu ve ayrılmaz savaşım arkadaşı, diyalektik materyalizm ile bilimsel sosyalizmin ortak kurucusudur. Marx'ın ölümünden sonra (1883), işçi hareketinin tartışmasız manevî önderi ve en yüksek otoritesi olmuştur.

Başlıca yapıtları: *İngiltere'de Emekçi Sınıfların Durumu* (1845), *Komünizmin İlkeleri* (1847), *Almanya'da Burjuva Demokratik Devrim* (1850-1852), *Konut Sorunu* (1872), *Anti-Dühring —Bay Eugen Dühring Bilimi Altüst Ediyor—* (1876-1878), *Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm* (1880), *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* (1884), *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu* (1885), *Tarihte Zorun Rolü* (1887-1888), *Erfurt Programının Eleştirisi* (1891), *Doğanın Diyalektiği* (1872-1892). Marx ile birlikte yayınladıkları yapıtlar: *Kutsal Aile* (1845), *Alman İdeolojisi* (1845), *Komünist Parti Manifestosu* (1848). Karl Marx ile Friedrich Engels'in aynı konudaki yazılarından derlenen kitaplardan başlıcaları: *Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi, Felsefe İncelemeleri, Edebiyat ve Sanat Üzerine, Din Üzerine, Kapital Üzerine Mektuplar.*

C. Starke'nin Feuerbach üzerine yapıtı konusundaki bir eleştiri olarak yazılan *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*'nda, Engels, hegelci idealist diyalektikten materyalist diyalektiğe ve mekanik materyalizmden diyalektik materyalizme nasıl ilerlendiğini göstermektedir. Engels, bu yapıtında, materyalizm (madde önce gelir) ile idealizm (ruh önce gelir) arasındaki temel farklılığı açıklayıp yanıtlar; mekanik materyalizmin sınırlılığını ve yetersizliğini, Hegel'den diyalektik materyalizme geçişin özünü açıklar; tarihsel materyalizmin, diyalektik materyalizmin insan toplumuna uygulanması olduğunu gösterir. Tarihin itici gücü, sınıf savaşımıdır ve sınıfların ve sınıf savaşımlarının kökleri iktisadî koşullar içinde bulunur.

LUDWİG FEUERBACH VE KLASİK ALMAN FELSEFESİNİN SONU[1]

FRİEDRİCH ENGELS

ÖNSÖZ

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

vardığımız için, elyazmasını[2] farelerin kemirici eleştirisine seve seve terkettik."*

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

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

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

* Karl Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, Sol Yayınları, Ankara 1979, s. 25. —*Ed.*

4 ve 5. fasiküllerinde yayınlandı ve gözden geçirildikten sonra burada yeniden ayrı bir baskı olarak çıkıyor.

Bu satırları baskıya yollamadan önce, eski 1845-1846 elyazmasını yeniden çıkardım ve bir kez daha baktım. Feuerbach üzerine olan bölüm bitirilmemiş. Kaleme alınan kısım, ancak bizim o zamanki ekonomi tarihi konusundaki bilgilerimizin ne kadar eksik olduğunu tanıtlayan bir materyalist tarih anlayışı açıklamasından ibaret. Burada Feuerbach öğretisinin bile eleştirisi bulunmadığı için, şimdiki amacım bakımından elyazmasından yararlanamazdım. Buna karşılık, Marx'ın eski bir defterinde, ek olarak yayınlanan Feuerbach üzerine oniki tezi yeniden buldum. Bunlar, sonradan işlenmek üzere çabucak kağıt üzerine çiziştirilivermiş, hiç de baskı için hazırlanmış olmayan yalın notlardır, ama yeni dünya anlayışının dahiyane tohumunun atılmış olduğu ilk belge olarak ölçülemeyecek bir değer taşıyorlar.

Londra, 21 Şubat 1888

BİR

HEGEL'DEN FEUERBACH'A

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

Tıpkı 18. yüzyılda Fransa'da olduğu gibi, 19. yüzyılda Almanya'da da, felsefedeki devrim siyasal çöküşü de hazırladı. Ama ne büyük farklılık bu ikisi arasındaki! Fran-

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

sızlar, bütün resmî bilime karşı, Kiliseye karşı, hatta sık sık devlete karşı, açık savaşım halindeydiler, yapıtları sınırların ötesinde, Hollanda'da, İngiltere'de basılıyor, kendileri ikide-bir Bastille'i ziyaret edecek durumda bulunuyorlardı. Almanlarda ise, tersine, devlet tarafından atanan profesörler, gençliğin hocalarıydı, yapıtları öğretim elkitapları olarak tanınıyor, ve bütün gelişmeyi taçlandıran sistem, Hegel'in sistemi, şu ya da bu biçimde Prusya krallığının devlet felsefesi katına yükselmişti! Ya devrim, profesörlerin ardına, onların ukalâca ve karanlık sözlerinin ardına, onların ağır ve sıkıcı uzun uzun tümcelerinin içine mi gizleneydi? O sıralar devrimin temsilcileri olarak görülen adamlar, liberaller, insanların kafalarına kargaşalık yağdıran bu felsefenin en amansız düşmanları değiller miydi? Ama ne hükümetin, ne liberallerin göremediğini, *bir* adam, en azından daha 1833'te gördü. Henri Heine[3] idi bu adamın adı.

Bir örnek alalım. Hiçbir felsefî sav, Hegel'in ünlü "Gerçek olan her şey ussaldır, ussal (*rationnel*) olan her şey gerçektir"* savı kadar, yeteneksiz hükümetlerde bu denli şükran duyguları ve onlardan daha az yeteneksiz olmayan liberallerde de bu denli öfke uyandırmamıştı. Bu, açıkça, var olan her şeyin kutlulaştırılması, despotluğun, polis devletinin, keyfî adaletin, sansürün onaylanması değil miydi? İşte böyle yorumladı bunu Friedrich-Wilhelm III, onunla birlikte de uyrukları. Oysa, Hegel'de var olan her şey, hiç de öyle birdenbire gerçek değildir. Gerçeklik sanı, Hegel'de, ancak, aynı zamanda zorunlu olana uygulanır, "gerçeklik açılıp ortaya çıkışında zorunluluk olarak kendini ortaya koyar"; onun için Hegel, ne olursa olsun her türlü hükümet önlemini gerçek say-

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

maz — bizzat Hegel "belli bir hazinesel kurum"* örneğinden sözeder. Ama zorunlu olan, son aşamada, aynı şekilde ussal olduğunu da gösterir, ve o zamanın Prusya devletine uygulanınca, Hegel'in savı, bu devlet ussaldır, zorunlu olduğu ölçüde de ussaldır anlamından başka bir anlama gelmez; bununla birlikte, bu devlet bize kötü görünüyorsa ve kötü olduğu halde gene de var olmakta devam ediyorsa, bu hükümetin kötü niteliğinin kanıtını ve açıklamasını, uyrukların buna uygun düşen kötü niteliğinde bulur. O zamanın Prusyalıları lâyık oldukları hükümete sahiptiler.

Oysa, Hegel'e göre, gerçeklik, hiçbir şekilde, her koşulda ve her zaman, şeylerin belirli bir siyasal ya da toplumsal duruma uygun gelen bir san (*attribut*) değildir. Tam tersine, Roma Cumhuriyeti gerçekti, ama onun yerini alan Roma İmparatorluğu da aynı şekilde gerçekti. 1789 Fransız monarşisi, o kadar gerçek-dışı, yani tüm zorunluluktan yoksun, o kadar usa aykırı olmuştu ki, Hegel'in her zaman büyük bir coşku ile sözünü ettiği Büyük Devrim tarafından yıkılmalıydı. Bunun sonucu olarak, burada, monarşi gerçek-dışı, devrim ise gerçek olandır. Ve böylece, gelişmesi sırasında, daha önce gerçek olan her şey gerçek-dışı olur, zorunluluğunu yitirir, var olma hakkını, ussal niteliğini yitirir; cançekişen gerçekliğin yerini, yeni ve yaşayabilir bir gerçeklik alır; ve bu, eğer şeylerin eski durumu direnç göstermeden ölecek kadar usçul olursa barışçıl yolla, yok eğer zorunluluğa karşı durursa zor yoluyla olur. Ve böylece Hegel'in savı, gene hegelci diyalektiğin oyunuyla kendi karşıtına döner: insan tarihi alanında gerçek olan her şey, zamanla, usa aykırı olur, demek ki, gelecek, yazgısı gereği, daha önceden usa aykırıdır, önceden usa aykırılıkla lekelenmiştir: ve insanların kafasında ussal olan ne varsa gerçek olmaya aday-

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

dır, görünüşe göre var olan gerçeklikle ne kadar çelişik olursa olsun. Her gerçek olanın ussallığı savı, hegelci diyalektiğin bütün kurallarına göre şu başka savda çözümlenir: Var olan her şey, yok olmayı hakeder.

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

Bilgi kadar tarih de, insanlığın ülküsel olarak eksiksiz bir durumu içinde son ve kesin tamamlanışa varamaz; eksiksiz bir toplum, eksiksiz bir "devlet", ancak imgelemde (muhayyilede) var olabilen şeylerdir; tam tersine, tarih içinde ardarda birbirini izleyen durumlar, insan toplumunun aşağıdan yukarıya doğru giden sonsuz gelişmesi içinde ancak geçici birer aşamadırlar. Her aşama zorunludur ve bu yüzden de çağına göre ve kökenini borçlu olduğu koşullara göre meşrudur; ama bu aşamanın kendi bağrında yavaş yavaş gelişen daha üst düzeydeki yeni koşulların karşısında hükümsüz ve haksız olur; daha üst düzeyde bir aşamaya yer vermesi gerekir, ki bu yeni aşama

da sırası gelince gerileme ve ölme devresine girer. Nasıl burjuvazi, büyük sanayi, rekabet ve dünya pazarı aracılığıyla, pratik içinde, bütün eski, dayanıklı ve saygın kurumları* bozup yokederse, aynı şekilde, bu diyalektik felsefe de, bütün en sonuncu mutlak gerçek kavramlarını ve bu gerçeğe uygun düşen insanlığın mutlak durumları kavramlarını geçersizleştirir. Bu diyalektik felsefe karşısında kesin, mutlak, kutsal hiçbir şey varlığını sürdürmez; bu felsefe her şeyin dayanıksızlığını, ve her şeydeki dayanıksızlığı gösterir, ve onun karşısında, kesintisiz olmak ve yok olmak sürecinden, daha aşağıdakinden daha yukarıdakine sonsuz çıkış sürecinden başka hiçbir şey yürürlükte kalamaz, o kendisi de bu sürecin düşünen beyindeki yansısından başka bir şey değildir. Şurası da doğrudur ki, onun bir de tutucu yanı vardır; o, bilginin ve toplumun gelişmesinin belli aşamalarının kendi çağlarına ve kendi koşullarına göre meşruluğunu kabul eder; ama daha ileri gitmez. Bu görüş tarzının tutuculuğu görelidir, onun devrimci niteliği ise mutlaktır — zaten hüküm sürmesine izin verdiği tek mutlak olan da budur.

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

* Bkz: "Komünist Parti Manifestosu", *"Komünist Manifesto"nun Doğuşu*, Sol Yayınları, Ankara 1976, s. 112-113'te burjuvazinin bu devrimci eyleminin açıklandığı pasajlar. —*Ed.*

felsefesinden, çağında, doğabilimin henüz gündemine almadığı bir konu ile uğraşmasını isteyemeyiz.

Ama şunu söyleyebiliriz ki, aslında, yukarıda gösterilmiş olan gelişme, Hegel'de burada gösterildiği kesinlikte değildir. Bu gelişme, onun yönteminin zorunlu bir sonucudur, ama Hegel'in kendisi bu sonucu hiçbir zaman bu kadar açık seçik olarak çıkarmamıştır. Ve bu, salt, Hegel'in bir sistem kurmak zorunda olması yüzünden, ve bir felsefe sisteminin de geleneksel gereklere göre her ne biçimde olursa olsun mutlak gerçek sonucuna varmak zorunda olması yüzündendir. Demek ki, Hegel, özellikle *Mantık*'ında, bu öncesiz ve sonrasız gerçeğin, mantıksal süreçten, yani tarihsel sürecin kendisinden başka bir şey olmadığını ne kadar kuvvetle ifade ederse etsin, gene de kesinlikle bir yerde sisteminin sonuna varması gerektiği için, kendisini, bu sürece bir son vermek zorunda görüyor. Kendisi de, *Mantık*'ta, bu sondan bir başlangıç yapabilir; şu anlamda ki, burada sonuncu nokta mutlak Fikir (*İdea*) —zaten bu da, Hegel onun hakkında bize ne diyeceğini hiç bilmediği için mutlaktır— doğada "kendi kendine yabancılaşır", yani doğaya dönüşür ve daha sonra zihinde (*esprit*), yani düşüncede ve tarihte kendi kendine geri döner. Ama, bütün felsefenin sonunda, böyle çıkış noktasına geri gelişin ancak *bir tek* yolu vardır; o da tarihin ereğinin, insanlığın kesinlikle bu mutlak Fikrin bilgisine varmasında yattığını varsaymak ve bu mutlak Fikir bilgisine Hegel'in felsefesinde ulaşılmış olduğunu açıklamaktır. Ama bununla Hegel'in sisteminin, bütün dogmatik içeriği mutlak gerçek olarak ilân edilmiş olur, bu dogmatik içerik, Hegel'in, dogmatik olan ne varsa hepsini geçersizleştiren diyalektik yöntemi ile çelişki halindedir, bu yüzden Hegel'in öğretisinin devrimci yanı, onun tutucu yanının ağırlığı altında ezilip boğulmuştur. Ve felsefî bilgi konusunda doğru olan, tarihsel pratik için de

doğrudur. Hegel'in kişiliğinde, mutlak Fikri hazırlayıp işlemeyi başaran insanlık, pratikte, bu mutlak Fikri gerçeğe geçirebilecek durumda olmalıdır. Dolayısıyla mutlak Fikrin çağdaşlarının karşısına çıkardığı pratik siyasal gerekliliklerin gözü fazla yükseklerde olmamalıdır. Ve işte böylece, *Hukuk Felsefesi*'nin sonunda şunu buluyoruz: mutlak Fikrin, Friedrich-Wilhelm III'ün başarıya ulaşmaksızın, uyruklarına inatla vaadettiği[4] şu temsilî monarşide, yani o zamanki Almanya'nın küçük-burjuva koşullarına uyarlanmış mülk sahibi sınıfların dolaylı, sınırlı ve ılımlı bir egemenliğinde gerçekleşmelidir; bu da, ayrıca, kurgusal olarak soyluluğun zorunluluğunu bize tanıtlamak için elverişli bir durumdur.

Demek ki, sistemin iç zorunlulukları, kendi başlarına derinliğine devrimci olan bir düşünme yönteminin yardımıyla, çok ılımlı bir siyasal sonucun günışığına çıkmasını açıklamaya yetiyor. Zaten bu sonucun özgül biçimi Hegel'in Alman olmasından ve kafasının arkasında, tıpkı çağdaşı Gœthe gibi bir darkafalı burjuva saç örtüsü taşımasından geliyordu. Gœthe de, Hegel de, herbiri kendi alanında, Olimposlu Jüpiterler idiler, ama ne biri, ne de öteki, hiçbir zaman Alman darkafalı burjuvalığından tamamıyla sıyrılamadı.

Bununla birlikte, bütün bunlar, Hegel sisteminin, kendisinden önceki herhangi başka bir sistemden kıyaslanamayacak kadar daha geniş bir alanı kucaklamasına ve bu alanda bugün bile hâlâ insanı şaşırtan bir düşünce zenginliği geliştirmesine engel olamaz. *Tinin Görüngübilimi* (ki buna, tinin embriyoloji ve paleontolojisinin bir paraleli denilebilirdi: insan bilincinin tarihsel olarak geçtiği evrelerin kısaca yeni bir kopyası olarak kavranılan bireysel bilincin geçirdiği değişik evreler boyunca gelişmesi) *Mantık, Doğa Felsefesi, Tin Felsefesi*, bu sonuncusu kendi içinde tarihsel alt bölümler halinde işlenmiştir: *Tarih, Hukuk,*

Din felsefeleri, Felsefe Tarihi, Estetik vb. — bütün bu değişik tarihsel alanlarda, Hegel, gelişmenin iletken telinin varlığını bulmaya ve tanıtlamaya çalışır ve o, yalnızca yaratıcı bir deha olmayıp aynı zamanda derin ansiklopedik bilgiye sahip bir adam olduğundan bütün bu alanlardaki çalışmaları derin izler bırakmıştır. Besbelli ki, bir "sistem" zorunluluğu sonucu, o, küçük çaplı hasımlarının üzerine bugün hâlâ gürültü kopardıkları keyfî yapılara başvurmak zorunda kalır. Ama bu yapılar, onun yapıtının ancak çerçevesi ve iskelesidirler; boş yere bu yapılar üzerinde durulmayıp, güçlü yapı içersinde daha derinlere dalınırsa, orada, bugün bile bütün değerlerini koruyan sayısız hazineler bulunur. Bütün filozoflarda "sistem" kesinlikle geçici olandır, çünkü o, insan aklının hiç de geçici olmayan bir gereksinmesinden, yani bütün çelişkilerin üzerinden aşmak gereksinmesinden ortaya çıkar. Ama bütün bu çelişkiler kesin olarak ortadan kaldırıldı mı sözde mutlak gerçeğe varırız: dünya tarihi sonuna varmış bitmiştir, bununla birlikte her ne kadar artık yapacak bir şeyi kalmamışsa da, gene de devam etmesi gerekir: dolayısıyla çözümlenmesi olanaksız yeni bir çelişki ortaya çıkar. Böyle konulunca, felsefenin ödevinin, ancak bütün insanlığın ileriye doğru gelişmesi içinde yapabileceğini tek başına bir filozofun gerçekleştirmesini istemekten başka bir anlama gelmediğini anlar anlamaz* —hiç kimse bunu anlamada bize Hegel'den daha çok yardım etmemiştir— evet bunu anladığımız zaman, sözcüğe şimdiye değin verilen anlamda bütün felsefenin de işi bitmiş olur. Artık bu yoldan ve herhangi bir kimsenin tek başına ulaşması olanaksız olan her türlü "mutlak gerçek"ten vazgeçilir, ve bunun yerine diyalektik düşüncenin yardımıyla, pozitif bilimler ve bu bilimlerin sonuçlarının

* Bkz: Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, Sol Yayınları, Ankara 1977. s. 175-177. —*Ed.*

sentezi yoluyla ulaşılabilir göreli gerçeklerin ardına düşülür. Felsefenin genel olarak sona erişi Hegel iledir; gerçekten, o, sisteminde, bir yandan felsefenin tüm gelişmesini en görkemli bir tarzda özetlerken, öte yandan bilincinde olmasa da, dünyanın gerçek, pozitif bilgisine götüren bu sistemler labirenti dışındaki yolu bize gösterir.

