

bilim ve sosyalizm yayınları

Bilimsel sosyalizmin doğuşunda, onun bilinen üç kaynağı (Alman felsefesi, İngiliz ekonomi politiğı ve Fransız sosyalizmi) içinde, Alman felsefesi nasıl bir rol oynamıştır? Ünlü Fransız düşünürü Bottigelli bu kitabında, 1848 öncesinde Marx ve Engels düşüncesinin oluşumuyla marksizmin adım adım ilerleyen kuruluşunu anlatarak bu soruyu yanıtlamaya çalışıyor. Böylece, yazar, Marx ve Engels'in okul sıralarından Manifest'in kaleme alındığı döneme dek olan bütün çalışmalarını ayrı ayrı inceleme konusu yapmaktadır. Kaynaklara bu dönüş, kuşkusuz genç Marx üzerindeki tartışmaların daha iyi bir biçimde değerlendirilmesini sağlayacak ve değinilen sorunlar marksizm üzerine bilgi edinmek isteyenleri olduğu kadar, marksist teorinin pratiğı içinde olanları da ilgilendirecektir.

25 Lira

bilim ve sosyalizm yayınları
20

BİLİMSEL SOSYALİZMİN DOĞUŞU

EMİLE BOTTIGELLI

Ünlü Fransız düşünürü Émile Bottigelli'nin "Genèse Du Socialisme Scientifique" (Editions Sociales, Paris, 1967) adlı bu eseri fransızca aslından Kenan Somer tarafından dilimize çevrildi ve "Bilimsel Sosyalizmin Doğuşu" adıyla Bilim ve Sosyalizm Yayınları'nın 20. kitabı olarak yayınlandı.
Birinci baskı : Mart 1976

YAYIN HAKKI :
BİLİM VE SOSYALİZM YAYINLARI

BİLİM VE SOSYALİZM YAYINLARI
Yöneticisi : Süleyman Ege
Ataç Sokak, No. 36/2
Yenişehir - Ankara
Tel : 17 03 27

BİLİMSEL SOSYALİZMİN DOĞUŞU

Yazan
Émile BOTTIGELLI

Çeviren
Kenan SOMER

BU KİTAP, Alman sosyalizminin kökeni üzerine, lisans öğrencilerine yönelik bir dersin yeniden elden geçirilmiş biçimidir. Yani, marksizmin doğuşu gibi, bilinen bir konu üzerine çok yeni öğeler getirme savında değildir. Biz özellikle, Marx ve Engels tarafından, 1848 devrimine dek alınan yolu, düşüncelerinin Komünist Manifesto'nun sunduğu hemen hemen kesin ifadesine kadarki oluşmasını, oldukça kısa bir yapıt içinde açıklamak istedik. Bu konuda daha ayrıntılı başka yapıtlar da vardır ve onlardan da yararlanılacaktır. Ama, bu dönemin tümünü kapsayan hiçbir inceleme yoktu ve bize, okuyucuya bu incelemeyi sunmanın bir yararı dokunabilecektir gibi gelir.

Marksizm, Almanya'da doğmuştur. Bu ülke, siyasal ve pratik planda, XIX. yüzyıl başlarında, bütün Avrupa uluslarından geride kalmış bir ülkedir. Sosyalizmin kökenini bu ülkeye yerleştiren şey yalnızca Marx ve Engels'in doğum rastlantısı mıdır? Koşullar, düşüncelerini yöneltmek için ne kadar az öğe sunmuşlarsa, bulguları o kadar dahice midir? Yoksa, batı Av-

rupa kültürü tarafından çeşitli alanlarda kazanılmış sonuçların bu birleşim ve bu aşılmasını olanaklılaştıran koşulları, o çağın Alman aydınları tarafından kurcalanan sorunlar, Marx ve Engels'in yetişmesi mi yaratmıştır? İşte biz bu sorunlara bir yanıt getirmeye çalıştık.

Açıklamamız, özgün olma savında bulunamadığı kadar, eksiksiz olma savında da bulunamaz. Yapıtın boyutları, bir seçmeyi zorunlulaştırıyordu. Belki felsefeye verilen yer çok büyük bulunacak. Bundan ötürü okuyucudan özür dileriz. Ama konulan sorun, belli bir araştırma yönü içeriyordu. Ve belki de bu sorunlar yöresinde düzenlenmiş bulunan felsefi tartışmalar atmosferi, bu sorunlara bu yaklaşma biçimine yabancı değildir.

İletmeleri, Berlin Dietz yayınlarında yayını tamamlanacak olan MARX-ENGELS-WERKE (MEW) yayınına yaptık. Yararlanılan metinler, henüz son Berlin yayınında yayınlanmamış oldukları zaman, onları MARX-ENGELS GESAMTAUSABE'den (MEGA) aktardık. Son olarak, Editions Sociales'de bir çevirisinin bulunduğu her kez, kaynak olarak Fransızca metni gösterdik.

15 Eylül 1966

BİLİMSEL SOSYALİZMİN DOĞUŞU

GİRİŞ

AVRUPA'DA XIX. yüzyılın ikinci yarısının belirleyici niteliği, işçi partilerinin doğuşudur.

1863 : Lassalle'ın Alman Emekçileri Genel Derneği

1867 : Liebknecht ve Bebel'le birlikte Eisenach Sosyal-Demokrat Partisi

1880 : Fransız İşçi Partisi

Yani XIX. yüzyılın bu ikinci yarısı, aynı zamanda hem ekonominin hızlı gelişmesi, büyük sanayi ve tekel kapitalizmine geçiş, hem de proletarya örgütlerinin doğuşuyla belirlenmiştir.

Parti kavramı, XIX. yüzyıl için yeni bir kavramdır. Örgütlenmiş kuruluş olarak parti, pratik olarak 1848'den sonra ortaya çıkar. İşçi partileri, burjuvazinin partilerinden, her şeyden önce temel olarak bir teoriye, bir *Weltanschauung*'a, yani bir felsefeye sahip bulunmaları olgusuyla ayrılırlar. Burjuvazinin partileri, çıkar koalisyonlarını, bu sınıf içinde ayrılaşmış siyasal katmanların isteğini dile getiren toplulukları orunladıkları (temsil ettikleri) halde, işçi sınıfı

fi partileri, tüm işçi sınıfını orunlama ayrıcalığı savını güderler. Bir yandan işçi sınıfının özerk olduğu, toplumun öbür sınıfları karşısında türdeş bir bütün oluşturduğu düşününe, öte yandan da proletaryanın tarihsel bir görevle görevlendirilmiş bulunduğu düşününe dayanırlar. Hepsi de bayraklarının üzerine sosyalizmin kuruluşunu yazarlar, ve bugün kendini marksizme göre belirlemeyen bir işçi çalkantısı pek de yoktur. Bunun nedenleri açıktır: Marksizm bir *Weltanschauung*, bir felsefe oluşturur, ve proletaryanın siyasal eylem kurallarını açıkça bildirir. Bilimsel sosyalizm olmak ister, yani toplumsal tarih etkenlerinin bilgisi ve sürekli irdelemesi üzerine yaslanır.

Elbette başlarda işçi partilerinin hepsinin marksizmden yana olduklarını ileri sürdükleri söylenemez. Çeşitli sosyalizm okullarının giriştikleri savaşımalar üzerine bir fikir vermek için, 1864 yılında kurulmuş bulunan Birinci Enternasyonal'in henüz prudoncuların, blankicilerin, marksistlerin ve anarşistlerin birbirleriyle çalıştıkları kapalı bir alan olduğunu anımsatmak yeter. Ama, gerçekte, tarih ilerlediği ölçüde, bu çeşitli okullar yerine marksist partilerin geçtikleri görülür. Ve 1917'den, yani Sovyetler Birliğinde sosyalizmin kurulmaya başlanmasından buyana, işçi sınıfının eylem kılavuzu olarak marksizmin değeri, tarihsel bir olgudur.

Kuşkusuz, çağımız, marksizmin devrimci değerini tartışma konusu yapara benzer sorunlar doğurmuştur. Örneğin batı ülkeleri gibi yüksek derecede sanayileşmiş ülkelerde, iktidarın, Sovyetler Birliği'nde olduğu gibi, silahlı ayaklanmayla, ihtilâlle alınması, artık pek olanaklı değil gibi görünür. Ama sosyalizm, bütün bu ülkelerde gündemde olan bir şeydir, ve bütün bu ülkelerde işçi partilerinin, sosyalizme geçiş yolları sorunu üzerinde durdukları görülür. Dolaysız ya da dolaylı bir biçimde, bütün bu partiler, ayrı durumlar arasın-

da benzerlik kurmak için de olsa, 1917 Devrimi deneyine başvururlar. Ve çeşitli ülkelerde, marksist partilerin kendileri, ülkeyi sosyalizme geçirmek için barışçı yollar düşünürler.

Yani marksizm, günümüzde, oynadığı ve oynamakta olduğu tarihsel rol sonucu, yönteminin çeşitli bilimlere getirmiş bulunduğu şeyler sonucu, siyasal ve bilimsel yaşamımızın sürekli bir ögesi durumuna gelmiştir. Ve her ne kadar güncel belirtileri içinde iyi biliniyor, her ne kadar her düzeyde ilgi uyandırıcı tartışmalar konusu oluyorsa da, kökenleri o kadar iyi bilinmemektedir. Bizim bu sayfalarda anlatmak istediğimiz şey de, işte bu oluşturma (*genèse*).

Bilimsel sosyalizm, 1848 yılında, *Komünist Manifesto* ile, hemen hemen kesin ifadesini bulmuştur. Öyleyse marksizmin oluşunu irdelemek, onun 1848'de hangi koşullar içinde doğduğunu incelemeye dayanır. Eğer Karl Marx'ın 1818'de ve Friedrich Engels'in de 1820'de doğdukları, ve sonuç olarak entellektüel bilince 1838 - 1840 yıllarına doğru vardıkları düşünülürse, incelememizin, çerçeve olarak, Marx ve Engels düşüncesinin, 1838 - 1840 arasında, içinde olduğu koşulları alması gerekecektir.

Gerçeklikte, tarihin, 1789 Devrimi tarafından belirlenen büyük dönemecinden yola çıkmamız gerekiyor. Toplumsal sorun üzerindeki düşünceler, bu dönemecinden kaynaklanır. Sosyalizmin ilk teorilerini ortaya çıkaracak tartışmaların konusunu, bu dönemecin gündeme koyduğu düşünceler oluşturacaktır. Öyleyse, önce XIX. yüzyıl başlarının, bugün ütopyacı sosyalizm adı altında bilinen çeşitli sistemlerin nasıl doğduklarını gördüğünü anımsatacağız.

Daha sonra, Marx ve Engels'in içinde yaşadıkları ve düşüncelerinin oluşmasını etkilemiş bulunan Alman koşulları olan iktisadî, toplumsal ve ideolojik

koşulları belirlemeye çalışacağız. Bilimsel sosyalizmin Almanya'da nasıl doğabildiğini ancak o zaman eksiksiz bir biçimde değerlendirebileceğiz.

BÖLÜM I

FRANSA'DA VE İNGİLTERE'DE ÜTOPYACI SOSYALİZM

SOSYALİZM düşünüy, büyük işçi savaşlarını başlama-
dan önce doğdu. Proletarya, siyasal sahnede kendi öz
istemleriyle, sınıf olarak, ilk kez 1831 yılında, Lyon
ipek işçilerinin ayaklanmasıyla görünür. Bununla bir-
likte, daha 1789 Devriminde, daha sonra da *Trois Glo-
rieuses*¹ boyunca, burjuvazinin başkaldırıcı girişim-
lerinin başarısını sağlayan şey, büyük halk yığınının
varlığıdır. Burjuvazi her kez halkı kendi öz savaşını
içine sürüklemeyi başarır, ve her kez bu işten tekba-
şına yararlanır. *Terreur*² döneminde burjuva devri-
mini kurtaran şey, halk yığınlarının işe karışmasıdır.
Ama *Thermidor*³ ile birlikte, burjuvazi bağlaşması-
na son verir, iktidarı tekbaşına kullanmak ister, ve
Özgürlük, Eşitlik, Kardeşlik belgileriyle düşler içinde

1. *Trois Glorieuses*, 1830 Devriminin, sokak çatışmalarıyla geçen 27, 28, 29 Temmuz günleri, üç şanlı gün. -ç.
2. *Terreur*, Fransa'da Girondin'lerin düşüşünden (31 Mayıs 1793), Robespierre'in 9-Thermidor'daki (27 Temmuz 1794) düşüşüne dek süren devrimci dönem. -ç.
3. *Thermidor*, ya da 9-Thermidor günü (27 Temmuz 1794), Robespierre'in, Paris Komünü'nün desteğine karşın, Convention tarafından devrildiği gün; *Terreur* döneminin sonu oldu. -ç.

oyalanmış yığınları, kesin bir düş kırıklığına uğratar.

Komünist bir ideolojinin —Gracchus Babeuf (1760 - 1797) ideolojisi— ilk Fransız ifadesini Thermidor'dan sonra, gericiliğin tam ortasında bulması, son derece ilginçtir. Halk için, devrimin oluşturduğu bu aldatmanın eleştirisi, doğrudan doğruya bireysel mülkiyetin kaldırılması ve toprakların ortaklaşa işlenmesi düşünü aracıyla dile getirilir. Babeuf, kendi eşitlik anlayışını, şu formül içinde açıklar: Her insan, gereksinimlerini karşılama ve doğanın bütün iyiliklerinden yararlanmada eşit bir hakka sahiptir. Toplum bu hakkı pekiştirmelidir.

Karşıçıkılan şey, devrimin büyük belgisidir. Daha 1795'te bu eşitliğin teorik kaldığı, yoksullarla zenginler, güçlülerle güçsüzler arasındaki ayrımı engellemediği görülür. Ama gene de bu belginin engin bir harekete getirici gücü vardı, devrimin o dünyayı us kullarına göre örgütlenme yolundaki tarihsel çabasını simgeliyordu. Bu konuda Aydınlıklar çağı felsefesinin kalımcısı olan Babeuf, bu eşitlik istemini en aşırı sonuçlarına dek götürür. Böylece yığınların hoşnutsuzluğunu dile getiriyor ve sorunu ilk kez toplumsal alan üzerine çekiyordu. Ama güvendiği şey, yığınların desteği değildi. Kendi komünizmini gerçekleştirme olanağını yalnızca birkaç kişinin eyleminde görüyordu. Bu eylem, Eşitler Komplosu (*Conjuration des Egaux*) oldu ve onu, kendisini 1797'de mahkûm ve idam ettiren Vendome mahkemesi karşısına götürdü.

Eşitliğin, Babeuf'te, özel mülkiyetin kaldırılması düşüncesine dek götürülen bu eleştirisi, ütopyacı sosyalistlerin kanıtlama temelini oluşturacaktır. Bunların hepsi, bu belginin somutlaştırılmasını ya da gerçekliğin bu ülküyle karşılaştırılmasını isteyeceklerdir. Usa

uygunluk taslayan bu toplumun kötülüklerini hep birlikte eleştirecek ve bütün insanların kurtuluşunu dileyeceklerdir.

İlk büyük ütopyacı, büyük Saint-Simon'lar ailesinden, ünlü anılar yazarının⁴ ailesinden gelen Kont de Saint-Simon'dur (1760 - 1825)⁵

Saint-Simon, toplumu iki kategoriye böler: Sanayiciler ve aylaklar, malların üretimine doğrudan doğruya katılan kimselerle üreticilerin sırtından geçen kimseler. Daha 1830 yılında, *Cenevre'de Oturan Birinin Mektubu*'nda, Saint-Simon, aylaklık deyince her şeyden önce üretken saymadığı toprak rantından geçinenleri anlayarak, aylaklar karşısındaki düşmanlığını gösteriyordu.

Büyük artamlarından biri de, Devrimi "soyluluk, burjuvazi ve varlıksızlar arasında bir savaşım olarak"⁶ gözümlemiş, yani onda yalnızca bir us ülküsünün gerçekleşmesini değil, daha o zamandan belirli toplumsal topluluklar arasında gerçek bir savaşım görmüş olmaktadır. İnsan bir köle olmaktan çıkmalı, der, sömürü bundan böyle yalnızca doğanın sömürüsü olmalı. Bu erekle, bütün insanların birleşip çalışmaları gerekir.

Bunun sonucu, Saint-Simon, sanayici, yani üreticiler tarafından yönetilen bir toplum planını kurar. Sanayiciden ne anlar? Yalnızca işçi sınıfıyla sanayicileri değil, bankacıları, girişimcileri, bilgin ve sanatçıları da. Toplumsal bir sınıfın aylaklığına karşı ilk düşmanlığı, devlet yönetiminin yaratıcı kişiler elinde

⁴ Louis de Rouvroy, duc de Saint-Simon (1675 - 1755), Paris'te doğdu, 1691 - 1723 dönemini anlatan ünlü Anılar yazarı. Filozof ve iktisatçı Claude-Henri, comte de Saint-Simon, işte bu ünlü yazarın ailesinden. -ç.

⁵ Saint-Simon'un başlıca yapıtları: 1803, *Cenevre'de oturan birinin çağdaşlarına mektupları*; 1817, *Sanayi, ya da kendini yararlı ve bağımsız işlere vermiş bulunan tüm insanların yararına siyasal, töresel ve felsefi tartışmalar*; 1823, *Sanayi Sistemi*; 1824, *Sanayicilerin din-kitabı*; 1825, *Yeni Hristiyanlık*.

⁶ Friedrich Engels: *Anti-Dühring*, Editions Sociales, Paris, 1956, s. 298. MEW. 20, s. 241.

bulunması gerektiği düşününde açıkça dile gelir. Siyasa, gerçekte iktisadın bir yönünden başka bir şey değildir, ve toplum yönetimi, insanların bir hükümetinden çok, nesnelerin bir yönetimi olacaktır. Bu görüşlerle, Saint-Simon zamanının çok ilerisindedir.

Ereği —o bu ereği birçok kez açıklamıştır ve formülü de ünlüdür— en kalabalık ve en yoksul sınıfın yazgısının iyileşmesidir. O, işçi sınıfının yazgısına bir çare bulmak isteyenlerin ilkidir. Bu iyileşme işçilerin kendilerinin işi olmayacak, bununla toplum yönetimi uğraşacaktır. Burada hâlâ insanın yetkinleşme anılgına ve eğitimin gücüne inanç, insanların hükümetinin sınıf karşıtlıklarına değil, ahlâksal bir göreve dayandığı düşünüyü gibi, Aydınlıklar çağının usçu öğeleri görülür. Saint-Simon, çalışma ürünlerinin daha haklı bir bölüşümünü ister. Ama bu, girişimi parayla destekliyecek bankacıların çalışmalarının haklı karşılığını, yani sermayeleri oranında bir gelir alacakları anlamına da gelir. Yani Saint-Simon'un düşüncesi, bazıları çok ileri, bazıları da bugün işçi sınıfının kendi yazgısının efendisi olacağı bir düzende kesinlikle kabul olunmaz saydığımız her türlü düşünceleri içerir.

Son olarak, aslolan insanın iyileşmesi olduğundan, Saint-Simon bir din kurmak ister—son yapıtı *Yeni Hıristiyanlık* adını taşır. Klasik anlamda bir din değil, proletaryanın fizik ve moral yükselişine hizmet edecek, ten ve ruh'un, hıristiyanlık tarafından yokedilmiş bulunan birliğini yeniden kuracak —Henri Heine'de bunun yankıları görülür— bir din. Saint-Simon'da oldukça tuhaf bir bilim inancıyla dinsel anlayış karmaşımı var, ama bu dinsel anlayış özellikle eğitici ereklere izler.

Ölümünden sonra, çömezleri arasında ortaya iki eğilim çıkar: Bir yanda Sen-Simonizmin siyasal yönünü geliştirmek isteyen ve en belirgin temsilcisinin Bazard olduğu kimseler. Bazard kendine erek olarak hü-

kümetin, Sen-Simoncu ilkeleri tanımasını elde etmeyi saptar. Ona göre, Saint-Simon'un düşüncelerini olgular içine aktarmaya ve insanların mutluluğunu sağlayacak sanayi toplumunu kurmaya çalışması gereken kimseler, devlet adamlarıdır.

Öbürleri, her şeyden önce Sen-Simonizmin dinsel ideolojisini geliştirirler, ve bu eğilim, özellikle, Sen-Simoncu kiliseleri kuran ve tenin saygınlığını kazanmasını her şeyin merkezine koyan Enfantin tarafından temsil edilir. Bu kiliseler oldukça, büyük bir yaygınlık kazanmışlardır. Örneğin Heine gibi adamlar, Sen-Simonizmi, ustanın dinsel —yani eğitici— fikirlerini uygulamaya geçirmeye çalışan bu bir tür dinsel topluluklar aracılığıyla tanımışlardır.

Enfantin eğilimi, salt iktisadî eğilimin etkisini silecektir. Ama, 1832'de krallığa karşı ilk çalışmalara girişileceği zaman, Sen-Simoncular savaşım dışında kalacaklar ve sonunda kiliseleri dağılacak ve iz bırakmayacaktır. Gene de iki öge kalacaktı: Sen-Simonizm, işçiler ve zanaatçılar arasında varlığını uzun zaman sürdürecektir bir kardeşlik ideolojisi vermiştir, ve öte yandan, XIX. yüzyıl kapitalizminin teorisyenleri, 1860'lara doğru, sınaî atılımın savunumcuları olacak olan Buchez ya da Michel Chevalier gibi adamlar, eski Sen-Simoncuların ta kendileridirler.

İkinci büyük Fransız ütopyacısı, Charles Fourier, 1772'de doğar ve 1837'de ölür⁷

Kimdir Fourier? Devrim tarafından yıkıma uğrayan küçük burjuva tipi. Besançon'da, hali vakti yerinde bir aile içinde doğar, yaradılış bakımından tecime

⁷ Fourier'nin yazılı yapıtı son derece önemlidir. Üç ana yapıt: 1808, Dört-hareket ve genel yazgılar teorisi; 1822, Evsel ve tarımsal dernek incelemesi; 1829, Sınaî ve toplumcu (sosyeter) Yeni Dünya.

pek yetenekli olmadığı halde, gene de babası tarafından iş hayatına atılır. Pratik olarak tüm servetini bağlayacağı büyük bir alım ve ithalat planı hazırlayacaktır. Siyasal durum uzun bir durgunluğa yolaştığından, yıkıma uğrar, ve Fourier, tüm ömrünü, bir İngiliz tecim ortaklığının yazışmalarını yürütmekle, büro memuru olarak geçirecektir. Güç maddi koşullar içinde yaşayan adam, tüm bir sistem, tüm bir yeni ve örnek bir toplum tasarlayarak, varlığının alelâdeliğini ödünleyen bir tür dahi düşsüdü. Yapıtı iki yön içerir: Eleştirel bir bölüm ve yapıcı bir bölüm. Fourier, daha 1808 yılında, yöresinde gördüğü burjuva toplumun kusurlarını eleştirir, ve 1808, imparatorluktur, burjuvazinin iktisadi konumlarını iyice pekiştirdiği dönemdir. Büyük sanayi burjuvazisi ete kemiğe bürünür.

Engels, *Anti-Dühring*'de, Fourier'nin yapıtının eleştirel yönü üzerine, işin özünü çok açık ve çok kestirme bir biçimde ortaya koyan bir değerlendirme yapar:

"Fourier burjuva dünyasının maddî ve manevî sefaletini acımasızca ortaya serer ve onu, Aydınlıklar filozoflarının, yalnızca usun egemen olacağı toplum üzerindeki, evrensel mutluluk getiren uygarlık üzerindeki, insanın sınırsız yetkinleşme anıklığı üzerindeki vaadleriyle olduğu kadar, çağdaşları olan burjuva ideologların gülpembe deyimleyişleriyle de karşılaştırır; en içler acısı gerçekliğin, her yerde nasıl en cıfcaflı lâfazanlığa karşılık düştüğünü gösterir, ve boş sözün bu onarılmaz fiyaskosu üzerine iğneli alaylarını yağdırır."⁸

Fourier, dükkâncıların darkafalılığını, mal satıcıların utanç verici spekülasyonlarını, kendi deyimine göre, yoksulluğun bolluktan doğduğu bu toplumu acıma-

sızca eleştirir. Uygarlık, ona göre paranın hüküm sürdüğü ve her şeyi satınaldığı bir düzenin egemenliğidir. Burada bir öge, daha şimdiden teorik bir ilerleme gösterir: tarih anlayışı; Fourier, geçmiş evrimi dört evreye ayırır: yabanıllık, barbarlık, ataerki ve uygarlık. Salt bir zekâ ürünü olan bu sınıflamanın, pratik olarak modern sosyolojinin bulgularını incelemesi ilginçtir. Tarihin ilerlediğini kabul eder, ve bu anlamda, tarih sürecinin Tanrı tarafından istendiği, yalnızca Tanrı tarafından bilindiği ve insanın bu konuda söyleyecek bir sözü olmadığı yolundaki egemen dinsel ideolojiden ayrılır. O aynı zamanda, belli bir toplumda, kadının kurtuluş derecesinin, genel kurtuluşun doğal ölçüsü olduğu ilkesini ileri sürenlerin de ilkidir.

Yani Fourier burjuva düzeni, uygarlığı eleştirir. Ama bütün bu kötülöklere getirilecek çözüm nedir? Bunun reçetesini, ayrıntılı olarak hazırlanmış bir plan biçimi altında, toplumun, falanstere (*phalanstère*) dayanan usauygun bir örgütlenmesi biçimi altında verir.

Falanster, ortaklık içinde yaşayan 1.200 - 5.000 kişiyi kapsayabilen, ama insanın doğasına göre örgütlenmesi gereken küçük bir toplumsal birimdir. Fourier'nin bu konuda çok kişisel görüşleri var. "Tutku"ların bir ayrımını yapmıştır, ve falanstercilerin faaliyetlerini düzenlemek için tutkulara dayanacaktır. Aslolan, "kelebek" adını verdiği tutku, yani insanın belli bir işe sürekli bir biçimde katlanma olanaksızlığı ve o işi değiştirme hakkıdır. Falansterde işin ve eğitimin örgütlenmesini düzenleyecek olan şey, işte bu tutkudur.

Kimse kendini ardarda iki saatten çok aynı işe vermeyecek, ama her insan en az yirmi işi yapmaya yetenekli olacak ve her gün bu işlerden beş-altısını yapacaktır. Uygarlıktan kaynaklandığı biçimiyle işbölümü, geçici ve ortadan kalkmaya yönelik bir olay olarak düşünülür. Bu, sonradan Marx'ta yeniden görülecek olan bir fikirdir.

⁸ MEW. 20, s. 244. — *Anti-Dühring*, a.g.y., s. 299.

Ama önemli olan insanı değiştirmek ve iyileştirmektir, ve Fourier bu amaçla tüm bir pedagojik program düzenler. O, öğrenimle pratiğin birbirine sıkışık-ya bağlı bulundukları çok-yönlü bir eğitimi ilk tasarlayanlardan biridir. Ve bu eğitim, insanın kendinde taşıdığı tüm yetileri, onun tüm eğilimlerini geliştirmeyi, ve işbölümünden kurtulan bir yaşamın uyumunu sağlayacak o yirmi işi yapabilmesini sağlamayı göze-tecektir.

Ama bu uyumlu bir gelecek görüşünü nasıl gerçekleştirmeli? Fourier ütopyasının tüm güçsüzlüğü işte burada ortaya çıkar. Teorilerini açıklamış, ve her gün öğle vakti evinde randevu vermiş bulunduğu bir bilim ve sanat koruyucusunun (*mécène*) elverişliliğine başvurmuştu. Ömrünün yirmi yılı boyunca, Fourier her gün tam öğle vakti hiç sektirmeden evine döndü; ama bilim ve sanat koruyucusu hiç gelmedi. Bu, onun dünya görüşünde varolan büyük idealizm payını açıkça gösterir. Fourier, falanster bir kez gerçekleştikten sonra verilen örneğin, toplumun kendiliğinden falansterler kurmasını ve kendikendini dönüştürmesini sağlayacak derecede inandırıcı olacağına inanıyordu.

Gerçeklikte, furiyerizm beğenilip örnek olmadı ve Fransız işçi hareketi üzerinde büyük bir etkide bulunmadı. Proleterler, Fransa'da onları Fourier'nin ütop- yaları karşısında pek duyarlılaştırmayan bir sınıflar savaşımına girişmiş bulunuyorlardı. Falansterler kur- ma yolundaki girişimler, başarısızlıklarla sonuçlanmış- tı. Gene de, Fourier'nin çömezleri arasında, daha sonra Fransız işçi hareketi içinde bir rol oynayacak olan bir adamın adını anmak gerek: Victor Cansidérant (1803 - 1893). Ama o, 1848 Haziranında, işçilerle birlikte Sa- int-Antoine varoşu barikatları üzerinde dövüşecektir. O daha o çağda, proletaryanın yazgısını iyileştirmek için, bilim ve sanat koruyucularının elverişliliğine baş- vurulamayacağını anlamıştı. Saint-Simon'la Fourier'-

nin bize öğrettiklerinden ders almak istersek, nasıl bir ders alırız? Düzen tarafından yolaçılan kötülükleri, hem de Fransa'daki burjuva toplum daha kanatlarını açar açmaz, acı acı eleştiren iki ütopyacı. Her ikisi de, ilerleme eğiliminin, insanın yetkinleşme anıklığına inancın etkisinde kalmış. Ama en önemli şeyin yanın- dan geçiyorlar: Tarihin itici gücünün, aslında sınıflar yarışıcılığı olduğunu görmüyorlar. Kuşkusuz, Saint-Si- mon, Devrimin, burjuvazinin soyluluğa karşı bir sava- şımı olduğunu göstermesini bildi, ama o kadarıyla da kaldı. Doğrusunu söylemek gerekirse, Marx'ın çıkar- tacağı bilimsel ve devrimci sonuçları çıkartabilmeleri için, kapitalizm Fransa'da yeterince gelişmiş değildi, ve proletarya henüz çok güçsüzdü.

"Eğer ütopyacılar ütopyacıydılarsa, bu, kapita- list üretimin henüz çok az gelişmiş bulunduğu bir dönemde, başka bir şey olamayacakları içindi. Eğer yeni bir toplumun öğelerini kafalarından çı- karmak zorunda kaldılarsa, bunun nedeni, bu öge- lerin henüz eski toplumda gözle görülür bir biçim- de ortaya çıkmamış olmalarıydı: eğer yeni yapı- larının temellerini atmak için usa başvurma zo- runda kaldılarsa, bu, henüz çağdaş tarihe başvura- mamalarının sonucuydu".

Saint-Simon'la Fourier, sosyalist sistemlerini ken- di kafalarından çıkardıkları halde, Owen (1771 - 1858), sistemini, sanayinin son derece gelişmiş bulunduğu bir ülkede, pratik yolundan hazırlayacaktır. Gerçi, Rous- seau'dan ve Aydınlıklar çağı felsefesinden adamakıllı esinlenir, insanı eğitme olanağına inanır. Büyük ülkü- sü, dünyayı usauygunlaştırmaktır, ve onun için usauy- gun, ahlâka uygun anlamına gelir. Ama o sosyalizmini, her şeyden önce işyeri müdürü rolü içinde, yani pra- tikle alışveriş durumunda hazırlayacaktır. Gerçekten, 1800 - 1819 arasında, daha o çağda 2.500 işçi çalıştıran,

yani büyük bir işletme olan New Lanark'daki büyük İskoç iplik fabrikasını yönetir.

İplik fabrikasının yönetimini eline aldığı zaman, bozulmuş bir emekçi sınıf bulur; işçiler kendilerini işkiye vermişlerdir, erkeklerle kadınlar arasındaki ilişkiler son derece ahlâk-dışıdır ve Owen, bunların yaşam koşullarını değiştirmeyi kararlaştırır. İnsana yaraşır konutlar yaptırmakla, işçilerine insanca bir yaşam sağlamakla uğraşır, çocukların eğitimine büyük bir önem verir. Bu konu üzerindeki birçok yazıları, bedeneğitimi, sanat ve öğrenim bu yazılarda eşit bir yer tuttuklarına göre, zamanı için çok devrimci olan düşünlerle, daha o zamandan dörtbaşı mamur bir eğitim planı tasarlamaş bulunduğunu gösterir. İlk kreşleri de o kurar.

Sonuç olarak, birkaç yıl içinde, çalışma zamanını günde ondört saatten onbuçuk saate indirmesini başarır—ki bu başarı, öbür patronlar için rezaletten başka bir şey değildi. Yüksek bir üretkenlik elde eder, işletme kârları büyür, tembellik ve sarhoşluk yok olur. Böylece, burjuva sınıf içinde düşünülene karşıt olarak, işçilerin aşağı bir soydan olmadıklarını, elverişli yaşam ve çalışma koşulları içine konmaları koşuluyla, normal varlıklar olduklarını, olgular içinde kanıtlamış bulunuyordu.