Hegel'in bu sisteminin, Almanya'nın felsefe kokan havası üzerinde ne denli büyük bir etki yapacağını anlamak güç değildir. Bu, on yıllarca süren ve Hegel'in ölümüyle bile hiç duraklamayan görkemli bir yürüyüş oldu. Tam tersine "Hegel hayranlığı" Hegel'e karşı olanlara bile azçok bulaşarak, özellikle 1831-1840 yılları arasında hüküm sürdü. Ve işte kesinlikle bu dönemdedir ki, hegelci görüşler, bilerek ya da bilmeyerek, en değişik bilimlere en geniş biçimde geçerek yayıldı ve ortalama "kültürlü" bilincin zihinsel besinini sağladığı gündelik yazına ve günlük basına bile işledi. Ama bütün çizgi boyunca gerçekleşen bu zafer bir iç savaşımın ön belirtisinden başka bir şey değildi.

Hegel'in öğretisinin tümü, daha önce de gördük, en değişik pratik parti anlayışlarını koyabileceğiniz oldukça geniş boşluklar bırakıyordu; ve o zamanki Alman teorisyenlerinde, her şeyden önce iki şeye, dine ve siyasete pratik bir nitelik veriliyordu. Daha çok Hegel'in *sistemi* üzerinde duran bir kimse, bu iki alanda da oldukça tutucu olabiliyordu; buna karşılık, diyalektik *yöntemi* esas alan ise, dinde olduğu kadar siyasette de en aşırı muhalefete katılabiliyordu. Hegel'in kendisi de, yapıtlarında sık sık raslanan devrimci öfke patlamalarına karşın, sonunda tutucu yana daha çok eğilir görünüyordu. Sistemi, Hegel'e "güç bir kafa çalışması" bakımından, yönteminden daha pahalıya malolmamış mıdır? 1830-1840 yıllarının sonlarına doğru, hegelci okuldaki bölünme, gitgide daha belirgin olarak kendini gösterdi. Sol-kanat, yani

"genç-hegelciler" denilenler, pietist tarikatından kuralcı protestanlara ve feodal gericilere karşı savaşımlarında, o zamana değin öğretilerine devletin hoşgörü ve hatta koruyuculuğunu sağlamış olan, günlük olayların nazik sorunları karşısında aynı zamanda hem felsefî hem de kibarca ölçülülüğü yavaş yavaş bıraktılar; ve 1840'ta, Friedrich-Wilhelm IV ile birlikte kuralcı sofuluk ve mutlakiyetçi feodal gericilik tahta çıktığı zaman, açıkça yan tutmamak artık olanaksız oldu. Savaşım, gene felsefî silahlarla yürütülmeye devam edildi, ama artık bu kez soyut felsefî amaçlar uğruna değil; şimdi doğrudan geleneksel dinin ve mevcut devletin yıkılması sözkonusu idi. Ve *Alman Yıllıkları*'nda[5] pratik sonal amaçlar, çoğunluğuyla hâlâ bir felsefî kılık biçiminde görünüyor idiyse de, genç-hegelciler okulu 1842 yılının *Rheinischen Zeitung*'unda yükselen radikal burjuvazinin felsefesi olarak kendini açıkça ortaya koydu ve ondan sonra felsefî maskesini, ancak sansürü kandırmak için kullandı.

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

nu haline getirildi. Ve, ensonu, bugünkü anarşizmin yalvacı —Bakunin ona çok şey borçludur— kendi egemen "biricik"i ile, egemen "kendinden bilinç"ini aşan Stirner geldi.[7]

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

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

Kitabın kusurlarının bile anındaki başarısına katkısı

oldu. Kitabın yazılmış olduğu edebî ve hatta yer yer abartmalı stil, ona büyük bir okur kitlesi sağladı, ve her ne olursa olsun, kitap, bu uzun, soyut ve çapraşık Hegel tutkunluğu yıllarından sonra bir canlılık kaynağı idi. "Saf düşünce"nin dayanılmaz duruma gelen egemenliği karşısında, kendini haklı gösteremese de, hiç değilse kendini bağışlatan sevginin aşırı ölçüde ululaştırılması için de aynı şey söylenebilir. Ama şunu unutmayalım: 1844'ten bu yana "kültürlü" Almanya üzerinde bir salgın gibi yayılarak bilimsel bilginin yerini süslü sözlerle, üretimin ekonomik dönüşümü yoluyla proletaryanın kurtuluşunun yerini "sevgi" yoluyla insanlığın özgürlüğe kavuşmasıyla dolduran, kısacası, B. Karl Grün'ün en tipik temsilcisi olduğu bu yazın ve mide bulandıran bu duygusal lafazanlık içinde kaybolan "gerçek sosyalizm", kesinlikle, Feuerbach'ın bu iki zaafına bağlanır.

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

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

İKİ

İDEALİZM VE MATERYALİZM

HER felsefenin ve özellikle modern felsefenin büyük temel sorunu, düşüncenin varlık ile ilişkisi sorunudur. İnsanlar, kendi fiziksel yapılışları konusunda tam bir bilgisizlik içinde ve düşlerindeki görüntülerin* dürtüsü altında bulundukları en eski zamanlardan beri kendi düşünceleri ile duyumlarının kendi öz bedenlerinin bir eylemi olmadığı, ama bu bedende oturan ve ölüm anında bu beden-

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

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

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

tır, yoksa bütün öncesizlik boyunca var mı idi?

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

Başlangıçta, iki deyim: idealizm ve materyalizm, bundan başka bir anlama gelmiyordu, biz de, burada, onları başka bir anlamda kullanmayacağız. Daha ilerde, eğer buraya başka bir şey sokulmuş olursa bundan nasıl bir karışıklık doğacağını göreceğiz.

Ama düşüncenin varlıkla ilişkisi sorununun bir başka yönü daha vardır: bizim çevremizdeki dünya hakkındaki düşüncelerimiz ile bizzat bu dünya arasında nasıl bir bağıntı vardır? Bizim düşüncemiz gerçek dünyayı bilebilecek durumda mıdır? Gerçek dünyaya değgin tasarımlarımızda ve kavramlarımızda gerçekliğin doğru bir yansısını verebilir miyiz? Bu soru, felsefe dilinde düşünce ile varlığın özdeşliği sorunu diye adlandırılır ve filozofların büyük çoğunluğu bu soruya olumlu biçimde yanıt verirler. Örneğin Hegel'de bu olumlu yanıt kendiliğinden ortaya çıkar; çünkü gerçek dünya üzerine bizim bildiğimiz şey, kesinlikle, onun, fikre uygun içeriğidir, bu da, mutlak Fikrin ilerleyici bir gerçekleşmesi dünyayı yapar; o mutluk Fikir ki, bütün öncesizlik boyunca, dünyadan bağımsız olarak ve dünyadan önce bilinmeyen bir yerde var olmuştur; oysa apaçıktır ki, düşünce daha önceden, fikirlerden meydana gelen bir içeriği bilebilir. Gene apaçıktır ki, burada tanıtlanması sözkonusu olan, daha önceden, öncüller içinde örtük (zımnen) bulunan içerik-

tir. Ama bu, Hegel'in, düşüncenin ve varlığın özdeşliği yolundaki tanıtından şu öteki vargıyı çıkarmasına engel olmuyor: onun felsefesi, kendi düşüncesine göre doğru olduğundan, bundan böyle tek doğru felsefe de odur ve düşünce ile varlığın özdeşliği, insanlığın onun felsefesini hemen teoriden pratiğe geçirmesi ve tüm dünyayı hegelci ilkelere göre dönüştürmesi ile doğrulanmalıdır. Bu da Hegel'in azçok bütün filozoflarla paylaştığı bir yanıltudur.

Ama daha bir dizi başka filozof da vardır ki, dünyayı bilmenin olanaklı olduğunu, ya da en azından derinliğine bilmenin olanaklı olduğunu kabul etmezler. Modernler arasında Hume ve Kant bunlardandır, ve bunlar, felsefenin gelişmesinde çok büyük bir rol oynamışlardır. Bu görüş tarzını çürütmek üzere söyleneceklerin özü, idealist görüş açısından olanaklı olduğu ölçüde, daha önce Hegel[9] tarafından söylenmiştir; Feuerbach'ın materyalist açıdan buna eklediği, derin olmaktan çok nükteye dayanır. Bu felsefe saplantısının en çarpıcı çürütülmesi, bütün öteki saplantılarda olduğu gibi, pratiktir, özellikle deneyim ve sanayidir.* Eğer biz, doğal bir görüngü hakkındaki anlayışımızın doğruluğunu, bu görüngüyü biz kendimiz yaratarak ve onu koşullarının yardımıyla meydana getirerek ve hele onu kendi amaçlarımıza hizmet ettirerek tanıtlayabiliyorsak, Kant'ın kavranamaz "kendinde şey"inin işi biter. Bitkisel ve hayvansal organizmalarda üretilen kimyasal tözler, organik kimya birbiri ardından onları birer birer yapmaya koyuluncaya kadar, böyle "kendinde şeyler" olarak kalırlar; ama kimya onları yaptı mı, "kendinde şey", bizim için şey haline gelir, tıpkı örneğin, artık kızılkök halinde tarlalarda yetiştirmeyip çok daha kolaylıkla ve daha ucuza taş kömürü kat-

* Bkz: V. İ. Lenin, *Materyalizm ve Ampiryokritisizm*, Sol Yayınları, Ankara 1976, s. 99-109. —*Ed.*

ranından çıkardığımız alizarin gibi. Copernikus'un güneş sistemi, üçyüz yıl boyunca, bir varsayım oldu; bunun üzerine bire karşı yüz, bin, onbinle de bahse girişilse, gene de varsayımdı; oysa Le Verrier, bu sistemden çıkarılan veriler yardımıyla, yalnız, bilinmeyen yeni bir gezegenin varlığının zorunlu olduğunu değil, ama aynı zamanda bu gezegenin gökyüzünde bulunması gereken yeri hesaplayınca ve daha sonra Galile onu gerçekten bulunca[10] Copernikus'un sistemi tanıtlanmış oldu. Bununla birlikte, yeni-kantçılar Almanya'da Kant'ın düşüncelerine, bilinemezciler ise İngiltere'de Hume'un düşüncelerine (bu düşünceler İngiltere'de hiçbir zaman ortadan kalkmadı) yeni bir canlılık vermeye uğraşıyorlarsa da, bu, bilimsel açıdan, bunların çok zaman önce yapılmış olan teorik çürütülmelerine oranla bir geriye gidiştir, pratikte ise materyalizmi açıktan açığa geri çevirirken, gizlice, utangaç bir biçimde kabul etmektedir.*

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

Dolayısıyla, Starcke'nin, Feuerbach'ı nitelendirirken, ilkin düşüncenin varlıkla ilişkisi temel sorununda Feuerbach'ın tutumunu incelemesi anlaşılır. Daha önceki filozofların, özellikle Kant'tan sonrakilerin, felsefî anlayış-

* Bkz: Aynı yapıt, s. 215 vd.. —*Ed.*

larını gereksiz yere ağdalı bir dille açıkladığından, ve yazar, yapıtlarından soyutlanarak alınmış pasajlara aşırı bir biçimcilikle bağlı kaldığından, Hegel'in çok aleyhinde olan kısa bir girişten sonra, foyerbahçı metafiziğin, filozofun ilgili yapıtlarının ardarda sıralanışından çıkan sonuca göre gelişmesini ayrıntılı bir biçimde açıklayan bir çalışma geliyor. Bu açıklama özenli ve açık bir biçimde yapılmış; ne yazık ki, bütün kitap gibi bu açıklama da, çok kez kaçınılması olanağı bulunan bir sürü felsefî deyimler yığınıyla doldurulmuş, öylesine işi güçleştirici bir yığın ki, yazar, hiç de tek ve aynı okulun ya da hatta Feuerbach'ın kendisinin deyiş biçimiyle yetinmeyip felsefî olmak iddiasındaki en çeşitli akımların, özellikle de bugün ortalığı sarmış olanların deyimlerini kitabına kattığı ölçüde büsbütün cansıkıcı bir durum alıyor.

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

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

denbire duruyor. Ötedenberi süregelen, şeye değil ama materyalizm sözcüğüne ilişkin felsefî önyargıyı aşamıyor. Şöyle diyor:

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

Feuerbach, burada, madde ile tin arasındaki ilişkileri anlamanın belirli bir tarzına dayanan genel dünya anlayışı olarak materyalizm ile, bu dünya anlayışının belirli bir tarihsel evrede, yani 19. yüzyılda, ifade edilmiş olduğu özel biçimi birbirine karıştırıyor. Dahası, materyalizmi, 18. yüzyıl materyalizminin bugün doğabilimcilerin ve doktorların kafalarında varlığını sürdüren ve Büchner, Vogt ve Moleschott'un 1850-1860 yıllarında ortalığa yaydıkları kaba, sığ biçimi ile karıştırıyor. Ama, nasıl idealizm bütün bir dizi gelişme evrelerinden geçmişse, materyalizm de geçmiştir. Materyalizm, doğa bilimleri alanında çağ açan her yeni buluş ile kaçınılmaz olarak biçimini değiştirmek zorundadır; ve tarihin kendisi de materyalist bir işleme tâbi tutulalı beri burada da yeni bir gelişme yolu açılmaktadır.

Geçtiğimiz yüzyılın materyalizmi her şeyden çok mekanikçi idi, çünkü bu çağda, bütün doğa bilimleri arasında yalnız mekanik ve henüz ancak —yeryüzündeki ve gökyüzündeki— katı cisimlerin mekaniği, kısaca, yerçekimi mekaniği, belli bir olgunlaşma durumuna ulaşmıştı. Kimya, henüz çocuksu, filojistik biçimiyle vardı.[11] Bi-

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

yoloji, henüz kundaktan çıkmamıştı; bitkisel ve hayvansal organizmalar ancak kabaca incelenebilmişti ve ancak salt mekanik nedenlerle açıklanıyorlardı; Descartes için hayvan nasıl bir makine ise, 18. yüzyılın materyalistlerine göre de insan öyle bir makineydi. Mekanik yasaların da elbette ki işlediği, etkili olduğu, ama daha üst sıradan yasalarca daha geri plana atıldıkları kimyasal ve organik yapıdaki olaylara da yalnız tek başına mekaniğin uygulanması, klasik Fransız materyalizminin özgül, ama o dönem için kaçınılmaz darlıklarından biridir.

Bu materyalizmin ikinci özgül darlığı, dünyayı bir süreç olarak, tarihsel gelişme yolunda bir madde olarak kavramadaki yetersizliğidir. Bu, o çağda doğa bilimlerinin ulaşmış oldukları düzeye ve bu doğa bilimlerine bağlı olan metafizik, yani anti-diyalektik felsefe tarzına uygun düşüyordu. Doğanın, aralıksız sürüp giden bir hareket içinde olduğu biliniyordu. Ama, çağın fikirlerine göre, bu hareket, gene aynı şekilde aralıksız sürüp giden bir çember çiziyordu ve bu yüzden de hiç ilerlemiyordu; daima aynı sonuçları veriyordu. Bu görüş tarzı o zaman için kaçınılmazdı. Güneş sisteminin oluşumunun kantçı kuramı henüz formüle edilmişti ve ancak basit bir merak konusu gibi kabul ediliyordu. Yeryüzünün evriminin tarihi, jeoloji, henüz hiç bilinmiyordu ve bugünkü canlı varlıkların, yalından karmaşığa doğru evrim gösteren uzun bir dizinin sonucu oldukları düşüncesi, o zaman bilimsel olarak konamıyordu. Bu durumda, tarihsel olmayan doğa anlayışı kaçınılmazdı. Bu anlayışla Hegel'de de karşılaşıldığına göre, 13. yüzyıl filozofları bu yüzden o kadar kınanamaz. Hegel'de, doğa, Fikrin yalın bir "yabancılaşması" olarak, zaman içinde hiçbir gelişmeye elverişli değildir, yalnızca çeşitliliğini uzay içinde açıp yayma olanağına sahiptir, öyle ki, içerdiği bütün gelişme derecelerini aynı zamanda ve birbiri yanısıra yayıp serer ve hep

aynı süreçleri aralıksız durmadan yinelemeye mahkûm bulunur. Ve işte uzay içinde, ama zamanın —her türlü gelişmenin temel koşulunun— dışında bir gelişme saçmalığını, Hegel, doğaya dayatıyor, üstelik jeolojinin, embriyolojinin, bitkisel ve hayvansal fizyolojinin, organik kimyanın gelişmekte olduğu ve bu yeni bilimlerin temeli üzerinde daha sonra gelecek olan evrim teorisinin deha dolu önsezilerinin, her yanda (örneğin Gœthe ve Lamarck'ta) görünmekte olduğu bir zamanda. Ama sistem bunun böyle olmasını gerektiriyordu ve yöntem, sistem aşkına, kendi kendine ihanet etmek zorundaydı.

Tarihe aykırı bu görüş, tarih alanında da geçerliydi. Burada, ortaçağın kalıntılarına karşı savaşım, görüşü sımsıkı sınırlandırıyordu. Ortaçağ, tarihin, bin yıllık genel barbarlık tarafından basit bir kesintiye uğratılması sayılıyordu; ortaçağdaki büyük ilerlemeler —Avrupa'da uygarlık alanının genişlemesi, orada uzun ömürlü, yaşama şansı olan ulusların yanyana oluşması, son olarak 14. ve 15. yüzyılın büyük teknik ilerlemeleri— bütün bunlardan hiçbiri göze görünmüyordu. Oysa, böyle yapmakla, büyük tarih zincirinin ussal bir biçimde kavranılmasına engel olunuyordu ve tarih, olsa olsa, filozofların kullanımına sunulmuş bir örnekler ve belgeler açıklaması hizmetini görüyordu.