Bu deney, doğal olarak, tüm Avrupa'da kendinden sözettirdi. Owen kutlandı, tebrikler, madalyalar kazandı (hatta bu madalyaların biri de Prusya kralından geliyordu), ama hoşnut değildi. Bu insanlar benim kölelerimdiler, der, yani onlara sağlamış bulunduğu, o zaman için kesinkes devrimci çalışma koşulları, yetilerinin eksiksiz bir gelişmesini sağlamakta yetersiz kalıyordu. Ve Owen şu uslamlamayı yapacaktı: Bugün 2.500 işçi, bundan elli yıl önceki 600.000 işçinin ürettiği kadar zenginlik üretir. Bu 2.500 işçi tarafından tüketilen zenginlikle 600.000 işçinin tüketecek olduğu zenginlik arasındaki fark ne oldu? Yanıt şuydu: 300.000 li-

ra kâr, ayrıca yatırılan sermaye için yüzde 5 faiz. Yani, zenginliğin yaratıcısının emek olduğu, ama bu zenginliğin, ondan yararlanamayan işçiden zorla koparıp alındığı düşününün, daha o zamandan onda belirdiği görülür.

Owen böylece büyük klasik iktisatçıların düşüncesinden sosyalist sonuçlar çıkartıyordu. Ona göre, toplumun normal gelişmesini engeleyen üç temel kötülük var: Özel mülkiyet, pozitif din (yani varolan dinler) ve evliliğin bozulmazlığı.

Kuşkusuz, bu teorileri açıklayacağı zaman, yüksek tabakanın gözünden düşecektir. Bunun üzerine Amerika'ya göçer ve sosyalist görüşlerini uygulamaya çalışır. Sonuçsuz para toplama girişimlerinden sonra, servetini bu işe bağladı ve 1825 yılında Amerika'da New Harmony kolonisini kurdu. Ama deney tutmadı. Feodal geçmişi olmayan bir ülke olan Amerika'da varolan rekabet rejimi öyledir ki, New Harmony gibi bir kooperatif, kapitalist rakiplere karşı savaşmak için yeterli araçlara sahip değildir. Öte yandan, bu tür bir girişim, başarıya erişmek için, bu girişime katılanlarda olağanüstü bir nitelik gerektiriyordu. Owen'un düşünlere kazanılmış insanların ancak küçük bir bölümü onu izledi, ve Owen, kendi örnek kolonisini kurmak için, biraz gelişigüzel adam toplamak zorunda kaldı. New Lanark'ta elde etmiş bulunduğu ilginç sonuçların, Amerika'daki çabalarına bir yararı dokunmadı. Üyeler arasında az zamanda uyuşmazlıklar çıktı. Owen, New Harmony kolonisini bıraktı ve 1829'da İngiltere'ye döndü.

Londra'da, ürünlerini satmak için biraraya gelmiş zanaatçıların kooperatifleri biçimi altında, düşünlere bir gerçekleşmesini bulur. Bu, açıkça Owen'den esinlenmiş bir harekettir: Çalışma ürünleri, onun kötülemiş bulunduğu kârı ortadan kaldırmak için, maliyet fiyatları üzerinden satılır. Owen, o zaman bu

kooperatifleri biraraya toplar ve emek pazarlarını kurar. Bu pazarlar, zanaatçıların üretimini merkezleştirir, ve metaların değeri, hammaddelerin, çalışma saatleriyle çoğaltılmış değerine göre belirlenir. İlke olarak, bu değerlendirme yöntemi, ancak çalışma saatlerinin "ortalama çalışma saati"¹⁰ denebilecek olan şeye indirgenmeleri koşuluyla doğru olurdu. Emek pazarlarında bu böyle olmadı, ve sonuç olarak açıkça fiyatın altında satılan bazı ürünler hemen kapışılıyor, oysa değerlerinin üstünde satılan ötekiler, depoda kalıyordu. Yeni kolonilerin kurulması için gerekli fonların birikmesine yaramaları gereken pazarlar, büyük 1834 iktisadî bunalımının darbelerine dayanamadı, ve bu bunalımı sağ salım atlatamadılar.

Owen'ü İngiltere'de bir başka yenilik bekliyordu. 1824 yılında, koalisyonları yasaklayan yasa kaldırılmış ve sendika düşünüy yaygınlık kazanmıştı. İşçiler çoğu kez işletmeler bakımından biraraya gelmişlerdi, ve bu konuda da, hareketleri doğrudan doğruya Owen düşüncesinden esinlenmişti.

Owen hemen sendikalarla ilgilenir. İşletmeler bakımından birleşen emekçilerin güçsüz olduklarını, ve onları büyük federasyonlar içinde birleştirmek gerektiğini düşünür. Bu yönde propaganda yapar, işçi toplantılarına katılır ve ilk olarak 1833 yılında, bugün bir işkolu federasyonu denebilecek olan duvarcılar sendikasını "*The Builder's Trade Union*"u kurar. 1833 Ekiminde, çabucak yarım milyon üyeyi biraraya getirecek olan büyük bir birleşik sendika, "*The Grand National Cansolitated Trade Union*" fikrini ortaya atar; çabucak yarım milyon üyeyi biraraya getirmek elbette çok büyük bir başarıydı, ama gene Owen'un bir düşününe dayanıyordu. Gerçekten biraraya gelen

işçilerin, büyümüş bir güce sahip olacaklarını düşünüyor, bu işte, kendi öz kolonilerini kurmak için dilediği elbirliğinin başlangıcını görüyordu. Ama bir şeyi unuttuyordu: Patronlar ve hükümet, bu sendikaları, hemen kendilerine karşı savaşılması gereken düşmanlar olarak görecektlerdi. Ve, sonunda bu büyük birleşik sendika varlığını sürdüremeyecek, daha 1834 yazında, hükümetle patronların ortaklaşa saldırıları karşısında yenik düşecektir.

Yani Engels'in yukarda sözü edilen yargısı, doğrulanır. Owen da, henüz tarihe, yani proletaryanın, sınıf olarak büyük savaşım hareketine, başvuramadığı için, usa başvurur. İşçiler arasında yaşadığı halde, Owen, tarihin itici gücünün, kendi çağında, patronlarla işçi sınıfı arasındaki savaşım olduğunu anlamadı. Ütopyacı görüşlerine bağlı kalıyor ve varolan dünyayı ahlâk-dışı bir dünya olarak görmekte devam ediyordu. 1834 yılında, tüm düş kırıklıklarından sonra, 1848 yılına dek yayınlanacak, ve başlığı Owen'un düşünlerini dile getiren bir gazete kuracaktır. Gazete, *The New Moral World* (Yeni Ahlâk Dünyası) adını taşır.

Owen her ne kadar kendi sosyalist gelecek tasarımını olgular içinde gerçekleştiremediyse de, verdiği örneğin etkisi her ne kadar beklediğini getirmedi ve eski toplumu dönüştürmeye yetmediyse de, ovenci propagandanın işçi sınıfı içinde büyük bir yankısı oldu. Bu propaganda, 1837'den itibaren, çartist hareket içinde, yani gerçekte işçi sınıfının ilk siyasal partisi olacak ve o 1837-1848 yılları içinde İngiliz siyasal yaşamını egemenliği altına alacak hareket içinde biraraya gelecek olan militanları yetiştirdi.

XIX. yüzyıl başında Fransa'da ve İngiltere'de sosyalizm ve komünizmin başlıca öğelerinin çok özet bir

¹⁰ Bir saatlik bir çalışma içinde yaratılan değer, işçinin ustalığı, kullandığı makineler vb. ye göre, değişir. Kapitalist toplumun iktisadî yaşamı, bu ortalama çalışmaya indirgeme işini dörtbaşı mamur bir biçimde gerçekleştirir.

tablosu, işte bu. Bu hareketler üzerine nasıl bir yargıya varmalı? *Komünist Manifesto*'nun son sayfalarında, Marx, bu ilk sosyalist teorilerin yetkinlik ve yetersizliklerini eksiksizce özetler.

"Bu sistemlerin kurucuları, sınıflar arasındaki karşıtlığı ve egemen toplum içindeki ahlâk bozucu öğelerin etkisini iyi görürler. Ama proletarya yönünde hiçbir tarihsel kendiliğindenlik, proletarya-ya özgü hiçbir siyasal hareket göstermezler.

Sınıflar arasındaki karşıtlığın gelişmesi, sanayinin gelişmesiyle birlikte gittiğinden, proletaryanın kurtuluşunun maddî koşullarını da görmezler, ve bu koşulları oluşturma ereğiyle, toplumsal bir bilim, toplumsal yasalar araştırırlar.

Toplumsal çalışma yerine, kendi öz ustalıklarını, kurtuluşun tarihsel koşulları yerine, düşsel koşulları, proletaryanın sınıf olarak kerteli ve kendiliğinden örgütlenmesi yerine, kendileri tarafından imal edilmiş bir toplum örgütlenmesini geçirirler.

Onlara göre, dünyanın geleceği, propaganda ve kendi toplum planlarının uygulanmasında belirlenir...

Onlar için proletarya yalnızca o en çok acı çeken sınıf yönü altında vardır."¹¹

Ütopya sosyalizmin yetersizliklerini iyi özetleyen, ve onu, birkaç yıl sonra bilimsel sosyalizm, yani marksizm olacak olan şeyden neyin ayırdığını iyi gösteren bir eleştiridir.

¹¹ MeW. 4, s. 490. -Manifeste communiste Editions Sociales, 1966, s. 87-88.

MARKSİZM Almanya'da doğdu. Gerçi Engels onun "Almanya'dan çok Almanlar arasında"¹² oluştuğunu yazar ve böyle yazmakla bilimsel sosyalizmin kurulmasını sağlayan öğeleri Almanya'nın vermediğini söylemek ister gibi görünür. Bununla birlikte, Marx ve Engels, gençliklerini, siyasal, toplumsal ve iktisadî koşulları, etkisinden kaçınmadıkları belli bir iklim yaratan bu ülkede geçirdiler. Yabancıları olmadıkları sorunlarla karşılaşılıyorlardı. Yörelerinde, içlerinde bir durum alma zorunda kaldıkları savaşimler oluşuyordu. Uzun sözün kısası, eğer düşüncelerinin bu oluşma yıllarındaki gidişi kavramak istenirse, bilinmesi zorunlu tüm bir sorunlar dünyası kurcalanmış bulunuyordu.

Bu nedenle, Almanya'nın, Marx ve Engels'in yaşanmış deneyim sahibi oldukları dönemdeki durumunun ne olduğunu anımsatmak bize gerekli görünüyor. Belki bu durum, onlara, ütopyaçıların yetersizliklerini düzeltmeleri olanağını verecek öğeleri de getirecektir. Belki onların orada yaşadıkları zamanı belirleyen entellektüel evrim, düşüncelerinin gelişmesini kolay-

¹² Anti-Dühring, a.g.y., s. 394. — MEGA I, Anti-Dühring, s. 400.

laştıracak ve onları, başkalarının başarısızlığa uğradığı sorunların çözümüne doğru götürecektir. Ne olursa olsun, ikisi de Almandı, ülkelerinin durumuyla ilgili, orada meydana gelen dönüşümler karşısında dikkatliy-diler; ve eğer hangi koşullar içinde yürüdüklerini bilirsek, gidişlerini daha iyi anlarız.

I. TARİHSEL VE SİYASAL VERİLER

1848 devrimine öngelen dönem, bir mayalanma dönemidir, ve tarihçi bu dönemin her şeyden önce 1848 devriminin hazırlığıyla belirlenmiş benzediği olgusunu vurgulayarak, bu dönemi, genel olarak *Vormärz* başlığı altında toplar. Ama, bu dönemi belirlemek için, *Vormärz* deyiminin yanında, *Biedermeier* deymi de bulunur. Nedir *Biedermeier*? Başlangıçta bir mobilya biçimi (üslûbu), Fransa'daki Louis-Philippe biçimine benzer bir şey. Ve sözcük giderek konfor, gönenç, sağlama bağlanmış yaşamla eşanlamlı bir sözcük olur. Bu dönemi bu başlık altına koyan tarihçiler için önemli olan şey, kararlılıktır (istikrar), bu 1815 - 1848 yıllarının restorasyon yanı, resmî siyasal yönüdür. Bu dönemi belirlemek için iki çelişik kavramın varlığı, gerçekliğin kendisinin de çelişik olup olmadığını düşündürür, ve kararlılık görünüşü altında, restorasyonun siyasal rejimini dönüştürecek hareketli güçlerin olup olmadığı sorulabilir.¹³

XIX. yüzyılda, Alman tarihinin ilk önemli tarihi, Yena savaşı, eski Frederic ordusunun, ve onun arkasında da eski Prusya tipi devletin yıkılışı tarihi olan 1806'dır. İkincisi, Restorasyonun ta kendisi olan 1815'tir, ve bu iki tarih arasında, Alman gerçekliğine getirilen değişikliklerin neler olduğunu görmeye çalışmak iyi olur.

¹³ Gerçekte, Almanya, devrim görmediğinden, Restorasyon da görmedi. Ama Kutsal-Bağlaşma rejimi, Krallığın, daha önceki hak ve ayrıcalıkları içinde, yeniden kurulmasından başka da bir şey değildi.

Gerçekte, o dönemde Alman toplum yapılarını ve Alman siyasasını en çok etkilemiş bulunan şey, Fransız devrimi ve bu devrimin sonuçlarıdır. 1806'dan sonra, burada devrimin vasiyet uygulayıcısı olarak ortaya çıkan Napoléon tarafından, Almanya, ya da Almanya'nın büyük bir bölümü işgal edilir. Napoléon, eski Roma - Cermen Kutsal İmparatorluğu'nu havaya uçurur, Batı'da Fransa'yı korumaya yönelik bir tür uç beyliği (Mark) gibi, Prusya toprağını saran ve batıdaki onaltı devleti biraraya getiren *Rheinbund*'u, Ren Konfederasyonu'nu kurar.

Doğrudan doğruya Fransız etkisi altına alınan bu Konfederasyonda, Napoléon, devrimin temel reformları olan ve Almanya'nın batısında feodalizmin sonu anlamına gelen bazı reformları uygular. Feodal yükümler (öşür, angarya), feodal vergiler, feodal yargılama yetkisi kaldırılır. Toprakbentliğin kaldırıldığı bütün köylülerin özgür köylüler durumuna dönüştüğü ilân edilir.

Kentlerde oturanlarla ilgili olan bir ikinci reform da, loncaların (*Zünfte*) kaldırılmasıdır. Feodalite örneği üzerine örgütlenmiş bulunan bu loncalar, zanaatçıyı her türlü bağımlılık altında yaşatan, onların sayısını kısıtlayan ve değişmez yapım yöntemleri saptayan bir sınırlayıcı kurallar bütünü oluşturmuyorlardı. Bunlar, sanayi özgürlüğüne büyük bir engel çıkartıyorlardı.

Üçüncü önemli reform: Beledi temsil (*Da représentation municipale*) sistemi. Belediyeler artık bir hükümdar temsilcisinin yönetimi altında değil, "seçilmiş" kurullardır. Gerçekte kent burjuvaları arasından, belediye meclisi üyeliği yapan hatırı sayılır kişilerin seçilmesine başlanmıştı. Ama, bundan böyle, kentler kendikendilerini yönetiyorlardı, ve bu, demokrasiye doğru atılmış bir adımdı.

Son olarak, 1804'ten itibaren Ren eyaletlerinde ve sonradan da Ren Konfederasyonu'nda kesin yansımalar yapmış bulunan son bir önlem: Marx'ın, burjuva-

zinin yasası olduğunu söylediği, Yurttaşlık Yasasının (Code civil) kabulü, Napoléon işgali ile, Almanya'nın batısında, toplumsal ve siyasal düzene getirilen değişiklikler işte bunlardır.

Ama, tepki yoluyla, bu reformlar, Ren Konfederasyonu'na girmeyen ve 1806 - 1813 döneminde gerçek bir yeniden-doğuş görecektir olan Prusya gibi devletler üzerinde de etkili olacaklardır.

Bu yeniden-doğuş, her şeyden önce, 1806'da iktidara çağrılan, ve daha 1808'de, bir toprak ağaları koalisyonunun oyunları ile iktidardan kovulacak olan Baron Van Stein'in eseridir. Daha 1807 Ekiminde, Baron Von Stein, toprakbentleri özgürleştiren Ekim buyrultusunu yayınladı. Bu iş tüm ülkede, ve özellikle feodallerin yurtluğu olan Elbe'nin doğusunda, tabii yuhalandı. Şu inciye, büyük bir yurtseverlikle yumurtlayanlar, feodallerdir: "Üç Yena savaşı, bir Ekim buyrultusundan daha iyidir." Bu, Prusyanın toplumsal durumunun devrimci bir değişmesiydi.

Stein'in işbaşından ayrılmasından sonra, onunla birlikte çalışmış olan Hardenberg gibi adamlar, bazı ödünler vererek, onun yaptığı reformların özünü korumasını başardılar. Böylece, bu toprakbentliğin kaldırılması sorunu üzerine, Hardenberg, 1811 yılında, "Toprak sahipleriyle bunların görevlileri arasındaki ilişkilerin düzenlenmesi" başlıklı, Ekim buyrultusunun ruhunu ne de olsa biraz koruyan bir karar yayınlacaktır. Artık toprakbentlerin özgürlüğü her ne kadar karşılıksız olarak ilân edilmezse de, karar onların gene de para karşılığı feodal yükümlerden kurtulma olanaklarını sağlar. Gerçi bu, toprak ağaları için bir mülklerini büyültme fırsatı olacaktır; ama evlilik özgürlüğü, konut özgürlüğü, bundan böyle toprakbentlere de tanınmıştır. Bu önlemin önemli sonuçları olacak, 1815 - 1830 yıllarında, sanayinin buyruğuna, onun gelişmesini sağlayan büyük bir işgücü verecek ve böylece bir

proletaryanın oluşmasını sağlayacak demografik dalganın kökeninde, bu önlem bulunacaktır.

Gerçekte batı eyaletlerinde yapılmış bulunan bir reforma öykünen bir ikinci reform da, 1808 tarihini taşıyan ve belediyelere belli bir yönetim özerkliği de vermeye yönelen belediye örgütü reformudur.

Son olarak üçüncü önemli Prusya reformu: Scharnhorst ve Gneisenau'nun adlarının bağlı bulunduğu ordu reformu. Ordu, Frederic II çağının meslek ordusu olmaktan çıkıyor, ve askere yazma yoklaması (conscription) sayesinde, bir halk ordusu durumuna geliyordu. Bu, bir tür hükümdar mülkü olan sürekli ordunun sonuydu.

Bu dönem Prusya'nın yenileşmesi sonucunu verdi; ve anılarda, Prusya'nın usaygun bir devlet olduğu düşünüyü yaratacak derecede bir saygınlık aylası (hâlesi) ile süslenmiş olarak kalacaktır. Prusya, Fransız devriminin kazanımlarını sözümona özümlemiş, onları kendi kurumlarına sokmuştur—ama bir devrimin fiyatını ödemeksizin. Prusya krallığını yetkin bir devlet türü olarak göklere çıkaracak tüm bir düşünce akımının kaynağı, bu olacaktır.

Bu tarihsel bağlam (contexte) içinde ikinci bir önemli öge de, 1806 - 1815 yılları içinde, ulusal duygunun uyanışdır. Gerçi bu uyanış, Almanya'nın şanlı geçmişiyile halk yaşamını vurgulayan romantizm tarafından körüklenmiştir. Ama onu geniş ölçüde aşar; hal-kın gerçek bir atılımına denk düşer. Almanya ve Prusya'da, Frédéric-Guillaume'un, halk hareketinin baskısı altında, 27 Şubat 1813 günü, Kalisz antlaşmasını imzalamasından, yani Napoléon'a karşı resmen durum alması ve ona savaş ilân etmesinden çok önce, gönüllü birlikler kurulmuştur.

Ama ulusal bilincin bu uyanışına, halk içinde bazı istemler eşlik eder. Gerçi bu uyanış çoğu kez tötönca bir görünüme bürünür, ama kazanılan özgürlüklerden

geri dönmek her zaman olanaklı olmayacaktır. Bu durum, Güney hükümdarlarının, 1816'dan itibaren, Viyana Kongresi koşullarına uygun olarak, halklarına anayasalar vermelerine yolaçacak, ve Prusya kralı da, 22 Mayıs 1815 günü, aynı sözü vermek zorunda kalacaktır; tutulmayacak, ama halkın, kralına otuz yıl boyunca durmadan anımsatacağı bir söz.

Savaşın sonra, sivil yaşama elbette güç bir dönüş var; ulusal hareket devam eder, ve 1815 yılında, Yena'da özgürlük, onur, yurt belgileri (parolaları) ile kendine siyasal erekler saptayan ilk öğrenci derneği olan *Burschenschaft*'in kurulmasına yolaçar. *Burschenschaft* tarafından seçilen renkler, 1848'de devrimin renkleri olacak ve Almanya tarihinde demokratik bir düzenin simgesi olarak kalacak olan renkler, yani kara, kırmızı ve altın sarısı bayraktır.

Daha 17 Ekim 1817 günü, *Burschenschaft*, reformun yıldönümü vesilesiyle, *Wartburgfest*'i, birçok öğrenci ve profesörün katıldıkları ve yurtseverce ve liberal bir gösteriye dönen o *Wartburg* şenliğini örgütler. Bazı simgesel eylemlere girildi; Haller'in, *Restauration der Staatswissenschaften* adlı, bir tür mutlak krallık yasa derlemesi olan kitabı, bir Prusya onbaşısı bastonu, bir Hessen memur hasırı yakıldı. Çocukça gibi görülebilecek olan, ama artık birlik isteminin bir Anayasa istemine bağlı bulunduğu anlamına gelen davranışlar.

Bu *Burschenschaft* hareketi hızla radikalleşecek ve siyasal eyleme, hatta zor eylemine geçecektir. 23 Mayıs 1819 günü, öğrenci Sand, Manuheim'da, yazar Kotzebue'yü öldürür. Bu adam, o zaman sık sık görüldüğü üzere, bir tür konsolos durumunda bulunduğu için, Saint-Petersbourg'dan para yardımı alan başarılı bir oyun yazarıydı. Ama özellikle bir tür gericilik simgesi durumuna gelmişti. Elbette, Sand ölümüne mahkûm edilecek, bu mahkûmiyete karşı bir protesto hareketi düzenlenecek, ama bu, kutsal bağlaşıma için, Frankfurt

Bundestag'ı için, özellikle Fransız Devriminin sağlam izler bıraktığının belirtisi, ve Metternich tarafından Avrupa'da kurulan polis rejiminin ilk resmileştirilmesi olacak olan 1819 Karlsbat kararlarının (*Karlsbader Beschlüsse*) alınma fırsatı olacaktır. Karlsbat kararları, *Burschenschaft*'in yasaklanması, bir vasinin yetkesi altına konulan üniversitelerin gözetimi, sansürün bir pekişmesi, ve başta gelen ereği demagoglar olarak adlandırılacak kimseleri, yani liberalleri izlemek olan ünlü Mayence (*Mainz*) komisyonunun kurulması sonuçlarını verir.

Burschenschaft, gizli bir harekete dönüşecektir; öğrenciler arasında karışıklık çıkarmayı sürdürecektir, ve yalnızca öğrencilerden değil, Almanya'nın dörtbir yanından gelmiş burjuvalardan da, birlik ve özgürlük isteyecek binlerce ve binlerce kişinin biraraya gelecekları o ünlü 27 Mayıs 1832 Hambach şenliğini örgütleyebildiğine göre, Paris'teki 1830 Temmuz Devriminden sonra siyasal başarılar da kazanacaktır. Bu liberalizm ve yurseverliğin son açık patlayışı olacak, çünkü, Frankfurt Bundestag'ı polis önlemlerini hemen pekiştirecektir. Gerçi öğrenciler belli bir karışıklığı sürdürecektir, 1833 Nisanında Frankfurt muhafız birliğine (*Frankfurter Wachtsturm*) saldırma gibi parlak davranışlara gene girişeceklerdir. Ama bu silâhlı eylemler, bu eylemleri destekleyen yığınların olmaması nedeniyle, sonuçsuz kalacaktır.

Aynı dönemde Büchner, devrimci bir kitapçık olan, ve baş tarafında: "Saraylara savaş, köylü kulübelerine barış" tanımılgı bulunan ünlü kitapçığını, *Hessische Landbote*'yi, boşuna çıkarır. Büchner, büyük dükkânın mutlakiyet rejimine karşı Hessen köylülüğünü ayaklandırmak istiyordu. Ama köylülerin, ayaklanma çağrısını hükümet görevlilerine bildirmekten daha ivedi hiçbir işleri olmadı. Büchner kaçmak zorunda kaldı. Arkadaşları hapse atılıp işkencelere uğratıldılar. Halkı baş-

kaldırıcı eylemler içinde harekete geçirmeyi gözeten girişimler, bir zaman için başarısızlığa adanmıştı. Düzen egemenliğini sürdürüyor, hapisaneler tıkabasa dolu bulunuyor, ama halk yığınları kımıldamıyorlardı.

Bu durum Metternich'in, ilân etmiş bulunduğu gibi, devrim ruhunun son kalıntılarının da kökünü sökme başarısını gösterdiği anlamına mı gelir? Gerçi halk dingindir ve hükümdarlar kendilerini tahtları üzerinde daha bir güvenli duymaktadırlar. Ama ruh öldürülemez. Aydınların başlıca işi, kurulu düzenin eleştirisi olur. Genç Almanya yazarları daha büyük bir özgürlük isterler, kafa ve kurumların, Almanyayı nitelendiren o doku sertleşmesini eleştirirler. Bu yazarlar Bunderstag tarafından mahkûm edilecek, ama yapıtları gizlice elden ele dolaşımdan geri kalmayacaktır. Kutsal Bağlaşmanın Almanya üzerinde egemenleşme başarısını gösterdiği siyasal duygusuzluk durumu içinde, yalnızca aydınlar direnç ateşini canlı tutan kişilerdir. 1830 harlı ateşinden sonra, kamuoyunun uyanıp eyleme geçmesi beklenirken, üniversiteler çevresinde savaşım sürdürülecektir.

Ama hükümetlerin isteği, evrimin oluşmasını engellemez. Burjuvazi işi-gücüyle uğraşır ve iktisadî gücünün pekiştiğini görür. Prusya'nın, birçok Napoléon kurumunun, kendine katmasına karşın, varlıklarını sürdürdüğü Renanya'da (tüm çabalarına karşın, Prusya hükümeti, Napoléon Yurttaşlık Yasası'nı ancak 1900'de kaldırabildi), güçlü, çıkarlarının bilincinde, kendi istemlerini formüle etmekte gecikmeyecek bir burjuvazinin geliştiği görülür. 1848 Devrimi tarafından Prusya kralına zorla kabul ettirilecek başbakanlar olan Camphausen ve Hansemann gibi adamlar, daha şimdiden seslerini duyururlar. Doğu Prusya'da da, Jacoby'nin etkisi altında, liberal bir hareket gelişir. Basın özgürlüğü, tüzel oturumların yayınlanması, anayasa gibi şeyler istemeye başlayan burjuvazi içinde bir muha-

lefet oluşur.

Almanya'nın siyasal çehresi değişmez kalır. Ama iktisadî ve toplumsal yapısı gelişir. Kurumların du-rağanlığı arkasında, toplumda ve toplumun iktisadî temelinde değişiklikler olur. 1840 yıllarında Almanya'nın yaşamını belirleyecek ve 1848'de karşıkışıya gelecek güçler ilişkilerini kuracak olan, işte bu değişikliklerdir. Eğer bu *Vormärz* döneminde oluşacak savaşimleri anlamak, bu belirleyici yılların iklimini kavramak istersek, anlatılması gereken şey de işte bu iktisadî ve toplumsal değişikliklerdir.

II. İKTİSADÎ VE TOPLUMSAL YAPILAR

XVIII. yüzyıl sonundaki iktisadî durumu belirlemek için genel olarak "Alman sefaleti" deyimini kullanılır. Bu deyim, Fransız Devrimi dönemine karşılık düşen dönem için uygun bir deyimdir. İngiltere manüfaktürden sanayiye, Fransa manüfaktüre geçmiş bulundukları halde, Almanya henüz her şeyden önce tarımsal bir ülkedir. 23 milyonluk bir nüfusun dörtte üçü, hâlâ kırsal nüfustur.

Toprak mülkiyeti, daha yeni yöntemleri kabul etmek üzere üç yıllık almaşık Ekim sistemini yeni yeni bırakmaya başlar. Kırdaki verim son derece düşüktür; tahıl için hektar başına 6-7 kentallık bir hasat, iyi bir verim sayılır, oysa güncel rakamlar üç-dört kez daha yüksektir.

Sınai gereksinimler, aşağı yukarı ev sanayisiyle karşılanırlar. Özellikle tekstilde, birkaç manüfaktür vardır, ama kuruluşları Frederic II'ye çıkan bu manüfaktürler, işçi bulmakta dünyanın sıkıntısını çekerler. Bu manüfaktürlerde, biraz da İngiliz *Vorkhause*'lerinde olduğu gibi, yoksullar ve mahkûmlar çalıştırılırlar.

Zanaatçılık, ustaların sayısını kısıtlayan loncasal kurallar içine sıkışmış, ve tecim, gezgin satıcılığı baş-

lica tecim biçimi durumuna getiren bir gümrükler ve para ayrılıkları şebekesi yüzünden, pratik olarak olanaksızlaştırılmıştır. Bununla birlikte, Almanya gene de tahıl ihraç ve tekstil ithal eder. İhracatı tamamen durduran kıta kuşatması, en başta toprak mülkiyetine zarar veren güç bir sınama olacaktır. Tekstil sanayisinin gelişmesini kolaylaştıracak, ama buna karşılık, 1916 yılındaki kalkışı, İngiliz rekabeti Alman iş pazarını egemenliği altına aldığından, onu pratik bakımdan yıkıma uğratacaktır.

Napoléon işgalinden sonra, en başta toprakbentliği kaldıran ve köylü çocuklarına beyin izni olmaksızın evlenme ve bağlı bulundukları toprağı bırakma olanağını kazandıran buyrultulara bağlı demografik hareket sonucu, yeni bir durum meydana geldi. Bu da, artık nüfusun kentlere akınıyla loncaların kaldırılmasının meslek özgürlüğü sağlaması olgusuna bağlı olarak, kentler nüfusunun, 1816 - 1848 arasında son derece belirgin bir artışı sonucunu verecektir. Köylü, kente yerleşmek, ve ev sanayisinde öğrendiklerinden, yaşamını kazanma aracı olarak yararlanmak ister.

Sanayideki gelişme büyüktür: Maden üretimi, 1800 - 1830 arasında yüzde 50'den çok artar, ve 1830 - 1842 arasında iki kat artacaktır. Metalürji sanayisi, 1800 - 1830 arasında, üretimini üç kat artırır. Tüketim malları üretimi 1830 - 1840 arasında, on yıllık 1800 - 1810 döneminde olduğundan sekiz kat yüksektir. Mutlak rakam olarak, Alman üretimi hâlâ düşük kalır. Böylece, çıkarılan maden kömürü miktarı, İngiltere'de çıkarılanın onda-biridir, ama gelişmenin gidişi (seyri), Fransız sanayisindeki gelişmenin gidişine göre son derece hızlıdır, ve bu dönemin, Almanya'nın sınıai kapitalizm çağına giriş dönemi olduğu söylenebilir. Bu durum, üretim ilişkileri planında olduğu kadar, toplumsal planda da bazı yapı değişikliklerine yolaçacaktır.

Eğer ekonominin her alanına ayrı ayrı yanaşırsak,

tarım bakımından, köylülerin özgürleşmesiyle yaratılmış yeni bir durum görürüz. 1811 düzenleme kararı, onlara para karşılığı feodal yükümlerden kurtulma olanağı sağlıyordu—yıllık yükümlülüklerin yirmibeş katına eşit olduğuna göre, oldukça pahalı bir kurtuluş! Doğal olarak, birçok küçük köylü kendini kurtarmakta yeteneksiz kalacaktır; ama toprak ağaları o zaman bir pazarlık önerirler: Yükümlerin tutarını para olarak ödemeksizin köylüyü özgür bırakmayı kabul eder, ama, ödünleme olarak, topraklarının da üzerine otururlar. Bu dönem, büyük toprak mülkiyetinin büyümesi dönemidir.

Bundan ötürü de, çalışmanın niteliği değişir. Toprakbentler, gündelikçi durumuna dönüşürler ve bu, tarımsal çalışmaya verim (*rendement*) kavramını sokar. Toprak ağaları yavaş yavaş girişimci durumuna dönüşürler; doğu eyaletlerinde, İngiliz tarımında oluşan, ve Marx'ın kırsal kapitalist işletme tipi olarak aldığı değişim görülür.

Kendini tecimsel işlere verebildiğine göre, soylular da bir anlamda kurtulmuştu. Bunun sonucu kira belli bir sanayileşme girer. Değirmenler beyin mülkü olur ve sınıai bir biçimde işletilirler, ve iki yeni girişim tipi doğar: pancar şekeri ve rakı (*schnaps*) imalatı. Bu durum, eninde sonunda, burjuvazinin kendi iktisadî gelişmesi için çözümlemesi gerekenlere benzer sorunlarla karşıkarşıya bulunan soylulukta da bir değişikliğe yolaçacaktır.

Sanayi planında, Napoléon işgalinin genişlemesine denk düşen bir gelişme dengesizliği vardır. Örneğin, Napoléon yasalarının girmemiş bulunduğu tekstil merkezi Saksonya'da, sanayi son derece yavaş bir biçimde gelişmesini sürdürür. Buna karşılık, Renanya - Vestafalya'da, Ruhr havzasıyla Ren kıyılarının XIX. yüzyıl sonunda dönüşecekleri büyük sanayi merkezinin oluşmaya başladığı görülür. Manüfaktürler fabrika duru-

muna gelirler, ve örneği veren de tekstil sanayisidir. Tekstil sanayisi oldukça az bir ilk yatırım sermayesi ve büyük bir işgücü ister. Kıta kuşatmasının kalkmasından sonra, İngiliz rekabeti, sanayicileri yenileşmeye zorlar. Ev sanayisine özgü bir şey olan keten işçiliği bırakılır ve makineyle işlenmesi daha kolay olan pamuğa geçilir: Bu dönem, tekstil sanayisine mekanik tezgâhların girme dönemidir.

İşte Prusya için iki belirleyici rakam: 1819 yılında 14.276, ve 1840 yılındaysa 48.540 pamuk dokuma tezgâhı sayılır. İpek için, rakam 1819 yılında 6.705, ve 1840'taysa 15.715 olacaktır. Bu gelişmeye koşut olarak, buhar makinesi kullanımı da yayılır; gerçi oldukça yavaş bir biçimde; ama tüm Prusya için 421 buhar makinesinin sayıldığı 1837'ye göre, dokuz yıl sonra 1846'da 1.139 buhar makinesi sayılacaktır.

Son olarak, 1838'den itibaren, demiryolları yapımı sonucu, demir sanayisinde çok büyük bir gelişme görülür. Örneğin, 1806 yılında kurulan Krupp firması, ta 1835'lere dek sönük bir yaşam sürdürür. Bu dönemde, topu-topu 600 - 700 işçi çalıştırır; 1948'de, Krupp çok büyük bir üretici ve en büyük işletmelerden biri olmaktadır.

Tecimsel planda, gezgin satıcılık, yerini metallerin uzak yerler arasındaki dağılımına bıraktığından, bir ulaşım sanayisinin kurulduğu görülür. Ve, bunun sonucu, yol şebekesi uzar; 1805 yılında 10 fersah tutan yol şebekesi, 1839'da 1.150 fersah olarak ölçülür. Sonuç olarak, yolların, at başına çekilen yükü 1820'de 10 kentalden, 1830'da 25 kentale, yani iki katından çoğuna çıkartan son derece hızlı bir iyileşmesi gerçekleşir.

Nehir ulaştırması da örgütlenmeye başlar, ama güçlüklerle, çünkü yasalar bu işe engel çıkarır; ama, özel sanayinin itişisiyle özellikle demiryolları, hızlı bir gelişme gösterir. Başlangıçta demiryollarının hepsi, demiryollarının yararını devletten çok daha çabuk anlayan

sanayicilerin katıldıkları hisse senetli şirketler (anonim şirketler) tarafından yapılmışlardır. Almanya'da ilk demiryolu hattı 1838'de açılmıştır —Nuremberg - Fürth hattı— ve 4,6 fersah uzunluktadır. 1840'da, iki yıl sonra, 17,7 fersahlık yol vardır. 1845'te, şebekenin uzunluğu 138,3 ve 1849'da da 345 fersaha yükselir. Büyük burjuvazinin büyüyen gönencini, demiryollarına yatırılan sermaye rakamı da gösterir. Milyon mark üzerinden hesaplanmış olarak elimizde 1837 için 21,1; 1840 için 65,9 ve 1847 için de, o çağ için çok büyük bir rakam olan 454,1 rakamı bulunuyor.

Gümrük sınırları ve hesap paralarının çokluğu tecime ket vurmuştu. Ulusal pazarı yoktu, alışverişler yalnızca yerel ve çevresel planda yapılıyordu, geniş tecimsel ilişkiler pek azdı. 1815 yılında, Prusya henüz birleşik bir ülke değildir. 67 gümrük tarifesi vardır, ve batı eyaletlerinde, dolaşımda 71 tip para bulunur. Bu paraların birleşmesi için, 1870 yılını beklemek gerekecektir.

Prusya'yı tek bir gümrük alanı durumuna getiren 26 Mayıs 1818 yasası, bu ilk ilerlemeyi orunlar (temsil eder). Buna, Prusya hükümetini tecimin gelişmesiyle ilgilenmek zorunda bırakan burjuvazinin bir ilk zaferi de denilebilir. Ulusal bir pazar kurulmasını gözetken sürekli ajitasyon, büyük Alman iktisatçısı Friedrich List tarafından yönetilmiştir. Ama List, Metternich'in muhalefetiyle karşılaşır ve sonunda da ülkesinden göçmek zorunda kalacaktır. Gene de, Prusya, görüşmelerin yürütülmesini eline alacak ve bu durum, *Zollverein*'in, Gümrük Birliğinin kurulmasına yolaçacaktır. Bu birlik, içinde özel gümrük vergilerinin alınmadığı bir gümrük alanı oluşturur, ve 1 Ocak 1834 günü bu sistem yürürlüğe girdiği zaman, daha o anda, 23 milyonluk bir nüfusu orunlayan 425.000 kilometre kareyle, 18 devlete kapsar.

Dış ülkelere karşı, tarifeler birleştirilmiştir: *Zoll-*

verein'a girmeyi kabul etmeyen Hanover ya da Bavyera, şimdi aynı gümrük vergilerini öderler.

Buna göre 1834 yılından itibaren, Alman ekonomisinin ilerlemesi ve kapitalizmin sanayici evresine girmesi için gerekli koşullar yaratılmıştır. Ama bu durum, doğal olarak toplumsal sınıfların özlük ve bileşimini de gözle görülür bir biçimde değiştirecektir.

Bir toplumsal sınıfı, üretim ilişkileri içindeki yerine göre tanımlamak için, bugün açık işletme terimlerine sahip bulunuyoruz. Toprak mülkiyeti, toprak rantından geçinen bir sınıfın varlığını içeren belli bir ilişki biçimidir. Sınai üretim araçları mülkiyeti, ayrı bir mülkiyet biçimini ve kapitalist bir burjuvazinin varlığını öngerektirir. Üretim araçları mülkiyetine katılma yokluğu, proletaryanın ayırdedici niteliğidir. Bu iktisadî ölçütlere, bir sınıfın, kendisi ve oynayabileceği tarihsel rol üzerindeki bilinç derecesi gibi psikolojik veriler de eklenir. Başka bir deyişle, sınıfların tarih içindeki rolünün nesnel irdelemesi için geçerli iktisadî ölçütlerin, bu sınıfların ve onların bilinç düzeylerinin gelişme derecesinin de irdelenmesiyle düzeltilmeleri gerekir. Almanya'da 1848 devriminin ayırdedici niteliği, burjuvazinin siyasal iktidarı eline geçirmekteki güçsüzlüğü olacaktır; ve bu güçsüzlük, aslında iktisadî plandaki bir gelişme bunalımından çok, bir bilinç bunalımında yansır: Burjuvazi, kendini henüz bir tüm olarak duymaz ve kendi tarihsel görevini anlamaz.

O zamana dek Almanya'da ekonomiyi ve siyasal yaşamı yöneten sınıf, soyluluktur. Bu sınıfın iktisadî temeli toprak mülkiyetidir; ama bu temel, önce kırdaki çalışma koşullarının değişmesi nedeniyle, değişme eğilimi gösterir. Öte yandan, toprak ağaları bir işte çalışabildiklerinden, karşılıklarına çıkan sorunlar, kapita-

list tipte bir girişimin işletme sorunlarıdır. Sonuç olarak, toprak ağalarının, çoğu kez burjuvazinin çıkarlarından farklı da olsa, burjuvaziyle ortak çıkarları vardır.

Örneğin, üretim planında, doğu eyaletleri tahıl ihracatçılarıdır ve fiyatların desteklenmesine, yani metallerinin sürümünü sağlayan koruyucu bir gümrük sistemine dörtelle sarılırlar. Fiyatlar düzeyinin rekabet içinde oluşmasına değer veren sınai kapitalizm içinde durum böyle değildir. Almanya'daki iş koşulları, kapitalistler için, öbür ülkelerdekilerden daha uygun olduğundan, Alman sanayisi, İngiltere ya da Fransa sanayilerinden daha elverişli tarifeler üzerinden satılabilecektir. Öyleyse, çıkarlar karşıtlığı vardır. Ama, örneğin burjuvazinin bir zaferi olan ulusal pazarın kurulmasının, bu toprak soyluluğunun da yararına olduğu açıktır.

Bilinç planında, işler farklıdır. Soyluluk, mutlak krallık düzeyinde, devletin temel çatısını oluşturmakta devam eder. Örneğin kentlerin yönetimi gibi bazı alanlar, onun elinden alınmıştır. Feodal yargılama yetkisi kaldırılmıştır ve toprak sahibi artık toprakları üzerindeki polis ve yargılama hakkını kullanamaz, ama yüksek kamu görevleri ona açık kalır ve bu görevlere aşağı yukarı yalnızca soylular girebilirler. O çağda, çoğu kez kanton düzeyinde başlayan uzun bir yönetici kariyerinden sonra bakan olunur. Öte yandan, ordunun temel dayanağı, soylu kadrolardır. Son olarak, Restorasyon devletinde, eyalet diyetleri gibi bazı orunsal (temsili) örgenliklerin yaratılmış bulundukları ölçüde, seçim düzeni soyluluğa egemen bir yer sağlamakta devam eder.

Bununla birlikte, doğu eyaletlerinde, belirli ve yalnızca burjuvazinin yapıtı olmayan bir liberalizmin geliştiği görülür. Örneğin, doğu Prusya valiliği yapmış olan Bay Von Schön gibi bir adamın, *Voher und Wo*

hin? (Nereden Geliyoruz, Nereye gidiyoruz?) başlıklı bir broşürde, anayasal krallık sorununu koyduğu görülür. Frederic-Guillaume III'ün bakanı olduğu halde, Altenstein, kendi liberalizmini gösterme biçimi olarak, Hegel çömezlerinin üniversitelere girişini kolaylaştıracaktır.

Buna göre soyluluk, iktisadî temelleri değişmiş, bir tümü oluşturduğu ve düzenin bir dayanağı olarak kaldığı bilincini koruyan, ama artık mutlak krallığı eleştiren liberal bir kanadı da içeren bir sınıf oluşur.

Burjuvaziye gelince, yavaş yavaş kapitalist burjuvazi durumuna dönüşen büyük burjuvaziyle, zanaatçılar arasında bir ayırım yapmak uygun olur. Bu toplumsal kümelerin üretim içinde tuttukları yer, iyiden iyiyeye farklıdır.

Büyük burjuvazi, yüzyılın başlarındaki sınıai gelişmeyle güçlenmişti. Daha XVIII. yüzyıl sonlarında, büyük tecimenler sanayici durumuna dönüşürler; örneğin, zanaatçılar kendi hammaddelerinin bile sahibi değillerken, sonunda gerçek işletme şefleri olmak üzere, başlangıçta aracı olarak çalışan tecimenlerin, zanaatçıları kendi hesaplarına çalıştırdıkları Wupper vadisi gibi tekstil sanayisi bölgelerinde, durum böyledir.

Napoléon yasaları, bu sınıfın gelişmesini kolaylaştıracak, ve bu sınıf, her şeyden önce, kendi iktisadî çıkarlarına doğru yönelecektir. Bu sınıf güç zamanlarla karşılaşacak: kurtuluş savaşlarından sonra, bunalımlar —1817 bunalımı son derece ağırdır—, çabalarını tehlikeye düşürecek, ve İngiliz rekabetine karşı çok sert bir savaşıma girişecektir. Burjuvazinin, tüm bir dönem boyunca, her şeyden önce iktisadî çıkarlarıyla uğraşması ve siyasal savaşımına pek de ilgilenmemesini bu güçlükler açıklar.

Bu koşullar içinde, bilinci, oluşmakta gecikir. Yaşam ülküsü, kişiliğinde kendisinden üstün bir zümreye

hâlâ saygı duyduğu, ve gelirlerinin artık yaşam biçimine erişme olanağı sağladığı soylular sınıfının bir öykünmesi olarak kalır. Devrim öncesi Fransız burjuvazisinin tersine, onu aşama-sırası (*hiérarchie*) duygusu içinde tutan dinin egemenliği altında kalır. Örneğin Wuppertal'deki tekstil sanayieilerini etkileyen kalvençici anlayış, onlara, varlıklarını, kendilerine Tanrı tarafından emanet edilmiş ve ona hamd ü senada bulunmak için arttırmaktan başka yapacakları olmadığı bir nimet olarak gösterir.

Burjuvazinin, özellikle yalnızca Ren liberalizmi tarafından orunlanan bir kanadı, bu sınıfın gücünün bilincine varır. Landtag'larda daha geniş bir orun, daha büyük bir deyim özgürlüğü, daha geniş hukuksal inancalar ister. Ama iktidarın hükümdar tarafından kullanılmasına hiçbir zaman temelden karşı çıkmaz. Ülküsü cumhuriyet değil, kendisine reformlar verecek anayasal bir krallıktır.

Marx, bu sınıfın tutumunu çok güzel açıklamıştır: "*Alman orta sınıfının kendine güveni bile, manevî planda, bütün öbür sınıfların mankafalı bayağılığının evrensel temsilcisi olma bilincinden başka bir şeye dayanmaz*"¹⁴

Alman burjuvazisinin ayırdedici niteliği, siyasal özlemlerindeki bayağılıktır. Ve iktidarı eline almak için hiçbir zaman kararlı bir biçimde dövüşmemesini de, işte bu açıklar. Buna 1848'de bir de proletarya korkusu eklenecektir.

Bir azınlık olarak kalan bu burjuvaziye göre, zanaatçılar çoğunluğu oluştururlar. Loncaların kaldırılması bunların sayısını artırmış ve ustayı kalfalarına bağlayan ataerki ilişkisine bir son vermiştir. Kentlerin büyümesi ve yönetim hizmetlerinin gelişmesi, yeni bir satınahıcılar topluluğu yaratmıştır, ve bu zanaatçılar bazan, zaman zaman aralarında sert bir biçimde hü-

küm süren rekabetle kısıtlanan oldukça büyük bir gö-nence erişirler. Ufukları, yerel çıkarlarıyla sınırlanmış olarak kalır.

Gene de, toplumsal durumları güvenli değildir. Belediyeler reformu sırasında, büyük bir rol oynamışlardır; küçük burjuvazi içinde, toplumsal saygınlığı büyük burjuvaziyle birlikte paylaşan ve kamu yönetimine katılan bir çekirdek oluştururlar. Ve bazı zanaatçılar zenginleşirler ve büyük burjuvazi içine gireceklerini düşünürler. Ama, ellerindeki malî araçlar genellikle az olduğundan, iktisadî konjonktürün dalgalanmalarından herkesten çok zarar görürler, ve zenginleşenlerin yanısıra, yoksulaşanların sayısı da yüksektir. Wupper vadisindeki, dokuma tezgâhlarının sahibi olarak kalan, ama, büyük tecimenlerin artan egemenliği sonucu, gerçekte sanayiciler için ücretli olarak çalışan tekstil zanaatçı ustalarının durumu, budur. Yani burjuvaziye göre çok elverişsiz bir iktisadî duruma sahiptirler; proletarya içine düşme tehlikesi, herkesten çok onlar için sözkonusudur; ama toplumsal bilinçleri, öykünmeye, ve yaşam biçimlerini benzetmeye çalıştıkları burjuvalara dönük kalır.

Bu zanaatçılar yanında, onların ücretlileri olan kimseler, kalfalar vardır. Bunlar, daha yakın yıllara dek ustanın evinde yaşıyorlardı, ve böylece sofrası ve konut sorunları sağlama bağlanmış bulunuyordu. Artık bu bağımlılıktan kurtulmuşlardı, ama bu kurtuluş, bundan böyle kendi gereksinimlerini kendibaşlarına karşılayacakları anlamına da geliyordu. Önemlerini korurlar, çünkü, kırdan gelen köylüler akını karşısında, nitelikli bir işgücü oluştururlar. Bazı işleri yalnız bunlar yapabilirler, örneğin tekstil sanayisinde, bu böyledir.

Buna karşılık, oturduğu yeri değiştirmek, canının istediği yerde iş aramaya gitme olanağını kazanmışlardır. Ve bu devingenlik, onlara, asıl zanaatçılardan önce, siyasal ve toplumsal durumun daha geniş bir görüşünü

kazandırır; sonra da, iyi ya da kötü çalışma olasılıklarına bir tür çözüm getirir. Kalfanın bu durumunda bir gelenek oluşur: Avrupa'yı baştanbaşa dolaşır ve başka ülkelerin işçi sınıfı ve zanaatçılarıyla ilişkiler kurar. Sonuç olarak, durumu bakımından, asıl proletaryaya yakındır, ama belli bir bağımsızlığa sahiptir; daha yüksek bir kültür temeli vardır, ve bu, 1848 Devriminin hazırlanma döneminde önemli bir rol oynayacaktır. Fransa ya da İsviçre'de, göçmen ya da sosyalist hareketlerle ilişki kuracak, ve çoğu kez gizli derneklere katılacaktır. Avrupa'nın o sıralarda sahip bulunduğu bütün ilerici düşünceleri kendisiyle birlikte taşıyacak; Heine ve Börne gibi Almanya toprağı üzerinde yasaklanmış yazarların polemik yazılarının büyük bir bölümü, devrimci bir maya olacak, ve 1848'de iktidarı alma sorunu ortaya çıkacağı zaman, demokratlar yığını oluşturacak olan bu kalfalar yoluyla yayılacaktır.

Asıl sanayi proletaryası, XIX. yüzyılın özgül sorununu oluşturacaktır. Sanayinin gereksinimleri artacaktır. Burjuvazi, 1848'de, iktidar için savaşıma gireceği zaman, hemen, bu proletarya tarafından aşılmaktan korkacaktır.

Aşağıdaki tablo, bu proletaryanın, Prusya'da, zanaatçıların gelişmesi ile karşılaştırmalı gelişmesi üzerine bir fikir verebilir :

	1800	1816	1832	1848
Zanaatçılık	10.000	100.000		200.000
Madenler	25.000			100.000
Sanayi	50.000	100.000	250.000	600.000

Buna göre sanayi işçilerinin sayısındaki gelişme son derece hızlı; ve, sanayi geliştiği ölçüde, sanayi işçileri 1848'de, 1800'de olduklarından yedi kez daha kalabalık. Mutlak sayıları az görülebilir, ama Prusyalıların yüzde 70'inin henüz kırsal nüfus olduğunu da unutmayalım.

Çalışma koşulları son derece güçtür. Yoğun sömürü dönemidir bu dönem, emek üretkenliğini yükseltmek düşünülmez, çalışma süresi uzatılır. 1800'de, işgünü ortalama oniki saattir; 1848'de, ondört-onaltı saat olur. Ücretler düşüktür, ve kadınlarla çocuklar da çalıştırılırlar. 1816 yılında, fabrikada çalışan bir kadına karşılık beş erkek hesaplanır; 1848'deyse, bir kadına karşılık erkek oranı artık yalnızca üçbuçuktur. Çocuklara gelince, onlar bazan beş yaşından itibaren çalıştırılırlar, ve çocukların çalışması üzerine, çalışma süresini sınırlandıracak ve patronları onlara bir okul eğitimi vermeye zorlayacak ilk yasanın çıkması için, 1839 yılını beklemek gerekecektir.

Ücretler, düşme eğilimi gösterirler. Eğer 1800 yılı için ücretler 100 olarak alınırsa, gösterge 1800 - 1829 arasında 86 ve 1848 - 1848 arasındaysa yalnızca 74 olur. Bu biçimde kötüleşen yaşam koşulları içinde, varolmayan besinin yerine geçen, ya da işçinin içine düşürüldüğü sefil yaşamı unutmayı sağlayan içki tüketiminin artmasını görmek şaşılacak bir şey midir?

Gerçekte, her şeyden önce köylüler arasından derlenen bu proletarya, son derece karışık bir sınıf bilincine sahiptir. Yalnızca basımcılık ya da tekstil gibi, işçi sınıfının uzun bir gelenek ya da yüksek bir niteliğe sahip bulunduğu sanayileri, daha bilinçli işçiler çalıştırır, ve dayanışma sandıkları ya da kültür dernekleri kurulduğu görülür. İşçi sınıfı, kendine özgü bir harekete yetenekli olduğunun kanıtını, ancak 1844 yılında, Silezyalı dokumacıların Heine tarafından yüceltilen ayaklanmasıyla verecektir.

Böylece, Almanya'nın 1848 öncesi durumunun bu kısa tablosu, donmuş bir siyasal yapı, resmî bir hareketsizlikle, ekonomi ve toplumdaki derin dönüşümler

arasında bir karşıtlık gösterir: Bir yanda eski düzene takılıp kalan yöneticiler, öte yandan iktisadî gücünü gitgide belli eden ve kendi üretim biçimiyle toplumsal yapıları altüst eden bir burjuvazi. Bu gelişki, 1848'de patlak verecek ve burjuva demokratik devrimi oluşturacak devrimci bir durumu olgunlaştıracaktır.

Ama geleneklerin ağırlığı, dinin egemenliği; hiçbir toplumsal sınıfın, oynayacağı siyasal rol üzerine açık bir bilince varamaması sonucunu verir. Soyluluk, eski gücünü yitirmiştir; ama iktisadî ağırlığı her ne kadar azalmışsa da, siyasal egemenlik aracı olan devlet onun elinde kalır. Burjuvazi, mutlak krallığın, genişlemesine bir engel olduğunu içgüdüsel bir biçimde sezer. Ama, tutarlı bir siyasal öğreti oluşturmak ve iktidara yürümekte yeteneksiz ve kararsız kalır. Devrimci bir hareketi destekleyecek kadar güçlü bir sınıf oluşturamaz, ve o zamanki korkaklığı, 1848'deki yenilgisini, daha o zamandan tohum halinde içinde taşır.

Proletarya ise yeni, henüz oluşum durumunda bir sınıftır. Sayısal bakımdan henüz güçsüzdür ve çoğu kez kırsal geleneklerine, belirli bir sınıf bilincine sahip olamayacak kadar yakın öğelerden bileşir. Gene de, proletarya içinde, daha şimdiden en bilinçli işçiler tarafından taşınan sosyalist teoriler yayılır. Ve içine düşürüldüğü insanlık-dışı koşullar, ayaklanmasını çabuklaştırmaktan başka bir sonuca götürmeyecektir. Ama henüz gerçek bir siyasal güç oluşturmaz. Almanya'nın örneğini verdiği işçi sınıfı içinde, yeni bir toplumun mayasını ve insanlığın geleceğinin taşıyıcısını bulup ortaya çıkarmak için, Marx'ın dehası gerekecektir.

Almanya, pek de iç açıcı olmayan bir siyasal ve toplumsal çehre gösteriyordu. Bereket versin ki, aydınları vardı.

BÖLÜM III

KLASİK ALMAN FELSEFESİNİN SONU

KÜTSAL Bağlaşma düzenine ana muhalefet yuvası, aydın ve öğrenci çevreleridir. Toplumun hiçbir sınıfının kendine özgü siyasal isteme-yetisi (iradesi) yoktu. Aydınlar arasında, gerçek anlamda bir siyasal muhalefet değilse de, hiç olmazsa varolan ideoloji ve varolan düzenin tümüne karşı bir muhalefet geliyordu.

Bu muhalefetin başında *Genç Almanya*, yani o zamanın yaşamına yeni bir ruh aşılama girişen, 1835'te Buntstag'ın bir buyrultusuyla mahkûm edilen ve yaptıklarını satıştan çekme zorunda kalan yazarlar bulunur. Sonra da, Hanover kralının hükümet darbesinden sonra, yeni Anayasaya bağlılık andı içmeyi reddeden yedi Göttingenli profesörün parlak davranışı. Aralarında, Gervinus, Dahlmann ve Grim kardeşler gibi adamlar vardır.

Çalkantının merkezi üniversitelerdedir. Alman aydınları içinde bir muhalefet geleneği vardır. Burada yalnızca Lessing'in adını ve onun dine karşı savaşımını anımsayalım. Bir de *Sturm und Drang*'ı ve kurulu ahlâk ve kurulu topluma karşı başkaldıran genç aydın-

ların devrimci tutumunu anımsayalım.

Ama, buna karşın, gene de Almanya devrim yapmaz. Marx'ın bir sözünü kullanmak gerekirse, Almanya, ileri "halkların tarihsel geçmişinin çağdaşı"dır. Buna karşılık, teorik planda, onların öncelidir. Burada Heine'in o iğneli şakası anılabilir. Heine, Kant'la Robespierre'i karşılaştırarak, Robespierre'in topu-topu bir kralın kafasını kesen bir küçük burjuva olduğunu, oysa Kant'ın yaradancılığın (*deisme*) kafasını kestiğini söylüyordu. Gerçekte, bu söz, Hegel'le doruğuna erişecek olan klasik Alman felsefesinin önemini çok güzel gösteriyordu. Ve biz, klasik Alman felsefesinde, marksizmin üç kaynağından birini buluruz. Bu üç kaynağı belirleyen Lenin, 1913'te şöyle yazıyordu:

"Marx'ın öğretisi, insanlığın XIX. yüzyılda yaratmış bulunduğu en iyi şeylerin, Alman felsefesi, İngiliz ekonomi politikası ve Fransız sosyalizminin törel ardıdır."¹⁵

Klasik Alman felsefesi, Alman edebiyatını, daha önce, örneğin Lessing'de, dine karşı savaş biçimi altında, burjuvazinin kurtuluş isteğini ve insan usunun değerini deyimlediği ölçüde, bu edebiyatın kalımcısı ve ardıdır. Gene de, Kant'ın büyük yapıtı olan *Arı Usun Eleştirisi*'nin sanki Lessing'in çabasını sürdürmek istemesine, tam da onun öldüğü 1781 yılında yayınlanması ilginçtir.

Bu felsefenin temel sorunu, insanın dünyadaki yeri ve dünyayla olan ilişkileri, yani insanın teorik kurtuluşu sorunudur. Dünyanın düzeni yalnızca Tanrı tarafından anlaşılabilir bir şey olarak mı düşünülmelidir, yoksa dünya insan tarafından anlaşılabilir, gizemi insan tarafından kavranılabilir bir şey midir?

15 LENINE: Marx, Engels, Marzisme, Éditions de Progrès, Moscou, s. 72.

Kant'ın ilk yapıtlarından biri *Evrensel Dünya Tarihi ve Gök Teorisi* (*Allgemeine Naturgeschichte und Theorei des Himmels*) adını taşıyordu, bu yapıt 1755'te yayınlanır; ve son yapıtlarından biri de, 1795'te yayınlanan ve *Sonsuz Barış* (*Zum ewigen Frieden*) adıyla tanınan denemedir. Bu iki yapıt, bu düşünürün çabasının özgül niteliklerini açıkça gösterir. Birinci yapıttaki temel fikir, dünyanın oluşu, bir bulutsudan doğuşu fikridir, ve Kant, o zamanki felsefesi düşüncesinin temeli olarak kalan Tekevvün'e karşıt olarak, doğaya evrim kavramını sokar ve böylece sistemin sonsuzluğunu tartışma konusu durumuna getirir. Son yapıtta, Kant, devletin, yalnızca insanların düzenleyebilecekleri bir insan toplumu olduğunu ileri sürer. Önemli bir kesinleme; çünkü son çözümlemede, cumhuriyette insanlar aralarındaki ilişkilerin efendileri olduklarından, devlet örgütünün en yüce biçiminin cumhuriyet olduğu anlamına gelir. Ve cumhuriyete nasıl erişmeli? İnsan türünün kendi dönüşümünü sağlayacak manevî ilerlemesiyle. Prens tanrısal özgürlüğüyle devletin tanrısal yönü, daha şimdiden bir kuşku konusu olmuşlardır.

Kant'ın eleştirel idealizmi, insan usunun sınırları olduğunu göstermeye yönelir. İnsan usu, zarara uğramaksızın, arı kavramlar alanında devinemez, ve bu düşün, arı usun çatışmalarının (*antinomies*), Kant'ın bir sonuca olduğu kadar karşıt sonuca da erişebileceğini gösterdiği ünlü tanıtılması aracıyla örneklendirilir. Ama o, duyulur dünyanın anlaşılabilir olduğunu ve gerçeğin deney içinde bulunduğunu da ileri sürer. Us kategorileri, duyuluru (*le sensible*) düzene koyarlar. İnsan usu böylece görüngüler (*phénomènes*) dünyasıyla sınırlanmıştır, çünkü kendiliğinde şeyler (*Choses en soi*) dünyası ondan kaçır. İnsan usu nesnedir, yani bilimsel bilgi aracıdır. Biz deney dünyasını bilebiliriz ve us özgürdür. İki önemli düşün—çünkü sonunda, klasik

Alman felsefesinin tüm evrimi bu düşünlerden esinlenecektir.

Buna göre, bu teorik bir devrimdir, ve Kant her ne kadar *Pratik Usun Eleştirisi*'nde Tanrıyı işin içine yeniden sokarsa da —ayrıca onu işin içine törel, ama zorunlu olmayan bir varsayım olarak yeniden sokar—eninde sonunda usa kendi temelini kazandırır; us yaratıcıya bağımlı değildir, ama kendi tanıtılarını, kendinde ve kendi kullanılışında taşır—yeter ki bu kullanılış usa uygun, yani duyulur dünyayla sınırlandırılmış olsun. Fransız Devrimi insan özgürlüğüne pratik temelini veriyordu, Kant da ona teorik temelini vermişti. Bu anlamda, bir Copernic devriminden söz edilebilir, çünkü insan, evrenin merkezine konmuş bulunuyor.

Kant eleştiriciliği, idealizmin gelişmesinin temelini oluşturur. Fichte, Schelling, her ikisi de onun öğretilisi olmakla övünürler. Ama çabaları her şeyden önce bilgi sorununun derinleşmesi yönünde oluşacaktır; temel sorun, onlarda, özneyle nesne ilişkileri sorunu olarak kalacaktır.

Fichte, sorunu, duyulur dünyayı ben'le bütünleştirerek çözer. Kant, gerçeğin düzenini, us kategorileriyle açıklıyordu. Fichte, ben'i, nesnel dünyanın yaratıcısı yapar. Ben, Fichte'de, kendini tanımak için dış dünyayı koyar. Düşünce, bir iç zorunluluk gereğince gerçekleşen özerkli bir süreçtir; ben, kendini tanımak için, ben-olmayan'ı kendi karşıtı koyar, ama bilgi, üst bir birlikten, özneyle nesnenin özdeşliğinin tanınmasından kaynaklanır. Ben-olmayan'ın kaldırılmasının, diyalektik felsefeye girişini gösteren sürekli bir işleyişi var, ve bunun büyük bir önemi olacaktır.

Fichte'nin birçok kez elden geçirilmiş büyük yapıtı, ilk yayını 1794 yılında yapılan ve açıkça insan anlayışının (zekâsının) tüm Tanrı bağımlılığından bir kurtuluşu olarak görünen *Bilim Teorisi*'dir (*die wissens-*

chaftslehre). Çağdaşları böyle görmekte yanılmadılar, çünkü bu yapıt hemen tanrıtanımazlıkla suçlanmasına yolaçacak ve Fichte, 1799'da, Yena üniversitesindeki profesörlük görevini yitirecektir.

Fichte bir başka yerde şöyle yazar:

"Eğer bilim teorisi, ona erişmeyi gözetken kimse-ler arasında benimsenir ve herkesçe yayılırsa, in-san türü kör rastlantıdan kurtulmuş olacaktır. İyi ve kötü talih, artık varolmayacaktır. Tüm insanlık, kendi öz bilgisinin bağımlılığı altında, kendini ken-di elinde tutacak, kendini tam bir özgürlükle, ne yapmak isteyebilirse o yapacaktır."

1792 yılında Kant'a gönderdiği ilk yapıt, *Tüm Tan-rı Esininin Bir Eleştiri Denemesi (Versucheiner Kri-tik Aller Offenbarung)* adını taşıyordu, ve düşüncesi-nin bu yönü, ardılları üzerinde büyük bir etkide bulu-nacaktı.

Eğer, sonuç olarak, bu felsefenin bir muhasebesini çıkarmak istersek, Kant ve Fichte, insan usunu, evre-nin merkezine koyarlar. Kant, bilimsel bilginin temel-lerini kurmuştur, ama bu bilginin alanını görüngüsel (*phénoménal*) dünyaya indirger; ve, kendiliğinde şey, *numen*, bilinemez olarak kalır. Metafiziği kaldırmıştır, ama düşüncesi ne hareketi ne de tarihi kavrar. Fichte, ben'le ben-olmayan'ın ve bunların karşılıklı hareket-lerinin karşılığı içinde, diyalektiği yeniden kurar. Ama doğa nesnel olarak düşünülmemiştir, ben'in bir yaratısından başka bir şey değildir, ve bundan ötürü, her ne kadar anlaşılabilir bir şeyse de, salt öznel bir öge olarak kalır.

Bu felsefi harekete en üstün biçimini getirecek olan kişi, Hegel'dir. Düşüncesinin temelinde, Fransız Devrimi deneyi, yani insanlığın hareket halinde oldu-

ğu düşünüyü bulunur, ve Hegel'in tüm yapıtı, kantçı ken-diliğinde şey'e karşı bir polemiktir. Bunun sonucu iki yönelim içerir: Felsefeye hareketle tarihi yeniden sok-mak; insan bilgisinin mutlak bilgiye yükselebileceğini göstermek. 1801 yılında Yena'ya geldiği zaman, tasarı-sını şu biçimde belirler: "Yaşamı düşünmek. İşte gö-rev." Felsefesi somuta, gerçeğin çokluğuna, çelişkileri-ne, dünyanın oluşuna dönüktür.