Almanya'da, 1850'den 1860'a kadar materyalizmi halka yayan seyyar satıcılar* hiçbir yönden hocalarının bu sınırlı görüş açılarını aşamadılar. O zamandan beri doğabilimde yapılmış bütün ilerlemeler, onlara yaratıcının varlığı inancına karşı yeni kanıtlar hizmeti görmekten başka bir işe yaramadı; ve aslında üstlendikleri şey, hiç de teoriyi daha ileri doğru geliştirmek değildi. İdealizm etkinliğini yitirmiş ve 1848 devriminden öldürücü darbeyi yemiş idiyse de, gene de, materyalizmin bir an için daha

* Vogt, Büchner, Moleschott. —*Ed.*

da aşağılara düştüğünü görmenin hoşnutluğunu tadabilmiştir. Feuerbach, bu materyalizmin sorumluluğunu üzerinden atmakta yerden göğe haklıydı; ancak materyalizmin seyyar vaizlerinin öğretisi ile genel olarak materyalizmi birbirine karıştırmaya hakkı yoktu.

Bununla birlikte burada iki noktaya dikkati çekmek gerekir. Birincisi, Feuerbach'ın zamanında bile, doğa bilimleri henüz yoğun bir kaynaşma sürecinin tam ortasındaydı, bu süreç, ancak, son onbeş yıl içinde durulmuşluğuna ve göreli bir tamamlanışa kavuştu; yeni bilgi malzemesi duyulmadık bir biçimde yığılıp birikiyordu, ama birbirini itip kakan bu yeni buluşlar kargaşası içinde sıralı bir bağlantının, dolayısıyla bir düzenin yerleşmesi ancak şu son zamanlarda olabildi. Gerçi, Feuerbach, şu üç kesin buluşa da ulaşmıştı — hücrenin bulunuşu, enerjinin dönüşümünün bulunuşu ve darvincilik adı altında bilinen evrim teorisinin bulunuşu. Ama, kır ortasında tek başına bir filozof, bilginlerin kendilerinin bile o dönemde ya hâlâ karşı çıktıkları ya da doyurucu bir biçimde kullanmasını bilmedikleri buluşların değerini takdir edecek kadar bilimdeki ilerlemeleri yeterli bir biçimde nasıl izleyebilirdi? Bunun suçu, kendilerini karış karış aşan Feuerbach, küçük bir köyde köylüleşmek ve tozlanıp örümceklenmek zorunda kalırken, kurnaz ve seçmeci (*éclectiques*) kılı kırk yarmakla vakit geçirenlerin felsefe kürsülerine elkoymalarına yolaçan Almanya'nın içler acısı koşullarındadır yalnızca. Demek ki, Fransız materyalizminde tek yanlı ne varsa hepsini çıkarıp atan, ve o zaman artık mümkün hale gelmiş olan tarihsel doğa anlayışı Feuerbach için ulaşılmaz kaldı ise bunun kusuru onun değildir.

Ama, ikinci olarak, Feuerbach, yalnız doğa bilimleri materyalizminin "insan bilgisinin yapısının kendisini değil, bu yapının temelini" oluşturduğunu söylemekte yer-

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

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

Bir kere, idealizmin burada, ülküsel (*idéale*) erekleri izlemekten başka bir anlamı yoktur. Oysa bu sonuncular, olsa olsa Kant'ın idealizmine ve onun "kesin emir"ine girerler; oysa Kant'ın kendisi felsefesine "deneyüstü dü-

şüncecilik" (*idéalisme transcendantal*) adını veriyordu; ve bu, Starcke'nin de anımsayacağı gibi, felsefenin ahlâkî ülküleri de işlemesinden dolayı değil, bambaşka nedenlerleydi. Felsefî idealizmin ahlâkî ülkülere, yani toplumsal ülkülere inancın çevresinde döndüğü boşinanı, felsefenin dışında, kendilerine gerekli birkaç felsefî kültür kırıntısını Schiller'in şiirlerinde ezberleyen darkafalı Alman burjuvalarında oluşmuştur. Hiç kimse, Kant'ın güçsüz —güçsüz, çünkü olanaksızı ister, ve dolayısıyla gerçek hiçbir şeye varamaz— "kesin emir"ini, özellikle, yetkin bir idealist olan Hegel'den daha keskin bir biçimde eleştirmedi ve hiç kimse, Schiller'in aşıladığı gerçekleşmez ülkülere karşı darkafalı burjuva düşkünlüğü ile Hegel'den daha acımasızca alay etmedi (örneğin, *Phénomenologie*'ye bakınız).

Ama, ikinci olarak, insanları harekete geçiren her şeyin —beynin aracılığıyla duyulan bir açlık, bir susuzluk duyumu ile başlayan ve gene beynin aracılığı ile hissedilen bir doymuşluk izlenimi ile sonuçlanan yemek yemenin ve içmenin bile— zorunlu olarak onların beyinlerinden geçmesinin önüne geçilemezdi. Dış dünyanın insan üzerindeki yansıları onun beyninde ifadesini bulur, ve orada duygular, düşünceler, içgüdüler, istemler, kısacası, "düşüncel (*idéale*) eğilimler" biçiminde yansırlar ve bu biçimde "düşüncel güçler" haline gelirler. Eğer insanın genellikle "düşüncel eğilimlere" başeğmesi ve "düşüncel güçler"in kendi üzerinde etkili olmalarına izin vermesi, onun bir idealist olmasına yetiyorsa, normal olarak gelişmiş her insan, bir çeşit doğuştan-idealisttir ve bu durumda nasıl olur da hâlâ materyalistler var olabilir?

Üçüncü olarak, insanlığın, hiç değilse şu anda, genel bir biçimde, ilerleme doğrultusunda hareket ettiği inancının, materyalizm ile idealizm arasındaki uzlaşmaz karşıtlıkla kesin olarak hiçbir ilgisi yoktur. Fransız mater-

yalistleri, tıpkı deist[12] Voltaire ve Rousseau kadar, hemen hemen bağnazlık derecesinde bu inançta idiler, ve hatta sık sık bu inançları uğruna büyük kişisel özverilerde bulundular. Ama, bütün yaşamını "gerçek ve hak aşkına" —söz iyi anlamında alınmıştır— adamış biri varsa, o da, örneğin, Diderot olmuştur. Bu bakımdan, eğer, Starcke, bütün bunların idealizm olduğunu ileri sürerse, bu, yalnız ve yalnız materyalizm sözcüğünün olduğu gibi, bu iki yönelim arasındaki uzlaşmaz karşıtlığın, onun için her çeşit anlamını yitirdiğini tanıtlar.

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

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

ÜÇ

FEUERBACH'TA DİN FELSEFESİ VE TÖREBİLİM

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

"İnsanlığın geçirdiği dönemler ancak dinsel özelliğin değişiklikleriyle birbirlerinden ayırdedilirler. Ancak insan kalbine kadar giden hareketler, derin tarihsel hareketlerdir. Kalb, dinin bir biçimi değildir, ki bunun içinde dinin de yeri olsun; kalb, dinin özüdür." (Starcke tarafından aktarılıyor, s. 168).

Din, Feuerbach'a göre, şimdiye değin gerçekliğin ger-

çeksiz bir yansısında —insan niceliklerinin gerçeksiz yansıları olan bir ya da birçok tanrının aracılığında— kendi gerçeğini arayan ve şimdi artık onu doğrudan ve dolaysız olarak sen ile ben arasındaki sevgide bulan, insanların kendi aralarında sevgi ilişkisi, kalb ilişkisidir. Ve işte böylece, Feuerbach'ta, cinsel sevgi eninde sonunda kendi yeni dininin uygulanışının en yüksek biçimi değilse de, en yüksek biçimlerinden biri haline gelir.

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

Burada, Feuerbach'ın idealizmi, sevgi, dostluk, acıma, özveri vb. gibi karşılıklı eğilimlere dayanan insanlar arası ilişkileri, Feuerbach'ın kendisine göre de geçmişe ait olan özel bir dinin anımsamaları olmaksızın ancak kendilerinde oldukları gibi düşünüp değerlendirmekten değil, tersine, bu ilişkilerin, ancak, dinin adını kullanarak kendilerine yüce bir onay verildiği anda tam değerlerine ulaştıklarını ileri sürmekten ibarettir. Ona göre esas olan, salt insansal olan bu ilişkilerin var olmaları değildir, ama bunların, yeni, gerçek din gibi kavranılmalarıdır. Onlar, ancak, dinin damgasını yedikleri zaman tam değerlerine sa-

hip olmalıdırlar. Din (*religion*) latince *religare* [bağlamak, birleştirmek] sözünden gelir ve ilk anlamıyla *birlik* demektir. Buna göre iki insan arasındaki her birlik bir dindir. İşte bunlar, idealist felsefenin başvurduğu en son kaynaklar, böyle sözcük kökenine ilişkin hokkabazlık oyunlarıdır. Üstün gelmesi gereken, sözcüğün gerçek kullanımının tarihsel evrimine göre ne anlama geldiği değil, ama kaynaksal kökenine göre ne anlama gelmesi gerektiğidir. Ve işte böylece, idealistçe anısı o kadar değerli olan din sözcüğü, özellikle dilden yitip gitmesin diye, cinsel sevgi ve cinsel birlik, bir "din" mertebesine yükseltilmişlerdir. İşte tastamam böyle açıklıyorlardı düşüncelerini 1840 ile 1850 arası, Louis Blanc eğilimli Parisli reformistler: dinsiz bir insanı ancak bir canavar gibi tasarımlayabiliyorlardı ve bize "*Donc l'athéisme, c'est votre religion!*"* diyorlardı. Feuerbach, gerçek dini temelde materyalist olan bir doğa anlayışı üzerine oturmak isterse, bu, gerçekte, modern kimyayı sanki gerçek simya imiş gibi kavramakla aynı kapıya çıkar. Eğer din, kendi Tanrısından geçebilirse, simya da kendi simya taşından geçebilir. Zaten simya ile din arasında çok sıkı bir bağ vardır. Simya taşının hemen hemen tanrısal pek çok özelliği vardır, ve İsa'dan sonra ilk iki yüzyılın Yunan-Mısır simyacılarının, Kopp ve Berthelot'nun sağladıkları verilerin de tanıtladığı gibi, hıristiyan öğretisinin hazırlanışında payları vardır.

Feuerbach'ın "insanlığın dönemlerinin ancak dinsel düzeyde değişikliklerle birbirlerinden ayırdedildikleri" yolundaki iddiası tamamıyla yanlıştır. Tarihin büyük dönüm noktaları, ancak, şimdiye kadar var olmuş dünya çapındaki üç büyük din: budizm, hıristiyanlık, müslümanlık işin içine karıştıkları ölçüde, dinsel nitelikte değişikliklerle *birlikte yürümüştür*. Doğal bir biçimde oluşmuş olan

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

eski kabile ve ulus dinlerinin hiçbir yayılma eğilimleri yoktu, ve kabilelerin ve ulusların bağımsızlığına son verildiği zaman bütün direnme yeteneklerini yitiriyorlardı: Cermenlerde, gerileme döneminde olan Roma İmparatorluğu ile ve bu imparatorluğun henüz benimsediği ve kendi ekonomik, siyasal ve ideolojik durumuna uyarlanmış olan evrensel hıristiyan dini ile basit bir temas, buna yetiyordu. Ancak, azçok yapma bir biçimde doğmuş olan büyük evrensel dinler için, özellikler hıristiyanlık ve müslümanlık içindir ki, genel tarihsel hareketlerin dinsel bir damga taşıdıklarını gözlemliyoruz ve hatta hıristiyanlık alanında bu dinsel damga, gerçekten evrensel erimli devrimler için, 13. ve 17. yüzyıllar arasında burjuvazinin özgürleşme savaşımının ilk evreleriyle sınırlıdır ve Feuerbach'ın sandığı gibi insan kalbiyle ve din gereksinmesiyle açıklanamaz, kesinlikle dinden ve tanrıbilimden başka ideoloji biçimlerini tanımayan ortaçağın daha önceki tüm tarihi ile açıklanır. Bununla birlikte, 18. yüzyılda burjuvazi de kendi sınıf görüşüne uygun, kendi öz ideolojisine sahip olacak kadar güçlendiği zaman, yalnız hukuksal ve siyasal fikirlere başvurarak, din ile ancak kendisi için bir engel olduğu ölçüde ilgilenerek, kendi büyük ve kesin devrimini, Fransız Devrimini yaptı. Ama eskisinin yerine yeni bir din koymaktan iyice sakındı; Robespierre'in bunda nasıl yenilgiye uğradığı bilinir.

Benzerlerimizle olan ilişkilerimizde salt insanca duygular duymamız olanağı, daha bugün, içinde hareket etmek zorunda olduğumuz uzlaşmaz karşıtlık ve sınıf egemenliği üzerine kurulu toplum tarafından zaten yeterince bozulmuştur; bizim, öyleyse, bu duyguları bir din düzeyine yükselterek daha da fazla bozmamızın hiçbir nedeni yoktur. Ve aynı şekilde, halen özellikle Almanya'da geçerli olan tarih yazma tarzıyla, tarihteki büyük sınıf savaşımlarını kavramamıza zaten yeterince gölge düşü-

rülmüştür, bir de sınıflar savaşımını din tarihinin basit bir eklentisi haline dönüştürerek bu kavrayışın büsbütün olanaksız kılınmasına hiçbir gereksinme kalmamıştır. Daha bu noktada, bugün artık Feuerbach'tan ne kadar uzaklaşmış olduğumuz ortaya çıkıyor. Onun, bu yeni sevgi dinini kutlamaya ayrılmış olan "en güzel pasajları" bugün artık büsbütün okunamaz olmuştur.

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

Bu ilişkiler, ona ancak bir tek yönleriyle görünürler: ahlâk. Ve bu noktada gene, Feuerbach'ın Hegel'e oranla şaşırtıcı kısırlığı karşısında donakalıyoruz. Hegel'in törebilimi ya da ahlâk düşüncesi öğretisi hukuk felsefesidir ve 1. soyut hukuk; 2. öznel ahlâk düşüncesi; 3. nesnel ahlâk düşüncesi bölümlerini içerir, bu sonuncusu da kendi içinde aile, uygar toplum ve devletten oluşmuştur. Biçimi ne kadar idealistse, içeriği o kadar gerçekçidir. Bütün hukuk, ekonomi ve siyaset alanı, burada, ahlâkın yanında birarayа toplanmıştır. Feuerbach'ta bunun tam tersidir. Biçim bakımından o, gerçekçidir, hareket noktası olarak insanı alır: ama bu insanın içinde yaşadığı dünya kesinlikle sözkonusu değildir, onun için de bu insan, din felsefesinde

uzun, tumturaklı sözler söyleyecek o hep aynı soyut insan olarak kalır. Bu insan anasının bağrında doğmamıştır, tektanrılı dinlerin tanrısından meydana çıkmıştır, demek ki, tarihsel olarak oluşmuş, belirlenmiş gerçek bir dünyada da yaşamaz; öteki insanlarla pekâlâ ilişki içindedir, ama bu öteki insanların herbiri onun kadar soyuttur. Din felsefesinde, hiç değilse, henüz kadınlar ve erkekler vardı, ama ahlâkta, bu son ayrım da ortadan kaybolur. Doğrusunu isterseniz, Feuerbach'ta uzun aralarla şu cinsten tümcelerle karşılaşılır: "Bir sarayda başka türlü düşünülür, bir kulübede başka türlü." — "Eğer açlık, yoksulluk yüzünden bedeninde besleyici bir şey yoksa, kafanda, usunda, kalbinde de ahlâk için besleyici bir şey yoktur." — "Siyasetin bizim dinimiz olması gerekir",* vb.. Ama Feuerbach bu sözlerden ne yapacağını hiç bilmez, bunlar onda basit bir söyleyiş biçimi olarak kalırlar ve Starcke'nin kendisi de, siyasetin, Feuerbach için aşılamaz bir sınır ve "toplumbilimin onun için *terra incognita*** olduğunu"*** itiraf etmek zorunda kalır.

Feuerbach, iyi ile kötü arasındaki çatışkıyı işleyiş biçiminde de Hegel ile karşılaştırıldığında, daha az sığ görünmüyor bize. Hegel şöyle yazıyor: "İnsan doğal olarak iyidir dendiği zaman büyük bir gerçeğin dile getirildiği sanılıyor, ama unutuluyor ki, insan doğal olarak kötüdür dendiğinde daha büyük bir gerçek dile getirilmektedir." Hegel'de, kötü, tarihsel gelişmenin devindirici gücünün kendini ortaya koyuş biçimidir. Ve, doğrusu istenirse, bu

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

** Bilinmez ülke. —ç.

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

tümcenin ikili bir anlamı vardır, şöyle ki, bir yandan her yeni ilerleme, zorunlu olarak, kutsal olan bir şeye karşı büyük bir suç, gerileyip son bulma yolunda olan ama alışkanlıkla kutsanmış şeylerin eski durumuna karşı bir başkaldırma olarak görünür, öte yandan uzlaşmaz sınıf karşıtlıklarının ortaya çıkışından beri, kesinlikle insanların kötü tutkuları, açgözlülük, egemen olma istediğidir ki, tarihsel gelişmenin kaldıraçları olmuşlardır, feodalitenin ve burjuvazinin tarihi, örneğin, bunun süregelen bir tanıtıdır, başka bir şey değil. Oysa, bu ahlâkî kötülüğün tarihsel rolünü incelemek Feuerbach'ın hiç aklına gelmez. Genel olarak, tarih, onun için, içinde rahatsız olduğu, kendini güvenli hissetmediği bir alandır. "Doğadan çıkan ilkel insan yalnızca basit bir doğal varlıktı, bir insan değildi. İnsan, insanın, kültürün, tarihin bir ürünüdür."* ünlü bildirisi, bu bildiri bile, Feuerbach'ta tamamıyla kısır bir açıklama olarak kalır.

Bunun içindir ki, Feuerbach'ın ahlâk konusunda bize söyledikleri son derecede kısır şeyler olabilirler ancak. Mutluluğa doğru dürtü doğuştandır insanda ve bu yüzden de bütün ahlâkın temelini oluşturmalıdır. Ama mutluluğa doğru dürtü ikili bir düzenleyiciye bağlıdır. Birincisi, bizim davranışlarımızın doğal sonuçlarının etkisinden dolayı: sarhoşluğu baş ağrısı, alışkanlık halini almış aşırılığı, hastalık izler. İkincisi, davranışlarımızın toplumsal sonuçlarının etkisinden dolayı: eğer biz, başkalarının aynı mutluluk dürtülerine saygı göstermezsek onlar kendilerini savunurlar ve bu savunmaları ile bizim kendi mutluluk dürtümüzü rahatsız ederler. Bundan çıkan sonuca göre, kendi dürtümüzü tatmin etmek için, kendi davranışlarımızın sonuçlarını âdil bir biçimde değerlendirecek durumda olmamız, öte yandan da, sözkonusu bu aynı dürtüyü baş-

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

kaları için de kabul edecek durumda olmamız gerekir. Başkalarıyla olan ilişkilerimizde kendi kendimize koyduğumuz ussal sınırlama ve sevgi —hep sevgi!— demek ki, Feuerbach'ta ahlâkının temel kurallarını oluşturur ve bütün öteki kurallar bunlardan çıkar. Ve ne Feuerbach'ın en ustaca yapılmış açıklamaları, ne de Starcke'nin en büyük övgüleri, bu birkaç tümcenin zavallılığını ve sığlığını örtemez.

Eğer birey sırf kendi kendisiyle uğraşıyorsa, mutluluk dürtüsü, ancak çok ayrıksın durumlarda tatmin olunur ve bunun ne kendine, ne de başkasına yararı olur. Tersine, bu eğilim, dış dünya ile ilişikleri ve tatmin olma araçlarını gerektirir, dolayısıyla da, bebin gerektirir, karşı cinsten bir bireyi, kitapları, karşılıklı konuşmaları, tartışmaları, eylemde bulunmayı, tüketim nesnelerini ve çalışmayı gerektirir. Feuerbach'ta ahlâk, ya bu tatmin araç ve nesnelerinin her insana birden verilmiş olduklarını varsayar, ya da bu ahlâk, insana, ancak uygulanması olanaksız birtakım iyilik dersleri verir, dolayısıyla bu araçlardan yoksun olanlar için beş para etmez. Ve Feuerbach'ın kendisinin kupkuru açıkladığı da budur: "Bir sarayda başka türlü düşünülür, bir kulübede başka türlü. Eğer açlık, yoksulluk yüzünden bedeninde besleyici bir şey yoksa, kafanda, usunda, kalbinde de ahlâk için besleyici bir şey yoktur."*

Başkaları için de mutluluk dürtüsü hakkının eşitliği sözkonusu olduğunda, işler daha mı iyi görünür? Feuerbach bu hak istemini mutlak bir biçimde, her çağda ve bütün koşullarda geçerli olarak koyar. Ama bu istem ne zamandan beri üstün gelmektedir? Acaba, hiçbir zaman, antikçağda köleler ile efendilerin, ortaçağda serfler ile

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

baronların mutluluk dürtüsü hakkının eşitliği sözkonusu olmuş mudur? Ezilen sınıfın mutluluk dürtüsü her zaman acımasızcasına ve "yasa uyarınca" egemen sınıfın mutluluk dürtüsüne feda edilmemiş midir? Evet, denecektir, bu ahlâka aykırı idi, ama şimdi hakların eşitliği tanınmıştır. Evet, burjuvazi, feodaliteye karşı savaşımında ve kapitalist üretimin gelişme seyri sırasında, kendini, bütün kast ayrıcalıklarını, yani bütün kişisel ayrıcalıkları yıkmak ve ilkin bireyin özel hukuk konusunda eşitliğini, sonra yavaş yavaş medenî hukuk konusunda ve hukuksal bakımdan eşitliğini getirmek zorunda hissettiğinden beri ve böyle hissettiği için, sözde tanınmıştır. Ama mutluluk dürtüsü, ancak en az manevî haklarla, en çok da maddî araçlarla yaşar. Oysa kapitalist üretim, eşit haklardan yararlanan kişilerin büyük çoğunluğuna, ancak en gerekli şeylerin ulaşmasına gözcülük eder ve dolayısıyla çoğunluğun mutluluk dürtüsü hakkının eşitliğine, köleci ya da feodal toplumun gösterdiği saygıdan —o da gösterirse—, hiç de daha fazlasını göstermez. Ya durum, mutluluğun zihinsel araçları, kültür araçları bakımından daha mı iyidir? Sadowa okulu öğretmeninin kendisi bile bir efsane değil midir?[13]

Ama dahası var. Foyerbahçı ahlâk teorisine göre esham borsası ahlâkın en yüce tapınağıdır... ancak her zaman doğru bir biçimde oynanması koşuluyla. Eğer benim mutluluk dürtüm beni borsaya götürüyorsa ve eğer ben orada kendi işlemlerimin sonuçlarını, benim için yalnız elverişli durumlar sağlayacak, hiçbir üzücü durum yaratmayacak kadar doğru bir biçimde tartıyorsam, yani sürekli olarak kazanıyorsam, Feuerbach'ın öğüdü yerine gelmiş olur. Böyle yapmakla bir başkasının aynı mutluluk dürtüsüne de bir zarar vermiş olmam, çünkü bu başkası da benim kadar gönüllü olarak borsaya gitmiştir ve benimle birlikte borsa oyunu işini sonuca bağlarken, gene

tıpkı benim gibi, kendi mutluluk dürtüsüne uyarak hareket etmiştir. Ve eğer o, parasını kaybederse, onun eylemi, kesinlikle bu yüzden ahlâka aykırı olduğunu ortaya koyar, çünkü yanlış hesaplanmıştır, ve ben, ona hakettiği cezayı verirken, hatta gururla bir çeşit modern Rhadamante[14] olmakla öğünebilirim. Sevgi, yalnızca duygusal bir söz olmadığı ölçüde, borsada da hüküm sürer, çünkü herbir borsa oyuncusu, orada, başkasında kendi mutluluk eğiliminin tatminini bulur. Sevginin yapması gereken şey ve pratikte kendini ortaya koyuş biçimi de bu değil midir? Eğer ben, işlemlerimin sonuçlarına değgin şaşmaz bir öngörü ile, dolayısıyla başarı ile oynarsam Feuerbach ahlâkının en sıkı gereklerinin hepsini yerine getiririm ve üstelik daha da zenginleşirim. Başka terimlerle söyleyecek olursak, Feuerbach ahlâkı, kendisi bunu hiç istemese de, ya da bunun hiç farkında olmasa da, bugünkü kapitalist toplumun ölçülerine göre biçilmiştir.

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

Özet olarak, Feuerbach'ın ahlâk kuramı, bütün kendinden önce gelenler gibidir. Bu kuram da, bütün zamanlara, bütün halklara, bütün koşullara uygulanır ve kesinlikle bu yüzdendir ki, hiçbir zaman ve hiçbir yerde uygulanabilir değildir ve gerçek dünya karşısında Kant'ın kesin emri kadar güçsüz kalır. Gerçekte, her sınıfın ve hatta her mesleğin kendi özel ahlâkı vardır, ve bu ahlâkı

cezalandırılmadan çiğneyebildiği yerde çiğner, ve herkesi birleştirmesi gereken sevgi, savaşlarla, çatışmalarla, davalarla, karı-koca kavgalarıyla, boşanmalarla birinin öteki tarafından olabildiğince sömürülmesi ile kendini belli eder.

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

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

DÖRT

DİYALEKTİK MATERYALİZM

STRAUSS, Bauer, Stirner, Feuerbach, felsefe alanından ayrılmadıkları ölçüde hegelci felsefenin uzantısı oldular. Strauss, *İsa'nın Yaşamı ve Dogmatik*'ten* sonra artık yalnız felsefî yazına çalıştı ve Renan'vari din tarihi yazdı; Bauer, ancak tarih alanında, hıristiyanlık kökenli bir şey, ama aslında kayda değer bir şey yapmayı başardı; Stirner yalnızca ilgi çekici bir tip olarak kaldı, hatta Bakunin,

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

onu, Proudhon ile malgamalayıp bu malgamaya da "anarşizm" adını verdikten sonra bile; yalnız Feuerbach, filozof olarak dikkate değer kaldı. Ama yalnız bütün özel bilimlerin üzerinde duran ve onlardan bir bireşim meydana getiren sözde bilimlerin bilimi felsefe, onun için aşılmaz bir engel, dokunulmaz bir kapalı kutu olarak kalmadı; o kendisi de filozof olarak yolun ortasında durdu ve aşağıda materyalist, yukarda ise idealist oldu; eleştiri ile Hegel'i başından atıp kurtulmayı bilemedi, ama düpedüz işe yaramaz diye bir yana attı, oysa kendisi, Hegel sisteminin ansiklopedik zenginliğine karşılık şişirilmiş bir sevgi dininden, zavallı ve güçsüz bir ahlâktan başka olumlu hiçbir şey gerçekleştiremiyordu.

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

Hegel felsefesi ile kopma, burada da materyalist görüşe dönmeyle meydana gelmiştir. Bu demektir ki, gerçek dünya —doğa ve tarih— önceden düşünülmüş idealistçe heveslere kapılmadan kim olursa olsun, ilkin, kendisine göründüğü gibi kavranmaya karar verildi; düşsel ilişkiler içinde değil, ama kendi öz ilişkileri içinde değerlendirilen olgulara uyuşması olanaksız idealistçe bütün heveslerin acımasızca kurban edilmesine karar verildi.

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

Ve işte materyalizmin de gerçekte bundan öte bir anlamı yoktur. Yalnız, ilk kezdir ki, materyalist dünya anlayışı gerçekten ciddiye alınıyor ve tutarlı bir biçimde bilginin dikkate alınan bütün alanlarına —hiç değilse genel çizgileriyle— uygulanıyordu.

Hegel basit bir biçimde bir yana konulmakla kalınmadı: tersine, onun yukarıda açıklanan devrimci yönünden diyalektik yöntemden yola çıkıldı. Ama bu yöntem, hegelci biçimiyle yararlanılamaz durumdaydı. Hegel'de diyalektik, kendi kendine gelişen Fikirdir. Mutlak Fikir, yalnızca bütün sonsuzluk boyunca —bilinmez bir yerde— var olmakla kalmaz, ama aynı zamanda varolan bütün dünyanın yaşayan gerçek ruhudur. Mutlak Fikir, *Mantık*'ta uzun uzun işlenen ve hepsi de kendi içinde bulunan bütün hazırlayıcı evrelerden geçerek yeniden kendi kendine dönmek üzere gelişir. Sonra, doğaya dönüşerek "yabancılaşır", orada kendi kendinin bilincinde olmaksızın, doğal zorunluluk kılığına bürünmüş olarak yeni bir gelişmeden daha geçer, ve ensonu insanda kendi kendinin bilincine geri döner; bu kendi kendinin bilinci de kendi sırasında, mutlak Fikir, Hegel felsefesinde tamamıyla kendi kendine dönünceye kadar, tarih içinde, işlenip arınır. Hegel'de, doğada ve tarihte kendini gösteren diyalektik gelişme, yani zikzak halindeki bütün hareketler ve bütün anî geri çekilmeler boyunca kendini ortaya çıkaran aşağıdan yukarıya doğru ilerlemenin nedensel zincirlenişi, demek ki, Fikrin, bütün sonsuzluk boyunca nerede olduğu bilinmeyen, ama herhalde, düşünen her insan beyninden bağımsız olarak süregiden özerk hareketinin kopyasıdır (*Abklatsch*) ancak. İşte çıkarılıp atılması sözkonusu olan bu ideolojik ters-yüz olma durumuydu. Biz yeniden beynimizin fikirlerini, onları mutlak Fikrin şu ya da bu derecede yansıları olarak, gerçek nesneler sayacağımız yerde, onları materyalist açıdan nesnelerin yansıları olarak kavradık. Bun-

dan ötürü, diyalektik, dış dünya için olduğu kadar insan düşüncesi için de hareketin genel yasalarının —temelde özdeş olan ama ifadede birbirinden ayrılan, insan beyni onları bilinçli olarak uygulayabildiği halde, doğada ve şimdiye dek büyük bölümüyle insan tarihinde de bu yasaların yalnız bilinçsiz olarak, görünüşte sonsuz bir dizi raslantılar içinde dış zorunluluk biçiminde kendilerine yol açmaları anlamında birbirinden ayrılan iki yasalar dizisinin— bilimine indirgeniyordu. Ama bu yoldan Fikrin kendisinin diyalektiği, gerçek dünyanın diyalektik hareketinin yalnızca basit bir bilinçli yansısı haline geldi ve böylelikle Hegel'in diyalektiği başı yukarıda olmak üzere doğrultuldu, ya da daha doğru bir deyişle, başının üzerinde dururken yeniden ayakları üzerine kondu. Ve yıllardan beri bizim en iyi çalışma aracımız ve en etkili silahımız olan bu materyalist diyalektik, ne dikkate değer bir şeydir ki, yalnızca bizim tarafımızdan değil, ayrıca bizden bağımsız, hatta Hegel'den bile bağımsız olarak Joseph Dietzgen* adlı bir Alman işçisi tarafından yeniden bulundu.

Ama böylelikle, Hegel felsefesinin devrimci yanı alınmış ve aynı zamanda da, Hegel'de, felsefesinin tutarlı uygulamasını önlemiş olan idealist şatafatından bu felsefe arındırılmıştır. Dünyanın bir tamamlanmış *şeyler* karmaşası olarak değil de, görünüşte durulmuş şeylerin, tıpkı beynimizdeki zihinsel yansıları olan kavramlar gibi, kesintisiz bir oluş ve yokoluş değişmesinden geçtikleri, son olarak bütün görünüşteki raslantılara ve geçici geriye dönüşlere karşın, ilerleyici bir gelişmenin eninde sonunda belirmeye başladığı bir *süreçler* karmaşası olarak dikkate alınması gerektiği düşüncesi, — bu büyük temel düşünce, özellikle Hegel'den beri günlük bilince öyle derinlemesi-

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

ne işlemiştir ki, bu genel biçimiyle artık hemen hemen hiçbir itirazla karşılaşmaz. Ama onu sözde kabul etmekle, onu pratikte, ayrıntılı olarak, araştırmaya tutulan her alanda uygulamak ayrı ayrı şeylerdir. Oysa araştırmada hiç şaşmadan daima bu görüş açısından yola çıkılırsa, artık bir daha kesin çözümler ve sonsuz gerçekler istemekten kesin olarak vazgeçilir; her zaman edinilen her bilginin zorunlu olarak sınırlı olma niteliğinin ve bu bilginin, içinde, kazanılmış olduğu koşullara bağımlılığının bilincinde olunur; hâlâ geçerli olan eski metafiziğin, doğru ve yanlış, iyi ve kötü, özdeş ve değişik, zorunlu ve olumsal gibi giderilemez karşıtlıklarının zorunlu etkisinden de kaçınılabilir artık; bilinir ki bu karşıtlıkların ancak göreli bir değerleri vardır, şimdi doğru olarak tanınan şeyin gizli bir yanlış yanı da vardır ve bu, daha sonra ortaya çıkacaktır, tıpkı şimdilik yanlış tanınanın da doğru bir yanı olduğu ve bu doğru yanı yüzünden daha önce doğru sayılır olduğu gibi; ve gene bilinir ki, zorunlu olduğu ileri sürülen şey, salt raslantılardan meydana gelmiştir ve sözde raslantı, zorunluluğun altında gizlendiği biçimdir — ve bu böyle sürer gider.

Hegel'in "metafizik" yöntem dediği, verilmiş ve değişmez nesneler olarak düşünülen ve *şeylerin* incelenmesiyle uğraşmayı yeğleyen ve kalıntıları hâlâ zihinlere musallat olan eski araştırma ve düşünme yönteminin doğruluğu, zamanında, tarihsel olarak ortaya çıkmıştı. Süreçleri incelemeden önce, şeyleri incelemek gerekiyordu. Bir şeyde meydana gelen değişiklikleri gözlemlemeden önce, şu ya da bu şeyin ne olduğunu bilmek gerekiyordu. Ve bu, doğa bilimlerinde böyle oldu. Şeyleri kesin biçimleriyle meydana gelmiş şeyler olarak ele alan eski metafizik, ölü ve canlı şeyleri kesin biçimleriyle meydana gelmiş olarak inceleyen bir doğabilimin ürünü idi. Ama bu inceleme tarzı, kesin bir ilerlemenin, yani bizzat doğanın bağrında

bu şeylerde meydana gelen değişmelerin sistemli bir biçimde incelenmesine geçişin olanakları yaratılıncaya kadar geliştiği zaman, işte o anda, felsefe alanında da eski metafiziğin ölüm çanları çalmaya başladı. Ve gerçekten, geçen yüzyılın sonuna dek, doğabilim, her şeyden çok olguları toplayan bir bilim, bir tamamlanmış şeyler bilimi olmasına karşın, yüzyılımızda, temel olarak bir bölümleme (sınıflama) bilimi, bir süreçler bilimi, bu şeylerin kökeni ve gelişmesinin bilimi ve bu doğal süreçleri bir büyük bütün halinde birbirine bağlayan bağlantının bilimidir. Bitkisel ve hayvansal organizmalardaki olayları inceleyen fizyoloji, her organizmanın embriyondan, olgunluğa kadar gelişmesini inceleyen embriyoloji, yeryüzü yüzeyinin aşama aşama oluşmasını inceleyen jeoloji, hep yüzyılımızın çocuklarıdırlar.