Başlıca üç yapıtı ele alacağız: 1806 yılında yayınla-nan birincisi *Zihin Fenomenolojisi (Phänomenologie des Geistes)*; 1812 - 1816 yılları arasında hazırlanmış bu-lunan ikincisi büyük *Mantık (Wissenschaft der Logik)* adı verilen kitap, üçüncüsü de 1821 tarihli, *Hukuk Fel-sefesinin İlkeleri (Grundsätze der Rechtsphilosophie)*. Hegel, Fichte'nin kürsüsünde onun yerine geçtikten sonra, 1818 yılından beri profesörlük yaptığı Berlin'de, 1831'de öldü.

Fenomenoloji, "Bilincin Bilgiye" olarak da adlan-dırabilirdi. Bu yapıt, dış dünya ve "öbürü"nden, ben-olmayan şeyden yavaş yavaş ayrılan bilincin hareketi-ni çözümler. Hegel, buradaki ve şimdiki, en ilkel bi-lingten yola çıkar; bu ilkel bilinc, kendinin bilincine, yani bir birlik, özerkli bir kişilik oluşturan insana var-mak üzere, diyalektik bir hareketle kendikendini aşar. Ve insan, önce eylemini düzenlemesini ve dünyayı çö-zümlemesini sağlayan anlık (*Verstand*, müdrike) pla-nına yükselerek, bilgi düzeyine erişir. Sonra us (*Vernunft*) düzeyine, yani gerçeği anlamasını sağlayan kavram (*Begriff*) düzeyine yükselir. Daha sonra da, kültür biçimlerini (din, estetik) özümler ve böylece tüm yapının en yüksek doruğu olan mutlak bilgiye (*das absolute wissen*) ulaşır.

Fenomenoloji'nin planı, aşağı yukarı bu, mutlak bilgi düzeyine erişmiş bulunan zihin, kendinin bilinci-ne varmış bulunan bilincidir. Bu, Tanrı adını vermek-ten sakınan Hegel'in, dünya zihni (*Weltgeist*), dünya-

nın son nedeni adını vereceği şeydir.

Böylece, Hegel, *Fenomenoloji*'de, insan bilincinin oluşunu anlatır. İnsan bilinci bir veri olmaktan çıkar, onun, bireysel bilinç planında olduğu kadar, insanlık bilinci planında da bir tarihi vardır. Marx, 1844'te şöyle diyecektir: Hegel, insanın kendisi tarafından ürettiğini bir süreç olarak kavrar. Ve bu da doğrudur. İnsanın bu yavaş yavaş kendini çevreleyen şeylerden ayrılma, bireyselleşme, kendinin bilincine varma ve mantıksal ve diyalektik araçların, usun kullanılmasını öğrenme biçimi, aslında insanın insan olma biçimidir.

Buna göre *Fenomenoloji*'nin başta gelen özelliklerinden biri, Hegel'in felsefeye tarihi sokmasıdır. Felsefe, eninde sonunda mutlak zihnin çeşitli bürünüşleri (incarnations) ve somutu soyuttan hiç ayırmayan bir hareket içinde bu zihnin insana görünme biçimi olan görüngüler dünyasındaki serüvenidir. Bilincin oluşuyla insanın kendisine doğru yükseldiği mutlak, erişilebilir bir şeydir, ve tarihin itici gücü de ustur. Mutlak bilgi, insanın, yani filozofun, kendi öz usunun girişimlerini dünyada yeniden bulduğu düzeydir.

Öyleyse, felsefe, evrenin tüm yönlerini, toplumsal yönleri, tarihsel yönleri, doğal yönleri, anlayabilir. O, Kant ve Fichte'de olduğu gibi, soyut bir olması gerektenden (*devoir être*), tinsel bir zorunluluktan değil, kendi gelişmesi içindeki gerçekten yola çıkar, ve bundan ötürü de, hegelcilik, nesnel bir idealizmdir.

Yani Hegel, felsefi düşünceye yeni bir boyut kazandırmıştır: Hareket. Bundan ötürü, artık klasik mantıkla yetinemez. Klasik mantığın temeli, özdeşlik ilkesidir; A, A'dır. Ama bu mantık daha öteye götürmez. Öyleyse, bir şeyin aynı zamanda hem A olduğunu, hem de A olmadığını, yani aynı zamanda hem kendisi hem de karşıtı olduğunu düşünmek gerek. Çelişki olduğu gibi kalmaz, gelişir, çünkü şey kendikendine özdeş kalmaz. Ve olumsuzun varlığı, çelişkinin çözümüne götü-

ren şeydir; o ünlü hegelci *aufheben* teriminin, aynı zamanda hem yoketmek ve hem de saklamak demek olan o fiilin anlamı, budur. Çelişkinin çözümü, şeyin ve şeydeki karşıtın belirlenimlerini içerir. Çiçek, yalnızca yokolma ve meyve verme gerçeğinde bir anlam taşır; öyleyse o kendi gelişisini, kendi karşıtını, meyveyi kendinde taşır; ama meyve de, sırası gelince filizlenecek ve yeni çiçekler verecek tohumları taşıdığına göre, çiçeğin doğurganlık vaadi olan şeyi saklamıştır. Bu, diyalektiğin itici güçlerinden biri olan, yadsımanın yadsınmasıdır.

Sonuç olarak, elimizde aşağıdan yukarıya giden bir hareket var, ve bu hareketteki itici güç de, olumsuzun ta kendisidir. Böylece diyalektik, bir gerçeği kavrama yöntemi, gerçeği kendi hareketi içinde kavrama ya yetenekli tek yöntem olarak görünür.

Hegel'in klasik Alman felsefesini doruğuna çıkaran katkısı, işte budur. Ama gene de bir idealist kalır. Felsefi plan üzerine konulunca, gerçeğin diyalektiği, Mutlak Düşün'ün diyalektiği olur. Dünyanın hareketi, düşünün hareketinden başka bir şey değildir; *Fenomenoloji*'nin varış noktası olan şey, mutlak bilgi, *Mantık*'ın çıkış noktası olur. Ve hareketin kökeninde bulunan şey, Düşün'dür. Buna göre, Düşün, gerçekleşmek için, kendi karşıtını, yani gerçeği koymalıdır, ama o bu karşıtı kendi "öteki-varlık"ı olarak koyar, yani gerçekte ve doğada, ama kendisine yabancı olan bir biçim altında, kendikendisi olarak kalır. O bu öteki-Varlık'ı, kendikendine dönmek için aşması gereken bir şey olarak koyar.

Mutlak Düşün'ün doğa ve tarih dünyasındaki bürünümü (cisimleşmesi)—Hegel'in, Mutlak Düşün'ün yabancılaşması adını verdiği şey, işte budur. Ama Mutlak Düşün, ancak, öteki-Varlık'ın, Düşün'e bir dönüş yolu olmaya yönelik bir aşaması olduğu zaman bir anlam taşır. Yabancılaşma, "onarım" görmelidir. Yaban-

cilaşma ve yabancılaşmanın onarımı, Düşün'ün kendinin bilincine varmak için üzerinden geçtiği dolambaçtır. Burada oldukça karmaşık, ama idealizm çerçevesinde, bilgi aracına bükülgenlik verme üstünlüğünün ta kendisine sahip bir diyalektik var.

Bu, dünyayı ve yaşamı, daha önceki bütün felsefelerden çok daha iyi açıklar gibi görünen ince bir kurgu (*construction*) idi. Hegelci yöntem, klasik felsefenin yöntemine göre, devrimci olan bir yöntemdir. Ama buna karşılık, hegelci sistem, bir tamamlanma, dünyanın ve yaşamın eksiksiz bir açıklaması olarak alınan hegelci düşünce, felsefi gerçeğin son sözünü oluştuyordu. Hegel'de, daha yüksek bir aşamaya geçiş her zaman açık bir yöntemle, kendini mutlak bilgi saydığından, aşılamayacak bir sistem arasında çelişki vardı. Her şeyden önce *Hukuk Felsefesi*'yle ortaya çıkan güçsüz nokta, işte buydu.

Tarihin itici gücü us, ereği de özgürlüktür. Hegel'in tüm tarih felsefesi, insanlığın, gelişmesi boyunca, gitgide özgürleştiğini, ve bu özgürleşmenin varış noktasının da, Alman-Hıristiyan uygarlığı olduğunu göstermeye yönelir. Bu, hıristiyanlığın, kendinden önce gelen dinlerden üstün bir din olduğunu, ama bu hıristiyanlığın Alman yönü olan protestanlığın, hıristiyan düşününün gelişmesinin en yüce doruğunu oluşturduğunu içerir. Refom, hıristiyanlık çerçevesinde, düşünce özgürlüğünü kurmuştur.

Bu tarihsel gelişme perspektifi içinde, Hegel'e göre devlet, Mutlak Düşün'ün, insanların yönetimi (*gouvernement*) alanında büründüğü biçimdir; bu da devletin usauygun olduğu anlamına gelir. Hukuk felsefesinin, Hegel yöresindeki bütün polemiklerin çıktığını göreceğimiz ilkelerinden biri, girişte şu ünlü formülle açıklanmıştır: "Usauygun olan her şey gerçektir, gerçek olan her şey usauygundur." Birkaç anlama çekilebilen bir formül. Usauygun olan şey, insanların kafa-

sında olan, öyleyse insanların gerçekleştirecekleri şeydir. Hegel'e göre, Fransız Devrimi, "dünyayı kafası üstüne koymuş", yani onu us verilerine uygunlaştırmıştı. Ama öte yandan, "gerçek olan her şey usauygundur". gerçeğin doğrulanması anlamına da gelebilir. Gerçekte, usauygun zorunluluk, toplumların gelişmesinin gizli nedeni olacaktır.

Ama, Hegel'de, ve özellikle onun *Hukuk Felsefesi'nin İlkeleri*'nde, Mutlak Düşün, hükümdar tarafından ete kemiğe büründürülmüştür. Halk, kendinin bilincinin sonuna dek gelişmiş düzeyine erişmemiştir, ve Hegel'e göre ideal kurum, anayasal krallıktır. Buna göre Hegel felsefesi, Restorasyon düzeninin teorik doğrulanması olarak da görünür.

Bu iki anlama çekilebilirliği, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu* adlı yapıtında, Engels çok açık bir biçimde göstermiştir:

"Tıpkı Fransa'da XVIII. yüzyılda olduğu gibi, XIX yüzyılda, Almanya'da felsefi devrim siyasal yıkılışı da hazırladı. Ama her iki ülke arasında ne ayırım! Tüm resmi bilime karşı, kiliseye, hatta çoğu kez devlete karşı açık savaşım içinde, yapıtları sınırın öte yanında, Hollanda ya da İngiltere'de basılan, kendileri de sık sık bir Bastille turu yapma durumunda bulunan Fransızlar. Tersine, profesörlerden, devletçe atanan öğretmenlerden oluşan, yapıtları okul kitapları olarak kabul edilen, ve tüm gelişmeyi taçlandıran sistemin, Hegel sisteminin, hatta Prusya krallığının bir çeşit devlet felsefesi katına yükseltildiği Almanlar. Ve devrim bu profesörlerin arkasında, ukalâca ve karanlık sözlerinin, ağır ve cansıkısı tümcelerinin arkasında mı saklanacaktı? O çağda devrimin temsilcileri olarak geçen adamlar, liberaller, kafaları karıştıran bu felsefenin en ateşli düşmanlarının ta kendileri değil miydiler? Ama ne hükümetlerin ne de liberallerin

gördüğü şeyi, bir adam daha 1833'te gördü. Bu adamın adı, Henri Heine'di."¹⁶

Hegel'in düşüncesi, klasik felsefenin bir tamamlanışını oluşturur. İnsan evrenin merkezindedir, ve us artık yalnızca bilginin temeli değil, üstelik evrenin son nedeni ve tarihin itici gücüdür. Mutlak Düşün, filozof olarak davranır. Ama Hegel çıkmazlar, gelişmeler içine girer; sistemi bir tamamlanma olmak istemişti, ama tam da bir tamamlanma olduğu ölçüde, usauygun olmaktan uzak bulunan bir gerçeği onaylamaktan başka bir şeye yaramaz.

1830 - 1840 yıllarında, örneğin çoğu üniversite kürsülerinin, özellikle Berlin'dekilerin, Hegel çömezleri tarafından doldurulması sonucunu veren büyük bir Hegel tutkunluğu hüküm sürdü.

Hatta Prusya hükümetinin içinde bile, Dinişleri Bakanı, Altenstein, hegelciliğin üniversitelerde yerleşmesini kolaylaştırır. Sonuç olarak, tüm bu dönemi egemenliği altına alacak gerçek bir hegelcilik modası çıktı. Ama asıl sorun şu: Değişim ve dönüşümlerle dolu bu dönemde, hegelci düşünce, durumun değişmesine yolaçacak siyasal darbelere dayanma yeteneğini gösterebilecek mi?

Hegelcilikte çatlakların görüneceği ilk alan, din felsefesi olacaktır. Hegel, dini, kültür alanlarından biri olarak, yani Evren Zihni'nin somut olarak cisimleştiği alanlardan biri, insanın Tanrıyla ilişkisini konu aldığına göre, en üstün alanlardan biri olarak inceler. Ama, buna karşılık, felsefeyle dine verilmesi gereken karşılıklı yer üzerine ne düşündüğünü açıkça söylememiştir. Felsefe gerçeğin (hakikatin) araştırılmasıdır, ve

bu işin tekeli üzerinde hak iddia eder; gerçeğe yalnızca us çabası götürebilir. Din ise us kayıtlarından kurtulan alanın ta kendisidir. O daha önce, İncillerde yalnızca bir doğal tarih gören, ve dinden onun mistik yönünü tamamen dışlayan *Aufklärung* usçularının saldırısına uğramış bulunmaktadır.

Buna karşılık, doğaüstücüler kutsal kitaplarda vahiyden, yani Tanrı sözünden başka bir şey görmüyorlar, ve bundan ötürü, bu kitapların usun incelemesi dışında kalmaları gerektiğini düşünüyorlardı. Restorasyon çağında, doğaüstücülük gerçek bir parti oluşturur, *Reforma-uğramış Kilise Gazetesi* (*Evangelische Kirchenzeitung*) adlı bir gazetesi vardır, ve hatta ortodoksiye dönüş, bir yüzyıl önce düşünülemeyecek bir şey olan, piyetizmle¹⁷ bir bağlaşma da eşlik eder. *Kirchenzeitung*'un başyazarı, profesör Hengstenberg, bir gün İncillerin gerçekliğini, hem de Tübingen eleştiri okulu dinbilimcilerinin yaptıklarından daha büyük bir güçlülükle tartışma konusu yapacağını iyice sezdiği hegelci harekete elbette karşıdır.

İncillerin gerçekliğini tartışma konusu yapmak, Tübingen Stift'in, 1835 yılında bir *İsanın Yaşamı* (*Das Leben Jesu*) nı yayımlayacak olan bir genç müzakerecisinin, David Friedrich Strauss'un işi oldu. Bu iki ciltlik, son derece ince eleyip sık dokuyan, ve büyük bir bilimsel kesinliğe tanıklık eden çok büyük bir çalışmadır. Berlin'de hegelcilikten esinlenen ve hegelciliğe dönmüş bulunan bir adam tarafından yazılmıştır.

Bu yapıtta, Strauss, Bildirme¹⁸ ve Vaftizci Yahya'nın doğuşundan, İsa'nın göğe çıkışına dek, Mesih'in bütün yapıp ettiklerini teker teker inceler. İncil anlatılarını âyet âyet karşılaştırdıktan sonra, çeşitli versiyonların birbirlerine uymadıklarını, ve usçuların yorumla-

17 Pietisme, Sofu bir Protestan tarikat ve bu tarikatın dayandığı dinsel öğreti. -ç.

18 Annonciation, Cebrailin Meryem'e, İsa'ya gebe kaldığını bildirmesi. -ç.

16 MeW. 21, s. 265. — Etudes philosophiques, Editions Sociales, Paris 1961. s. 15.

ması gibi, doğaüstücülerin yorumlamasının da doyuru-
cu olmadığını gösterir. O zaman, İncillerin, ilkel din-
sel topluluklarda kendiliğinden doğmuş mitoslardan
kaynaklandığı, ve Tanrının yapıtı değil, dindar halkın
iş i oldukları varsayımını ileri sürer.

Strauss, Hegel tarafından açık bırakılmış çelişki-
lerden birini, Mesih, Tanrının insanda ete kemiğe bü-
rünmesi olduğuna göre, Tanrının sonsuz ve yetkin öz-
lüğüyle, içinde cisimleştiği insanın sonlu ve kusurlu
özlüğü arasındaki çelişkiyi çözmeye çalışıyordu. Tan-
rı-insan'ın, İsa'nın, ölümlü olduğuna ve günaha uyruk
bulduğuna göre, tanrısallığa özgü o sonsuzluğu na-
sıl gerçekleştirebileceği pek anlaşılamaz. Ama İsa'nın
niteliklerinin, eğer Tanrı-insanın değil, ama tüm in-
sanlığın nitelikleri olduğu söylenirse, çelişki o anda
yokedilmiş demektir. İnsanlık iki özlüğün birleşmesi-
dir: Bir yandan ete kemiğe bürünmüş Tanrı, yani ken-
dine sonlu bir biçim vermiş bulunan sonsuz zihin ve
öte yandan da sonsuzluğunun bilincine sahip sonlu zi-
hin. Tarihi içinde, insanlık, doğal engellerinden gitgide
kurtulur, gitgide doğayı egemenliği altına alır; o, bu
sonsuzluğa doğru yürüyüş durumundadır. Zihin, kendi-
ni kişisel zihin, ulusal zihin, ulusal kültürler zihni olarak
göstermek üzere sonlu bir biçime bürünmüştür, ama in-
sanlık mutlak bilgiye doğru ilerlediği ölçüde, sonlu bi-
çiminden gitgide kurtulur.

Bu görüşten, bu açıdan, İsa-Mesih'in tarihsel kişili-
ği, ilkel toplulukların düşlerinin ve sonsuzluk özlemle-
rinin, içinde dile getirildikleri bir mitos durumuna dö-
nüşür.

Strauss'un büyük yapıtı, doğal olarak gerçek bir
kazan kaldırmaya yolaçacaktır. Kurgusal felsefenin ima-
na karşı girişimini kötüleyen *Kirchenzeitung* tarafın-
dan saldırıya uğrayan Strauss, dine ussallık (*rationali-
té*) sokmuş olmakla kınandığını görür. *Credo quia ab-
surdum* [saçma olduğu için inanıyorum], kuşkusuz ta-

raf kayıracı, ama derin bir gerçekliğe sahip. Her hristi-
yan dogması us-dışıdır, derler ortodokslar; kendibaşına
değ il, bizim usumuz için, Tanrının usu için değ il, insan
usu için; çünkü ilk günah, insanı us-dışı ve gerçeği gör-
mez duruma sakmuştur. Bunun sonucu, İsa'nın Yaşa-
mı, imana aykırı ve kendini beğ enmiş hegelci düşünce-
nin tiksinc bir belirtisi olarak itelenmiştir. Düşmanları,
iş te Hegel felsefesinin götürdüğü yer, derler.

Hegel'in çömezleri gözünde de, Strauss, Usta'nın
düşüncesini bozmuştur. Ortodoks hegelcilerin dergisi
Bilimsel Eleştiri Yıllıkları (*Jahrbücher für wissenschaft-
liche Kritik*), ya Goeschel'in, ya da daha sonra sol he-
gelciliğin baş i olacak olan, ama henüz sıkısıkıya ortodoks
felsefi konumlar üzerinde bulunan Bruno Bauer'in
kaleminden, ona saldırır. Hegelcilerle ortodoksların e-
leştirilerinin aşağı yukarı aynı olmaları ilginçtir: Stra-
uss özellikle tanrı-esinini (vahiy) kuşku konusu yap-
makla suçlanır. Ortodokslar için, bu açıkça İncile kar-
şı bir günahdır; hegelciler için, Düşün tarih içinde ger-
çekleşt iğ inden, İncil olgusu, Mesihin kişiliği, birer ger-
çektir. Bunları kuşku konusu yapmak, kurtuluşa doğ-
ru gidiş i içinde Zihin tarafından gerçekleştirilen en
üstün evreyi orunlayan hristiyanlığ ın değerini kuş-
ku konusu yapmak anlamına gelir. Bu, hegelci düşün-
cenin sonuçlarını da yeniden tartışma konusu yapmak
demektir. Ve Bauer, Strauss'u, İncilin iğ erdiğ ini irdeler-
ken kavrama yükselmesini bilememiş olmakla kınaya-
caktır. Strauss, betimleme planında kalmıştır. Kuşku-
suz, betimleme çeliş ik gibi görünebilir, ama kavram.
öyle değildir.¹⁹ Kitaba sıkısıkıya bağ li hegelciler için,
Strauss hegelci öğretiye bağ li kalmamıştır.

19 Hatta Meryem Ananın gebelik gizeminin bir savunusu bile görülür. Bu
gebelik, der Bauer, bir insan çift i için, yani sonlu'da yaşayan sınırlı bir
çift için, evrensel doğurma olanaksızlığ ının olgular planına çevrilme-
sinden başka bir şey değildir. Öyleyse, der Bauer, insan Tanrının bir
insan çiftleşmesi ürünü olmaması, ama baba olarak ruha, ana
olarak da, insanal olabilirlik (receptivité) simgesi olan bakire'ye sahip
olması gerek;

Doğal olarak Strauss, bu saldırıları 1837 yılında yanıtladı, ve sağ, söze (lâfıza), sol da öze (ruha) bağlı kimseler tarafından oluşturulmak üzere, hegelciler arasında bir sağ ve bir sol ayrımını ilk yapan odur. Bunun üzerine, eski hegelcilerle genç ya da sol hegelciler adı verilecek kimseler arasında bir ayrılık oluşmaya başlar. Ama şimdilik, 1837'de, Strauss kendini henüz bu solun tek temsilcisi sayar.

1838 yılında, Arnold Ruge ve Theodor Echtermeyer'in yönetimi altında, *Halk Yıllıkları (Hallicshe Jahrbücher)* yayınlanır. Derginin ereği, ilk başyazılarında belirtildiği biçimiyle, Alman biliminin —hegelcilik anlayalım— içerdiği ünlü adları biraraya getirmektir. Yazarlar, dinbilim, felsefe, edebiyat, üniversiteler üzerindeki irdelemelerle, bilimin bütün alanlarındaki ilerlemelerini açıklamak isterler. Gerçekten, derginin ilk yazarları arasında, Hegel'in yapıtlarının yayıncısı Hinrichs, az sonra anti-hegelci bir konum alacak olan Henrich Leo, hegelci merkeziliğin temsilcisi Rosenkranz, ve Strauss gibi çok çeşitli köken ve eğilimde kimseler bulunur.

Ama 1837'de, sonradan derginin nitelik değiştirmesine yolaçacak olan Kolonya çekişmesi patlak vermiştir.

Kolonya, protestan bir devlet olan Prusya'daki büyük katolik piskoposluktur, ve yıllardan beri, karma evlenmeler sorunu tartışılmaktadır. Prusya hükümeti, 1835 Ağustosunda ölen başpiskopos Spiegel'le bir anlaşmaya varmış bulunuyordu. Onun yerine, keşişçe dindarlığıyla tanınmış, Roma kilisesinin geleneksel ilkelerine sıkı sıkıya uyma yanlısı bir ültramonten²⁰ olan Monseigneur Droste-Vischering atanmıştır. Prus-

ya hükümeti, 1836'da başpiskoposluk katına oturtulan Monseigneur Droste-Vischering'in seçimini onaylar. Ama, Monseigneur Kolonya başpiskoposu olur olmaz, önce Bonn üniversitesi ilâhiyat fakültesine zorla kabul ettirmek istediği yönetmelikler aracılığıyla, Prusya tacına saldırmaya başlar. Uşu eğilimde bir dinbilimci ve Bonn üniversitesinin eski bir profesörü olan Hermès'in öğretilerinin öğretilmesini yasaklar, ve böylece, üniversite Prusya hükümetine bağlı olduğuna göre, kendi alanı olmayan bir alana karışır. Daha sonra, karma evlenmeler sorunda önceliyle imzalanan anlaşmaları tanımayı reddeder, ve böylece bu sorunu günün en önemli konusu durumuna getirir. 14 Kasım 1837 günü, Prusya kralı, Droste-Vischering'i görevinden azleder ve Minden'de gözaltına alır. Bu, bazılarınca, Prusya devletinin, din özgürlüğünü sağlayacak haklarının kullanılması olarak selâmlanan, başka bazılarınca da katolikliğe karşı gerçek bir saldırı olarak kınanan bir yetkiyi kötüye kullanma davranışydı. Birkaç ay içinde, 200'den çok yergi yazısı çıktığı görülür.

Çatışma, Goerres'in, *Athanasius* adını vererek, imparator Konstantin tarafından görevinden alınan İstanbul piskoposu saint Athanase olayına anıştırmada bulunan bir yergi yazısıyla başlar. Yazı, katolik dinini sistemli bir biçimde kovuşturmak istemekle suçlanan Prusya devletine karşı zorlu bir saldırı içeriyordu, ve 1838 Ocak ve Mayıs arasında dört kez basıldı.

Halle'li tarihçi Henrich Leo, onu oldukça belirsiz bir açık mektupla yanıtlar; çünkü, her ne kadar Goerres'i cansıkıcı bir olayı büyüttmüş olmakla suçlarsa da, bundan usçuluğa karşı bir eleştiride bulunmak, Frederic II devletini kınamak, tanrısal kökenli devleti savunmak ve katoliklerle gerçek protestanları birleştiren bağlar üzerinde durmak için yararlanır.

Bir ültra-monten'e verilen bu yanıt, Prusya devletinin ussallığı yanlısı olanların hoşlanacağı nitelikte

²⁰ Ultramontaine, Roma Kilisesinin dinsel doktrinlerinden yana. -g.

değildi. Ruge, *Halle Yıllıkları*'ndaki yazısında, din adına bilime, yani hegelciliğe savaş açmakla suçlayarak, Leo'ya, onun üzerine ne düşündüğünü söyleyecektir. Ruge'ye göre, protestanlık, dinsel alanda Luther tarafından yeniden kurulmuş düşünce özgürlüğüdür. Böylece o, Leo'yu bir katolik olmakla suçlar, bu da, o çağın dilinde, bir bilgisizci (*obscurantiste*), bir dogmatik anlamına gelir. Ve modern ussal devlet tipi, 1789 ve 1830'un kazanımlarını devrimden geçmeksizin özümleyebilmiş devlet tipi olan Prusya devletini, evren zihninin Prusya ulusal topluluğu içinde ete kemiğe bürünmesi olan devleti savunur.

Böylece, kökende dinsel bir çatışma, hegelci okulun bölünmesine yolaçacaktır. *Halle Yıllıkları*, usun, ve bilgisizcilikle doğaüstücüler ve bağlaşıklarına karşı usu cisimleştiren devletin savunucusu olacaktır. Solla sağ arasında, Strauss tarafından haber verilmiş bulunan ayrılık, gün ışığına çıkacaktır. Bir yanda Leo'nun yandaşları, genç hegelcilere ihtilâlciler ve tanrıtanımazlar sürüsü olarak davranan kimseler bulunacaktır. Bunlar, Hegel'de Restorasyon felsefesini ululayan ve onun sistemine bağlılıklarını açıklayan kimseler olacaklardır. Öte yanda, ussalığı vurgulayan ve yönetime bağlı kalan kimseler bulunacaktır. Bunlar henüz katolik ya da dinsel gericilik karşısında Prusya devletini ilerlemenin cisimleşmesi olarak savunma durumunda dırlar. Ama çok geçmeden başka türlü düşünekler ve saldırılarını krallık ilkesinin ta kendisine yönelteceklerdir.

Gerçekleşmiş bulunan ayrılık, genç aydınların radikalleşmesinin başlangıcını gösterir. Felsefî yeğlemeleri (*option*), aslında siyasal bir yeğlemedir. Felsefe alanı üzerinde dövüşme sürdürülecek, ama bu savaşımın ancak yavaş yavaş ortaya çıkacak başka güdüler olacaktır. Ve başka türlü de olamazdı. Siyasal istemlerini açıkça formüle etmeye yetenekli toplumsal

bir sınıfın yokluğunda, savaşım ancak ideolojik alanda yürütülebilir, ve savaşçıları da ancak aydınlar olabildi.

Her iki kampta da felsefe övülecek ve gerçeğin (hakikatin) dile getiricileri olunduğu söylenecektir. Ama bu karşıt yorumların dile getirecek oldukları şey, hegelciliğin bunalımının ta kendisidir. Hegel'le birlikte, klasik Alman felsefesi doruğuna ulaşmıştı. Aslında tartışma konusu olan şey, —hem de sonuçta siyasal bir nitelik taşıyan yeğlemeler aracıyla— felsefenin özlüğünden başka bir şey değildir.

BÖLÜM IV
KARL MARX'IN FELSEFİ ÇIRAKLIĞI

I. ÖĞRENİM YILLARI

MARX felsefi bilince, Hegel'in ardıllığı üzerindeki tartışmanın ortasında varır. Bundan ötürü, kendini, iki kamptan birine katılmaya çağrılmış olarak, bir savaşım içinde bulacaktır; her ne kadar sol hegelciliğe katılırsa da, onda hemen, onu hegelciliğin sıkısıkıya bağlı çömezlerinden olduğu kadar, sol hegelcilerden de ayıracak bir düşünce özgünlüğü göreceğiz; ve onda daha şimdiden, ancak zamanla ortaya çıkacak özgün bir düşüncenin öğeleri bulunur.

Marx, 5 Mayıs 1818 günü Trier'de doğmuştur. Trier o çağda naipliğin bir yönetim merkezi, büyüleyici geçmişinin anısıyla yaşayan 12.000 nüfuslu küçük bir kenttir; Roma kökenli bu kent, 1818 yılında, her şeyden önce bir memur ve tecimen kenti, gerçekte sanayileşmenin bulaşmadığı tarımsal bir pazardır. Özellikle bağcılıkla geçinen bir bölgenin yönetim merkezidir ve Mosel şarabı satılmadığı için bunalım durumunda bulunur. Ama gene de, iktisadî plandaki bu geriliğe karşın, bir kamuoyunun kendini gösterdiği sayılı Alman kentle-

rinden biridir, ve Hambach şenliğine katılanlar arasında —bu şenliğin liberal ajitasyonun doruğunu oluşturduğu bilinir— Trier ve Bernkastel bölgesinin birçok bağcısı bulunacaktır.

Marx, ana yönünden olduğu kadar, baba yönünden de bir hahamlar soyundan gelir. Hatta Marx'ın büyük babası, 1789 yılına dek Trier'de hahamlık yapmış, ve oğlu Samuel, onun yerine geçmiş ve 1827'de ölmüştür. Bu büyük baba, üyeleri arasında, Talmud²¹ üniversitesinin, 1565 yılında ölen rektörünün de bulunduğu ünlü bir hahamlar ailesinden gelen bir kızla evlenmişti. Bu metin yorumu çalışması, Marx'ın ailesinde bir tür gelenektir, ve onun erişeceği yüksek felsefi nitelenmenin (*qualification*), atalarının kişiliğine bağlı üstün bilgin nitelikleriyle ilişkisiz olmadığına kuşku yok—bu, şimdiye dek üstünde pek o kadar durulmayan bir konu.

Babası, Heinrich Marx, 1782'de Saarlouis'de doğmuştur. Kendini daha gençliğinde aile ve din çevresinin egemenliğinden kurtarmış, ve büyük bir çaba pahasına, Trier'ye avukat olarak yerleşmeyi başarmıştır. Herkesten saygı görür. Hatta Baro başkanı da seçilmiştir. 1816'da, Renanya'ya bağlanmadan sonra, Prusya'da devlet memuriyetiyle serbest meslekler Yahudilere yasaklanmış olduğundan, Prusya yasaları gereği, onun için, Yahudi diniyle avukat mesleği arasında bir seçim yapma sorunu çıkar. Bunun üzerine din değiştirir ve protestan olur. Çoğunlukla katolik olan Trier gibi bir kentte tuhaf, ama çok anlaşılır bir şey; çünkü protestan anlayış, onun liberal usçuluğuna, katolik çoğunluğun anlayışından çok daha uygun düşüyordu. 1824 ve 1825'te, kayın babasının ölümünden sonra, karısını ve çocuklarını vafiz ettirecektir.

21 Talmud, yani öğretim, Musa'nın yasalarını yorumlayan haham gelenekleri derlemesi. Biri sözü geleneklerin derlenmesi, Biri sözlü geleneklerin derlenmesi, Mişna, öbürü de bunun yorumu, Jemara olmak üzere, iki bölüme ayrılır. -ç.

Marx'ın babası, kız torununun Voltaire ve Rousseau'yu ezbere bildiğini söyleyeceği kültürlü bir adamdır. 1834 yılında, Landtag'daki liberal milletvekilleri onuruna verilen, bu arada çok ölçülü bir konuşma yaptığı, ama hükümete karşı bir gösteriye dönüşecek ve bu da Trier gazinosunun kapatılmasına yolaçacak olan bir şöenin düzenleyicileri arasında olduğuna göre, çok belirgin liberal eğilimleri de vardır.