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

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

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

kesin olarak bir yana bırakılmıştır. Bu felsefeyi yeniden diriltmek yolunda her türlü girişim yalnız gereksiz olmakla kalmaz, *geriye bir gidiş olur.*

Ama doğa için doğru olan, bu yüzden de tarihsel bir gelişme süreci olarak kabul edilen şey, bütün dalları içinde toplum tarihi ve insansal (ve tanrısal) şeyleri işleyen bilimlerin tümü için de doğrudur. Burada da gene, tarih, hukuk, din vb. felsefesi, olaylar arasındaki tanıtlanması gereken gerçek bağlantının yerine, filozofun beyninin türettiği bağlantıyı koymaya, tarihi, bütünü içinde olduğu gibi değişik bölümlerinde de, fikirlerin, elbette ki yalnız filozofun kendisinin gözde tuttuğu fikirlerin gitgide gelişen gerçekleşmesi olarak kavramaya dayanıyordu. Böylece, tarih, bilinçsiz, ama zorunlu olarak, önsel olarak saptanmış belli bir ülküsel erek doğrultusunda işliyordu, bu erek, örneğin Hegel'de, kendi mutlak Fikrinin gerçekleşmesi idi, ve bu mutlak Fikre doğru geri dönüşü olmayan gidiş tarihsel olayların iç zincirlenişini oluşturuyordu. Henüz bilinmeyen gerçek zincirlenişin yerine böylece yeni bir —bilinçsiz ya da yavaş yavaş kendi kendinin bilincine varan— gizemli bir Tanrı konuyordu. Öyleyse, burada da, tıpkı doğa alanında olduğu gibi, gerçek zincirlenişleri açığa çıkararak, yüzeysel, yapma zincirlenişleri dıştalamak sözkonusuydu; bu iş de, sonu sonuna, insan toplumunun tarihinde egemen yasalar olarak kendilerini kabul ettiren genel hareket yasalarını bulmaya dayanıyordu.

Ne var ki, toplumun gelişme tarihi, bir noktada, doğanın gelişme tarihinden temelde değişik olarak kendini ortaya koyar. Doğada —insanların doğa üzerinde yaptığı karşı etkiyi bir yana bıraktığımız ölçüde— birbirleri üzerinde etki meydana getirenler, yalnızca bilinçsiz ve kör etmenlerdir ve genel yasa bu etmenlerin değişken oyunları içinde belirir. Bütün bu olanlardan hiçbir şey —ister yüzeyde gözlemlenebilen sayısız görünür raslantılarda ol-

sun, ister bu raslantılardan tevarüs eden ve düzenliliği doğrulayan doğrudan sonuçlarda olsun— bilinçli istenen bir erek olarak meydana gelmez. Buna karşılık, toplum tarihinde, etkin olanlar, yalnız, bilince sahip, düşünüp taşınarak ya da tutku ile hareket eden ve belirli erekleri izleyen insanlardır; hiçbir şey bilinçli bir maksat olmadan, istenen bir erek bulunmadan meydana gelmez. Ama bu ayrım, tarihsel araştırma bakımından, özellikle çağlar ve olaylar tek başlarına ele alındıklarında ne kadar önemli olursa olsun, tarihin akışının genel iç yasaların hükmü altında olduğu gerçeğinde hiçbir değişiklik yapmaz. Çünkü, burada da, bütün bireyler tarafından bilinçli olarak izlenen ereklere karşın, genel bir biçimde, yüzeyde, görünüşte hüküm süren raslantıdır. Ancak istenen erek çok seyrek olarak gerçekleşir; çoğunlukla, izlenen ereklerin çoğu birbirleriyle çaprazlaşır ve birbirlerine karşı dururlar, ya kendileri *önsel* gerçekleşemez ereklerdir, ya da onları gerçekleştirecek araçlar henüz yetersizdir. Böyle olduğu içindir ki, sayısız bireysel irade ve eylemlerin çatışmaları tarihsel alanda, bilinçsiz doğa alanında hüküm sürmekte olana tıpatıp benzer bir durum yaratır. Eylemlerin erekleri istenmiş ereklerdir, ama bu eylemleri gerçekten izleyen sonuçlar istenen sonuçlar değillerdir, ya da başlangıçta gene de güdülen amaca uyar gibi görünseler de, sonunda istenmiş olanlardan bambaşka sonuçlara varırlar. Böylece tarihsel olaylar da, aynı şekilde, büyük çapta raslantıların hükmü altında görünürler. Ama raslantı, yüzeyde oynar göründüğü her yerde, daima gizli iç yasaların emri altındadır ve iş, yalnızca bu yasaları bulup ortaya koymaktır.

İnsanlar, herbiri bilinçli olarak istedikleri kendi amaçlarını izleyerek, bu tarih nasıl bir biçim alırsa alsın, kendi tarihlerini yaparlar, ve işte bu başka başka doğrultularda etki yapan sayısız iradenin ve bunların dış

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

Bu soruyu, eski materyalizm hiçbir zaman ortaya koymadı. Bunun içindir ki, onun tarih anlayışı, bir tarih anlayışı olduğu ölçüde, özünde kılgıcıdır (*pragmatique*); her şeyi eylemin güdülerine göre yargılar, tarihsel bir etki meydana getiren insanları soylu olan ve soylu-olmayan ruhlar olarak ayırır, ve sonra da düzenli olarak soyluların hep aldandıklarını, soylu olmayanların da galip geldiklerini saptar, eski materyalizme göre tarihin incelenmesinden hiçbir ders alınamayacağı düşüncesi de bundan ileri gelir, ve bize göre ise, tarih alanında, eski materyalizm kendi kendisiyle uyumlu değildir, çünkü devindirici güçlerin ardında ne olduğunu, devindirici güçlerin kendi devindiricilerinin de neler olduklarını inceleyeceğine, tarihte etkin ülküsel (*idéales*) devindirici güçleri son nedenler olarak alır. Tutarsızlık, *ülküsel* devindirici güçleri tanımakta değildir, ama onların belirleyici nedenlerine kadar daha ilerilere gitmemektedir. Buna karşılık, ta-

rih felsefesi, özellikle Hegel tarafından sunulduğu biçimiyle, görünürdeki güdülerin ve ayrıca tarihte insanların eylemlerini gerçekten belirleyen güdülerin tarihsel olayların hiç de son nedenleri olmadıklarını ve bu güdülerin gerisinde başka belirleyici güçlerin bulunduğunu ve asıl bunların araştırılmasının sözkonusu olduğunu kabul eder; ama o, bunları, tarihin kendisinde araştırmaz, onları daha çok dışarıdan, felsefî ideolojiden alır, tarihe sokar. Hegel, örneğin, Eski Yunanlıların tarihini kendi öz iç zincirlenişi ile açıklayacağı yerde, kısaca, bu tarihin, "güzel kişiliğin biçimleri"nin işlenip hazırlanmasından ve "sanat yapıtı"nın sanat yapıtı olarak gerçekleşmesinden başka bir şey olmadığını söyler.* Bu nedenle, Eski Yunanlılar üzerine pek çok güzel ve derin şeyler söyler, ama bu, bizim, bugün, bir sözden fazla bir şey olmayan böyle bir açıklamayla artık yetinememize engel olmaz.

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

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

yansıyan devindirici nedenleri aydınlığa çıkarmak — işte bizi başka başka çağlarda ve başka başka ülkelerde olduğu gibi tarihin tümü üzerinde de egemen olan yasaların izi üzerine götürebilecek tek yol budur. İnsanları hareketе geçiren ne varsa, hepsi zorunlu olarak onların beyninden geçer, ama bunun beyinde alacağı biçim, koşullara çok bağlıdır. İşçiler, 1848'de, Ren bölgesinde yaptıkları gibi makineleri artık düpedüz kırıp dökmedikleri günden beri kapitalist makineleşmeyle hiç de barışmış değildirler.

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

Ama bu sınıflar nasıl oluşmuştu? İlk bakışta daha eskiden feodal olan büyük toprak mülkiyetine, hâlâ —hiç değilse başlangıçta— siyasal nedenlere, zor yoluyla ken-

dine maletmeye dayanan bir köken yüklenebilirdiyse de, bu, burjuvazi ve proletarya için artık olanaklı değildi. Burada, iki büyük sınıfın kökeni ve gelişmesi, açık ve elle tutulabilir bir biçimde, salt ekonomik nedenlerden ileri gelmiş olarak görünüyordu. Ve toprak mülkiyeti ile burjuvazi arasındaki savaşımda, bir o kadar burjuvazi ile proletarya arasındaki savaşımda da, en başta ekonomik çıkarların sözkonusu olduğu da besbelliydi; siyasal iktidar, ancak bu çıkarların gerçekleşmesine basit bir araç olarak hizmet etmek durumundaydı. Burjuvazi ve proletarya, her ikisi de, ekonomik koşulların, daha doğrusu, üretim tarzının dönüşümü sonucu oluşmuşlardı. Bu dönüşüm, ilkin lonca tezgâhından manüfaktüre, manüfaktürden de makineler kullanan, su buharı ile işleyen ve bu iki sınıfı geliştirmiş olan büyük sanayie geçiştir. Bu gelişmenin belli bir aşamasında, burjuvazi tarafından harekete geçirilen yeni üretici güçler —en başta, işbölümü pek çok sayıda dağınık işçilerin bir tek manüfaktür içinde biraraya toplanmaları—, bu güçler tarafından yaratılan değişim koşulları ve gereksinmeler, tarihten gelen ve yasaların onayladığı mevcut üretim düzeniyle, yani feodal toplumsal düzenin lonca ayrıcalıklarıyla ve sayısız kişisel ve yerel (ayrıcalıklı olmayan katmanlar için de o ölçüde engel meydana getiren) ayrıcalıklarla bağdaşmaz duruma geldiler. Burjuvazi tarafından temsil edilen üretici güçler feodal toprak sahipleri ve lonca ustaları tarafından temsil edilen üretim düzenine karşı ayaklandılar. Sonucunu biliyoruz. Feodal bağlar, İngiltere'de gitgide, Fransa'da bir hamlede koparıldı, Almanya'da henüz işin sonuna varılmadı. Ama nasıl ki gelişmenin belli bir aşamasında, manüfaktür, feodal üretim tarzı ile çatışmaya girdiyse, şimdi de aynı şekilde, büyük sanayi feodal üretimin yerini alan burjuva üretim düzeni ile çatışmaya girmiştir. Bu düzenle, kapitalist üretim tarzının dar çerçevesiyle bağlanmış bulunan

büyük sanayi, bir yandan tümüyle halkın büyük yığınının gittikçe artan proleterleşmesine yol açarken, öte yandan sürümü olanaksız, gittikçe daha önemli miktarda üretim yaratır. Aşırı üretim ve yığınların yoksulluğu, herbiri ötekinin nedeni olmak üzere, işte büyük sanayiin sonucu olan ve kaçınılmaz olarak üretim tarzının dönüşmesiyle üretici güçlerin özgürlüğünü gerektiren anlamsız çelişki budur.

Öyleyse, hiç değilse modern tarihte, bütün siyasal savaşımların sınıf savaşımları oldukları ve sınıfların bütün kurtuluş savaşımlarının, zorunlu olan siyasal biçimlerine karşın —çünkü her sınıf savaşımı bir siyasal savaşımdır— son tahlilde *ekonomik* kurtuluşun çevresinde döndükleri tanıtlanmıştır. Dolayısıyla, devlet, siyasal düzen, hiç değilse burada, ikincil öğeyi ve uygar toplum, ekonomik ilişkiler, alanı, belirleyici öğeyi oluşturur. Hegelin kendisinin de onayladığı eski geleneksel anlayış, devleti belirleyici öğe, uygar toplumu ise bu birincisi tarafından belirlenen öğe olarak görüyordu. Görünüşte böyledir. Nasıl ki tek başına bırakılmış bir insanda, faaliyetlerinin bütün devindirici güçleri, onu harekete geçirmek için zorunlu olarak beyninden geçmeli, onun iradesinin dürtülerine dönüşmeliyse, aynı şekilde, uygar toplumun bütün gereksinmeleri de —iktidardaki sınıf hangisi olursa olsun— herkese kendilerini yasa biçiminde dayatmaları için devletin iradesinden geçmelidirler. İşin kendiliğinden anlaşılan biçimsel yanı budur; sorun, yalnızca salt biçimsel olan bu iradenin —bireyin olduğu gibi devletin iradesinin de— içeriğinin ne olduğu ve bu içeriğin nereden geldiği, neden özellikle şu şeyin değil de bu şeyin istendiği sorunudur. Eğer bunun nedenini arayacak olursak, modern tarihte, devlet iradesinin, bütünü içinde, uygar toplumun değişken gereksinmeleri ile, şu ya da bu sınıfın üstünlüğüyle, son tahlilde, üretici güçlerin ve değişim ilişkilerinin gelişmesiyle belirlendiğini buluruz.

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

Eğer devlet ve kamu hukuku, ekonomik koşullarla belirlenmiş iseler, aslında belli koşullar içinde bireyler arasında varolan normal ekonomik ilişkileri onaylamaktan başka bir şey yapmayan medenî hukuk için de bu durum elbetteki aynıdır. Ama bunun oluş biçimi çok çeşitli olabilir. İngiltere'de olduğu gibi, bütün ulusal gelişmeye uygun olmak üzere, eski feodal hukuk biçimleri, büyük bölümüyle onlara burjuva bir içerik vermek, hatta doğrudan feodal adına burjuva bir anlam yakıştırmak suretiyle alakonulabilir, ama ayrıca, Batı Avrupa kıtası üzerinde olduğu gibi, dünyada meta üreticisi bir toplumun

ilk dünya hukuku olan Roma hukuku basit meta sahipleri arasındaki bütün bellibaşlı hukuksal ilişkileri (satıcı ve satın alıcı, borçlu ve alacaklı, sözleşme, hisse senedi vb.) kıyaslanamayacak kadar hassas işleyişi ile birlikte temel olarak alınabilir. Bunu yaparken de, henüz küçükburjuva ve yarı-feodal bir toplumun yararı için, bu hukuk, ya adlî uygulama yoluyla basit olarak bu toplumun düzeyine getirilir (kamu hukuku), ya da sözümona bilgili ve ahlâkçı hukukçuların yardımıyla yeniden elden geçirilir ve o toplumsal duruma uygun düşen, bu koşullarda hukuk açısından bile kötü olacak ayrı bir yasa haline getirilebilir (Prusya hukuku). Ama bir de, büyük bir burjuva devrimden sonra, gene tam bu Roma hukuku temel alınmak üzere, Fransız medenî yasası kadar klasik olan bir burjuva toplum yasası hazırlanabilir. Dolayısıyla, burjuva hukukunun hükümleri, toplumun ekonomik varlık koşullarının hukuksal bir biçimde ifadesinden başka bir şey değilse de, bu, koşullara göre, iyi ya da kötü bir şekilde yapılabilir.

Devlet, insan üzerindeki ilk ideolojik güç olarak kendini gösteriyor bize. Toplum, dış ve iç saldırılara karşı, ortak çıkarlarını savunmak üzere kendi kendine bir organizma yaratır. Bu organizma devlet iktidarıdır. Devlet daha doğar doğmaz, kendini toplumdan bağımsız kılar, ve belli bir sınıfın organizması haline geldiği ölçüde ve bu sınıfın egemenliğini doğrudan doğruya üstün kıldığı ölçüde, bu bağımsızlığı daha da büyük olur. Ezilen sınıfın egemen sınıfa karşı savaşımı, zorunlu olarak siyasal bir savaşım haline, ilkin bu sınıfın siyasal egemenliğine karşı yürütülen bir savaşım haline gelir; bu siyasal savaşımın ekonomik temeli ile olan ilişkisinin bilinci bulanıklaşır, ve hatta büsbütün kaybolabilir. Ama, bu savaşıma katılanlarda tamamıyla, bu bilinç kaybolmasa bile, tarihçilerin kafasında hemen hemen her zaman kaybolur. Roma cum-

huriyetinin bağrındaki savaşımlara ilişkin bütün eski kaynaklar içersinde, gerçekte sözkonusu olan şeyin toprak mülkiyeti olduğunu bize açıkça ve kesinlikle söyleyen tek kaynak Appien'dir.

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

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

gelince, bunu daha yukarıda göstermiştik.

Bununla birlikte, din üzerinde biraz daha duralım, çünkü maddî yaşamdan en uzak olan ve ona en yabancı görünen dindir. Din, henüz ağaç üzerlerinde yaşadıkları çok eski çağlarda, insanların, kendi doğalarına ve kendilerini kuşatan dış doğaya ilişkin en ilkel yanılgılarıyla dolu tasarımlarından doğmuştur. Ama her ideoloji, bir kere oluştuktan sonra, verilmiş belli tasarım öğeleri temeli üzerinde gelişir ve onları işlemeye devam eder; yoksa o bir ideoloji olamazdı, yani fikirleri, bağımsız bir biçimde gelişen ve yalnız kendi öz yasalarına bağlı olan özerk kendilikler olarak ele alamazdı. Beyinleri içinde bu zihinsel sürecin sürüp gittiği, insanların maddî yaşam koşullarının, sonunda, bu süreci belirlediği, bu kişiler için zorunlu olarak bir bilinmez olarak kalır, yoksa bu, bütün ideolojinin sonu olurdu. Bundan dolayı, akraba her halk grubu için çoğu kez ortak olan bu ilkel dinsel tasarımlar, bu grubun bölünmesinden sonra, her halk, kendi payına düşen varlık koşullarına göre, özel bir biçimde gelişir, ve bu süreç, bir dizi halk gruplarının, özellikle de arî grubun (Hint-Avrupa grubunun) karşılaştırmalı mitolojileri ile ayrıntılı bir biçimde ortaya konmuştur. Her halkta bu biçimde oluşan tanrılar, egemenlikleri, korumak zorunda oldukları ulusal toprakların sınırlarını aşmayan ulusal tanrılardı ve bu ulusal toprakların sınırları ötesinde başka tanrılar itiraz kabul etmeyen bir egemenliğe sahiptiler. Bu tanrılar da, ancak, ulus varlığını sürdürdüğü sürece tasarımda yaşamlarını sürdürebiliyorlardı; ve ulusla birlikte onlar da kayboldular. Eski ulusların bu yok oluşuna, Roma imparatorluğunun ortaya çıkışı yol açtı; biz, burada, Roma imparatorluğunun kuruluşunun ekonomik koşullarını inceleme durumunda değiliz. Eski ulusal tanrılar, ancak Roma sitesinin dar sınırlarına göre yontulmuş olan Roma tanrıları bile, geçersiz hale geldiler. Dünya im-

paratorluğunu evrensel bir dinle tamamlamak gereksinmesi, Roma'ya, yerli tanrıların yanında, birazcık saygıya değer bütün yabancı tanrıları da kabul ettirmek ve onlara birer tapınak sağlamak ereğiyle yapılan girişimlerde açıkça kendini gösteriyordu. Ama yeni bir evrensel din, bu şekilde, imparatorluk kararnameleri ile yaratılamaz. Yeni evrensel din, hıristiyanlık, daha o zamandan, genelleşmiş doğu tanrıbilimi, özellikle musevî tanrıbilimiyle, bir de halk arasında yayılmış biçimiyle Yunan felsefesinin, özellikle de stoacılığın birleşmesi sonucu gizli olarak oluşmuştu bile. Hıristiyanlığın başlangıçtaki görünümünü bilmek için, her şeyden önce, çok ayrıntılı, titiz araştırmalara girişmek gerekir, çünkü hıristiyanlığın bize aktarılan resmî biçimi, onun devlet dini haline geldiği ve İznik Konsili[15] tarafından bu amaca uyarlandığı zaman aldığı biçimiydi. Tek başına, doğuşundan ancak 250 yıl sonra devletin dini haline gelmiş olması bile, onun, çağının koşullarına uygun düştüğünü tanıtlamaktadır. Hıristiyanlık, ortaçağda, feodalite geliştikçe, tam bir feodal hiyerarşi ile birlikte feodaliteye uygun düşen bir din haline dönüştü. Ve burjuvazi ortaya çıktığı zaman, ilkin Fransa'nın güneyinde Albi bölgesi halkı arasında,[16] bu bölge kentlerinin en büyük bir gönenç içinde bulundukları bir çağda, feodal katolikliğe karşı bir sapkınlık olarak protestanlık gelişti. Ortaçağ, bütün öteki ideoloji biçimlerini: felsefeyi, siyaseti, hukuk bilimini, tanrıbilimin bir eki haline getirmiş, bunları tanrıbilimin birer altbölümü yapmıştı. Böylece her toplumsal ve siyasal hareketi tanrıbilimsel bir biçim almaya zorluyordu; büyük bir fırtına koparmak için, yığınların yalnızca dinle beslenen kafasına kendi öz çıkarlarını dinsel bir kisve altında sunmak gerekiyordu. Nasıl ki, daha başlangıçtan itibaren, burjuvazi, kentlerde, mülk sahibi olmayan ve bilinen hiçbir katmana ait bulunmayan ve gelecekteki proletaryanın habercileri olan bir pleb-

yenler, gündelikçiler ve her türlü hizmet görevlileri ordusunu yarattı ise, aynı şekilde, bu ilk mezhep de, bir ılımlı burjuva mezhebi ve bir de bu burjuva mezhebinden olanların bile nefret ettikleri devrimci plebyenler mezhebi olarak çabucak ikiye bölündü.

Protestan mezhebinin yıkılmazlığı, yükselen burjuvazinin yenilmezliğine uygun düşüyordu; burjuvazi yeteri kadar kuvvetlenince, o zamana kadar hemen hemen yerel bir niteliği olan feodal soyluluğa karşı savaşımı da ulus çapında boyutlara varmaya başladı. İlk büyük eylem Almanya'da oldu; bu eyleme Reform adı verildi. Burjuvazi, ayaklanan öteki katmanları: kentlerin plebyenlerini, kırların küçük soylularını ve köylüleri, ne kendi sancağı altında toplayabilecek kadar güçlü, ne de yeterince gelişmiş idi. İlk yenilen soyluluk oldu; köylüler, bütün bu devrimci hareketin en yüksek noktasını meydana getiren bir isyanla ayaklandılar; kentler onları yalnız bıraktı ve böyleliklerdir ki, devrim, prenslerin orduları karşısında dayanamayıp ezildi, durumdan en büyük yararı da bu prensler elde ettiler. Bundan böyle, Almanya, üç yüzyıl boyunca tarihte özerk bir biçimde rol alan ülkeler safından silinecektir. Ama, Alman Luther'in yanında bir de Fransız Calvin vardı. Calvin, tam bir Fransız katılığı ile Reformun burjuva niteliğini ön plana koydu ve Kiliseyi cumhuriyetleştirdi ve demokratlaştırdı. Luterci reform, Almanya'da olduğu yerde sayar ve ülkeyi yıkıma götürürken, kalvenci reform, cumhuriyetçilere, Cenevre'de, Hollanda'da, İskoçya'da bir bayrak olarak hizmet etti, Hollanda'yı, İspanya'nın ve Alman İmparatorluğunun boyunduruğundan kurtardı ve İngiltere'de geçmekte olan Burjuva Devrimin ikinci perdesinin ideolojik giysisini sağladı. Burada kalvencilik, çağın burjuvazisinin çıkarlarının gerçek bir dinsel kılıfı olarak belirir, onun için 1689 devrimi, soyluluğun bir bölümü ile burjuvazi arasında bir uzlaşmayla so-

nuçlandığı zaman, kalvencilik bütünüyle kabul edilmedi.[17] İngiliz ulusal kilisesi yeniden daha önceki biçimiyle kral papa olmak üzere katolik kilisesi olarak değil de bir hayli kalvenleştirilmiş olarak yeniden kuruldu. Eski ulusal kilise, katoliklerin neşeli pazarını kutlamış kalvencilerin hüzünlü pazarı ile savaşmıştı, burjuvalaşmış yeni kilise bugün hâlâ İngiltere'yi süslemekte olan kalvenci pazarı getirdi.

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

Öyleyse görüyoruz ki, bütün ideolojik alanlarda gelenek büyük bir tutucu güç olduğu gibi, din de, bir kez oluştuktan sonra, her zaman geleneksel bir öz içerir. Ama, bu özde meydana gelen değişiklikler, sınıf ilişkilerinden, dolayısıyla bu değişiklikleri yapan insanlar arasındaki eko-

nomik ilişkilerden ileri gelir. Bu kadarı burada yeter. —

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

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

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

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

EKLER

FEUERBACH ÜZERİNE TEZLER[20]

KARL MARX

I

Feuerbach'ınki de dahil olmak üzere şimdiye kadar varolan tüm materyalizmin başlıca eksiği, şeyin [*Gegenstand*], gerçekliğin, duyusallığın *duyusal insan faaliyeti, pratiği* olarak değil, öznel olarak değil, yalnızca *nesne* [Objekt] ya da *sezgi* [*Anschauung*] olarak kavranmasıdır. Böylece *etkin* yön, materyalizme karşıt bir biçimde, idealizm tarafından geliştirilmiş oldu — ama yalnızca soyut olarak, çünkü idealizm, bu biçimdeki gerçek, duyusal eylemi elbette bilmez. Feuerbach, düşünce nesnelerinden gerçekten farklı duyusal nesneler istiyor, ama insan faaliyetinin kendisini *nesnel* [*gegenständliche*] *faaliyet* olarak kavramıyor. Böylece *Hıristiyanlığın Özü*'nde teorik tutu-

mu, biricik gerçek insan tutumu olarak görüyor, oysa pratik yalnızca iğrenç, Yahudice görünüm biçimi içersinde kavranıyor ve sabitleştiriliyor. Böylece "devrimci" faaliyetin, "pratik-eleştirel" faaliyetin önemini anlamıyor.

II

Nesnel [*gegenständliche*] hakikatin insan düşüncesine atfedilip edilemeyeceği sorunu; bir teori sorunu değil, *pratik* bir sorundur. Pratikte insan, hakikati, yani kendi düşüncesinin gerçekliğini ve gücünü, bu-yanlılığını [*Diesseitigkeit*] tanıtlamalıdır. Düşüncenin gerçekliği ya da gerçeksizliği konusundaki pratikten soyutlanmış anlaşmazlık, tamamıyla *skolastik* bir sorundur.

III

Ortamın değiştirilmesine ve eğitime ilişkin materyalist öğreti, ortamın insanlar tarafından değiştirilmediğini ve eğiticinin kendisinin de eğitilmesi gerektiğini unutur. Bu yüzden de, toplumu, biri toplumdan üstün olan iki kısma ayırmak zorunda kalır. (Örneğin Robert Owen'da.)

Ortamın değiştirilmesi ile insan faaliyetinin ya da kendi kendini değiştirmenin çakışması, yalnız *devrimci pratik* olarak kavranabilir ve ussal biçimde anlaşılabilir.

IV

Feuerbach, dinsel kendine-yabancılaşma olgusundan, dünyanın biri dinsel, biri yersel dünya olarak ikileşmesi olgusundan hareket ediyor. Yaptığı iş, dinsel dünyayı layik temeline oturtmaktan ibarettir. Oysa bu layik temelin kendi kendisinden kopması ve kendisini bağımsız bir diyar olarak hayal âlemine yerleştirmesi olgusu, ancak bu layik temelin kendi kendisini bölmesi ve kendi kendisiyle çelişmesi ile açıklanabilir. Dolayısıyla bu sorunun kendisi, ilkin, kendi çelişkisi içersinde anlaşılmalı ve, ar-

dından da, bu çelişkinin ortadan kaldırılmasıyla pratik içersinde devrimcileştirilmelidir. Şu halde, örneğin, dünyasal ailenin, kutsal ailenin gizemi olduğu bir kez keşfedildikten sonra, dünyasal ailenin kendisi de teorik ve pratik olarak yok edilmelidir.

V

Soyut düşünme ile yetinemeyen Feuerbach, *sezgiye* başvuruyor; ama duyusallığı pratik-duyusal faaliyet olarak kavramıyor.

VI

Feuerbach, dinsel özü *insansal* öze indirgiyor. Ama insansal öz, tek tek her bireyin doğasında bulunan bir soyutlama değildir. Gerçekliği içersinde, bu, toplumsal ilişkilerin bütünüdür.

Bu gerçek özün eleştirisine girmeyen Feuerbach bunun sonucu olarak:

1. Tarihsel süreçten uzaklaşmak ve dinsel duyguyu [*Gemüt*] kendi başına bir şey olarak saptamak ve soyut —*yalıtılmış*— bir insan bireyini varsaymak zorunda kalmıştır.

2. Dolayısıyla insansal öz, onda ancak bir "tür" olarak, birçok bireyi salt *doğal olarak* birleştiren içsel, dilsiz bir genellik olarak anlaşılabilir.

VII

Bunun sonucu olarak Feuerbach, "dinsel duygu"nun kendisinin bir toplumsal ürün olduğunu, ve tahlil ettiği soyut bireyin de gerçekte belirli bir toplum biçimine ait olduğunu görmüyor.

VIII

Tüm toplumsal yaşam, özünde *pratiktir*. Teoriyi gi-

zemciliğe saptıran bütün gizemler, ussal çözümlerini insan pratiğinde ve bu pratiğin anlaşılmasında bulurlar.

IX

Sezgisel materyalizmin, yani duyusallığı pratik faaliyet olarak anlamayan materyalizmin ulaştığı en yüksek nokta tek tek bireylerin ve burjuva toplumun sezgisidir.

X

Eski materyalizmin bakış açısı burjuva toplumdur, yeni materyalizmin ise *insan* toplumu, ya da toplumsallaşmış insanlıktır.

XI

Filozoflar dünyayı yalnızca çeşitli biçimlerde *yorumlamışlardır*; oysa sorun onu *değiştirmektir*.

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

"FEUERBACH"TAN YAYINLANMAMIŞ BİR PARÇA

(1886)

FRİEDRİCH ENGELS

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

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

** Devamı için bu kitabın 32. sayfasına ve devamına bakınız. —*Ed.*

den atmakta yerden göğe kadar haklıydı; ancak, seyyar vaizlerin teorisi ile genel olarak materyalizmi birbirine karıştırmaya hakkı yoktu.

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

Birincisi, ısının mekanik eşdeğerinin bulunmasından çıkan enerjinin dönüşümünün (Robert Mayer, Joule ve Colding tarafından) tanıtlanması oldu. Şimdi, artık, doğa üzerinde etki yapan, o zamana kadar kuvvet adı altında gizemli ve açıklanamaz bir varlık sürdüren bütün sayısız nedenlerin —mekanik kuvvetin, ısının, ışınımın (ışıyan ışık ve ısının), elektriğin, manyetizmanın, kimyasal bileşme ve ayrışma gücünün— bir tek ve aynı enerjinin, yani hareketin özel varoluş biçimleri, tarzları oldukları tanıtlanmıştır; yalnız onların bir biçimden ötekine geçişlerinin, onların biçim değiştirmelerinin doğada sürekli olarak meydana geldiğini tanıtlayabilmekle kalmıyoruz, ama ayrıca laboratuvarda ve sanayide onların kendilerini de gerçekleştirebiliyoruz ve bu o şekilde olmaktadır ki, bir biçimde

bulunan enerjinin belirli bir miktarı, daima şu ya da bu biçimde bulunan bir başka enerjinin belirli bir miktarına tekabül etmektedir. Böylece, ısı birimini kilogrammetre olarak, ve elektrik enerjisinin ya da kimyasal enerjinin herhangi bir miktarını ya da birimini de ısı birimleri olarak ifade edebiliyoruz, ya da ters yönde söyleyebiliyoruz; aynı şekilde, canlı bir organizmanın aldığı ya da harcadığı enerji miktarını ölçebiliyoruz ve onu herhangi bir birimle, örneğin ısı birimleri ile ifade edebiliyoruz. Doğadaki tüm hareketin birliği, artık felsefî bir olurlama değil, bilimsel bir olgudur.

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

Ama gene de temel nitelikte bir boşluk kalıyordu. Eğer bütün çokhücreli organizmalar, —bitkiler, insanlar da dahil hayvanlar— herbiri, hücre bölünmesi yasasına göre bir *tek* hücreden çıkma iseler, o halde bu organizmaların sonsuz çeşitliliği nereden geliyor? İşte üçüncü buluş, yani ilkin Darwin tarafından sistemli bir biçimde kurulan evrim teorisi, bu soruyu yanıtladı. Bu teorinin ilerde ayrıntılarında geçireceği çeşitli biçim değişiklikleri ne olursa olsun, bütünüyle, daha şimdiden sorunu yeterli olduğundan daha geniş ölçüde çözümlemektedir. Birkaç basit organizmadan başlayarak, bugün gözlerimizle gördüklerimiz

gibi gittikçe daha çeşitli ve gittikçe daha karmaşık organizmalara varmak ve son olarak insana ulaşmak üzere evrimlenen organizmalar dizisi, geniş çizgileriyle tanıtlanmıştı; bu, doğanın bugünkü organik ürünlerinin açıklanmasını sağlamakla kalmaz, aynı zamanda, insan aklının tarih-öncesinin ve alt organizmaların belli bir yapısı olmayan biçimsiz, ama uyarılara duyarlı protoplazmasından başlayıp düşünen insan beynine kadar çeşitli evrim aşamalarının araştırılmasının temelini sağlar. Oysa bu tarih-öncesi olmadan, düşünen insan beyninin varlığı bir mucize olarak kalır.

Bu üç büyük buluş ile, doğanın başlıca süreçleri açıklanır ve doğal nedenlerine indirgenir. Burada yapılacak bir tek şey daha kalıyor: inorganik doğadan başlayarak yaşamın nasıl doğduğunu açıklamak. Bilimin bugünkü aşamasında, bu, organik olmayan tözlerle albüminoidlerin üretilmesinden başka bir anlama gelmez. Kimya bu sorunun çözümlenmesine gittikçe daha çok yaklaşmaktadır. Henüz ondan çok uzaktır. Ama eğer, Wœhler'in ilk organik cismi, yani üreyi, ancak 1828'de inorganik maddelerden elde ettiğini ve şimdi hiçbir inorganik töz olmaksızın, sayısız organik bileşimlerin yapay olarak hazırlandığını düşünürsek, kimyaya, albüminin önüne gelince "dur" demeyeceğimiz besbellidir. Kimya, şimdiye kadar, bileşimini tam olarak bildiği her maddeyi yapabiliyor. Albüminoid cisimlerin bileşimini de öğrendiği zaman, canlı albümini de yapay olarak üretebilecektir. Ama, doğanın kendisinin ancak çok elverişli koşullarda, ancak birkaç gökcismi üzerinde milyonlarca yılda gerçekleştirmeyi başardığı şeyi, kimyanın bugünden yarına üretmek zorunda tutulması ondan bir mucize istemek olurdu.

Bu şekilde, materyalist doğa anlayışı, bugün, geçen yüzyıldan bambaşka bir biçimde sağlam temellere dayanmaktadır. O zaman, ancak gökcisimlerinin ve katı yer-

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

Doğa bilimlerinde çağ açan bu ilerlemelerin hepsi, Feuerbach'a ciddi olarak dokunmaksızın onun yanından geçtiler. Bu, ondan çok, kendilerini karış karış aşan Feuerbach yitik köyünün yalnızlığı içinde köylüleşmek zorunda kalırken, kılı kırk yarmakla vakit geçiren boş beyinli seçmecilerin felsefe kürsülerine elkoymalarına yol açan Almanya'nın içler acısı koşullarının kusurudur. Ve bunun içindir ki, Feuerbach, —birkaç dahiyane sentez yanında— doğa üzerine bir sürü güzel boş tümce öğütmek zorunda kaldı. Şöyle dedi örneğin:

"Yaşamın kimyasal bir sürecin ürünü olmadığı doğ-

rudur, yaşam materyalist metafiziğin kendisini indirgediği, tek başına doğal bir kuvvetin ya da bir olayın ürünü de değildir; bütünüyle doğanın bir sonucudur."

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

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

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

** Metin burada kesiliyor. Tümce, kuşkusuz şöyle olmak gerekir: "... ama insanların tarihi alanında idealist". (Karş. s. 33.) —*Ed.*

AÇIKLAYICI NOTLAR

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

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

Yazı 1886 Nisan ve Mayısında *Neue Zeit*'ta yayınlandı; 1888'de bir broşür olarak çıktı. — 7.

[2] Sözü edilen, ancak yüzyılın başında ele geçen ve tümüyle ilk kez 1933 yılında, Marx-Engels-Lenin Enstitüsünün çalışmalarıyla basılan *Alman İdeolojisi*'dir. — 10.