Ana yönüne gelince, üniversiteye gideceği zaman, oğlunun maddi gönenciyle çok uğraşan eşi bulunmaz bir aile anası olan Bayan Marx üzerine söylenecek önemli hiçbir şey yok. Marx, beşi çok genç yaşlarda veremden ölen dokuz çocuklu bir ailenin üçüncü, ve sağlığı her zaman bozuk kalmış çocuğudur. Büyüklerinden, yalnız, ilerde gizemdeşi olacak olan ablası Sophie kalır.

Tümü içinde, Marx'ın çocukluğu ve gençliği mutlu geçer; Trier'de bugün de Marx müzesi olan Köprü sokağındaki evde, dingin ve kültürlü bir hava egemendir. Ailenin hali vakti yerindedir, ve Karl ailenin sevgili çocuğudur, çünkü daha başından beri, onu başkalarından ayırdeden yürek ve kafa niteliklerine sahiptir. Canlı bir imgeleme yetisiyle donatılmıştır, kızkardeşlerine heyecanlı öyküler anlatır, ama acı acı alay etmeye yetenekli olduğundan, arkadaşlarında bir çekingenlik de uyandırır. Trier lisesinde, kafa açıklıkları ve hatta liberalizmleriyle ünlü öğretmenler elinde, 1830 - 1835 arasında iyi bir eğitim görür, Lisenin ünü öylesine yaygındır ki, Hambach şenliğinden sonra, Prusya hükümeti, okul müdürü Wytttenbach'ın yanına, oraya açıkça işlerin gidişini gözetmek için, ve gerici düşünceleri nedeniyle atanmış bulunan Profesör Loers adlı birini yardımcı olarak gönderir. Olgunluk sınavından sonra, Marx, öğretmenleriyle vedalaşmaya gidecek, ama profesör Loers'ü esenlemeye gitmekten özenle kaçınacaktır.

Lise öğrenimini onyediyedi yaşında bitirir. Saklanmış bulunan sınav kâğıtları, gelecekteki devrimciyi hiç belli etmezler. Bu kâğıtlarda, alınan eğitimi iyi sindirmiş açık, sağlam bir zekâ görünür. Onda, oldukça açık, özellikle din ödevinde belli olan bir usçuluk eğilimi vardır.

Marx, özellikle komşularının, Westphalen'lerin evine girip çıkar. Baba, baron Louis Von Westphalen, *Regierungsrat*, yani pratik olarak yönetim bölgesi başkanıdır. Bu, Marx'tan hoşlanan ve genç çocukla birlikte Shakespeare ve Yunan ozanlarını okuyan çok kültürlü bir adamdır. Marx, Saint-Simon'un yapıtlarıyla ilk tanışmasını ona borçludur. Baron Von Westphalen, doktora tezini kendisine sunan genç üzerinde sürekli bir etkiye bulunacak, ama Marx kendisinden beş yaş büyük olan ve Bayan Marx olacak olan kızına Jenny Von Westphalen'e tutkun olduğuna göre, daha sevecen bağlar kurulacaktır.

1835'te, Marx, Bonn'a gitmek üzere Trier'den ayrılır. İlk üniversite yılında oldukça haylaz bir yaşam sürecektir. Derslere pek devamlı değildir, ve hatta geceleyin gürültü patırdı çıkarmak ve içki âlemi yapmak yüzünden, cezalandırılacaktır.

Hukuka yazılır, ama her şeyden önce eski edebiyat derslerini, özellikle A. W. Schlegel'in Homeros ve Propertius üzerindeki derslerini izler. İmgeleme yetisi güçlü bir gençtir, ve Jenny için duyduğu seviden esinlenen şiirler yazar. Bu son derece romantik, büyük bir sanat değeri taşımayan, ve, daha sonra, Marx onları anımsayacağı zaman, onu çok eğlendirecek bir şiirdir. Bu ilk öğrenim yılından sonra, Jenny ile gizlice nişanlanır ve Berlin'e gider.

Şimdi 1836 Ekimindeyiz: 1841 Martına dek, Marx Berlin'de kalacaktır. İlk sömestrielerde, hukuk yazarı (*Juriste*) eğilimine bağlı kalarak, hukuk bilimini (*Jurisprudence*) irdeler, Savigny'nin Pandektler²² üye-

22 *Pandectes*, Romalı hukukçuların, imparator Justinienin buyruğuyla dü-

rine derslerini, derslerinde güncel sorunları incelemekten çekinmeyen ve öğrenciler tarafından çok sevilen liberal hegelci E. Gans'ın ceza hukuku ve Prusya hukuku derslerini izler. E. Gans'ın, bu tutumu sonucu, hükümetle bazı anlaşmazlıkları olacaktır. Marx felsefe derslerini de izler, ama oldukça az; her şeyden önce, ortodoks bir hegelci olan Gabler'in mantık dersini. Çok geçmeden, dostu Bruno Bauer'in İşaya²³ üzerine derisiyle Öripides üzerine bir derse yazıldığı sonda bir önceki sömestr dışında, kendini hiçbir derse devam etmekle yükümlü görmeyecektir. Ama gene de tembel değildir, çok okur ve çok çalışır. Kendini eski filozoflara, Aristoteles'e, ama Spinoza, Leibniz ve Hume'a da verir. Bu kişisel kültür derin bir ses değişimine yolaçacaktır. Ailesiyle bağları gevşemiş ve sağlığı, doktorların onu kıra, Berlin yakınlarındaki Stralau'ya gitmeye zorlayacakları derecede, epeyce bozulmuştur. Bu, maddi sorunlarla son derece az kaygılanan (babası onu çok para harcamakla kınar), ama bir mum ışığında geceler boyu yazı yazmak için odasında kapanıp kalmaya da yetenekli bir gençtir.

Marx'ın bu dönem içindeki entellektüel gidişini tasarlamağa güçlük çekiyoruz, çünkü elimizde çok az yazısı var. İlk yapıtı doktora tezidir, ve ondan da yalnızca bazı parçalara sahip bulunuyoruz. Babasının mektuplarını yanıtlamaz, arkadaşlarının mektuplarını yanıtlamaz; bu Berlin yaşamı üzerine, her şeyden önce onların ve babasının tanıklıklarıyla bir fikir edinilebilir. Bununla birlikte babasına yazdığı 10 Kasım 1837 günlü, hegelciliğe bağlandığını gösteren bir mektuba sahibiz. Bu mektup bir tür bilançodur, ve Marx tarafından alınan yolun hesabını çıkarır.

zenlenen kararlar derlemesi. -ç.

23 İsaie ya da Esaie, i. Ö. VIII. yüzyıldaki büyük yalvaçtan biri olan İsrail kralı Ezequias'ın danışmanı; biçim (üslup) sağlamlığı ve şiir parlaklığıyla dikkat çekici bir yapıt olan İşaya'nın Kitabı yazarı. -ç.

Başlangıçta felsefeyle boyölçüşme isteğiyle harekete gelmişti, ve çıkış noktası da, Kant ve Fichte'de bulduğu, gerçek (réel) ile olması gereken'in (*devoir être*) karşıtlığı olmuştur. Ama çok geçmeden bu iki düşünürü soyutlamalarından ötürü kınar. Daha sonra genel bir hukuk sistemi kurmak istemiş, ama gerçekle hiçbir ilişkisi bulunmayan biçimsiz bir kurguya vardığını görmüştür. Bundan ötürü, düşünüy, gerçeğin içinde arama noktasına varır. İdealist, ama onda nesnel idealizme geçiş anlamına gelen bir yönelim. Şöyle yazar:

"Düşüncenin yaşayan dünyasının, hukuk, devlet, doğa ve tüm felsefede dile getirilen somut anlatımında, gelişmesi içinde yakalanması gereken şey, nesnenin ta kendisidir; işin içine keyfe bağlı ayrılıklar sokmamak gerek, nesnenin kanıtı kendi kendinde çelişik olarak gösterilmeli ve kendi birliği içinde bulunmalıdır."²⁴

Marx burada düşüncesini salt hegelci bir sözlük içinde dile getirir, ama gene de, üstünde, boyuneğmek istemediği bir çekicilik uyandıran hegelciliğe karşı savaşı. Hegelci öğretinin sarp niteliği tarafından bezdirildiğini sezer. Ama, bir diyalogda, tanrısallığın felsefi ve diyalektik evrimini göstermeye çalıştığı zaman, sonunda kendini, kendi de söylediği gibi, düşmanın kolları arasında bulur. Hegelci düşünce, kapalı geçmelelerine karşın, kendini ona zorla kabul ettirmiştir.

O sıralarda, Marx ondokuzbuçuk yaşındadır. Ama daha o zamandan, daha önceki romantizmini, idealizm adı altında yadsımaya yeteneklidir. Kendini daha açık görmek için savaşı. Bütün bu gidişte en şaşırtıcı şey, genel bir felsefeye yükselme gereksinimi, genç yaşına göre, daha şimdiden pek o kadar görülmeyen bir zekâ ve bir dayanma gücünü dile getiren bir tür mutlak susuzluğu ve tutarlılıktır.

24 MEGA I, 1-2, s. 215.

Stralau'daki hastalığı sırasında, —1837 kışı içinde— hepsi de Hegel'in öğretilisi olan bir genç doktorlar topluluğuyla düşüp-kalkmaya başlar. Elebaşları, Bruno Bauer'dir. Bauer, Berlin üniversitesinde *Privatdozent*²⁵ tir, Hinrichs'le birlikte Hegel'in yapıtlarını yayınlar ve din felsefesinde uzmanlaşmıştır. Marx, kardeşi Edgar ve Friedrich Köppen'le olduğu gibi, onunla da dostluk kurar.

O sıralarda, Bruno Bauer, henüz gerçek hegelcilik adına D. F. Strauss'a daha yeni ders vermiş bulunan bir ortodokstur. Din henüz onun için bilginin en yüksek biçimidir ve onun felsefî gerçekliğini göstermek ister. Ama dinsel ortodoksluğun yanında, Hengstenberg ve Leo, hegelciliğe karşı saldırılarını sürdürürler, ve Bauer, gerçeğe (hakikate) karşı bir saldırı saydığı şeye karşı ayaklanır.

1839'da, hemen hemen resmî bir kişiliğe çatan bir *Herr Doktor Hengstenberg* yergi yazısı yayınlar. Bu ona, Berlin'deki görevine malolacaktır. Dinîşleri Bakanı Altenstein, onu Bonn üniversitesine gönderecektir. Ama Bruno Bauer şimdi muhalefettedir ve 1840'tan itibaren, yapıtının özünü oluşturan ve onu tanrıtanımazlığa dek götürecek olan incillerin eleştirisi çalışmasana başlayacaktır.

Doktorlar klübü de aynı evrimi izleyecektir. Bu genç hegelciler, kendilerini, özellikle felsefenin savunmasına, ya da daha doğrusu onun rakibi olan dine karşı savaşıma vermişlerdir. Hızla radikalleşecekler ve sol hegelciliğin Berlin kolunu oluşturacaklardır. *Halle Yıllıkları* siyasal savaşım içine girmiş, devlet sorunu açıkça ortaya konmuş bulunurken, Bruno Bauer ve arkadaşları henüz felsefeyle din arasındaki ilişkiler sorununu koyarlar. Ama vargılarında Ruge'den daha ileriye gitmekte gecikmeyeceklerdir.

²⁵ Kürsü sahibi olmayan öğretim üyesi -ç.

Marx, hiç ayrılmadığı, ve içinde hızla belirgin bir kişilik durumuna geldiği bu toplulukla içli-dışlı olmuştu. Genç yaşına karşın, felsefî kesinlik gereksinimi onu radikal vargılara götüyordu ve kendini bu gençlere kabul ettirdi. 1840 yılında, Frederic II üzerine yayınlayacağı yapıtı onun adına sunmuş bulunan arkadaşı Köppen, yazışmalarında onu bir "fikirler laboratuvarı" olarak adlandırır ve Bruno Bauer'in yazılarında bulunan birçok kavramın babalığını ona maleder. Marx'ın yalnızca genç hegelciler tarafından etkilenmekle kalmayıp bu ideolojinin hazırlanmasına da katılmış bulunması çok olasıdır. Dinsel sorunlara, arkadaşlarından çok daha az bağlıdır. Liberal, ve hatta volterci bir eğitim görmüştür ve, daha 1837 yılında Lessing tarafından yayınlanmış ve dinsel bilgisizciliğe karşı kendi öz savaşımında yararlanılmış bir usçu olan Reimarus'u okumuştur. Marx, din üzerine, kuşkusuz çok sert şeyler söylüyordu; öyle ki, Jung, 1841'de Ruge'ye şöyle yazar :

"Marx, hristiyan dini üzerine, en azından onun en ahlâk-dışı şeylerden biri olduğunu söylüyor."²⁶

Marx'ın, eleştirilerinde, Doktorlar Klübündeki dostlarından daha ileri gitmesi olasıdır, ve kuşkusuz onların tanrıtanımazlığı doğru gidişlerinin hızlanmasına katkıda bulunmuştur.

7 Haziran 1840 günü, yaşlı kral Frederic-Guillaume III ölüyordu. Bu, Prusya'nın siyasal yaşamında bir dönüm noktasıydı. Oğlu, Frederic-Guillaume IV, liberallerle düşüp-kalkan kültürlü bir adamdı, ve onda, sonunda babasının Anayasa vaadlerini tutması gerektiğini anlayacak aydın bir hükümdar bulmak umulu-

²⁶ MEGA I, 1-2, s. 262.

yordu. Genç hegelcilere gelince, onlar ondan, Hegel'in öylesine yetkin bir tanımını vermiş bulunduğu ve, şimdilik, kavramına uygun düşmeyen o Prusya devletini düzeltmesini bekliyorlardı.

Frederic-Guillaume IV'ün iktidara gelişi gerçeklikte bir düş kırıklığı olacaktır. Bu adam, kiliseyle devlet arasındaki ortaçağsal birliği yeniden kurmayı düşleyen bir romantiktir. Aldığı ilk önlemler, Monseigneur Droste-Vischering'e, Kolonya piskoposluğu görevini geri vermekle ilgilidir. Çabucak, halkıyla kendisi arasında bir kâğıt parçasının (bir Anayasanın) girmesini kabul etmeyeceğini bildirir ve hristiyan devleti yeniden canlandırmak istediğini kafalara sokar. Çevresine bir ortodokslar ve piyetistler²⁷ kamarillası²⁸ toplanmış, Dinişleri Bakanı Altensteinin yerine Eichorn geçirilmiştir. Hükümetin bütün çabaları, bundan böyle yüksek öğretimdeki hegelci etkiyi ortadan kaldırmaya yönelecektir. Din ve devlet sorunları, şimdi Frederic-Guillaume IV'ün kişiliği ve siyasetiyle birbirlerine bağlanmışlardır. Dine karşı savaşım, yeni hükümdarın anladığı biçimdeki tanrısal hukuka dayanan mutlak devlete karşı savaşımın bir tutulacaktır. Artık gerici dinle us devleti olan Prusya devleti ve Kolonya tartışmalarıyla açılmış kampanya sırasında olduğu gibi, karşıkarşıya getirilmeyecek, ama dine karşı savaşım bundan böyle siyasal bir anlam kazanacaktır.

Bu tür davranışın tehlikesi hızla kendini gösterir. Gerçekte, bu savaşım, aydınlar tarafından, ona siyasal boyutunu veren devrimci bir toplumsal sınıfın desteği olmaksızın yürütülmüştür, ve bir çoklarında, devrimin olgularda değil, ama bilinçlerde olacağı kuruntusu doğacaktır. Bruno Bauer'den Marx'a yazılan, 31 Mart 1841 günlü bir mektupta, bunun bir tanıklığı-

27 Piyetizm yandaşları, — 17 no.lu dipnota bakınız. -ç.

28 Camarilla, yurt yönetiminde perde arkasından etkili olanlar topluluğu. -c.

na sahip bulunuyoruz. Bauer, felsefenin kurtulmuş ve, devlet bu savaşımın yönetimini bırakırken, dine karşı savaşım yürütmeye yöneltilmiş olmasından ötürü kendikendini onaylar, ve eklentide (*post-cryptum*), şu son derece açığa vurucu tümceyi ekler:

Teori şimdi en güçlü pratiktir, ve hangi anlamda pratik durumuna geleceğini daha şimdiden söyleyemeyiz."²⁹

Bruno Bauer'in kafasında, onu kendinin bilinci felsefesine götürecek olan şeyin, yani devlet gerçekliğini değiştirmek isteyen siyasal eylemle, bilinci dönüştürme zorunluluğu arasındaki o ayrımın, daha şimdiden biçimlendiği görülüyor.

II. DOKTORA TEZİ

15 Nisan 1841 günü, Marx, Yena üniversitesine, tezin savunmasında bulunmaksızın, *Demokritos ve Epikuros'da Doğa Felsefesinin Ayrımı* başlıklı bir tez sunuyordu. Bu tez, üniversite öğrenimini sona erdirdi ve ona doktor sanını kazandırıyordu.

Epikurosçuların ve küşümcülerin (*sceptiques*) öğretileri üzerinde çalışmaya 1839 yılında başlamıştı, ve tezinin metnini, işte bu hemen hemen üç yıl sürecektir. Gene de, tezini bitirmek için, birlikte savaşmak üzere Marx'ın Bonn'da kendisine katıldığını görmekte ivedilik gösteren dostu Bauer, ve bir de, öğreniminin sonuna vardığını, ve eğer beş yıldan beri nişanlı bulunduğu Jenny ile sonunda evlenmek istiyorsa, kendine bir durum sağlamasını görmekte sabırsızlanan annesi tarafından zorlanması gerekir.

Yena'ya elyazması olarak sunulan bu tezi, ancak eksik bir metin aracıyla biliyoruz: Birinci kısmın sonu tamamen eksiktir. Buna karşılık, eksik bölümlere

29 MEGA I, 1-2, s. 250.

ilişkin hazırlık not ve çalışmalarına sahip bulunuyoruz. Ayrıca çeşitli tarihlerde yazılmış metinler sözkonusudur, çünkü her ne kadar bazıları 1839'da yazılmışlarsa da, başka bazıları herhalde, savunmadan sonra, 1841 sonu ya da 1842 başlarında, Marx'ın, yapıtının kendisine Bonn üniversitesinde bir felsefe kürsüsü sağlayacak bir baskısını hazırladığı sıralarda, yeniden katılmışlardır. Ama bu baskının hazırlanması da, 1842 Martında, Prusya hükümeti Bruno Bauer'den *venia legendi*'yi öğretim iznini geri alacağı, ve bir Hegel öğretilisi için, bir fakülte kürsüsüne girme olanağı bütünü yokolacağı zaman, kesintiye uğrayacaktır.

Bu tez bir filozof çalışmasıdır, ve felsefî içeriğini tartışmak bizim işimiz değildir. İnce, adamakıllı yapılaşmış, ama her ne kadar irdelenen yazarlar materyalistler de, henüz idealizm açısından yeralan bir düşünceyi yansıtır. Ama bu tez bizi Marx'ın düşüncesinin evrimi bakımından ilgilendirir; çünkü daha o zamandan onun özgünlüğünü gösterir; şu anlamda ki, onu daha bu ilk yapıtta, Hegel'in düşüncesi karşısında olduğu kadar, genç hegelcilerin teorileri karşısında da, kendini onlardan kurtarmış olarak görürüz.

Önsözünde, Marx, felsefe tarihinin kurucusu olan Hegel'e saygılarını sunar. Ama, hiç kuşkusuz, Hegel, Demokritos ve Epikuros'a az yer vermiştir. Genel olarak, epikurosçuluk, stoacılık ve küşümcülüğün evrensel yönünü doğru olarak belirlemiştir, ama epikurosçulukla stoacılık, ona göre, bereket versin ki küşümcülük tarafından aşılmış dogmatizmlerdir. Buna göre, Hegel, Epikuros ve Demokritos üzerine acele ve oldukça kötüleyici bir yargıda bulunur.

Hegel, Marx'a göre, bu sistemlerin Yunan felsefe tarihi ve genel olarak Yunan düşüncesi bakımından taşıdığı yüksek önemi anlamamıştır. Epikuros, Marx için, özünde bir usçudur, ve yapıtı büyük bir rol oynamıştır, çünkü bir kurtuluş yapıtı olmuştur. Kısacası, bu

yapıtı, Hegel'in felsefesinin XIX. yüzyıl başında tuttuğu yere benzer bir yer tutmuştur. Marx, epikurosçuların, stoacılar ve küşümcülerle birlikte, kendinin bilinci filozofları olduklarını, yani insan özgürlüğünün temellerini onların atmış olduklarını söylemeye dek gidecektir.

Marx'ın, ilkçağ filozoflarını irdelemesinden çıkarıldığı ikinci ders, felsefenin gerçeğe (*réel*) dönük olması gerektiğidir. Eski filozoflarda, doğa ilk tözdür. Doğaya ussallığı getirenler, insanlardır. Buna karşılık, Hegel'de düşünceyle varlık özdeşirler, yani varlık, düşüncenin, Mutlak Düşün'ün kendisini içinde tanıdığı bir biçimdir. İşte bu, nesnel idealizmin tanımının ta kendisidir. Epikuros ise, doğayı, tüm dinsel dünya görüşünden bağımsız olarak gözönüne alır, ve Marx onun üzerine, onun en büyük Yunan Aydınliklar filozofu olduğunu söyleyebilecektir. Epikuros için, din ussuzluktur (*dérason*), ve usauygun dünya görüşü dinsel inançla bağdaşamaz. Marx böylece yalnızca usçu dinbilimini değil, ama kurgusal dinbilimini de, yani dinle usun Hegel'de üstü örtülü olarak bulunan ve hegelcilerin —ve bir çağın Bruno Bauer'inin— dinin doğrulanmasını felsefede arama girişiminin temelinde yatan birliğini de yadsır. Hegel'de, felsefe dinin gerçekliğidir. Marx, tersine, felsefeyle dinin bağdaşmaz şeyler oldukları üzerinde direnir.

Marx, felsefe tarihinde, bir felsefenin bir bütünselliğe eriştikten sonra, gerçek dünyasına doğru döndüğü özel dönemler bulur. O zaman o felsefe nesnel bir biçimde bireysel bilinçlerde dağılır ve böylece yenileşmesinin ortaya çıkacağı yeni bir çağı hazırlar. Bir Aristoteles'ten sonra bir Zenon ya da bir Sextus Empiricus'un gelmesi böyle açıklanır. Hegel'in düşüncesinde de bu böyledir. Felsefenin yeni bir bütünselliğe erişmesi için, felsefenin dünya ve dünyanın da felsefe olması gerek. Bu anlamda, Marx, yolu hegel-

ciliğin ardıllığına açar.

Ama Marx, Hegel'in ardıllarının, ve özellikle felsefede liberal parti adını verdiği kimselerin görüşlerinden de ayrılır.

Hegel düşüncesiyle Prusya devlet gerçekliği arasındaki çelişkinin, genç hegelciler için gitgide daha belirgin bir durum aldığını görmüştük. Hegelcilik için duydukları inançla, gerçeklik tarafından bu inanca getirilen yalanlamayı nasıl bağdaştırmalıydı? Genç hegelcilerde, Hegel'in varolan sisteme ödünler verdiği (ünlü *Akkommodation*) ve bu nedenle, felsefesinin ilk bakışta Prusya Restorasyon devletinin felsefesi gibi görüldüğü düşününün doğduğu görülür.

Leo'ya karşı polemik sırasında, Ruge, *Halle Yıllıkları*'nda, Prusya devletini, Hegel tarafından tanımlanan devlet kavramının gerçekleşmesinin ta kendisi olarak övmüştü. Şimdi, Hegel'in yazılarının çelişkiler içerdiğini kabul etmek zorunda kalıyor, ama, Hegel'in, bir protestan olarak, çelişkileri savaşım içinde gelişmeye bırakacağına, çatışmadan kaçınmayı ve karşıtlıkları yavaş yavaş yoketmeyi yeğlediğini ileri sürüyordu.

Bir başka deyişle, genç hegelciler, Hegel'in, kendi devlet görüşüyle Prusya gerçekliği arasındaki bu ayrılığın bilincine sahip bulunduğunu, ve kendi felsefi bireşimine uymayan bir gerçeğe gözlerini kapama tutarsızlığına düştüğünü varsayıyorlardı.

Marx için, Hegel çapında bir adam tarafından verilmiş ödünler, yani kendi düşüncesinin kesinliğine inansızlık sözkonusu olamaz. Şöyle yazar:

"Hegel'e ilişkin olarak da, eğer öğrencileri, sisteminin şu ya da bu belirlenimini açıklamak için, uzlaşma (*Akkommodation*), ya da buna benzer bir şeyden yola çıkar, kısacası bu sistemin törel (ahlâksal) bir açıklamasını verirlerse, bu onların salt bilgisizliğini gösterir."³⁰

Prusya devletinin kusurlarını bilen Hegel, eğer bu devleti savunmuş ve onu usauygun devletin ete kemiğe bürünmüş biçimi olarak göstermişse, bu törel (ahlâksal) güçsüzlükten değil, tüm sisteminin onu kötü bir devletin savunmasını yapmaya götürmesindenidir. Kusuru başka yerde, sistemin ta kendisinde aramak gerek, ve Epikuros konusunda, eğer XIX. yüzyıl başları felsefesine uygulanırsa, son derece açık şeyler söyler. Hazırladığı sistemle tözel ve dolayimsız (*substantiel et immédiat*) bir ilişki içinde bulunan filozof, uzlaşmalara, ancak düşünce gelişmesinin iç nedenleri yüzünden katlanabilmişti. Dipten doruğa hazırlan buldukları bir felsefe üzerinde düşünen çömezlerin, tutarsızlıkları, sistemin geri kalanını olduğu gibi alıko-yarak benimseme ya da yadsımakla yetinmemeleri gerekir. Eğer filozof kalmak isterlerse, bu tutarsızlıkların kaynağını sistemin kendinde, ilkesinin yetersizliğinde aramaları gerekir.

Hegel'in aşılması sorununu Marx'ın daha o zamandan koyduğunu yukarda gördük. Burada, aynı sorunu biraz başka bir biçimde koyar, genç hegelciler tarafından izlenen yolun yanlış olduğunu, salt usauygun bir görüş açısından yer almadığını, eninde sonunda ustanın yanılmazlığına bir inanç, ve teorinin tutarsızlıklarına bir törel açıklamalar bulma denemesinden başka bir şey olmadığını açıkca söyler. Öte yandan, genç hegelciler, Hegel'de, biri büyük yığına yönelik, dışrak (*exotérique*) bir düşünce, ve öbürü de öğretililere yönelik, içrek (*ésotérique*) bir düşünce olmak üzere, iki düşünce bulunduğunu söylemeye dek gidiyorlardı. Bunun canlı bir örneği, Bruno Bauer'in 1841'de hazırladığı ve Marx'ı da ortak etmek istediği bir yergi yazısında, Hegel'den alıntılar yardımıyla, Hegel'in tanrıtanımazlığı haklı gösterdiğini tanıtlamaya çalıştığı *Kıyamet Borusu*'nda (*Die Potsaune des Jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten*) görülür.

Marx, çok açık bir biçimde bu akıma karşıdır. Ona göre, felsefi bir düşüncenin, gerçeğin bütünselliğini açıklaması gerekir. Eğer bazı konularda gerçeklikle çelişme durumundaysa, bu, bu felsefenin temelleri, yöntemleri, ilkesi bakımından eleştirilmesi gerektiği anlamına gelir. Hegel'de, onun açık öğretimiyle bir tür karşıtlık durumunda bulunacak gizli bir düşünce kabul ederek, genç hegelciler, felsefe karşısında, hegelci felsefenin tümü karşısında, ussal değil, dinsel bir tutum takınıyorlardı. Hegel'in usçuluğundan, öylesine övündükleri bu gerçek arayışına taban tabana karşıt sonuçlar çıkartıyorlardı. Buna göre, daha 1841'de, Marx hegelciliğin temelden bir eleştirisini yapmakta kararlıdır. Bu eleştiriyi 1844'te yapacak ve genç hegelcileri, eleştirel bir felsefeyi göklere çıkaran, ama kendi öz düşüncelerinin temellerini bir kez daha incelemeyen dinbilimciler olmakla kınayacaktır.

Öğrenim yılları, Marx'ı bir yandan hegelciliğe döndürmüş, öte yandan onu yolunu felsefede aramaya götürmüş gibi görünürler. Tezini verdikten sonra, 1841 Temmuzunda, Bruno Bauer'in yanına gittiği zaman, Bonn üniversitesinde bir profesörlük kariyeri düşünür, ve tezinin bir baskısını bu erekle hazırlar. Sakıncalıklarına karşın, genç hegelcilerin ortodoksiye karşı yürüttükleri savaşıma, Bauer'le yazışmasında sözü geçen tasarılar katılmaya, ve onunla birlikte radikalizmde Ruge'nin *Yıllıklar*'ını geride bırakacak bir tartışılmazlık dergisi yayınlamaya hazırdır. Koşullar, ona bu tasarıları gerçekleştirme olanağını vermeyecek, ve 1842 sonunda dostu Bruno Bauer'le de bozuşacaktır. Ama kişiliğinin bir belirtisi olarak kalacak kafa niteliklerinin: hegelciliğin değerlendirilmesi ve yeniden-değerlendirilmesinde, onun daha şimdiden arkadaşlarından daha ileriye gitmesine yolaçan entellektüel kesinlik gereksiniminin, daha şimdiden ortaya çıktığını belirtmek gerekir. Gerçi henüz her şeyden

önce filozoftur, ve şimdi siyasal yaşama bir filozof olarak yanaşacaktır. Ama *Ren Gazetesi* yazarı olarak yapacağı çıraklık, çok geçmeden görüşlerini değiştirecek, ve onu, ona göre Düşün'ün başta gelme (*primat*) ve salt egemenliği yerine geçecek bir gerçeğe (*réel*), dolayısıyla devrimci bir düşünceye yöneltecektir.

BÖLÜM V
SİYASAL ÇIRAKLIK
REN GAZETESİ

1841 YILI sonlarında, Kolonya'da, bir gazete kurmak için, Ren burjuvazisinin bazı oruncuları (temsilcileri) arasında görüşmeler yapılmıştı. Bu konuşmaları yöneten adamlar, Kolonya Ticaret Odası başkanı olan Camphausen, bir sanayici olan Gustav Mevissen, büyük Oppenheim bankacılar ailesinden Dagobert Oppenheim, ve istinaf mahkemesi yargıcı Jung, her şeyden önce liberal burjuvaydılar. Böylece *Ren Gazetesi*'nin temellerini atmış bulunanlar arasında gazeteci olan Moses Hess'in adını da sayalım. Asıl ereği *Kolonya Gazetesi*'nin ultramontizmine³¹ karşı çıkmak olan bu gazeteyi tecimsel bir girişim durumuna getirme isteğini gerçekleştirmek üzere, bir komandit şirket kuruldu.

Yeni gazete, Gümrük Birliği'nin genişletilmesinden yana kampanya açmak, Alman Konfederasyonu içinde Prusya devletinin yönetici rolünü desteklemek, belli bir basın özgürlüğüyle adalet masraflarının azaltılmasını istemek, ve Alman halkının bilincinde birlik duygusunu uyandırmak amacına yöneliyordu. Bu bur-

juvazinin programı, her şeyden önce işadamları olan kişiler tarafından tasarlanabilecek biçimde, ılıman liberal bir programdı. Hükümet, ancak 1815 yılından beri Prusya'nın bir eyaletindeki etkisini artırabilecek bu girişim karşısında oldukça uygun davranacak ve geçici bir yetki verecektir.

Gerçeklikte, bu ekip, Mevissen, Jung, Oppenheim gibi hegelcileri içeriyor ve bunlar Bruno Bauer gibi adamlarla işbirliği yapmak istiyorlardı; bununsa, kısa zamanda sansürle anlaşmazlıklara yolaçacağı açıktı. Friedrich List'in öğrencisi olan bir ilk başyazara yol verildikten sonra, bu göreve, Bruno Bauer'in kayınbiraderi olan Rutenberg getirilecektir. Gazete 1 Ocak 1842'de çıkmaya başlar, ama ideolojik planda, özellikle Bauer kardeşler, Buhl, Nauwerk, Eduard Meyen gibi kimselerin, yani doğrudan doğruya doktorlar klübünden çıkmış adamların yayın organı olacaktır. Genç hegelcilerin bu etkisi, *Ren Gazetesi*'ni, Ruge'nin, 1841'de yasaklandıktan sonra, şimdi *Alman Yıllıkları (Deutsche Jahrbücher)* adı altında yeniden yayınlanan *Yıllıklar*'ının bakışığı durumuna getiriyordu.

Bunun sonucu, liberal burjuvazinin bu gazetesi, muhalefet eğilimi kısa zamanda ortaya çıkan ve, Prusya hükümeti tarafından başlangıçta beslenen önyargıya karşın, vakit geçirmeden yasaklanması düşünülen bir gazete durumuna gelecektir. Bu gazete, hükümet emriyle kapanacağı 31 Mart 1843 gününe dek, ancak sansür yetkileriyle sürekli bir savaşım içinde varlığını sürdürebilecek ve etkisini artırabilecektir. Bu gazete, o sıralarda mutlakiyete karşı savaşım veren herkesi onurlandırır, ve Friderich Engels, daha sonra şöyle yazacaktır: "*Rheinische*'nin yürekliliğine sahip on gazete olsaydı, Almanya'da sansür daha 1843'te olanaksızlaşırdı."

Gazetenin kurulması sonucunu veren konuşmalar, Marx'ın yakın çevresinde oldu. Marx, dostu Bruno

31 20 no.lu dipnota bakınız.-ç.

Bauer'ın daha ilk sayılardan beri katıldığı bu girişime karşı kuşkusuz ilgi duydu. O sıralarda, estetik sorunlarıyla uğraşüyor ve sanat ve din üzerine bir inceleme hazırlıyordu. Ama gerçekte, dış koşullar, babasının katli konusunda annesiyle arasındaki anlaşmazlıklar, Jenny'nin babası Baron Von Westphalen'in hastalık ve ölümü, kendi sağlık durumu, bütün bunlar, tasarılarının gerçekleşmesini engelleyeceklerdir. Bruno Bauer'ın öğretim izninin geri alınması daha 1842 Martında, onun için bir üniversite kürsüsü olanaklarını yokedecektir; ayrıca onu da günün sorunları ilgilendirir. 14 Aralık 1841 günü, Frederic-Guillaume IV, sansür üzerine, liberallerin, basın özgürlüğüne verilmiş bir ödün olarak gördükleri bir yönerge yayınlamıştı. Marx, tersine, bu yönergenin ikiyüzlülüğünü eleştirir ve, *Alman Yıllıkları* için, 1842 başlarında yazıldığı halde, sonunda ancak 1843'te yayınlanacak bir yazı yazar. Bu yazıda, yönergenin, aslında sansürcünün yetkilerini pekiştirdiğini, ve gazete tarafından verilen bilgilerin değerlendirilmesinin yerine, yazı kurulunun eğiliminin değerlendirilmesini geçirdiğini gösterir. Bu, onun ilk siyasal yazısıdır.

Bunu başka yazılar izleyecek ve, daha Mayıs ayından itibaren, *Ren Gazetesi*'nin gedikli bir yazarı olacaktır. Gazeteden çekildiği tarih olan 17 Mart 1843 gününe dek, gazeteye yazmaktan geri kalmayacaktır. Ama, 15 Ekim 1842 gününden itibaren gazetenin başyazarıdır ve gazeteye, hükümete muhalif eğilimleri yüzünden, sansürle olan anlaşmazlıkları pekiştiren bir atılım verir. Berlin'den özel olarak gönderilmiş bulunan sansür memuru Saint-Paul, daha ilk haftalardan itibaren, gazetenin *Spiritus Rector*'unun [yönetici ruhunun], doktor Karl Marx olduğunu yazacaktır. Ve yazı kurulunun atılganlıkları, *Ren Gazetesi*'nin kuruluşundan beri sık sık kararsızlık geçiren hükümetin, sonunda gazetenin yayını 1 Nisan 1843'ten itibaren

kesinlikle yasaklama kararına yolaçacaktır.

Buna göre, Marx yaşamının bir yılını siyasal gazeteciliğe ayıracaktır. 1859'da, *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı*'da, Marx bu yılın bilançosunu şöyle yapmıştır :

"1842 - 1843'te *Ren Gazetesi* yazarı niteliğimle, madî çıkarlar denilen şey üzerine sözünü söyleme sıkıcı zorunluluğu içine ilk kez olarak düştüm. Ren Landtag'ının odun hırsızlıkları ve toprak mülkiyetinin parçalanması üzerindeki tartışmaları, o sıralarda Ren eyaleti birinci başkanı olan Bay Von Schaper'in, Mosel köylülerinin durumu üzerine, *Ren Gazetesi*'yle giriştiği resmi polemik, son olarak özgür değişim ve koruyuculuk üzerindeki tartışmalar, bana iktisadî sorunlarla uğraşmamın ilk nedenlerini sağladılar. Öte yandan, önde gitme isteğinin çoğu kez uzmanlığın yerini aldığı o çağda, Fransız sosyalizm ve komünizminin, hafifçe felsefeye bulanmış bir yankısı, *Ren Gazetesi*'nde kendini duyurmuştu. Bu acemi işine karşı çıktım, ama aynı zamanda *Augsbourg Genel Gazetesi*'yle bir tartışmada, o zamana dek görmüş bulunduğum eğitimin, bana Fransız eğilimlerinin değeri üzerinde herhangi bir yargıda bulunma cesaretini vermediğini de açıkça itiraf ettim. Kamu alanını bırakmak ve çalışma odama çekilmek için, gazetelerine karşı verilmiş bulunan ölüm yargısının, gazeteye daha ılımlı bir tutum vererek yürürlükten kaldırılabilceğine inanan *Ren Gazetesi* yöneticilerinin kuruntusundan sevinerek yararlanmayı yeğ tuttum."³²

Marx'ın bilançosu, bu çalışmanın kendisi için bir dönüm noktası olduğunu ve daha o yıl içinde sosyalizm ve komünizmle, ama olumsuz bir alışverişin ortaya çıktığını gösterir.

32 MEW. 13, s. 7-8 — Contribution à la critique de l'économie politique, Éditions Sociales, s. 3-4.

Ne Marx tarafından yazılan yazıların, ne de sansürle savaşmasının ayrıntılarına gireceğiz. Yalnızca bu çalışım arasından, Marx'ın tuttuğu ve onu felsefî idealizmini bırakmaya ve komünizme geçişini hazırlamaya götürecek olan yolu görmeye çalışacağız.

Marx'ın yazılarının özlük ve değerlerinin ne olduğunu tastamam anlayabilmek için, 1842 yılında günlük bir gazetenin ne olabileceğini tasarlamak gerekir.

Pratik olarak, bugün anlaşılan anlamda bir haber ajansı yoktur. Optik telgrafa karşın, haberler bir yerden bir yere çok yavaş geçer. Bir haberin iletilmesini engellemek için havanın sisli olması yeter. Bundan ötürü, başta gelen kaynak yazışma tarafından oluşturulur, ve gazete pratik olarak yerel haberleşme üzerine kapanmıştır. Öte yandan, yasaklamalar vardır: Hükûmdarın kişiliğine, dine dokunmamak gerekir, parlamento görüşmeleri yayınlanmaz, hükûmet kararları kabinelerin gizemi içinde alınır, basın konferansı hiç bilinmeyen bir şeydir. Bunun sonucu, özellikle yerel haberleşme ve dış yazışmalar aracıyla yaşayan bu basında, düşün yazıları seyrekir.

Marx'ın yazıları, çok yüksek bir ideolojik düzeyle kendilerini göstereceklerdir. Örneğin, sansür konusundaki yazıları, bu sorun üzerine yazılmış en iyi yazılar olarak övülmüşlerdir. Marx parlak bir biçeme (üslûba), formülleri tersine döndürmek ve böylece sözlerin ikiyüzlülüğünü, niyetle gerçeklik arasındaki karşıtlığı ortaya çıkarma sanatına sahiptir. Sansür konusunda şöyle yazar:

“Sansür önlemi bir yasa değildir. Basın yasası bir önlem değildir. Basın yasasında, özgürlük cezalandırır. Sansür yasasında, özgürlük cezalandırılır. Sansür yasası, özgürlüğe karşı bir güvensizlik yasasıdır. Basın yasası, özgürlüğün kendikendine verdiği bir güvenoyudur. Basın yasası özgürlüğün kötüye kullanılmasını, sansür yasasıysa, bir kötüye

kullanma olarak, özgürlüğü cezalandırır.”³³

Bu parlak biçem, polemikle yetinmeyen, sorunların felsefî temeline giden bir düşüncenin hizmetindedir. Sansür yönergesi üzerine 24 Aralık 1841 günlü yazıda bunun bir ilk örneğine sahip bulunuyoruz. Marx bu yönergeden, gerçeği araştırmanın alçakgönüllü bir nitelik taşıması koşuluyla, sansürün bu araştırmaya izin vermesi gerektiğinin söylendiği parçayı ele alır.

Bu, yasamacının kafasında, sansürçünün, gazetecinin araştırmasının içeriğini değil, bu araştırmanın eğilimini yargılamak zorunda olduğunu istemek demektir; bu da, pratik olarak, gazeteciyi, sürekli ceza tehdidi altına koyma anlamına geliyordu. Bundan ötürü, sansürçünün başvurabileceği ölçüt salt öznel bir ölçüttür, ve Marx bundan, bu yönergenin tüm saçmalığını ortaya koyacak iki sonuç çıkarır.

Bir yazının eğilimini mahkûm etmek, bir partiyi bir başka parti adına mahkûm etmek anlamına gelir. Evrenseli orunlayan devlet, partizan yasalar yapabilir mi? Partizan bir yasa, bir yasanın karşıtıdır. Öte yandan, eğer sansürçü son duruşmada bir yazının gerçeğe uygunluğunu yargılayacaksa, bu, gerçeğin (hakikatin) ölçütü olarak bir bireyin, yani yetkinlikten uzak bir varlığın kanısının alındığı anlamına gelir. Bu da bir saçmalıktır, der Marx, çünkü öznel bir kanı, gerçeğin (hakikatin) karşıtının ta kendisidir.

Böylece, Marx'ın eleştirisi, her ne kadar bazan kılkır kırk yarar görünürse de, her zaman usa yönelir; üstündeki parlak giysiden soyulduğu zaman, saçma ve sağduyuya aykırı görünen şu ya da bu önlemin us-dışı niteliğini gösterir. Bu bakımdan, eleştirisi, sorunların köküne dek gider, ilkeye dek çıkar: Radikal bir eleştiridir bu.

Buna göre, büyük ilkeler üzerinde uzlaşmaz görünür, ve biz bu uzlaşmazlıkta onun entellektüel kesinlik

gereksinimini tanırız. Ama, taktik planda, olanaklı ve olanaksızın gerçek (réel) duygusuna sahiptir, ve biz, onun bir aşırının karşıtı olduğunu söyleyeceğiz. İki olay, bu sorumluluk duygusunu açıkça gösterir. *Ren Gazetesi*, 1842 Haziran ve Ağustosunda, Edgar Bauer'den, adil orta üzerine, liberalizmin uzlaşmaz ve mutlak bir eleştirisini oluşturan bir yazılar dizisi yayınlamıştı. Bruno Bauer'ın, aşırı konumların gönüllü dostu olan kardeşi, liberal burjuvazi tarafından öne sürülen reform siyasasının, gelişmeleri açığa çıkaracak yerde, onları gizleme sonucunu verdiğini düşünüyordu. Öyleyse, genç hegelcilerin gözünde, tarihin gelişmesini frenlemekten başka bir sonuç vermeyen bu tutum kınanmamalıydı.

Arnold Ruge'ye gönderdiği, 5 Mart 1842 günlü bir mektupta,³⁴ anayasal krallığı Marx'ın da kötü bir çözüm olarak düşündüğünü biliyoruz; ama gene de, yazıların yayınlanmasından sonra, gazetenin yöneticilerinden biri olan Dagobert Oppenheim'a, bu yazıların bir eleştirisini yapma önerisinde bulunur. Gerçekten, şöyle düşünür:

"Devlet anayasası üzerindeki genel teorik düşünceler, bilimsel dergilere gazetelerden daha uygun düşerler. Öte yandan gerçek teoriyi, somut olgular ve varolan koşullarla ilişkileri içinde sergilemek ve açıklamak gerek."³⁵

Bu tür yazılar, sansürün bir tepkisine ve hatta gazetenin kapatılmasına yolaçma niteliğindedirler ve üstelik, siyasal eyleme girmiş liberaller çoğunluğunun da hoşuna gitmezler. Bundan ötürü, Marx, karşışarşıya bulunan ve savaşmaları, ne kadar önemsiz olursa olsun, her halde olumlu sonuçlara yönelten siyasal güçlerin üstüne titrer görünür. Somut olgulara uygulanmayan teorik tartışmayı iteler.

Genç hegelcilerin Berlin bölüntüsüyle bozuşması dolayısıyla takındığı tutum daha da ilginçtir. Bruno Bauer'le Marx'ın ayrılışından sonra, bu genç aydınlar topluluğu radikalleşmişti, ama ülkenin siyasal yaşamıyla hemen hiçbir ilişkileri olmadığından, konumları gitgide daha soyut ve daha uzlaşmaz bir duruma bürünüyordu. 1842 Haziran ayına doğru, içinde kendilerini "Kurtulmuşlar" (*die Freien*) olarak adlandırdıkları bir tür bildirge yayınlamışlardı, ve bütün kilislerden gösterişli bir çekiliş gibi heyecan doğurucu kamusal girişimleri haber veriyorlardı. Gerçekte, onlarda, kendilerini bağımsızlıklarının şaşırtıcı ve çoğu kez çocukça gösterilerine iteleyen bir "burjuvayı şaşalatma" gereksinimi vardı. Ama düşüncelerinin temeli, özellikle *Biricik ve Özgürlüğü'nün* gelecekteki yazarı, "anarşizmin babaları" olarak adlandırılan kimselerden biri olan Stirner gibi adamlarla, Bruno Bauer tarafından etkilenecek bulunuyordu. Bonn'daki görevinden atıldıktan sonra Bauer, bilinç devrimini zafere ulaştırmak için, artık skandal ya da soyut felsefi eleştiriden başka bir çözüm göremiyordu.

"Kurtulmuşlar", Berlin'den gazeteye, hükümetin güvensizliğini pekiştirmekte, hatta başka basın organlarında kınamalara yolaçmakta gecikmeyen yazılar gönderiyorlardı. Marx, başyazar olduğu zaman, yani 1842 Ekiminden itibaren, ağırbaşlılık yoksunluklarını eleştirdiği kendi öz arkadaşlarının yazılarını sansür etmekte duraksamadı. Ozan Herwegh'i "Kurtulmuşlar"la karşışarşıya getiren bir çatışma dolayısıyla, Marx, Herwegh'in "Kurtulmuşlar"ın çapaçul tutumlarıyla övünçlenliklerini suçlayan bir yazısını yayınladı. "Kurtulmuşlar", Marx'tan Herwegh'e karşışıkmasını istediler; Marx açıkça reddetti ve onlara 30 Kasım 1842 günü, Ruge'ye şu sözlerle özetlediği bir mektup yazdı:

"Onları belirsiz usavurmalar, cafcacılı tümcelerle yetinmemeye, kendilerine karşı çok hatırsayar gö-

³⁴ MEGA I, 1-2, s. 269.

³⁵ MEGA I, 1-2, s. 280.

rünmemeye, somut durumları olduğu gibi gözümlemek için çaba göstermeye, ve belgin bilgilere dayanmaya çağırdım.”³⁶

Onları tiyatro eleştirisi dolayısıyla sosyalizm ve komünizmden sözetmekle kınar; bu dünya görüşlerinden sözetmeden, tersini yapmak gerektiği halde, siyasal kurumları din çerçevesi içinde eleştirmeden önce, bu görüşler ağırbaşlılıkla irdelenmeye değer şeyler olduklarından, arkadaşlarının bu davranışı ona yanlış görünür.

Uzun sözün kısası, bu, eğitim ve düşüncelerini paylaştığı, ama davranışları şimdi ona her gün yürüttüğü siyasal savaşım çerçevesinde tehlikeli ve uygunsuz gibi görünen kimselerle, kurala uygun bir bozuşmaydı. Bir muhalefet gazetesi yönetiminin çıkardığı sorunlar karşısında, Marx'ın düşüncesi aynı zamanda hem sınırlı hem de pekişiktir, ve siyasanın ona kesin bir yönelim getirmiş bulunduğu söylenebilir.

Şimdi Marx'ın düşüncesinin aldığı yolu belki daha iyi ölçebilmemizi sağlayacak bazı büyük temalarını çikarmaya çalışalım. Daha tezinde, felsefenin dünya ve dünyanın da felsefe olmasından sözettiğini görmüştük. Bu düşün şimdi somut bir içerik, yani siyasal bir içerik kazanacaktır.

Yazdığı ilk yazılardan biri, *Kolonya Gazetesi*'nin 179. sayısındaki düşün yazısına verdiği yanıtıdır. Bu gazete, *Ren Gazetesi*'ni, bir basın organının yetkisi içinde saymadığı büyük felsefe ve din sorunlarıyla uğraşmakla kınamıştı. Felsefe, dünyanın dışında değildir, diye yanıtlar Marx. Her felsefi yapıt, kültürün ruhu, zamanının tinsel özüdür. Bundan ötürü, felsefenin bir gün gerçeklik ile, yaratmış ve usaygunlaştırmakla yükümlü bulunduğu dünyayla karşılıklı etki içine girme-

si zorunludur. O toplumsal ve siyasal savaşımına yabancı gibi görünür, ama bu aldatıcı bir görünüşten başka bir şey değildir ve, Marx şöyle yazar :

“Filozoflar, mantarlar gibi topraktan çıkmazlar, zamanlarının, halklarının ürünüdürler. ...filozofların kafalarındaki felsefi sistemleri, emekçilerin elleriyle demiryollarını kuran aynı zihin kurar.”³⁷

Buna göre Marx, felsefeyi, insan zihninin en yüksek belirtisi olarak düşünür, ve onun, insanların öbür üretken çalışma biçimleriyle temel bir birlik oluşturduğunu tanıtlamaya çalışır.

Siyasal teorilerin hazırlanmasında felsefenin rolü her zaman üstün olmuştur, onun sürekli çabası insan zihnini dinsel nitelikten ayırmak, onu dinden kurtarmak olmuştur. Fiziki dinbilimden kurtarmış ve böylece onu verimlileştirmiş bulunan Bacon'dır, devletin ağırlık merkezinin aranmasına felsefe sayesinde başlanmış, ve onun doğal yasalarının dinbilimden değil, us ve deneyden çıkarılmasına felsefe sayesinde girilmiş-tir. Bu anlamda, modern felsefe, Heraklitos ve Aristoteles tarafından başlanmış olan işi sürdürür; felsefe tarihinin içeriği, dinsel dünya görüşüyle bu görüşten kaynaklanan siyasal pratiğe karşı savaşımıdır.

Böylece, felsefe yalnızca insanlığın tinsel çehresini belirlemez, insanlar arasındaki, yasalar ve kurumlar içinde ete kemiğe bürünen ilişkilerin somut biçimlerini de belirler. Marx henüz burada dipten doruğa idealisttir, ama felsefesinin içeriği gitgide somutlaşır, ve kendi görüş açısında bir değişiklik yapma yolundadır.

Felsefenin tarihsel görevi dünyayı usaygunlaştırmaktır, ve o bu görevi, dine karşı savaşım içinde gerçekleştirir. Marx, daha tezinde, dini saçmalık ve felsefeyi de usla bir tutmuştu. Şimdi düşüncesini belirgenleştirir: Felsefe gerçekten (hakikatten) başka hiçbir şey vaatmez, o evrensel kavramaya çalışır. Dine

36 MEGA I, 1-2, s. 286.

37 MEW. I, s. 97. — Sur la Religion, a.g.y., s. 30.

gelince, o iman ister, ve kendi özel yönünü birinci plana koyar: Buna göre, devleti din üzerine kurmak, evrensel özel üzerine kurmayı istemek anlamına gelir; buyusa saçmadır; ve bu da, hristiyan devleti gerçekleştirmek isteyen Frederic-Guillaume IV'ün bildirgelerinin bir suçlanmasıdır.

Öte yandan tarih, insanlığın bir açılıp serpilme dönemine ulaştığı her kezinde, felsefenin de bir doruğa eriştiğini gösterir. Ve Marx, Perikles çağına Sokrates düşüncesinin, İskender'e Aristoteles'in karşılık düştüğünü anımsatır. Her kez, dinde bir gerileme görülür, ve Marx bundan şu sonucu çıkarır:

“İlkçağ devletlerinin çöküşüne yolaçan şey eski dinlerin yıkılması değildir, ama eski devletlerin çöküşü ilkçağ dinlerinin yıkılmasına yolaçmıştır.”³³

Burada, Marx için, dinin daha şimdiden belirli toplumsal süreçlerin bir sonucu olarak belirdiğini, dünyasal bir içerik yansıttığını belirtmek gerek. Gerçi, henüz kendi tanrıtanımazlığıyla idealizmi arasında varolan çelişkiyi bulup ortaya çıkarmaz, henüz dinlerin özel içeriğinden başka bir şey görmez, ve bu konuda Feuerbach ondan ilerdedir. Ama daha şimdiden, özel olarak dinsel olayların ve genel olarak da felsefe tarihinin, Marx'ı yavaş yavaş materyalizme götürecek olan somut açıklamasına doğru bir yönelim görürüz.

Devlet sorunu üzerinde, Marx henüz Hegel'in, devletin usun, özgürlüğün ve törelliğin (*moralité*) ete kemiğe bürünmesi olduğu yolundaki görüşlerini paylaşır. Ustası için, devlet tanrısal düşünün yeryüzündeki varlığı olduğu ölçüde, bu görüşlerden ayrılır. Devleti, der, bu gizemli ve papaz giysisinden soyamak gerek, özgüğünü dönüştürmek ve onu yurttaşın kanı canı duru-

38 MEW. 1, s. 91. — Sur la Religion, a.g.y., s. 22.

muna getirmek gerek. Sapına dek demokratik olan, ve bu anlamda, Hegel'in savunumunu yaptığı Prusya devletin eleştirisini de içeren bir sistem. Prusya devleti, gerçek devlet kavramına uygun düşmez, ve *Kolonya Gazetesi*'ni yanıtlayan Marx şöyle yazar: “Özgürlüğün usa göre bir gerçekleşmesi olmayan devlet, kötü bir devlettir.”³⁹ Prusya devleti, feodal mülk sahiplerinin egemen oldukları, bunun sonucu özel çıkarın ağır bastığı bir devlettir; nedir ki, özel çıkar, devleti kendi hizmetine koşmaya çalışır, ve Marx, basın özgürlüğü konusunda Landtag'daki tartışmalar üzerine yazısında olduğu kadar, odun hırsızlıkları konusunda yürütülen Landtag'daki tartışmalar üzerine yazısında da bunu gösterir. Burada, *Hukuk Felsefesi*'nin, devletle uygar toplum (*société civile*) arasındaki hegelci karşıtlığını görürüz. Ama Marx'ın görüş açısı daha şimdiden farklıdır: Devletin toplumsal sınıflar üzerinde olmadığı, ama bu sınıflar tarafından kendi çıkarlarına kullanıldığı yolundaki —Hegel'in hukuk felsefesini eleştirisine temel hizmeti görececek olan— düşünün filizlendiği görülür. Ve, yasalardan çıkar sağlamaya çalışan sınıfın, varlıklılar sınıfı olduğu da açıktır. Marx, halkın oynayacağı rol konusunda da Hegel'den böyle ayrılır: Hegel'e göre halk, biçimsiz ve ne istediğini bilmez bir yığındı; Marx içinse devletin hem özdeği hem de ereğidir. Her insan yurttaştır, ve yurttaş olarak devlete bir katılma hakkına sahiptir; buna karşılık, devlet soyut bir özgürlük ve usauyunluk açısından değil, hümanist bir açıda yer almalıdır. İnsanların yapıtı olan devlet, ancak insanlar için devlet olduğu zamandır ki gerçek ussallığa erişecektir.

Marx'ın *Ren Gazetesi*'ndeki çalışmasının onu demokrasi konumları üzerine götürmüş bulunduğu söylenmiştir. Düşünlerinin, radikalizm bakımından, gazeteyi kurmuş bulunan liberal burjuvaların düşünlerini

39 MEW. 1, s. 103. — Sur la Religion, a.g.y., s. 38.

geniş ölçüde aştığı bir gerçektir; ufku daha genişti ve devlet görüşü onu normal olarak demokratik bir siyasa götürüyordu. Ama maddî sorunlarla ilişki kurmanın en belirgin sonuçlarından birisi de, Marx'ın, felsefi ve hümanist görüşlerini toplumsal yaşamla karşılaştırmış olmasıdır. O yalnızca toplumsal sorunun varlığını görmekle kalmadı, ayrıca varlıksızları da tuttu.

Varlıklıkların, kendi ayrıcalıklarını sürdürmek için yasalardan yararlanma biçimlerini daha ilk yazılarında kınamıştı. Basın özgürlüğü üzerine Landtag'daki konuşmalar sırasında, Marx'a geçerli bir görüş açısını savunmuş gibi görünen tek konuşmacı, bu sorun üzerinde savunulacak bir çıkarı bulunmayan tek kişi olan köylü milletvekilidir. Odun hırsızlıkları üzerindeki tartışmalarda, Marx açıkça yoksulların, hiçbir şeye sahip bulunmayan ve kurumuş dalları toplamak, sefaletleri için geçici bir çare olan kimselerin davasını savunur. Gerçi Marx salt türel (*hukuksal*) bir görüş açısından bakar ve odun toplayıcılar için ceza verilmesini isteyen kimselerin, aslında topluluk mallarına kendi çıkarlarına elkoyma biçimlerini yasallaştırmaya çalışan kapkaççılar olduklarını gösterir. Ama şöyle yazar:

“Biz, yoksulluk için töre, ve üstelik, yerel olmayan bir töre, bütün ülkelerde bir yoksulluk töresi istiyoruz. Daha da ileriye gidiyor, ve özlük bakımından, törenin, destekten yoksun bu evrensel yığının hakkından, başka bir şey olmadığını söylüyoruz.”⁴⁰

Gazetenin, Mozel bağcılarının sefaleti üzerine dikkati çekmiş bulunan muhabirini, vali Von Schaper'e karşı savunduğu yazıda, tutumu daha da açık olacaktır. Bu yazıda, devlet ve yönetim, der Marx, bağcıları tamamen mülksüzleştirmedikçe gerçekleşmesi olanaksız önlemlerden başka bir şey önermeyerek, insanlık dışılıklarını göstermişlerdir.

Ama bu yazıda bir adım daha atar. İktisadi zo-

runlulukların, onun için ikincil zorunluluklar olmadıklarını daha önce görmüştük. Burada, maddî yaşam koşullarının, insanların davranışı bakımından çoğu kez belirleyici oldukları düşününün doğruğu görülür. Şöyle yazar:

“Devlet kurumları irdelenirken, çoğu kez koşulların maddî özlüğünü savsama ve her şeyi kişilerin etkili istemiyle açıklama yoluna gidilmiştir. Bununla birlikte, özel kişilerin eylemlerini olduğu kadar çeşitli devlet yetkelerinin eylemlerini de belirleyen ve onlardan nefes alma biçimi kadar bağımsız bulunan koşullar da vardır.”⁴¹

Buna göre, Marx için, zihin, istem, insan davranışının tek itici güçleri değildirler, ama bir dış zorunluluk da vardır. Gerçi hegeli teoriler tarafından iyiden iyiye etkilenmiş bulunan devlet anlayışı bakımından henüz bir idealist kalır. Ama idealizmi aşma öğeleri, düşüncesinde daha şimdiden verilmişlerdir. Ve ekonomi dolambacıyla, mülkiyet ilişkilerinin önemi dolambacıyla, Marx'ı materyalist tarih görüşüne ve komünizme götürecek olan yolun belirmeye başladığı görülür.

Ama henüz özel mülkiyetin kaldırılmasından yana değildir, ve *Augsbourg Genel Gazetesi*, bir polemikte, *Ren Gazetesi*'ni komünist propagandası yapmakla suçladığı zaman, ne dediğini görmek ilginçtir. Marx'ın yanıtı oldukça sıkılgandır. Şöyle yazar:

“Güncel biçimleri altında komünist düşünlere teorik bir gerçeklik tanıyamayan ve bunun sonucu pratik gerçekleştirmelerini daha da az dileyen ya da yalnızca daha da az olanaklı sayan Ren gazetesi, bu düşünleri temel bir eleştiriden geçirecektir.”⁴²

Yargısını kendine saklar. Burada sözkonusu olan komünizm, Fransızların ütopyacı komünizmidir, ve eğer Almanya henüz bu gerçekliği tanımıyorsa, der,

41 MEW. 1, s. 177.

42 MEW. 1, s. 108.

Fransa ve İngiltere'deki sokak görünümü, bunun gündemdeki bir sorun olduğunu ve Avrupa ölçüsünde bir önem taşıdığını gösterir. Ama Marx, "Leroux'nun, Considérant'ın yapıtları, ve hele Proudhon'un derin yapıtı gibi yapıtların, yaşanan anın yüzeysel esini altında eleştirilemeyeceklerini, ama uzun ve derinleştirilmiş bir irdeleme konusu olmaları gerektiğini"⁴³ kabul ederek, bu ütopyacı komünizme de saygısını gösterir.

Ve idealist Marx için, gerçek (hakikat) peşindeki filozof için, komünizm tehlikesiz değildir; o, gücünün kendini insana zorla kabul ettirebileceği düşünlerin sahip olabilecekleri bir çekime sahiptir. Bundan ötürü, şu sonuca varır:

"Gerçek tehlikeyi, komünist düşünlerin uygulamaya konma girişiminin değil, teorik açıklamasının oluşturduğu sarsılmaz inancına sahip buluyoruz; çünkü pratik girişimlere, yığın tarafından desteklenseler bile, tehlikeli bir duruma geldikleri andan itibaren, top sesleriyle yanıt verilebilir, ama anlayışımızın egemen olduğu, düşüncemizin kendine malettiği, usumuzun bilincimize perçinlediği düşünler, insanın yüreğini parçalamaksızın kendinden söküp atamayacağı zincirler, ancak boyunegerek egemen olabileceği ecinnilerdir."⁴⁴

Bu satırların yalvaçça bir yankısı var. Marx henüz komünist değildir, ideolojik bakımdan henüz komünizmden çok uzaktadır. Ama gene de, gazeteci ilk deneyimi, idealizminin aşılması ve komünizme geçişinin tohumunu, daha şimdiden içinde taşır. Bu deneyim ona, felsefi temalar hazırlamaktan başka bir şey istediğini hemen anladığı bir siyasal savaşım gerçekliğiyle içli-dışlı olmayı getirecektir. Bu deneyim, onun ilk somut deneyiminin çelişkileri ve dramlarıyla bir-

likte, soyut spekülasyon ötesinde, günlük yaşamla ilk gerçek alışverişini oluşturur. Bu deneyim, Marx'ın evriminin, kendisi olmaksızın düşünülemeyeceği sarsındır. Marx, *Ren Gazetesi*'nden ayrılırken yirmibeş yaşındadır. Beş yıl sonra, insanlara *Komünist Manifesto*'yu verecektir.

⁴³ MEW. 1, s. 108.

⁴⁴ MEW. 1, s. 108.

I. HEGEL'İN HUKUK FELSEFESİNİN ELEŞTİRİSİ

MARX, 1859 yılında, "çalışma odasına çekilmek için", *Ren Gazetesi* yöneticilerinin tutumundan yararlandığını yazarken, o zamanki tutumunun yalnızca parçasal bir anlatımını verir. Gerçekte siyasal savaşımları, ve daha da köktenci bir biçim altında sürdürmekte iyiden iyiye kararlıydı. Herwegh'le yazışma durumundadır ve onun Zürih'te yayınlamayı tasarladığı gazete yazmayı düşünür. *Alman Yıllıkları* adlı dergisi yasaklanmış bulunan Ruge'yle de ilişki durumundadır, ve onunla "müteveffa" *Yıllıklar*'ın "bir kopyası" olmayacak olan yeni bir derginin kurulmasını tartışır. Tasarı 1843 yılının sonlarında gerçekleşecek, ve 1844 Şubatı başında, Paris'te *Fransız-Alman Yıllıkları* (*Deutsch-französische Jahrbücher*) yayınlanacaktır.

Bununla birlikte, Marx, çalışma odasına gerçekten çekilecektir. Ve evliliğinin ilk ayları (Jenny ile, 19 Haziran 1843 günü, Kreuznach'da evlenir), tarihsel nite-likte birçok okumalar, ve tamamlanmamış bir elyazması olarak kalacak ve ancak 1927 yılında MEGA'nın

ilk cildi içinde yayınlanacak olan *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'yle dolacaktır. Bu metin, Marx'ın düşüncesinde oluşan ve onu metaryalist tarih görüşüne doğru götüren değişikliklerin önemli bir tanığıdır. Ama bu metni incelemeyen, önce, Marx'ın evriminde büyük bir rol oynayacak olan bir yapıya, Feuerbach'ın yapıtına bir gözetmek zorunludur.

Kendini dinbilime hazırlayan Feuerbach (1804 - 1872), 1824 yılında Berlin'e gelir ve Hegel'in derslerini izler. Felsefe uğruna dinbilimi bırakır. İnanmış bir hegelci olarak, 1828 yılında Erlangen üniversitesinde profesör olur, ama 1830 yılında *Ölüm ve Ölümsüzlük Üzerine Düşünceler* (*Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*) adlı, ona üniversite kürsüsünü yitirecek bir kitap yayınlacaktır. Yazar adı olmaksızın yayınlanmasına karşın, kitap büyük öfke uyandırdı, çünkü Feuerbach, bu kitapta, yalnızca usun ölümsüzlük savında bulunabileceğini, ama bireyin ölümden başka bir geleceği olmadığını ileri sürüyordu. Bundan böyle, 1848 - 1849 dışında) hiç ders vermeyecek, ve Bruckberg'de karısının malı olan bir cam fabrikasını yöneteceği bir köye çekilmiş olarak yaşayacaktır. Felsefe tarihi üzerine irdelemeler ve bu arada Pierre Bayle üzerine tanrıtanımlığa doğru yönelimini ve dinbilimden kopuşunu gösterecek olan bir kitap yayınlamıştır.