[3] Engels, burada, Heine'ın, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* (Almanya'da Felsefe ve Din Tarihine Katkı) adlı yapıtını ima ediyor. Fransız halkına sunulan bu kitapta, Heine, Alman felsefesinin ve bu felsefenin zamanında oynadığı rolün bir karakteristiğini veriyordu. — 13.

[4] Napoléon'a karşı kurtuluş savaşları denilen savaşlar sırasında Prusya kralı, uyruklarına bir anayasal düzeni kabul etmeyi vaat etmişti. Bu vaat hiçbir zaman yerine getirilmedi. — 18.

[5] 1838-1843 yıllarında A. Ruge ve Th. Echtermeyer tarafından çıkartılan sol-hegelcilerin dergisi. — 21.

[6] Strauss, bu kitapta, İsa'yı bir tanrı olarak değil, ama büyük bir tarihsel kişilik olarak sunar, İncil'in anlatılarını hıristiyan toplulukları içinde hemen hemen bilinçsiz bir biçimde ortaya çıkan mitler olarak alır. Bruno Bauer, Strauss eleştirisinde, onu, mitlerin yaratılmasında bilincin rolünü tanımamazlıktan gelmekle suçlar. — 21.

[7] 1845'te yayınlanan ve Marx ve Engels tarafından *Alman İdeolojisi*'nde eleştirilen *Biricik ve Özelliği* adlı kitap ima ediliyor. — 22.

[8] Engels 1883'te Londra'da yayınlanan şu kitabı kastediyor: "*Among the Indians of Guiana: seing sketches, chiefly anthropologie, from the interior of British Guiana*", Everard Ferdinand im Thurn. — 24.

[9] Hegel'in yapıtı, bütünüyle, Hume ve Kant felsefesinin bir eleştirisidir. Özellikle *Mantık* adlı kitabında bu konu üzerinde fazlasıyla durmuştur. — 27.

[10] Burada kastedilen, gökbilgini Johann Galile tarafından 1846'da keşfedilen Neptun gezegenidir. — 28.

[11] Daha 1745'te Lomonossov tarafından çürütülen filojistik

teorisine göre yanma olayının özü, yanan cisimden flojiston denilen varsayılı (farazî) bir başka cismin çıkıp gitmesine dayanıyordu. Lavoisier, İngiliz kimyacısı Priestley'in araştırmalarına dayanarak, 18. yüzyılın sonunda, doğru teoriyi kurdu. Yanma, iki cismin yarışması değil ama, yanan cismin oksijenle birleşmesinden ibarettir. — 30.

[12] Deizm (yaradancılık), dünyanın yaratıcısı olarak bir tanrıyı tanıyan, ama dünyanın daha sonraki gelişmesi üzerinde bu tanrının herhangi bir etkisi olduğunu kabul etmeyen bir din felsefesi görüşüdür. — 36.

[13] Prusyalıların Sadowa zaferi (3 Temmuz 1866) burjuva Alman tarihçileri tarafından "kültürün ve eğitimin zaferi" olarak ilân edilmiştir. "Sadowa zaferi, Prusyalı öğretmenin zaferidir" diyen ünlü sözü onlar yaratmışlardır. — 45.

[14] Yunan mitolojisine göre cehennem yargıçlarından biri, Zeus'un oğlu, Minos'un kardeşi. — 46.

[15] 325 yılında toplanan İznik Konsili, Roma İmparatorluğunun hıristiyan kilisesinin ilk dünyasal konsili, tüm hıristiyanlar için bağlayıcı olan bir inançlar sistemi hazırlamıştı, bu sistemin tanınmaması devlete karşı işlenmiş bir suç olarak cezaya neden oluyordu. — 66.

[16] Albigenzer'ler, 12. ve 13. yüzyılda Güney Fransa ve Kuzey İtalya'da çok yayılmış, merkezi güney Fransa kenti Albi olan dinsel bir tarikatın üyeleriydi. Bunlar, ticaret ve zanaatla uğraşan kent insanlarının feodalizme karşı protestosunu dinsel biçimde dile getiriyorlardı. Yirmi yıl süren bir savaşla ve gaddarca misillemelerle hareket bastırılmıştı. — 66.

[17] 1688-1689 yıllarında Stuart'lar hanedanının devrilişi gerçekleşti ve krallık iktidarı Wilhelm III von Oranien'e geçti. Bu iktidar darbesi, burjuva-kapitalist ilişkilerin yerleşmesine ve bunların parlamentoya bağımlı bir anayasal monarşi ile güvenceye bağlanmasına yardım etti. — 68.

[18] 1865'te, Louis XIV, Henri IV'ün 1598'de protestanlara tapınma özgürlüğü ve hak eşitliği verdiği Nantes Fermanını yürürlükten kaldırdı. — 68.

[19] 1871'de Prusya'nın egemenliği altında kurulmuş ve Almanca konuşan bütün ülkeleri kapsamayan Alman İmparatorluğu. — 69.

[20] "*Feuerbach Üzerine Tezler*", Marx tarafından, kendisine ait tarihsel materyalizm teorisini, esas olarak tamamlamış ve materyalizmi insan toplumunu kapsayacak biçimde genişletmiş ol-

duğu 1845 ilkyazında Brüksel'de yazılmıştır. Engels'e göre bu "yeni dünya anlayışının dahiyane tohumunun atılmış olduğu ilk belge" idi. (Bkz: K. Marx, F. Engels, *Felsefe İncelemeleri*, Sol Yayınları, Ankara 1975, s. 9.)

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

"Tezler", Marx'ın 1844-47 tarihli ve "Feuerbach'a İlişkin" başlıklı "Notdefterleri"nde yer almaktadır. Engels "Tezler"i 1888'de yayınlarken, Marx'ın yayınlamayı düşünmediği bu belgeyi okur için daha anlaşılır hale getirmek üzere bazı değişiklikler yapmıştı. Bu ciltte yer alan metin, Engels'in basıma hazırladığı bu metindir; şu farkla ki, 1888 baskısında bulunmayan italikler ve tırnaklar —Marx'ın elyazmasına dayanılarak— buraya konulmuşlardır. "Feuerbach Üzerine Tezler" başlığı Marksizm-Leninizm Enstitüsü tarafından konulmuştur. — 73.

ADLAR DİZİNİ

A

Appien. — MS 2. yüzyılda yaşamış Yunan tarihçisi. *Roma Tarihi*'nin yazarı. — 64.

B

Bakunin, Mihail (1814-1876). — Rus devrimcisi, mahkûmiyetleri kendisine büyük bir ün sağlamıştır. Hiçbir teorik formasyonu olmaksızın marksizme ve Enternasyonalin kuruluşuna muhalefet etmiş ve anarşizm teorisyeni olmuştur. — 22, 48.

Bauer, Bruno (1809-1882). — Filozof ve din konusunda eleştirmen. Önce hegelci okulun sağ-kanadına katılmıştır. 1839'da Bonn'a profesör atanmıştır, sonra, sol-hegelciliğe doğru kaymıştır ve kısa zamanda sol-hegelcilerin başı olarak tanınmıştır. *Sinoptiklerin İncil Tarihinin Eleştirisi* (1841) adlı yapıtında Strauss'un *İsa'nın Yaşamı* adındaki yapıtında savunduğu, hıristiyan mitlerini, ilkel komünal toplulukların bilinçsiz eylemlerinin ürünü oldukları tezini çürütmeye çalışmıştır. Bruno Bauer, tam tersine, mitlerin ilk dört havarinin (evangelistlerin) kişisel türetimleri olduklarını savunur.

Prusya hükümeti tarafından ertesi yıl görevinden alınınca, 1843 yılından başlayarak birçok siyasal ve tarihsel yapıtlar ve din eleştirileri yayınladı. Bir süre onun dostu ve silah arkadaşı olmuş olan Marx ve Engels, *Kutsal Aile* adlı yapıtlarında Bruno Bauer'e ve kardeşi Edgard Bauer'e kıyasıya saldırdılar. Bruno Bauer, yaşamının sonuna doğru Bismarck'ın savunucusu oldu. — 21, 23, 48.

Bayle, Pierre (1637-1706). — Fransız filozofu. Aralarında, *Tarih ve Eleştiri Sözlüğü* de olan boşinanlarla savaştığı birçok yapıtın yazarıdır. — 68.

Berthelot, Pierre-Eugène-Marcelin (1827-1907). — Ünlü Fransız kimyacısı. Basit cisimlerin yardımıyla organik bileşiklerin birleşimi üzerine sayısız çalışmaları ile hemen hemen bütünüyle yarattığı gerçek kimyasal mekaniği, yani termoşimiyi kendisine borçluyuz. Berthelot, bilimsel sorunlar üzerine 600'den fazla inceleme yazısı yayınlamıştır. — 39.

Blanc, Louis (1811-1882). — Fransız yazar ve siyaset adamı. 1840 yılında *Emeğin Örgütlendirilmesi* adında, sosyalist çevrelerde ve işçi çevrelerinde büyük bir başarı kazanan bir yapıt yazdı. Başlıca tarihsel çalışmaları şunlardır: 1841'de çıkan *On Yılın Tarihi* (1830-1840); 1847'de çıkan *Fransız Devriminin Tarihi*. Louis Blanc sınıf savaşımını reddeder ve toplumun sosyalist dönüşümünü reformlar yoluyla, bu arada devlet tarafından desteklenen genel halk atelyelerinin örgütlendirilmesiyle gerçekleştirmeyi umar. Louis Blanc, 1848 Şubat günleri sırasında Geçici Hükümet üyesi oldu ve Luxembourg'da toplanan ve "işçi sorunu"nu çözümlemenin ve işçilerin durumunu iyileştirmenin yollarını incelemekle yükümlü hükümet komisyonunun başında yer aldı. 15 Mayıs karışıklıklarından ve Haziran günlerinden sonra Belçika'ya gitti, oradan da İngiltere'ye geçti. İmparatorluğun çöküşünden sonra Fransa'ya döndü ve Millet Meclisine seçildi. Genel olarak bütün modern sosyalist hareketlerden olduğu gibi, Komünden de uzak durdu. — 39.

Buechner, Friedrich-Karl-Christian-Ludwig (1824-1899). — Alman filozof ve doğabilimcisi. Tubingue Üniversitesinde profesör. *Kuvvet ve Madde* adında bir kitap yayınlamıştır. Bu kitapta materyalist savları savunmuştur ve bu, görevden çıkarılmasına yol açmıştır. Birçok gazete makalesi ve materyalist kavram ve anlayışları halka indirmek amacıyla birçok yapıt yazmıştır. — 30, 32.

C

Calvin (Kalven), Jean (1509-1564). — Fransa'da Reformun başı. 1534'te protestanlığa katıldı. 1540'ta tanrıbilim dersi vermek üzere çağrıldığı Cenevre'ye yerleşti, *Kilisenin Buyrultuları*'nı kaleme aldırttı, ki bunlar Cenevre'yi protestanlığın kalesi yapacaklardı. Bükülmez bir katılıkla yalnız dogmayı ve tapınışı değil, töreleri de reforma uğrattı. Bütün hasımlarını şiddetle izledi ve öğretisinin dışarıda da yayılmasıyla uğraştı. — 67.

Copernikus, (1473-1543). — Ünlü Polonyalı astronom. *Gökkürenin Dönüşleri* adlı, içinde yeryüzünün kendi ekseni çevresindeki dönüşünü ve güneşin çevresin-

deki dönüşünü tanıtladığı yapıtın yazarı. — 28.

D

Darwin, Charles (1809-1882). — Büyük İngiliz bilgini, dönüşümcülüğün kurucusu. Evrim fikri Darwin'den önce Lamarck tarafından da savunulmuştu, ama Darwin (*Türlerin Kökeni*, 1859, adlı kitabında) evrimci kavramlara sağlam bir teorik temel veren ilk bilgin oldu. Darwin, türlerin dönüşümünü, yaşam savaşımının kendiliğinden sürüklediği doğal seçme ile açıklar. Biyoloji alanında erekçiliğe ve tanrıbilime her türlü başvurmaya karşı savaşır. — 54, 79.

Descartes, René (1596-1650). — Ünlü Fransız filozofu. Avrupa'da sayısız yolculuklar yaptıktan sonra küçük bir Hollanda kasabasına çekildi, ve orada, göreli bir yalnızlık içinde kendini incelemelerine ve felsefe çalışmalarına verdi. 1637 yılında *Aklını İyi Kullanmak ve Gerçeği Bilimlerde Aramak İçin Yöntem Üzerine Söylev*'i; 1641'de *Metafizik Düşünceler*'i; 1644'te *Felsefenin İlkeleri*'ni ve 1649'da *Ruhun Tutkuları Üzerine İnceleme*'yi yazdı. Descartes, felsefesinde, inceleme zihniyetini, yetkeye boyun-eğme ilkesinin karşısına çıkardı. Descartes, o zamana kadar metafizik kendiliklerin hüküm sürdüğü fiziksel bilimlere doğal yasalar fikrini sokmuştur. Onun sistemi anlıkçı (*intellectualiste*) bir sistemdir. Ona göre, dünya bütünüyle bir fikirler dünyasıdır, bu dünyada her şey evrensel ve zorunlu yasalara göre düzenlenir ve zincirleme birbirine bağlanır. Akıl bizim bilgilerimizin biricik hakemi olarak ilân edilmiştir. Descartes'ın akılcılığı, en yüksek derecede bir burjuva felsefesidir, çünkü ortaçağın bütün tanrıbilimsel düşüncesine karşı olan burjuvazinin gereksinmelerine tamamıyla uygun düşmektedir. — 28, 31.

Diderot, Denis (1713-1784). — Fransız filozof ve yazarı. *Ansiklopedi*'nin (1751-1772) başlıca yazarı. Başkaca, *Görenler İçin Körler Üzerine Mektup*'u (1749) yazdı, bu kitap kendisine Vincennes'de hapsedilmesine maloldu; *Doğa Çocuğu* (Piç) (1757), *Aile Babası* (1758). Rusya'da, Katerina II'nin yanında (1773) kısa bir süre kaldıktan sonra *Kaderci Jacques*'ı, *Dindar Kadın*'ı, *Rameau'nun Yeğeni*'ni yazdı. Diderot, materyalist, ve tanrıtanımaz idi. Doğaya boyuneğmek, iyilikçi olmak, işte tek ahlâkî ödev buydu. Onun *Salonlar*'ı, haklı olarak, onun sanat eleştirisinin kurucusu olarak kabul edilmesine neden oldu. — 36.

Dietzgen, Joseph (1828-1888). — Sepici işçi. 1864'ten 1869'a kadar Saint-Petersbourg'da bir deri fabrikasını yönetti. Sonra Siegburg'da zanaatçı olarak yaşadı. 1884'ten başlayarak da New-York ve Chicago'da gazeteci olarak yaşadı. Marx ve Engels'ten tamamıyla bağımsız olarak, diyalektik materyalizme yaklaşan bir bilgi anlayışı geliştirdi. Başlıca yapıtı *Zihni Çalışmanın Özü*'dür (1869). — 51.

F

Feuerbach, Ludwig (1804-1872). — Materyalist Alman filozofu. Dünya görüşü onu mesleki kariyerini bırakmak ve sıkıntı içinde yaşadığı köye çekilmek zorunda

bıraktı. 1841'de, açıkça materyalist olarak kendini ortaya koyduğu ilk yapıtı *Hıristiyanlığın Özü*'nü yayınladı. Hegel ile Marx arasındaki zincirin ara halkası olan Feuerbach, gerçekte 18. yüzyıl materyalizminin bütün dargörüşlülüklerini ve bütün kusurlarını yenileştirmiştir. — 10, 11, 12, 22, 23, 27, 28, 29, 30, 33, 34, 35, 36, 37-47, 48-48, 73-75, 77, 81, 82.

Frédéric-Wilhelm III (1770-1840). — 1797'den 1840'a kadar Prusya kralı. Büyük Frédéric'in torunu. İéna'da ve Auerstaedt'da Napoléon tarafından yenilgiye uğratıldığında Tilsit barış anlaşmasını imzalamak zorunda kaldı (1807) ve elindeki devletlerin yarısını kaybetti. 1813'te Napoléon'un aleyhine döndü ve onun yenilgisine katkısı oldu. 1814 Paris antlaşması kaybettiği devletleri ona geri verdi. Halkına, 1813'te özgürlükleri ve 1815'te de bir Anayasa vaat etti ise de Kutsal-İttifakın baskısı altında sözünü yerine getirmedi. Basın özgürlüğünü kaldırdı, demokratlara zulmetti ve her alanda gericiliği tuttu. — 13, 18.

Frédérich-Wilhelm IV (1795-1861). — 1840'tan 1861'e kadar Prusya kralı. Onun tahta gelişi demokratlar tarafından bir kurtuluş gibi bekleniyordu. Ama bazı umutlar uyandıran kısa bir süreden sonra kendisinden beklenen anayasayı reddetti. 1848 devrimi onu boyuneğmek zorunda bıraktı. 5 Aralık 1848'de Prusya'ya bir anayasa verdi. Bununla birlikte, devrimin başarısızlığa uğramasından sonra, söz verilen bütün özgürlükleri kısıtları. — 21.

G

Galle, Johann-Gedfried (1812-1910). — Alman astronomu, 23 Eylül 1846'da, Leverrier'nin verdiği bilgiler sayesinde Neptün gezegenini buldu. — 28.

Gœthe, Johann Wolfgang (1749-1832). — Modern Almanya'nın en büyük yazarlarından biri. Pek çok dramın ve nesir biçiminde yazılmış yapıtın yazarı: *Faust, Werther, Hermann ve Dorothée, Wilhelm Meister'in Çıraklık Yılları, İphigénie*. Gœthe ayrıca pek büyük değeri olan bazı bilimsel yapıtlar da yazmıştır. — 14, 18, 32.

Grun, Karl (1817-1887). — Alman gazetecisi, Feuerbach'ın öğretilisi, "gerçek sosyalizm"in savunucusu oldu. 1845'te *Fransa'da ve Belçika'da Toplumsal Hareket*'i yazdı. 1848'de Prusya Millet Meclisi üyesi oldu, orada aşırı-solda yer aldı. 1849'da Prusya ikinci meclisine seçildi. Pfalz ayaklanmasına "kafaca katıldığı" için tutuklanmış, sekiz ay mahpusluktan sonra salıverilmiştir. Edebiyat, felsefe ve sanat eleştirisi konusunda pek çok yapıtlar vermiştir. — 23, 30.

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

simleştiren adam oldu. Eylül 1847'den Şubat 1848'e kadar Konsey başkanı, işçi sınıfının amansız düşmanı, mali oligarşinin savunucusu. — 59.

H

Hegel, Georg-Wilhelm-Friedrich (1770-1831). — Alman klasik filozoflarının en büyüğü. Başlıca yapıtları: *Ruhun Görüngübilimi* (1807); *Mantığın Bilimi* (1812-1816); *Felsefe Bilimleri Ansiklopedisi* (1817); *Tarih Felsefesi* (1837); *Estetik Üzerine Dersler* (1836-1838); Ruh ile gerçek arasına, bilgi ile varlık arasına aşılmaz bir ayrım koyan Kant'ın tersine Hegel onları özdeşleştirir; tepeden tırnağa idealist olan Hegel, gerçeğin bütün görünümlerinin Mutlak Fikrin gösterileri olduğunu kabul eder. Ama diyalektikçi Hegel, Fikri (*İdea*) kendi hareketi içinde düşünür, bu hareketin yasası çelişki, her türlü ilerlemenin devindiricisi çelişki olmak üzere. Tarih, doğa gibi, demek ki Fikrin gelişimidir, devlet bu fikrin en tam biçimini temsil eder; devlet tözdür, yurttaşlar ancak bu tözün birer arazıdırlar. Marx ve Engels, diyalektiğin akla uygun çekirdeğini alıkoymak üzere Hegel'in sistemini alabildiğine eleştirmişlerdir. Engels'in *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*'nda açıkladığı gibi materyalist dünya anlayışına katılan diyalektik, baştan aşağı bilimsel bir nitelik kazanır. — 10, 12, 13, 14, 15, 17, 18, 19, 20, 23, 26, 27, 28, 29, 31, 40, 42, 49, 50, 51, 52, 55, 58, 61.

Heine, Heinrich (1799-1856). — Tanınmış Alman yazarı, Fransa'nın büyük dostu. 1831 tarihinde Fransa'ya yerleşen Heine, yükselen devrimin ozanı oldu. Marx'a ve en ileri demokrasinin kuvvetlerine katıldı. Baş yapıtı *Germania, Kış Masalı*'nda Alman işçilerini, bütün insanlara ekmekle birlikte güller ve defne dalları verecek olan sosyalizm uğruna savaşıma çağırır. Bununla birlikte Heine, hiçbir zaman kendi bireysel eğinimine tamamıyla gemvurmayı başaramaz. — 13.

Hobbes, Thomas (1588-1679). — En büyük İngiliz filozoflarından biri. Tanrıbilimcilerin, feodalitenin ideologlarının tinselciliğine karşı olan Hobbes'un materyalizmi, sapına kadar mekanikçi bir materyalizmdir. *Yurttaş Üzerine İnceleme* (1642), *Léviathan* (1651) adlı kitaplarında Hobbes, insanın "insan için bir kurt" olduğu ünlü ilkel doğa durumu teorisini açıklar. Yalnız rakip iradelerin özgür rızası ile devletin kurulması, bu "herkesin herkese karşı savaşına" bir son verebilir. Böylece devlet, Hobbes'a toplumsal barışın bekçisi gibi görünür. Ona göre, mutlak hükümdarlık ülküsel (ideal) hükümet biçimidir. Hobbes, aslında, toprak aristokrasisine karşı zafer kazanmış İngiliz büyük burjuvazisinin özlemlerini ifade ediyordu. — 28.

Hume, David (1711-1776). — Ünlü İskoçyalı filozof, iktisatçı, tarihçi. Başka yapıtlar yanında, *İnsan Doğası Üzerine İnceleme*'nin (1739-1740), *İnsan Anlayışı Üzerine Deneme*'nin (1748) yazarı. Hume'e göre, duyuya dayanan deney bizim bütün bilgilerimizin kaynağıdır; ben, "algıların bir karşılığından" başka bir şey değildir. Ama, kendinde dünyanın bilinemez olduğunu öğreten Hume, materyalizme doğru yönele-

ceğine, bilinemezciliğin savunucusu olur. Böylece, ona göre, nedenin etkiye bağlantısı nesnel bir yasa değil alışkanlık üzerine kurulu öznel bir olumlamadır. Lenin'in *Materyalizm ve Ampiryokritisizm*'de eleştirisini yaptığı Hume'ün bilinemezciliği, Kant üzerinde ve olguculuğun kurucusu Auguste Comte üzerinde derin bir etki meydana getirmiştir. — 27, 28, 41, 64.

K

Kant, Emmanuel (1724-1804). — Klasik çağın Alman filozofları arasında en büyüklerinden biri. Başkaları arasında, *Mutlak Aklın Eleştirisi* (1781), *Pratik Aklın Eleştirisi* (1788), *Sonsuz Barış Üzerine* (1795) gibi yapıtların yazarıdır. Lenin, *Materyalizm ve Ampiryokritisizm*'de, Kant'ın felsefesinin özünde idealizm ile materyalizm arasında bir "uzlaşma" olduğu gözleminde bulunur. Gerçekten de, Kant bizim bilincimiz dışında gerçek bir dünyanın varlığını kabul eder, ama, bu "kendinde-şeyler" bilinemez şeylerdirler. Buna göre, bilimin konusu ancak dış görünüşler, "görüngüler" olabilir. Böylece bilinemezcilikle sınırlandırılmış olan bilim inana açık kapı bırakır. Kant, aslında, protestanlık içine işlemiş olan kendi töre ve ödev anlayışının da gösterdiği gibi dine yeniden saygınlık kazandırır. Siyaset alanında ise Kant, Almanya'nın liberal burjuvazisinin temsilcilerinden biri olmuştur. Fransız devrimini sempati ile karşılar. Soyluluk ayrıcalıklarına karşı olan Kant, gene de salt biçimsel hukuki ilkeler gerisinde sınıf sömürüsünü gizleyen ılımlı bir burjuva demokrasisinin sınırlarını aşmaz. Kant'ın özellikle sürekli orduların kaldırılmasını, ülkelerin siyasal bağımsızlığını, ülkelerin karşılıklı olarak birbirlerinin egemenliğine saygı göstermelerini, bir uluslar derneğinin yaratılmasını, vb. öneren *Sonsuz Barış Üzerine* adındaki incelemesi, emperyalist burjuvazinin reddettiği, ilerici bir zihniyet taşıyan bir yapıttır. Salt bilimsel alanda, *Doğanın Evrensel Tarihi ve Güneş Teorisi*'nin yazarı olan Kant, Laplace'ın, bir ilkel bulutsudan başlayarak güneş sisteminin oluşması konusundaki varsayımından önce gelmek gibi bir değer taşımaktadır. — 15, 27, 28, 34, 35, 46.

Kopp, Hermann (1817-1892). — Alman kimyacısı. Giessen'de, sonra Heidelberg'de kimya dersi verdi. Birçok bilimsel yapıtın yazarı. — 39.

L

Lamarck, Jean-Baptiste (1744-1829). — Fransız doğabilimcisi. Darwin'den önce canlı doğanın evrim teorisini formüle etmiştir. Ansiklopedicilerin öğretilisi, Fransız devriminin coşkun yandaşı, Ulusal Doğa Tarihi Müzesinde profesör olan Lamarck, İmparatorluk ve Restorasyon dönemlerinde en gerici ayrılıkların kurbanı oldu. Lamarck, omurgasız hayvanlar üzerindeki gözlemleri sırasında canlı doğanın birliği ve sürekliliği sonucuna vardı. Canlı varlıklar uyduları koşulların etkisi altında biçim değiştirirler; kazanılan değişiklikler kalıtımla geçer. Başlıca yapıtı: *Zooloji Felsefesi* (1809). — 32.

Leverrier, (1811-1877). — Ünlü Fransız astronomu. Rasyonel

mekaniğe (Newton, Laplace) dayanarak, 1846 yılında Neptün gezegenini buldu. — 27.

Luther, Martin (1483-1546). — Reformun başı. Saksonyalı bir madencinin oğludur, tanrıbilim okumuştur ve rahip olmuştur. Onun katolik dogmalarına ve papalığa karşı savaşımı, Reform denilen geniş siyasal, toplumsal ve dinsel hareketi başlattı. O, kent burjuvazisinin ve prenslerin çıkarlarını temsil ediyordu ve köylülerin başkaldırma hareketine şiddetle karşı-tutum aldı. — 67.

M

Marx, Karl. — 9, 10, 11, 22, 47, 49.

Mignet, François-Auguste-Marie (1796-1884). — Fransız tarihçisi. *Fransız Devrimi Tarihi*'nin (1824) yazarı olan Mignet, Tierry ve Guizot gibi burjuvazinin feodallere karşı savaşımını vurgulamıştır. *National* gazetesinde yazar olarak Burbonlara karşı muhalefet yapmıştır. 1837'de Fransız Akademisi üyesi olmuştur. — 59.

Moleschott, Johann (1822-1893). — Hollandalı fizyoloji bilgini. Heidelberg'de, Zurich'de, Turin'de, sonra Roma'da fizyoloji dersi vermiştir. Fizyolojik sorunlar üzerine birçok araştırma inceleme yazısı yazmıştır. İnanmış materyalisttir, ama diyalektikçi değildir. — 30, 32.

N

Napoléon I. — 38.

P

Proudhon, Pierre-Joseph (1809-1865). — Fransız iktisatçısı. Küçükburjuva sosyalizminin klasik temsilcisi. Sınıf savaşımına karşıdır. Felsefede idealisttir. Proudhon'un *Sefaletin Felsefesi* (1846) adlı kitabı Marx tarafından (*Felsefenin Sefaleti*'nde 1847) kıyasıya eleştirilmiştir. Proudhon, işçi hareketinin bağrında reformculuğun en önemli ideoloğu olmakta devam eder. 2 Aralık 1851 tarihli hükümet darbesinin ertesi günü, sosyal adaletinin zaferini sağlamak için Louis-Napoléon'a inanıp güvenmiştir. — 49.

R

Robespierre, Maximilien-François-Isidore de (1758-1794). — Fransız siyaset adamı. Arras'da avukat. 1789'da Millet Meclisine Artois milletvekili oldu. Jakobenlerin yöneticisidir. Komün üyesi, sonra da Konvansiyon üyesidir. Jakobenlerin jirondenlere karşı zaferinden ve özellikle hebertçilerin ve dantoncuların idam edilmesinden sonra Halk Kurtuluş Komitesinde devrimci hükümetin politikasını yönetti. Ama kısa zaman sonra, Dağcı, Ovacı bütün düşmanlarının işbirliği karşısında yenik düştü. 3. yıl 10 termidor'da idam edildi. Onun ölümü gericiliğin işareti oldu. — 41.

Rousseau, Jean-Jacques (1712-1778). — 18. yüzyılın en büyük Fransız filozof ve yazarlarından biri, küçük-burjuvazinin ideologlarından ve jakobenlerin müjdecisi. Felsefede yaradancı, Tanrının varlığına ve ruhun ölümsüzlüğüne inanmış olan Rousseau, ahlâk ilkelerinin doğuştanlığını savunur (özellikle *Emile*'e bakınız). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Temellerinin*

Kökeni Üzerine Söylev (1754) ve baş yapıtı *Toplum Sözleşmesi*, modern demokratik teorinin temellerini atmıştır. İktidarın kaynağı egemen halktır, yasa genel iradenin ifadesidir. Rousseau'nun burjuva devrimcileri üzerinde, onun ötesinde de işçi hareketi üzerinde etkisi çok büyük olmuştur. — 36.

S

Schiller, Johann-Christoph-Friedrich (1759-1805). — Ünlü Alman şairi, demokrat ve yurtsever. Sayıları bir hayli kabarık, dramlar, tarihsel ve felsefî yapıtlar yazdı. *Haydutlar, Fiesque Komplosu, Don Carlos, Hollanda Başkaldırması, Otuz-yıl Savaşları Tarihi, Wallenstein, Marie Stuart, Orlean'lı Bakire, Messine'in Nişanlısı, Guillaume Tell*, vb.. — 35.

Stirner, Max (1806-1856). — Genç-hegelciler grubunun bir üyesi; anarşizmin bir teorisyeni olacaktır. *Biricik ve Özelliği* (1845) adlı yapıtında, dinle ve insanseverlikle savaştı ve bireyin kendi özel çıkarından başka bir dürtüsü olmamak gerektiğini savundu. — 22, 48.

Strauss, David-Friedrich (1808-1874). — Alman tanrıbilimcisi ve edebiyatçısı. Maulbronn papaz okulunda, sonra da Tubingue papaz okulunda tanrıbilim dersi verdi. *İsa'nın Yaşamı* (1835) adındaki yapıtında kilisenin dogmalarının hıristiyan topluluklarının bilinçsiz ürünü olduklarını gösterdi. Strauss'a göre asıl önemli olan İncil'in anlatılarındaki dış olaylara inan değildir, ama bizzat insanlığın kendinde cisimleşen İsa'nın düşüncesidir. Daha sonraki yapıtlarında, Strauss, tanrıbilim ile bağlarını kopardığını iyice belirtti. Dini, bilimle uzlaştırmak yolundaki bütün iddiasından vazgeçti ve dinin ancak düşünmenin bir alt-biçimi olduğunu gösterdi. *Eski ve Yeni İnan* (1872) adını taşıyan en son kitabında kişi olarak düşünülen bir Tanrı inancı üzerine kurulu her tür dinin baştan sona yadsınmasını savunur. — 21, 23, 48.

T

Thierry, Augustin (1795-1856). — Fransız tarihçisi. İlkin Saint-Simon'un öğretilisi ve çalışma arkadaşı oldu, sonra 1817'de gazeteci olmak üzere ondan ayrıldı. Fikirlerindeki ataklık yüzünden 1821'de *Courrier Européen*'den çıkarılınca kendisini tümden tarih incelemelerine verdi. Onun tarih anlayışı, savaşım halindeki sınıfların çıkarlarına önem verişiyle Thierry'yi tarihsel materyalizmin bir ön habercisi yaptı. 1827'de *İngiltere'nin Normanlar Tarafından Ele Geçirilmesinin Tarihi*'ni yazdı, sonra 1835'ten başlayarak *Merovenjiyenler Zamanının Anlatıları*'nı ve 1850'de *Tiérs Etat'nın Meydana Gelişinin ve İlerlemesinin Tarihi Üzerine Deneme*'yi yazdı. — 59.

Thiers, Louis-Adolphe (1797-1877). — Fransız devlet adamı ve tarihçisi. İlkin, Restorasyon döneminin liberal burjuvazisinin Fransız Devrimi hakkındaki görüşünü açıkladığı *Fransız Devrimi Tarihi* (1823-1825) ile kendini tanıttı. Temmuz devriminin hazırlanışında ve Louis-Philippe'in kral ilân edilişinde etkin bir rol aldı. Millet Meclisine seçildi ve orada ortanın solunda yer aldı. Sırasıyla içişleri, tica-

ret, dışişleri bakanlığı ve başbakanlık yaptı. *Konsüllük Döneminin ve İmparatorluğun Tarihi*'ni (1845-1869) yazdı. Ve bunda Napoléon I'e yeniden saygınlık kazandırmaya çalıştı. Kurucu Meclisin ve Yasama Meclisinin üyeliklerini yaptı. Orleancı, Cavaignac'ın diktatörlüğünden yana oldu. Louis Napoléon'un hükümet darbesi üzerine tutuklandı ve sürgüne gönderildi. Kısa bir süre sonra affa uğradı, Fransa'ya döndü ve muhalefet liderliği yaptı. Yasama organının üyesi oldu. 1871'de Millet Meclisine 26 ilden seçildi. Hükümetin başına getirildi ve büyük bir zorbalık ve zalimlikle 1871 Paris Komününü bastırdı. 1871'den 1873'e kadar yürütme gücünün başında bulundu. — 59.

V

Vogt, Karl (1817-1895). — Alman doğabilimcisi. Giessen'de fizyoloji ve anatomi hocalığı yaptı. 1848 Frankfurt Ulusal Meclisi üyesi olarak belli bir rolü oldu. Daha sonra Cenevre'de yerleşti. Ve burada 1852'de jeoloji profesörlüğüne, daha sonra da zooloji profesörlüğüne atandı. Materyalizmi ve darvinciliği savunduğu birçok yapıtları vardır. Karl Vogt bonapartçılığın propagandacılarındandır. Ve Marx ile W. Liebknecht ile, Marx'ın *Herr Vogt* adlı broşürü yazmasına neden olan ünlü tartışmaları oldu. — 30, 32.

Voltaire, François-Marie Arouet (1694-1778). — 18. yüzyılın en büyük Fransız yazarlarından biri (felsefe, tarih, şiir, tiyatro, roman ve masal vb. cinsinden), çok sayıda yapıtın yazarıdır. Başlıca şu yapıtlarını belirtmekle yetinelim. *Felsefî Mektuplar* (1734), *Louis XIV'ün Yüzyılı* (1751), *Töreler Üzerine Deneme* (1766), *Hoşgörü Üzerine İnceleme* (1763), *Felsefe Sözlüğü* (1764). Yaradancı Voltaire, Tanrı fikrinin ahlâk için gerekli olduğu inancındadır. Ama o feodal zorbalığın kalesi olan Kiliseye karşıdır. Voltaire hoşgörüsüzlüğe, bağnazlığa, boşinanlara karşı savaşım vermiştir. Mutlakiyetçiliğin ve toprak köleliğinin düşmanı olan Voltaire gene de J. J. Rousseau gibi bir demokrat değildir. O, anayasal ve liberal bir devlet özlemi duyan, ama halkı vesayet altında tutmak isteyen zengin bir burjuvazinin çıkarlarını temsil eder. — 36, 89.

SOL YAYINLARI. Sorumlu Yönetmen: Muzaffer Erdost. Yönetim Yeri: Kızılırmak Sokak, 23/2, Ankara.

+20r.UIT