Ustanın düşüncesinden ayrılışını gösteren *Hegel Felsefesinin Eleştirisi* adlı yazısını, 1839 yılında, *Halle Yıllıkları* içinde yayımlar. Sonra, 1840 - 1841'de, en önemli yapıtı olan *Hristiyanlığın Özü*, 1842'de *Felsefe Reformu İçin Geçici Tezler*, ve 1843'te de, Ruge'nin (Marx'ın "Sansür Yönergesi" üzerine yazısını da içine alan) *Anekdotaları* içinde, *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri* gelir. Düşüncesinin gerçek temelini işte bu üç yapıt oluşturur. Sonradan, felsefe görüşüne özlü bir değişiklik getirmeyecektir. *Hristiyanlığın Özü*, kuşksuz, çağdaşları üzerinde en sürekli etkide bulunmuş olan

yapıttır. Engels, 1886'da şöyle yazacaktır: "Genel bir coşku oldu, hepimiz birdenbire föyerbahçı kesildik."⁴⁵

Feuerbach, daha *Hegel Felsefesinin Eleştirisi* adlı yapıtında, *Mantık*'ın idealist çıkış noktasını eleştirmiş bulunuyordu. Hegel, arı (*pur*), yani her tür belirlenimden soyutlanmış varlıktan hareket eder. Ama, der Feuerbach, yalnızca belirlenmiş varlık, varlıktır. "Varlığın karşıtı (...) hiçlik değil, duyulur ve somut varlıktır." Bir başka deyişle, Hegel boş, gerçek içerikten yoksun bir düşünce olan arı düşünceden hareket eder. Ama felsefe, gerçeklik (*réalité*) bilimidir. Materyalizm teriminden sözetsizsiniz, Feuerbach, daha o zamandan, hegelci felsefenin idealist görüşü karşısına, tüm düşüncenin çıkış noktasının doğa olduğu bir görüş çıkarıyordu.

Hristiyanlığın Özü'nde, Feuerbach, dinsel olayı (*phénomène*) salt insanal bir olay olarak çözümler. Hayvandan farklı olarak, insan, türünün bilincine sahip bulunmaya, kendini bir başka insan yerine koymaya yeteneklidir. Bir başka deyişle, insan, kendi türü ve kendi özünü konu (nesne) olarak alan bir varlıktır. Ama öznenin özünü açığa vuran şey de, öznenin ilişkin olduğu nesnedir. Böylece insan tarafından üretilen nesne, insana özgü niteliklerin belirtisidir. İnsanın onu dönüştürmüş bulunduğu biçimiyle dünya, insanal özü açığa vurur. Feuerbach şöyle yazar: "İnsanın konusu, onun açığa vurulmuş özü, gerçek (*vrai*) ve nesnel ben'dir." Dinde, insanın konusu Tanrıdır. Öyleyse Tanrı, insanal özün belirtisidir.

Böylece Feuerbach, dinin ve özellikle hristiyanlığın temel ilişkisini tersine çeviriyordu. İnsan, Tanrı tarafından değil; Tanrı, insan tarafından yaratılmıştır. Tanrısal yetkinlik, insanın kendi öz türünde tanıdığı ve tanrısal sanlar durumuna getirerek mutlaklaştırdığı

üstün niteliklerin, Tanrının kişiliğine geçirilmesinden başka bir şey değildir.

Hristiyanlığın Özü'nün, çağdaşları üzerinde, ve özellikle genç hegelciler üzerinde yapmış olduğu kuratıcı etki, kolay anlaşılır. Hegel'in çömezleri, Feuerbach'ın düşüncesinin gidişini tanıyorlardı. Bu, usta tarafından çözümlenmiş ve onun tarafından idealist plana geçirilmiş yabancılaşma süreciydi. Hegel'de, öbür varlığını, kendisini içinde tanıdığı doğayı yaratan şey, Tin'dir. Feuerbach'da, tersine, Tanrıda kendisini içinde tanıyacağı salt varlığı yaratan, insandır. İnsan ürünü olan Tanrı, dinde insana, insanın boyuneğmesi gereken üstün bir varlık olarak görünür. Ama tıpkı Hegel'de Tin'in Doğayı kendinde kavraması, ve böylece yabancılaşmayı aşması gibi, insan Tanrı'da kendi özünü tanıyacak, onu kendinde kavrayacak ve böylece dinden kurtulacaktır: Genç hegelcilerin Feuerbach'ta, us tanın düşüncesinin sonucunu, felsefenin özgürleştirici öge, ve tanrıtanımazlığın da hegelciliğin gelişmesinin zorunlu olarak götürdüğü vargı olduğunun tanıtlanmasını görmelerine yolaçan, özgül olarak hegelci bir düşünce gidişi.

Hristiyanlığın Özü'nün, çağdaşları üzerindeki etkisi çözümlendiği zaman, çağın önyargılarının, yapının gerçek anlamını o zamanın insanlarından ne ölçüde saklamış olduklarını görmek, şaşırtıcıdır. Gerçi Feuerbach, dini, kendisini yaratan insan usuna bağlayarak, felsefe ve din ilişkileri sorununun çözümünü getiriyordu. Ama, Hegel'in çömezlerinin soyut kendinin bilinci yerine, Feuerbach duyguyla bezenmiş gerçek (*réel*) insanı, istem, sevi ve us olan insanı koyduğu içindir ki, kendi vargılarına ulaşıyordu. Tinden değil, doğadan yola çıkarak, hegelcilerin tam tersini desteklediği halde, Feuerbach'ın düşüncesi hegelciliğin en tutarlı geliştirilmesi olarak selâmlandı. Gerçekte, Feuerbach, geleneksel din yerine bir başka din, Tanrı-İnsan dinini

45 MEW. 21. s. 272, *Études philosophiques*, s. 23.

geçiriyordu. Ama girişimi, gerçekte Descartes'tan beri, insanı evrenin merkezine koymuş bulunan her tür düşünce akımının sonucu olan bir antropolojinin temelini atıyordu. Böylece somut bir insancılığın (hümanizmanın) temellerini atan Feuerbach, özlüğünü (doğasını) öbür dünyada değil, bu dünyada gerçekleştirmek isteyen modern insanın istemlerini dile getiriyordu.

Feuerbach, düşüncesinin temellerini, iki metinde, 1842'de yayınlanan *Bir Felsefe Reformu İçin Geçici Tezler*'le 1843'te yayınlanan *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*'nde belirgenleştirecektir. O bu iki metinde, idealist felsefenin, en gelişmiş biçimi olan hegelcilik biçimi altında, temel metodolojik bir eleştirisine girişecektir.

Önce bu felsefenin çıkış noktasını eleştirir. Hegel, mutlakten hareket etmek isteyerek, her tür belirlenimden ayrılmış bir varlıktan yola çıkar. Arı durumda irdelenmiş mantık, nitelik, nicelik, ölçü vb. kategorileri, gerçeklikte kendisi olmaksızın varolamayacakları dayanaklarından, doğadan yoksunlaştırılmışlardır. Öyleyse idealist düşünce, eninde sonunda kendikendini düşünen bir düşünceden, yani boş bir düşünceden yola çıkar.

Feuerbach burada, son çözümlemede felsefenin temel sorunu olan, düşünceyle varlık arasındaki ilişkiler sorununu koyar. Varlık mı düşünceden öncedir ve onu belirler, yoksa düşünce mi varlığı yaratır? Hegel için, hiç kuşkusuz, nesneyi yaratan düşündür. Feuerbach'ın şöyle yazar: "Düşünceyle varlık arasındaki gerçek ilişki, şuna indirgenir: Varlık özne, (*sujet*), düşünce yüklemidir (*Prédicat*)." Buna göre, Hegel'de ilişki tersine çevrilmiştir; ona göre özne olan, düşüncedir.

Bundan böyle, yeni felsefenin çıkış noktası, felsefe-olmayan, yani doğa olacaktır. Hegel, insanın kendinin bilinciyle Tanrının bilincini bir tutarak, felsefe adı altında dinbilimden başka bir şey yapmaz. Oysa filozo-

fun görevi, Tanrının özlüğünü (doğasını) değil, gerçeği (*réel*) açıklamaktır. Felsefe doğa bilimleri ve doğa bilimleri de felsefeyle yeniden birleşmelidir" biçiminde düşünen Feuerbach, "us bırakılmaksızın madde bırakılmaz" diye yazar. Felsefe, bilimler dışında, ayrı bir duruma sahip olmaktan çıkar; konusu, bilimlerin sonuçlarının ta kendisidir.

Öyleyse felsefenin gerçek hareket noktasını, somut insanla duyulur dünya oluştururlar. İnsan, her şeyin ölçüsüdür, ve insanın organları, kafası ve yüreği, bir okul felsefesinin karşısı olan yeni felsefenin başlıca organlarıdır. Feuerbach şöyle diyecektir:

"Felsefe, *düşünen insanın*, doğanın bilinçli özü, tarihin özü, devletlerin özü, dinin özü *olan* ve öyle olduğunu bilen insanın ta kendisidir."

"Doğanın bilinçli özü", önemli formül; bu formülü daha sonra Engels'te de bulacağız. Evrenin gerçeği (hakikati), kendi özgül özünü, yani insancılığı (hümanizmayı) gerçekleştirdiği zaman, doğayı da gerçekleştiren doğal ve bilinçli varlık olan insandadır. Öyleyse toplum da kendi insanal özlüğünü (doğasını) açığa vuracak, ve ayrılma ve bencillığe değil, elbirliği ve sevgiye dayanacaktır. Burada, sonradan "gerçek" ("*vrai*") sosyalizm olacak şeyin temellerinden birini görüyoruz.

Feuerbach'ın, *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*'nin geliştirilmekten başka bir şey yapmadığı *Tezler*'inde, hegelciliğin, yani idealizmin eleştirisi, *Hristiyanlığın Özü*'nde olduğundan daha ileriye götürülmüştü. Bu tezlerde, Feuerbach düşüncesinin felsefi temeli olan materyalizmin doğrulandığı görülür, ve böylece Hegel düşüncesinin öncüllerinde, kendisi olmadıkça Hegel düşüncesinin bir aşılmasını düşünmenin olanaklı olmadığı bir tersine çevirme yapılır. Hegel, özneyi (yani varolan varlığı) yüklem (*pédicat*) durumuna, Düşün'ün ürünü durumuna getirerek, doğal ilişkiyi tersine çevirmişti, ve insanı, orada artık varlığının nesnel be-

lirtilerinden ayrılmış, yalnızca kendinin bilinci olarak varolduğu sistemine, ancak yetkinlikten çok uzak bir biçimde sokabiliyordu.

Ama, öte yandan, Feuerbach, felsefi girişime yeni yollar açacak bir antropolojinin temellerini atar. Dünya, insanın belirtisi, onun etkinliğinin ürünü olarak görünür. İnsan kendini orada kendi evindeymiş gibi duymadığı, orada kendi öz doğasının dile gelişini görmediği ölçüde, bu dünyayı değiştirmek, onu insanca bir biçime sokmak gerekir. Böylece, önemli olan artık bilincin değişmesi değil, dünyanın ve toplumun değişmesidir. Yani insancılık (hümanizma), Feuerbach'la birlikte, yeni bir boyut kazanır. Tek ölçütü insan olan felsefi bir dünya görüşüne yükselmek üzere, yalnızca insanların kendi aralarındaki ilişkiler üzerine bir görüş, yalnızca törel (ahlâksal) bir kural olmaktan çıkar.

Gerçeklikte, gerçek dünyaya dönük ve felsefeye somut insanı sokma savında olmasına karşın, Feuerbach'ın düşüncesi çok soyut kalıyordu. Aslında, temel verileri içinde, toplum tarihi tarafından koşullandırmış insanal gerçeklikten, kendinin bilinci kavramı kadar uzakta bulunan bir insan özlüğü (doğası) teorisi geliştiriyordu. Gerçi Feuerbach, bireysel insanı, türsel (*générique*) insan adını verdiği evrensel insanla karşılaştırıyordu; ama bu türsel insan, ölümsüz niteliklerin soyut bir birleşiminden, tanrısallık sanlarının insanda kazanılmasından başka bir şey değildir. Gerçekte, hegelci diyalektiğin bütünleşmeye çalıştığı tarih hareketi, burada diyalektiğin kendisiyle birlikte, bırakılmıştı.

Ama ne olursa olsun, felsefenin bu yenilenmesi, o çağ için devrimci bir yönelim oluşturunuyordu. Gerçi, soyutlaması içinde, Feuerbach'ın insan görüşü, doğrudan doğruya hegelci görüşün bir uzantısı olarak görünüyordu. Ama doğaya, varlığa önceliği vererek, insanla doğa arasında yeni bir ilişki kurarak, Feuerbach, gerçeğin olası bir değişikliğine, onun insan özlüğüne

(doğasına) uyarlanmasına yolu açıyordu. Bu anlamda, Feuerbach materyalizmi tarafından getirilen kesin yönelim gözönünde tutulmaksızın, marksizmin doğuşu düşünülemez. Marx bu düşünceden mantıksal sonuçlar çıkartmasını bilecek ve çağdaşının soyut insancılığını (hümanizmasını) aşacaktır. Ama onun, bu insancılığın tüm uzantılarını tekbaşına görenlerden biri olacağını da söylemek gerek.

Marx, Feuerbach düşüncesinin gelişmesini çok yakından izlemiştir, ve onda erkenden, bu düşünceden alınmış kavramlar bulunur. Marx'ın "Sansür Yönergesi" üzerindeki, 1843'te yayınlanan, ama 1842'de yazılmış yazısında, krallığı daha o zamandan, bireysel bilincin olan sansürcüyü, ona çağdaşlarının bilincinin deyimlenişi olan gazetecinin niyetlerini yargılama gücünü vererek, insanın ölçüsü durumuna getirmekle kınadığını görmüştük. Bunu yaparak, Feuerbach'ın, evrensel insanla bireysel insan arasındaki, türsel insanla birey arasındaki, türün yabancılaşmış bir bilincinden başka bir şey olmayan karşıtlığını ele alıyordu.

*Anekdot*ların yayınlamış bulunduğu *Geçici Tezler* üzerindeki düşüncesini bildiren Marx, 13 Mart 1843 günü, Ruge'ye şöyle yazar:

"Feuerbach'ın aforizmaları yalnızca doğaya çok ağırlık vermesi ve siyasa yeterince ağırlık vermemesi konusunda hoşuma gitmiyor."⁴⁶

Marx'ın, *Ren Gazetesi*'nden ayrılacağı sıradaki kafa durumunun belirtici yargısı. Feuerbach'ın girişiminin özünü onaylar, ama onun için, Feuerbach'ın vargılarının, genel insan doğası üzerindeki düşüncelerden çok, siyasal dünyaya, kurumlar dünyasına uygulanması gerekir. Siyasa dünyası, devlet dünyası, Marx için

özgöl olarak insanal bir çalışım dünyasıdır, ve Feuerbach'ın din alanında gerçekleştirdiğı idealizmin o altüst edilmesini, o yalansızlaştırmayı (*démystification*), asıl bu alanda yapmak önem taşır.

O zaman, felsefî bilinciyle bu hesaplaşma gereksinimi tarafından itilmiş olarak, giriştiğı ilk çalışmalarından biri, eğer 1843 yazı içinde kendini verdiği *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'yse, bunda şaşılacak hiçbir şey yoktur.

Gerçekte, elimizde bulunan elyazması, yalnızca *Hukuk Felsefesinin, İlkeleri*'nin son bölümüne, devlete ayrılmış bulunan bölüme ilişkin. Bu bölüm, Hegel'in siyasal düşüncesinin doruğunu oluşturur, ve Marx, kendi öz düşüncesini en iyi işte bu siyasal teoriyi kendi son vargıları içinde çözümleyerek belirginleştirebilecektir.

Hegel'deki devlet görüşü öğelerini çok şematik bir biçimde vermek belki iyi olacak.

Hegel için, devlet bütün öbür somut belirtiler gibi, Mutlak Düşün'ün ete kemiğe bürünmesidir. Öyleyse devlet, insanların yönetimi alanında, evrensel değerine sahiptir ve bütün öbür kurumlardan yüksektir. Hegel'in yapıtının bu bölümünün, en çok tartışılan bölüm olduğu, filozofun Restorasyon rejimine en çok ödün verdiği söylenen bölüm olduğu, bilinir. Gerçekten, yetkin devlet görüşü, onda Frederic-Guillaume III'ün Prusya devletiyle özdeşleşir, ve anayasal sistemin savunusunu yapmış olmasına karşın, Hegel, yürütme ve yasama erkliğinin ete kemiğe bürünmesini, kısacası Mutlak Düşün'ün yaşayan oruncusunu (temsilcisini), hükümdarın ta kendisinde görür.

Ama Hegel'in siyasal sisteminin çözümlenmesini bununla sınırlamak, onun düşüncesini iyiden iyiye arıklaştırmak olur. Zamanının toplumsal gerçekliği, ve hele iktisadî yaşamın, çıkar çatışmalarının önemi, He-

gel'in gözünden kaçmıyordu. İnsanların bu maddî somut yaşamını, Hegel kendisi için, ailenin olduğu gibi, nesnel törellik (ahlâklılık) derecelerinden biri olan uygar toplum kavramı altında toplar. Henüz burada, devletin ete kemiğe büründürdüğü genel çıkarın karşı geldiğı özel çıkarlar dünyasında bulunuruz. Ama devlet, nesnel törelliğın bu aşağı dünyalarının üzerinde ve onlardan bağımsız olarak görünür. O, kendi öz yaşamına sahip, uygar toplumu oluşturan çıkarlar ve toplumsal sınıflardan bağımsız, bir tür yüksek yargıç olarak tasarlanmıştır. Öyleyse, sınırlının alanı olan uygar toplumla, evrenseli canlandıran devlet arasında karşıtlık vardır.

Ama, hegelci felsefede sınırlı dünyanın Mutlak Düşün'ün bir yabancılaşmasından, onun kendine dönmek için büründüğü bir biçimden başka bir şey olmadığını da unutmayalım. Özel çıkarlar dünyasını ete kemiğe büründüren uygar toplum, kendine, yani devlet içindeki evrene geri dönen Mutlak Düşün'ün yetkinlikten uzak, sınırlı bir yönünden başka bir şey değildir. Buna göre uygar toplum eninde sonunda devlete bağlıdır ve doğrulanmasını onda bulur. Özel çıkarlar dünyasıyla evrensel çıkarlar dünyası arasındaki çelişki, çözümünü, uygar toplumla krallık arasında bir dizi dolayım oluşturan erklikler hiyerarşisi içinde, bürokrasi ve zümreler (*Stände*) içinde bulur. Devlet örgütünün organik, feodal yönü, Hegel'de henüz son derece güçlüdür; ve devlet, sanki özel çıkarlar dünyasından bağımsızmış gibi, onun üstüne konulmuştur.

Böyle bir kurgu, *Ren Gazetesi* başyazarlığı sırasında bürokrasinin, yani adliyeciler takımının gerçek öz-lüğü üzerine görgü edinmiş, ve devlet iktidarının evrenseli, genel çıkarı ne kadar orunladığını anlamış bulunan Marx'ın sert eleştirisini körüklemekten başka bir sonuç veremezdi. Hegel'in rejime verdiği söylenen o ünlü ödünlerin, onun siyasal düşüncesinin sapına dek

gerici niteliğini görmemek için uydurulmuş bir bahane başka bir şey olmadıkları düşününün onda filizlenmeye başladığını daha önce görmüştük. Feuerbach'ın, özneye yüklemi, varlıkla düşünceyi kendi yerlerine koyarak yapmış olduğu tersine çevirme, ona yeni bir eleştiri silâhı sağlayacaktır.

Daha ilk anda, Marx, Hegel'in, aile ve uygar toplum gerçekliklerini incelemeyen, ama onları nesnel törelliğin (ahlâklılığın) ardarda gelen dereceleri durumuna dönüştüren yöntemini eleştirir. Gerçek şudur ki, aile ve toplum, devletin gerçek öğelerini oluştururlar, belirleyici olanlar onlardır, ve devlet onların deyimlenişinden başka bir şey değildir. Devletin gerçek temeli uygar toplumdur, yoksa uygar toplumun temeli devlet değil. Burada, Marx tarafından atılmış bir ilk önemli adım var. Bu Mutlak Düşün'ün ete kemiğe bürünmesi biçiminde, dünya-üstü bir güç olarak insanlar üzerinde uçmaktan çıkan, ama onların toplum içindeki maddî yaşam koşulları tarafından belirlenmiş olarak görünen devlet yalansızlaştırılmasının başlangıcıdır. Bu, devletin, nesnel törelliğin (ahlâklılığın) doruğunu cisimleştiren bir tür yüksek yargıç olarak görünmekten çıkması sonucunu verir. Gerçi, *Manifesto*'da söyleneciği gibi, henüz devletin bir sınıf devleti, egemen sınıfın işlerinin bir çekip çeviricisi olduğu söylenmemiştir, ama devlet daha şimdiden mistik niteliğinden soyulmuştur. Materyalist tarih görüşüne götürecek ilk adım atılmıştır ve bu ilk adım atılmaksızın materyalist tarih görüşü kurulamazdı.

Gerçeklikte, —ve Marx bununla *Hukuk Felsefesi*'nin tüm yetersizliğini gösterir,— Hegel insanların yaşamına, kurumlara, kendi mantık şemasını uygulamıştır. Kategorilerin birbirlerini nasıl koşullandırdıklarını gösterecek yerde, onları birbirinden çıkarır. Üzerine dikkat çektiği formüllerinden birinde, Marx şöyle yazacaktır: “Hegel kendi *Mantık*'ına siyasal bir gövde ve-

rir, siyasal gövdenin mantığını vermez.”⁴⁷ Gerçekte, bütün çelişkiler oldukları gibi kalırlar, ve varolan biçimle gerçeklik, Hegel'in onun yerine geçirdiği düşünülmüş gerçeklikten çok farklıdır. Hegel için, bürokrasi, “zümreler”, uygar toplumla devletin evrenselliği arasındaki çelişkilerin çözümünü sağlayan dolayım-lardır. Gerçeklikte, ne biri ne de öbürleri, temellerinden kopmuş ve ona yabancı duruma gelmiş özerkli kurumlardan başka bir şeydirler. Zümreler, loncalar, artık toplumun organik yönünü değil, çeşitli ve karşıt çıkarları orunlarlar (temsil ederler). Bürokrasiye gelince, o artık hükümdar istemi (iradesi) ile toplum istemi arasında bir aracı değil, entrika ve tutkunun çekiştikleri kapalı bir alandır.

Uygar toplumla devlet arasındaki karşıtlık, Marx'ı başka sonuçlara da götürür. İnsan, toplumda, bireysel çıkarını izler. Hegel'e göre, insan evrensel bir varlaşmaya ancak devlet düzeyinde erişecektir. Nedir ki devlet yetkileri, zorlayıcı yetkililerdir ve, bireyle çatıştıkları için, insanı ikili bir yaşam sürmeye zorlarlar: İnsan, uygar toplumda burjuva, devlet üyesi olarak da, yurttaştır; ve yaşamının bu iki yönü, birbirine çelişik yönlerdir. Doğa (özlük) bakımından, der Marx, insan, türsel (*générique*) insandır, ve türsel insan olarak, insanın evrensel özüne katılır. Hegelci devletin evrenseli, gerçek cisimleşmesi kendi özülle çelişik durumda bulunan soyut bir evrenseldir. Öyleyse burjuvayla yurttaş arasındaki çelişkinin kaldırılması gerek, insan birliğinin yeniden kurulması gerek, insanın devlet içinde kendi türsel yaşamını sürmesi gerek, ve bunu sağlayan tek devlet de, içinde yabancılaşmanın ortadan kalkacağı, iktidarın artık bireyle çatışmayacağı, ama bireyin öz yaşamının bir uzantısı olacağı gerçek (hakiki) demokrasidir.

Marx'ın, hukuk felsefesinin yalnızca felsefî bir

⁴⁷ MEW. 1, s. 216.

eleştirisinin çok ötesine giden sonuçlara vardığı görü-
lüyor. Burada Feuerbach'ın etkisi yadsınamaz. Marx,
doğrudan doğruya onun antropolojisinden, onun hüma-
nizmasından esinlenir. İnsanın özünün bu dünyada
gerçekleşmesi, tüm teorinin, yani tüm felsefenin esin-
lenmesi gereken yüce ölçüttür. Bu öz hangi yollardan
gerçekleşecek? Sorun Marx için henüz açık değildir,
ve ayrıca bu görüş açısı, soyutluğu Marx'ın gözüne
çarpmakta gecikmeyecek ve onun bırakacağı bir gö-
rüş açısıdır. Ama bu teorinin, bu hümanizmanın, ona
yaptırdığı girişimin önemini de küçümsememek gerek.
Feuerbach, Hegel idealizmine karşı bir silâh olmuş,
ustanın idealist kurgularından kurtulmakta Marx'a
yardımda bulunmuştu.

Peki bu, Marx'ın materyalizme döndüğü anlamına
mı gelir? Bu biçimiyle, soru bize yanlış sorulmuş gibi
görünüyor. Gerçeklikte, idealizm - materyalizm karşıtlı-
ğı bugün bizim için açıktır, ve özellikle marksizm oluş-
muş ve bu sorunu kendi terimleri içinde koymuş bu-
lunduğu için açıktır. 1843 yılında, materyalizm terimi,
akla her şeyden önce XVIII. yüzyıl Fransız mekanist
materyalizmini getiriyordu; ve doruğuna Hegel'le va-
ran Alman idealizmi, işte biraz da bu materyalizmin
yetersizliklerine karşıt olarak gelişmişti. Öyleyse, bu
çağ filozoflarının, materyalizme açıkça katılmaktan bir
tiksinti duymuş olmaları anlaşılır bir şeydir. Almanya'da
materyalizmin kurucularından biri olarak kabul edi-
lebilecek olan Feuerbach'ın kendisi, hiçbir zaman açık-
ça materyalist olduğunu söylememiştir.

Marx'ta idealizmden kalan şeyleri de küçümseme-
mek gerekecek. Düşüncesinin gidişi sapına dek hegelci
kalır, ve her ne kadar Feuerbach'dan aldığı özne-yük-
lem tersine çevirmesini benimsér, bundan ötürü her ne
kadar hegelci diyalektiği eleştirmeye girişirse de, he-
nüz onda bu diyalektiğin ayakları üzerine konmasını
görmeyiz. Gene de, hegelci devlet - uygar toplum ilişki-

sini tersine çevirmekle, materyalizm yolunda ciddi bir
adım atmış olmaktan geri kalmaz. Onun için belirleyi-
ci öge soyut şema değil, gerçekliktir.

Bundan, yeni bir evrenin (*étape*) tamamlanmış ve,
Feuerbach tarafından etkilenen Marx'ın, bundan böyle
yeni bir yola girmiş bulunduğu sonucu çıkartılabilir. O
bu yolda büyük adımlarla ilerleyecektir, ve biz de onun
komünizme geçtiğini görmekte gecikmeyeceğiz. Ama
bu, birçok kez kesinlikten ne kadar hoşlandığını belirt-
miş bulunduğumuz bu adamın, beylik bir yol izlediği
anlamına gelmez. Tersine, tarihsel materyalizmin ilk
açık deyimlenişine bundan iki yıl sonra varacak ve,
ancak bir kez bu doruğa eriştikten sonradır ki, alınan
yolu ölçebilecektir. O zaman, kendi eski felsefi bilin-
ciyle, kendisinin bir hesaplaşma adını verdiği işe, 1845-
-46'da *Alman İdeolojisi*'ni oluşturacak bir hesaplaşma-
ya girişecektir. Bu "hesaplaşma" deyimini, basit bir for-
mül değil, Marx için düşüncesinin gelişmesine ilişkin
bir zorunluluktur.

II. FRANSIZ-ALMAN YILLIKLARI

Arnold Ruge'yle Karl Marx'ın yayınladıkları *Fran-
sız-Alman Yıllıkları*, 1844 başlarında Paris'te yayınla-
nır. Bu derginin yalnızca bir tek sayısı yayınlanacak-
tır. Derginin çıkışından az sonra, 1844 Martında, Ruge,
Marx'la adamakıllı bozuşur ve Ruge'nin liberal görüş-
leriyle Marx'ın devrimci görüşleri arasındaki ayrım,
pratik olarak ortaya çıkar.

Bu sayı, gerçekte tüm 1843 yılı boyunca hazırlan-
mıştı. Yılın başlarında, Prusya devleti, *Alman Yıllıkla-
rı*, *Leipzig Halk Gazetesi*, *Ren Gazetesi* gibi yayın or-
ganlarını ardardına yasaklamış, böylece demokratik ka-
muoyunu bütün deyim araçlarından yoksun bırakmıştı.
Demokratik kamuoyunun, düşüncesini Almanya dışın-
da açıklamaktan başka bir yolu kalmamıştı; bu da, de-

mokratik kamuoyunun düşüncesini açıkça söyleyeceği ve gitgide daha radikal olacağı anlamına geliyordu.

Derginin hazırlanması kolay olmadı. İşin başında, Ruge, Leipzig'deki yayıncısı, sol hegelciliğin yayıncısı Vigand'dan yararlanmayı düşünüyordu; ama bu formül ömürlü görünmedi.

O zaman, *İsviçre Cumhuriyetçisi*'ni yayınlayan Froebel'in kişiliğinde tehlikeleri göze alan bir adam bulundu. Froebel'in yayınevi Zürih'teydi, ama 1843 yılı içinde, Büyük Konsey tarafından istenen bir polis baskını, işyerinde bazı devrimci yayınlara elkonması sonucunu verecektir. Froebel, Zürih'teki yayınevinin pratik olarak kapatıldığını görecektir; ama girişken bir adamdır, ve dışarda yeni bir firma kurmayı düşünür. Bununla birlikte, derginin basımı tamamlanmadan Froebel çekilir. Bunun sonucu, dergi yayıncı adı olmaksızın yayınlanır, ve derginin yönetim yeri de Marx'ın konutundadır.

Dergiye neden *Fransız-Alman Yıllıkları* adı verilir?

1843 yılında Fransa, siyasal eylemin simgesidir. 1830'da, Temmuz devrimi, Kutsal-Bağlaşma sistemine indirilen ilk yumruk olmuştur. Bu ülke, tüm Avrupa'daki liberal ve devrimci iktidarları uyandırmıştı ve Marx'ın söyleyeceği gibi, toplumsal savaşımın sonuna dek götürüldükleri tek ülkeydi de.

1830'dan sonra, Almanya'da sansürle savaşımının olanaksızlığını gören Börne ve Heine gibi adamlar, Fransa'ya sığınır; ve gerek *Paris Mektupları*, gerek *Augsbourg Genel Gazetesi*'ndeki yazılar, Fransız toplumsal hareketini vurgulayacak, Saint-Simon ve Fourier'nin sosyalist düşüncelerinin önemini belirteceklerdir. Heine, kendi payına, sınıflar savaşımının vurgulanması üzerinde, bu dünyadaki nimetlerden yararlanma eşitliği istemeye hazır "400.000 yumruk" üzerinde direnmekten geri kalmaz. 1842 yılında, yayıncı Wigand, Lorenz Von Stein'in Fransa'da sosyalizm ve komünizmi

üzerine kitabını yayınlamıştı. Stein, az çok Prusya hükümeti hizmetindeydi, ve sosyalizm ve komünizmi yerinde irdelemek için hükümetin para yardımlarından yararlanmıştı; ama nesnel olarak kitabı gene de proletaryanın büyüyen önemi üzerinde duruyor, ve Cabet'nin, Considérant'ın, Leroux'nun, Villegardelle'in, Flora Tristan vb'nin teorilerini ve adlarını Almanya'da tanıttıyordu. 1840'ta, Proudhon, önemi çağdaşlarının gözünden kaçmayan o ünlü *Mülkiyet Nedir?* yergi-yazısını yayınladı. Marx'ın yakın çevresinde, 1842 sonlarıyla 1843 başlarında *Ren Gazetesi*'nin Paris muhabiri olan Moses Hess, komünist olduğunu söyler. 1843 başlarında *Yirmibir İsviçre Yaprağı*'nda (21 Bogen aus der Schweiz), Stein'in kitabının bir eleştirisini yayınlar.

Devrimin zorunluluğuna daha şimdiden kafası yatmış bulunan Marx için, Fransa devrimci bir geleneğe sahipti, ve bu gelenek, öte yandan, onda teoriyi aşırı sonuçlarına dek götürüyordu. Marx'ın, *Augsbourg Genel Gazetesi*'ne yanıt olarak yazdığı, ve komünizmin kendisi için iyi bilinen bir şey olmadığını, top darbele-riyle yanıtlandırılabilir pratik bir girişim olduğunu, ama teori olarak da mantıksal tanıtlamaların inandırıcı değerine sahip bulunduğunu itiraf ettiği o yazıyı anımsayalım.

Bu olayların yanında, bu yaklaşmaya götüren felsefi bir hareket de var. Feuerbach, *Geçici Tezler*'inde, Fransızların pratik zekâsıyla Almanların teorik zekâsı arasında bir bireşim yapma zorunluluğunu gösteriyordu. Bir başka yerde şöyle yazar: "Filozof gallo-cermanik kandan olmalı, ana olarak, yüreği, duyarlılığı ci-simleştiren kadına, bir Fransız kadınına, baba olarak da bir Alman erkeğine, yani teorik bir Alman kafasına sahip bulunmalı."

Marx, bu düşün için büyük hayranlık duyacaktır; ve Ruge ona dergiyi Paris'te çıkarmayı önereceği zaman, ona şöyle yazar: "*Fransız-Alman Yıllıkları*, bu bir

ilke, önem dolu bir olay, kendisi için hayranlık duyulabilecek bir girişim olacak.”⁴⁸

Öyleyse bu *Fransız-Alman Yıllıkları* adı, yayın yeriyle ilgili rastlansal bir ad değildi, ama teorik eleştiri planından, Fransızlardan esinlenen pratik eylem planına geçme isteğinin sonucuydu.

Marx daha o zamandan yurt dışına göçmeye kararlıydı; artık Almanya’da hiçbir şey yayınlamayacağı biliyordu; ve Ekim sonlarında, genç karısıyla birlikte, Paris’e, Vaneau sokağı no. 38’e yerleşmiş bulunur, ve Ruge hastalandığından, yayın hazırlığının son çalışmalarını sağlayacak olan da odur.

Gerçekte, Ruge’nin, büyük bir Fransız-Alman bağlaşma planı olan ilk planı başarısızlığa uğramıştı. Ruge, dergisinde, Fransız yazarlarla Alman yazarları biraraya getirmeyi tasarlamıştı. 1843 yazı içinde, Cabet’yi, Louis Blanc’ı, hatta Lamartine’i görmeye gitmişti; ama Fransızların, onun işbirliği önerilerini belli bir soğuklukla karşılamış bulunduklarını söylemek gerek. Onların Almanya üzerindeki imgeleri, klasik bir imgeydi; Düşçüler ülkesi, siyasal bakımdan gerikalmış bir ülke. Ve işte bu ülkeden bazı adamlar devrimci bir iş için bir işbirliği önermeye geliyorlardı. Diyelim, belli bir ulusalcılık tarafından harekete getirilen Fransızlar, bu işbirliği düşününü büyük bir sıcaklıkla karşılamadılar. Dergi gerçekte Heine’nin, Herwegh’in katkılarıyla, Moses Hess’in büyük bir yazısı ve Jacoby’nin bir tanıtma yazısıyla, Ruge’nin, Fransız-Alman işbirliği isteğini açıklamış olduğu bir giriş yazısıyla yayınlanacak, ve özellikle Marx ve Engels’n düşüncelerinde bir dönüm noktası gösterecek ikişer yazısını içerecektir.

Dergi Ruge’den çok Marx’ın yapıtıydı; ve Ruge’nin ileri liberal görüşleriyle Marx’ın kendilerini gitgide da-

ha açık bir biçimde belirten devrimci görüşleri arasındaki kopmayı parlak bir biçimde gösterir.

Derginin başında, Ruge, Marx, Feuerbach ve Bakunin arasında, Mart ve Eylül 1843 arasında yer alan bir mektuplaşma bölümü bulunur. Bu bölüm, derginin bildirisi, programı gibidir. Ama, o sıralarda “çalışma odasına çekilmiş” bulunan Marx’ın, bu dönemdeki evrimini çok yakından izlememizi de sağlar. Hatta eğer Eylül Program-mektubu, dergiye katkısını oluşturan iki yazıyla karşılaştırılırsa, 1843 yılının son üç ayı içinde alınmış bulunan yol çok belgin bir biçimde ölçülebilir. Ruge’yle Marx’ın mektuplarının karşılaştırılması da, iki adamın daha baştan beri hangi ayrı konumu tuttuklarını gösterir, bozuşmalarını açıklayan görüş ayrılığını ortaya koyar.

Daha ilk mektupta, Marx, Almanların hâlâ içine kapanıp kaldıkları yurtseverlik darlığıyla, öbür uluslar yurttaşlarının eriştikleri gelişme düzeyini karşılaştırır. Utanç, der, eğer onun itici gücü değilse, kendi başına bir devrimdir. Nedir ki, şimdi liberal ikiyüzlülüğünden kurtulmuş bulunan Prusya despotizmi müsameresi, gülünçlüğü devlet üzerine yansıyan bir zevzeklik, komediye döndürülemeyecek kadar ciddi bir şeydir. Devrim, yakındır.

Ruge, bu umudu, derin bir yılgınlıkla yanıtlar. Bugünün Almanıyla Napoleon egemenliğine karşı dövuşen yurtseveri karşılaştırır, ve bu Almanın ne kadar aşağılara düştüğünü gösterir. Bu Alman en onur kırıcı durumları, hiç karşıkomadan kabul etmeye hazırdır. Hükümdara boyuneğme onun doğasındadır, o despotizme karşı hiçbir zaman başkaldırmayacaktır. Almanlar, gelecekleri olmayan bir halktırlar.

Daha yanıtının ilk cümlesinde, Marx, Ruge’nin

⁴⁸ MEGA 1, 1-2, s. 307.

mektubunu yürek parçalayıcı bir ağıt olarak niteler, ama siyasal yetersizliğini de eleştirir. Ruge, Alman'ın şimdiki zamanının duygusal bir eleştirisini yapar. Marx bunun çok daha acı bir eleştirisini yapacak, ama bundan olumlu sonuçlar çıkartacaktır. Bugünün Almanları adam değil, mankafadır. Bu Almanlar hayvanlık dünyasının ve Alman statükosunun, krallığın cisimleşmesidirler, bu mankafalar dünyasının tutarlı deyimlenişinden başka bir şey değildirler. Bu deyimlenişin ilkesi, insanlık-dışlaştırılmış (*déshumanisé*), yani insanal olan şeyin kavramından bile yoksun dünya, insanlık-dışlaştırılmış insandır.

"Despotizmin tek düşüncesi, diye yazar, insanın önemsenmemesidir, ve bu düşün, başka birçoklarına göre, aynı zamanda bir olgu olma üstünlüğüne sahip."⁴⁹

Gerçek dünya, tersine çevrilmiş dünyadır, ve güncel Prusya kralı, bu durum sürdükçe, zamanının adamı olacaktır.

Burada Marx'ın, şimdiki zamanı yargılamak için, Feuerbach'ın insancıl (hümanist) görüşlerine yaslandığını görüyoruz. İnsanın görevi, yazgısı, yaşamında, kendi yarattığı dünyada, insanın özünü gerçekleştirmektir. Onun türsel (*générique*) bir yaşam sürmesi, yani öteki insanın kendi benzeri, en özden ve en yüksek güçlerinin ete kemiğe bürünmesi olduğunu düşünmesi gerekir. Öyleyse o, bir araç olarak, özgürlükten yoksun bir varlık olarak düşünülemez. Ve insanın bu türsel yaşamının gerçekleşeceği çerçeve de, devlettir. Marx'ın henüz ideal devleti, insan özgürlüğünün gerçekleşmesi olarak düşündüğünü gözden kaçırmayalım.

Oysa Prusya devleti, krallığı doğrulayan tek insanal gereç olan, bir uşaklar devletidir. Bazı idealistler, temelini değiştirmeksizin bu devleti düzeltmek,

bir özgür insanlar devleti kurmak istemişlerdir. Bürokrasisi tarafından öğüt verilen krallık, onları çabucak susturmuştur. Marx böylece, genç hegelci okulun başarısızlık sonuçlarını çıkarır, ve Almanları mankafalılarla özdeşleştirerek, muhalefeti geleceği olmayan *Ren Gazetesi* girişimine yolaçmış bulunan liberal burjuvazi üzerine de kesin bir yargıda bulunur.

Bu, artık hiçbir umut kalmadığı, Ruge'nin dediği gibi, Almanya'nın geleceğinin olmadığı anlamına mı gelir? Marx, ezici çözümlemesinden, kötümser sonuçlar çıkarmaz. Şöyle yazar:

"Kazanç ve tecim, mülkiyet ve insanların sömürülmesi sistemi, güncel toplumun içinde, nüfus artışından daha da çabuk bir biçimde, genel olarak ne iyileştirdiği ne de yarattığı, ama varolmak ve yararlanmakla yetindiği için eski sistemin iyileştiremeyeceği bir kopmaya götürür. Düşünen acılı insanlığın varlığı ve ezilmiş düşünen insanlık, mankafaların edilgin, zevkine düşkün ve düşüncesiz dünyası için zorunlu olarak çekilmez ve sindirilmesi güç bir duruma gelecektir."⁵⁰

Böylece, Mayıs ayı tarihini taşıyan bu mektubun sonunda, iki yeni düşün belirir. Bir yandan, uygar toplumun yapısının kendisi, maddi ilişkiler dünyası, bir bunalıma yolaçacaktır, çünkü bu yapı çelişiktir. Öte yandan, aydınlarla ezilen sınıfın birliği, Ruge'nin olanaksız gördüğü bu devrimin bir koşuludur.

Marx'ın, bu kez Eylül 1843 tarihli bir mektubu üzerine, bu yazışma kapanır. Bu mektup, kısaca söylemek gerekirse, derginin programını oluşturur. Daha önceki mektuplara göre, bu mektup bir ilerleme gösterir. Ama bu arada, Marx'ın Hegel felsefesi üzerine eleştirisine giriştiğini ve hegelci idealizmin yetersizliklerini daha açık gördüğünü de unutmamalıyım. Marx, Kreuznach not defterlerinin gösterdikleri gibi, Fran-

49 MEW. 1, s. 340.

50 MEW. 1, s. 243.

sız devrimi, Rousseau, Montesquieu, Machiavel üzerine bir dizi yapıt okumuştur.

Genç hegenci okulun yayınlarını, ve özellikle, Zürih'te Herwegh tarafından yayınlanan bir dergi olan ve Bruno Bauer'in Yahudi sorunu üzerine yazılarından başka, Moses Hess'in Fransız sosyalizm ve komünizmi üzerine yazılarını da orada bulduğu o *Yirmibir İsviçre Yaprağı*'nı izlemiştir. Bu son mektup, bize bir kez daha düşüncesinin durumunu saptama olanağını verir.

Geliştirdiği ilk düşün, dünyanın, varolduğu biçimdeki eleştirisinden yola çıkmanın gerektiği, ve savaşıma verilecek yönün öğelerinin, bu eleştiri içinde bulunacağı düşünüdür. Us her zaman varolmuştur, der, ama her zaman usauygun bir biçim altında değil. Bundan ötürü, eleştirel felsefe, gerçek (hakiki) gerçekliği, olması gereken gerçekliği, varolan gerçeklikten çıkartacaktır.

"Din nasıl insanlığın teorik savaşımının konuları çizelgesiye, *siyasal devlet* de, onun pratik savaşımının konuları çizelgesidir."⁵¹

Öyleyse eleştirimiz gerçek savaşımlara, yani siyasal savaşımlara bağlanmalı ve onlarla özdeşleşmelidir.

"Biz dünyanın karşısına, ona: İşte gerçek, burada dizçökmek gerek! diyerek, yeni bir ilkeyle, doktrinerler olarak çıkmıyoruz. Biz dünya ilkelerinden, dünya için yeni ilkeler çıkartıyoruz."⁵²

Söz konusu olan, insanlara davranışlarının açıklamasını yapmak, bilinçlerini aydınlatmaktır.

"Bilinç reformu yalnızca şuna dayanır: Dünyayı, kendini kendi öz bilinciyle kavramaya götürmek, onu kendi üzerine beslediği düşlerden uyandırmak, ona kendi öz eylemlerini açıklamak."⁵³

Bu ilk düşün bazı gözlemler gerektirir. Daha ön-

ce sözü edilen, felsefenin dünya olma hareketinin bir kez daha doğrulandığını görüyoruz. Felsefe, insanlara gerçek (*réel*) kaygısı çekmeden hazırlayacağı ve hakikat (*vérité*) olarak göstereceği hazırlanmış çözümler sunmak zorunda değildir. Tersine, hakikati, gerçeğin, insanların eylemine, onların savaşımına bağlı bir eleştirisiyle çekip çıkarması gerekir. Siyasal devlet artık evrenselin ete kemiğe bürünmesi değil, bütün öteki gerçeklikler gibi, eleştiriden geçirilmesi gerekir. Olması gerektiği biçimiyle devlet, bir teorinin gerçekleşmesi olmayacak, dünya ilkelerinden çıkartılacaktır, eleştiri de, siyasal savaşımınla ödeşleşecektir.

Sonra, Marx'ın bilinç reformunun, kendisine göre ne olması gerektiğini belirginleştirerek, genç hegencilerden ayrılmaya çalıştığına da dikkat edelim. Bilinç reformu, insanlara, kendi öz eylemlerini açıklamaya dayanır; yani insanlar, davranışlarının, felsefi anlamda gerçek sonuçlarını öğrenmelidirler. Yalansızlaştırma (*démystification*), çıkış noktası olarak, insanın gerçek yaşamını, davranışını alacaktır, yoksa filozof tarafından hakikat göğüne yükseltilmiş ve onun kafasına sokmaya çalıştığı düşümlerden değil.

Son olarak, Feuerbach'ın kendini iki planda gösteren etkisine dikkat edelim: İlk Marx'ın, bilinci varlığa bağımlılaştırma biçiminde; insanların eylemini yönetecek yönergeler, gerçeğin kendinden, insanların çalışımından çıkarılmalı. İkinci olarak, Marx, yabancılaştırma kavramını, Feuerbach'ta tanımlanmış bulunduğuş biçimiyle ele alır: Din planında olduğu gibi, siyasal eylem planında da, insan, kendisi üzerine, uyandırılması gereken düşler besler.

Marx'ın bu mektubundaki ikinci düşün, doğrusunu söylemek gerekirse, yeni bir öge oluşturur. Onun anladığı biçimdeki eleştirel felsefenin, insanlara, "salt bilimin pişmiş armutları gibi ağızlarına düşecek"⁵⁴

51 MEW. 1, s. 345.

52 MEW. 1, s. 345.

53 MEW. 1, s. 346.

54 MEW. 1, s. 346.

dogmatik bir hakikat getirmeyeceğini görmüştük. İlkelerinin bilincine varmaları için, dogmatiklere yardım etmek gerekir. Böylece, der, "özel olarak komünizm, varolduğu biçimde, dogmatik bir soyutlamadır." O, sosyalist ilkenin, yani hümanist ilkenin özel bir gerçekleşmesinden başka bir şey değildir. Ama o, kendi karşıtı olan özel mülkiyetle lekelenmiş hümanist ilkedir. "Özel mülkiyetin kaldırılmasıyla komünizm, hiçbir biçimde özdeş şeyler değildir"⁵⁵ diye ekler.

Burada Marx tarafından atılan, ve büyük bir önem taşıyan adım, onun için hümanizmin, insanal dünyanın gerçekleşmesinin, dünya yapılmış insanal hakikatin, şimdi özel mülkiyetin kaldırılmasından ayrılmaz bir şey olmasıdır. İnsan, yabancılaşmanın ilk nedenlerinden biri olan özel mülkiyete dayalı bir dünyada, kendi gerçek özlüğünü geliştiremez. Bu görüş açısı, Marx'ı, Cabet, Dezamy ve Weitling'in komünist teorileriyle doğrudan doğruya uğraşmaya götüren devrimci bir görüş açısıdır. *Ren Gazetesi'nin* komünizm üzerindeki karışık tanıtımlarından uzakta bulunuyoruz. Özel mülkiyetin kaldırılması, Feuerbach'ın hümanizması içine ne kadar işlemiş olursa olsun, Marx'ın düşüncesinde mantıksal olarak bütünleşmiştir. Bu yeni kavramla birlikte, kesin adımın atıldığı söylenebilir.

Marx'ın iki yazısından birincisi, Paris'e varmasından önce, yani büyük bir olasılıkla Eylül - Ekim 1843'te yazılmıştır. Bu yazının yazılma nedeni, Bruno Bauer'ın "Yahudi Sorunu" üzerine, biri Brunswick'te broşür halinde, ve öbürü de Herwegh'in dergisinde, "*Bugünkü Yahudi ve Hristiyanların Kurtulma Yetenekleri*" başlığıyla yayınlanmış bulunan iki yazısıydı.

Yahudi sorunu, Napoléon galipleri, Restorasyonla

55 MEW. 1, s. 344.

birlikte, herkesin yasa karşısındaki, Napoléon tarafından kurulmuş bulunan eşitliğini ortadan kaldırdıkları günden itibaren, gündemdeydi. O günden beri, bazı meslekler, ve özellikle öğretim ve yönetim meslekleri, Yahudilere yasaklanmıştı. Yahudilerin kurtuluşu, liberallerin istemlerinden biriydi, ve Frederic-Guillaume IV'ün hristiyan devletine karşı savaşımının yüceliş noktalarından biri olarak kabul edilebilecek olan bu 1842 yılında, bu sorun güncellik kazanmıştı. Şöyle bir paradoks görülüyordu ki, yönetim bir yandan Yahudilere karşı son derece tedirgin edici biçimde davranıyor, ama öte yandan, büyük Frederic geleneği uyarcınca, Yahudi sermayesine her türlü özgürlüğü tanıyor, hatta ona yardım ediyordu.

Bruno Bauer, yazılarında, hem siyasal tutumunun, hem de sapına dek dinbilimsel görüşünün tutsağı görünüyordu. Frederic-Guillaume IV'ün, hristiyan olduğu için, kimi olursa olsun kurtarmakta tamamen yeteneksiz olduğunu gösterdiği hristiyan devletiyle savaşıyor, ama dinsel özlükleri kurtuluşu engelleyen Yahudilerle de savaşıyordu. Bundan, Yahudilerin kurtuluşunun, sonunda ikili bir kurtuluş olacağı sonucuna varıyordu. Onlar önce kendi dinlerinden, ve daha sonra da, hristiyan devletle birlikte, hristiyan dininden kurtulmuşlardılar.

Marx'ın yanıtı, doğal olarak, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*yle kendini adanmış bulunduğu düşünce dünyasında yer alır. Temel düşün, devletle uygar toplum arasındaki ayrım ve devletin uygar topluma bağımlılığı düşünö olarak kalır. Ama sorun burada genişler, ve Marx, Bruno Bauer'i, her şeyden önce, siyasal kurtuluşla insanal kurtuluş arasındaki, insanın, devlet düzeyine yükselerek, kendini uygar topluma bağımlılığından kurtardığı planla devlette kendi gerçek insan özlüğünü gerçekleştirdiği plan arasındaki ilişkiler sorununu, kendi gerçek ışığı altında koymuş olmamakla k-

nar. Marx'ın düşüncesi, üç sorunlar dizisi arasında bel-
ginleşir.

Birincisi, devlet ve din ilişkileri sorunudur. Marx kendi görüşünü, dinbilimsel görüş adını verdiği görüşün karşısına koyar. Dinbilimsel görüşe göre, devlet kendi teorik doğrulanmasını dinde bulur. Din, mutlak olarak düşünülür. Ne var ki, bu görüş, Feuerbach dinsel yabancılaştırmanın ıyüzünü gösterdikten buyana, güç-
lülle savunulabilir bir görüştür. Marx, daha da ileri gider: Din, eninde sonunda, içinde insanın dünyasal sınırlılığının dile geldiği (bir mutlak değil) bir görüngüden (*Phénoméne*) başka bir şey değildir. Dinden gerçek kurtuluş, insanın bu dünyadaki yaşamında rastla-
dığı sınırlara özgürleşmekden geçer. Bu, er-geç insanın ilkin kendini yabancılaştırmalarından kurtarması, bu dünyada kendi gerçek özünü gerçekleştirme gerektirir. Burada, Feuerbach'ın etkisini açıkça görürüz.

Din bir mutlak olmadığı için, devletin teorik doğrulanması da olamaz. Devlet de, eğer insanal özün bir yabancılaştırmasından başka bir şey olmayan bir şeye bağlanırsa, insanın türsel yaşamının deyimlenişi olamaz. Öyleyse, devletin dinden kurtulması gerekir. Ama bu kurtuluş ne nitelikte olmalı? Birleşik-Devletler'de olduğu gibi, tüm ayrıcalıklı dinin kaldırılması niteliğindedir mi? Bu, devletin dinden yalnızca siyasal bakımdan kurtulduğu, yani onu uygar toplum alanında kalan özel bir sorun durumuna getirmek üzere, devlet dünyasının dışına attığı anlamına gelir.

Devletin dinden bağımsız olduğunu açıklayarak, insanı dinden kurtarması için kampanya yürütüldüğü zaman, yalnızca ve yalnızca, hiç de insanın dine bağımlılığının sonu anlamına gelmeyen siyasal bir kurtuluş gözetilir. Bir devlet, kendisini oluşturan yurttaşların kendileri kurtulmaksızın da özgür ve tanrıtanımaz (yani dinlerin üstünde) olabilir. Mülkiyet özgürlüğünü ilân etmek, nasıl mülkiyetin kaldırılması anlamına gel-

mezse, din özgürlüğünü ilân etmek de, dinin kaldırılması anlamına gelmez. Hatta tersi bile söylenebilir. Din-i uygar toplum alanına, özel çıkarlar alanına attığı zaman, devlet bu yüzden uygar topluma bağımlılığını ortadan kaldırmış olmaz. Eğer devletin, özel çıkarın ege-men olduğu bir dünyada varolabildiği en yetkin biçimi olan siyasal demokrasi ele alınır, bunun sonuçta hristiyan devleti ete kemige büründürdüğü görülür. İnsan, bu devlette, insanal kişi olarak, özerkli varlık olarak, saygı görür. Ama sözkonusu insan, kendinde kendi insanal özünü gerçekleştiren insan değil, yalnızca özel çıkarlar toplumunun onu tasarladığı biçimiyle, bireydir. Kurtuluş burada da siyasal planda kalır, ve bu da artık, Marx'a yetmeyen bir kurtuluş derecesidir.

Devlet konusunda karşımıza çıkan gerçek sorunlar, devletle din arasındaki ilişkilere ilişkin sorunlar değil, devletle uygar toplum arasındaki ilişkilere ilişkin sorunlardır. Marx'ın bize önerdiği devlet görüşü, doğrusunu söylemek gerekirse, oldukça soyut ve, düşüncesinin başardığı ilerlemelere karşın, Feuerbach materyalizmi yüzünden, hegelci idealizm iliklerine adamakılı işlemiş bir görüş olarak kalır. Tıpkı Hegel'de olduğu gibi, devlet Marx için de insan toplumunun en yüksek örgütlenme biçimi, evrensele en uygun düşen biçim olarak kalır. Gerçi evrensel, artık Mutlak Düşün'ün değil, insanın gerçek özlüğünün deyimlenişidir.

"Yetkin siyasal devlet, diye yazar, özlüğü gereği, insanın maddi yaşamına karşıt olarak, onun türsel yaşamıdır."⁵⁶

Feuerbach hümanizması, bir zaman için, devletin kendi kavramına uyup uymadığını ölçecek yüce ölçüt durumuna gelmiştir.

Fransız Devrimi, siyasal bir devrim, yani, krallığı devirerek, özgür devlete zafer kazandırmış ve böylece onu engellerinden kurtarmış bir devrim olarak kabul

edilir. Ama, der Marx, devrim, eski toplumu dağıtarak uygar toplum ve devlet ayrımını gerçekleştirmiştir. Feodalite, kendi yapılarıyla, birey ve devlet arasındaki dolayımı orunluyordu. Loncalar ve zümreler içindeki insan, siyasal sorunlarla, sonunda onun organik uzantısı olan herhangi bir şey gibi ilgileniyordu. Siyasal devrim, gerçek devleti, siyasal devleti kamu sorunu olarak oluşturdu. Ama, bunu yaparken, uygar toplumu özel çıkarlar dünyası durumuna getirmek üzere, ondan siyasal niteliğini, genele katılımını geri aldı. Bundan böyle, evrenselin bireysele karşı gelmesi gibi, devlet de uygar topluma karşı gelir. Kısacası, siyasal devrim, özel insanı siyasal yaşama bağlayan organik bağı koparmıştır.

Bundan böyle, özel çıkarlar dünyası ve uygar toplum, evrenselin dünyası ve devlet, birbirleriyle çelişki durumundadırlar.

"Devlet idealizminin tamamlanması, aynı zamanda uygar toplum materyalizminin de tamamlanmasıydı"⁵⁷ diye yazar Marx.

Siyasal devrim uygar toplumun ortadan kalkmasına değil, onun devletten kurtulmasına yolaçtı. Özel çıkarlar dünyası, genel çıkara bağlanmış olmak şöyle dursun, kendi özerkliliğini, kendi haklarını ileri sürece, insanın yabancılaşmasını doğrulamaktan başka bir şey yapmayan bir insan görüşünü zorla kabul ettirecek bir duruma getirildi.

Başlıca örneği Fransız Devrimi olan siyasal devrim üzerindeki bu yargıyı, Marx sonradan eğer değiştirmeyecekse, en azından tamamlayacaktır. Toplumu feodal çıkarlardan kurtararak, Fransız burjuvazisi, gelişmesinin koşullarını yaratıyor, ama yokoluşunun temellerini de atıyordu. Bundan böyle, her türlü engelden kurtulmuş bulunan insanın, kendini öbür insandan ayırdetmesi için, toplumdaki yerinden, güvenceli burjuva ya

da yoksun proleter durumundan başka bir şeyi yoktu, ve bu proletaryanın bağrında, bir gün burjuvazinin egemenliğini yokedecek güçler doğacaktı. Yahudi sorunu üzerindeki yazıyı yazdığı zaman, Marx henüz tarihin bu gelişmesini açıkça görmez. Bu diyalektik yön gözünden kaçır, ama aslında başka kaygıları başta geldiği için, zorunlu devrim, henüz onun için insanlığın kurtuluş yolu olan toplumsal devrim değildir, teorik zorunluluğunun temellendirilmesi sözkonusu olan insanal kurtuluştur. Ve bu da bizi, Marx'ı uğraştıran üçüncü sorunlar dizisine getirir: Siyasal kurtuluş ve insanal kurtuluş.

Bruno Bauer'e yönelttiği temel eleştiri, aslında, devlet için sorun özgürlük vermek değil, insanın, özünde kendi evreni olan insanal evreni yeniden bulmasına yardım etmek olduğundan, siyasal kurtuluşun gerçek sorun olmadığını, ya da hiç değilse getirdiği çözümlerin yetersizliklerini görememiş olmasıdır.

Siyasal kurtuluşun teorik içeriği, İnsan Hakları Bildirisiyle açıkça dile getirilmiştir, ve Marx bu bildirinin derinleştirilmiş bir eleştirisini yapar. Bu bildirinin insana verdiği özgürlük hangi özgürlüktür? Başkasının özgürlüğünde doğrulamasını değil, sınırını bulan özgürlük. Öyleyse burada sözkonusu olan insan türsel, evrensel insan değil, yalnızca özel toplum üyesi ve toplumu kendi insan özlüğünün açılıp serpilmesi olarak değil, kendi sınırı olarak gören bencil insandır. Bu özgürlük, diye yazar Marx,

"her insanın, başkasında, kendi özgürlüğünün *gerçekleşmesini* değil, tersine, *sınırını* görmesi sonucunu verir."⁵⁸

Öyleyse insan hakları, eşitlik, güvenlik vb., toplumsal insan için, toplumda gerçek özlüğünü gerçekleştiren insan için değil, toplumdan bağımsız olarak, topluma karşıtlık durumunda yaşayan birey için saptan-

57 MEW. 1, s. 369.

58 MEW. 1, s. 365.

mişlardır. Buna göre toplum, bireylerin (türsel yaşamları olarak değil) dışında bir çerçeve olarak, onların kökensel bağımsızlıkları karşısında bir sınır olarak görünür. İnsanları birleştiren tek bağ, bir doğa bağı, yani insanal olmayan bir bağıdır, gereksinim ve özel çıkar, mülkiyetin ve bencil mülk sahibinin korunmasıdır.

Böylece, evrensel dile getirmek isteyen İnsan Hakları Bildirisi, eninde sonunda uygar toplum üyesinin gereksinimler ve özel çıkarlar insanının hakları bildirisiinden başka bir şey değildir. Sonuç olarak, siyasal yaşam (siyasal yaşamın Marx için evrensel planında yer aldığını unutmayalım), uygar toplumu amaçlayan bir araçtan başka bir şey değildir. Bundan, siyasal devrimin, uygar toplumun haklarını kesinlemek ve bunun kurallarını saptamaktan başka bir sonuç vermediği sonucunu çıkarmak gerekir. Siyasal devrim, uygar toplum devriminden başka bir şey değildir.

Gerçekte İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisinin gözönünde tuttuğu insan, siyasal insan değil, siyasal olmayan (ve bu anlamda kendi insan özlüğüne aykırı) insan, doğal insandır. Ve Bildiri'nin kurallarını derlediği hakları da, onun doğal haklarıdır. Öyleyse, uygar toplum, yani gereksinimler, çıkarlar dünyası üyesi, ancak siyasal kurtuluş açısından ki, gerçekten insan olarak görünür. Ve böylece, insanın kurtuluşunu gerçekleştirmek şöyle dursun, siyasal devrim burjuva ve yurttaş ayrılığını saptar ve onları karşıkışıya getirir. Yurttaş tinsel bir kişidir, soyut, yapay bir varlıktır. Ve Marx şöyle yazar:

"Gerçek insan yalnızca bencil bireyin, hakiki insan yalnızca soyut yurttaşın kişiliğinde tanınmıştır"⁵⁹ Bruno Bauer'in görüşlerinin gerçek yetersizliği de işte buradadır. Hakiki insan, Marx için, devlette gerçek (hakiki) varlığını, türsel yaşamını sürdüren kişidir. Gerçek kurtuluşun ereği işte bu insandır, ve siyasal

kurtuluş, eninde sonunda devletin uygar topluma bağımlılığından başka bir şey değildir. İnsanın birliğini yeniden kurmaya, onu yabancılaşmalarından çekip çıkarmaya yetenekli tek kurtuluş, insanal kurtuluştur. Bu nokta üzerinde sonuç çıkarmak için sözü Marx'a bırakalım:

"Ancak gerçek bireysel insan soyut yurttaşı kendinde yeniden kazandığı ve birey olarak, deneysel yaşamında, bireysel çalışmasında, bireysel ilişkilerinde *türsel* insan durumuna geldiği, ancak insan kendi 'öz güçler'ini *toplumsal* güçler olarak tanıyıp örgütlediği ve böylece toplumsal kudreti *siyasal* kudret biçimi altında artık kendinden ayırmadığı zamandır ki, insanal kurtuluş tamamlanmış demektir."⁶⁰

Marx'ın Yahudi sorunu üzerindeki bu yazısı, onun Eylül mektubunda saptamış bulunduğu: olgulardan yola çıkma ve gerçeği (hakikati) bu olguların eleştirisinden çıkarma programının ilk uygulamasıdır. Yalansızlaştırma girişiminin tam ortasındayız. Din, devlet, uygar toplum, siyasal kurtuluş, kendi gerçek boyutlarına indirgenmişlerdir. Artık Bruno Bauer'in kendi iki yazısında yapmış bulunduğu gibi, kabul edilmiş kavramlarla çalışmak, bir düşüncenin mantığını izlemek sözkonusu değildir. Sözkonusu olan, kavramların altında hangi gerçekliğin saklandığını görmektir. Sözkonusu olan, Yahudilerin kurtuluşunun önce dinsel bir kurtuluş olması gerekip gerekmediğini ve bunun ne anlama geldiğini bilmektir. Marx'ın, henüz çok kavramsal bir düşünce aygıtıyla, görünüşlerin arkasından bulup çıkardığı şey, nesnel gerçekliktir, ve İnsan Hakları Bildiri'si'ne uyguladığı eleştiri, daha şimdiden, Fransız Devrimi üzerine edineceği bilimsel görüşe ve bu konudaki açıklamasına yolaçar. Gerçi düşüncesi üzerindeki etkiler henüz çok belirgindir, ve bunlardan kurtulmuş ol-

59 MEW. 1, s. 370.

60 MEW. 1, s. 370.

maktan uzaktır. Ama daha şimdiden, onun özgün, ve onu, çağdaşlarının ulaştıkları vargılara göre, yeni sonuçlara götüren ve çok geçmeden kendi öz düşüncelerini altüst edecek bir eleştiri yöntemine sahip bulunduğunu söyleyebiliriz.

Marx'ın *Fransız-Alman Yıllıkları*'nda yayınlanan ikinci yazısı *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı* (*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*) başlığını taşır. Yazılış tarihi üzerine kesin bir bilgimiz bulunmamakla birlikte, son biçimini Marx'ın Paris'te bulunduğu dönemde, dolayısıyla 1843 sonlarında almış olması akla yakındır.

1859 yılında, Marx bu yazıyı, yayınlamayı düşündüğü *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'ne giriş olarak sundu. Ve gerçekten, alt başlıkta "giriş" sözcüğü okunabilir. Ama Marx'ın kendisi tarafından verilen bu versiyonun doğru olup olmadığı da sorulabilir. Yazısı bir tümü oluşturur ve okuyucular bakımından, 1844 Ağustosunda Feuerbach'a yazdığı bir mektuba göre, yeniden elden geçirmeyi düşündüğü eleştiriye elyazmasından daha kolay anlaşılır bir dilde yazılmıştır. Ama özellikle eriştiği vargılar, *Eleştiri*'nin onu götürdüğü vargılardan çok başkadır. Bu "giriş" ile, Marx'ın, —onun komünizme ilk açık geçişi olan— bu metnin daha çok bir bildirge gibi görünmesi sonucunu veren daha önceki yazıları arasında, daha şimdiden bir görüş başkalığı vardır. Bu metin, ne olursa olsun, birkaç aylık bir zaman içinde Marx'ın düşüncesinin ne kadar radikalleşmiş olduğunu, ve devrimci isteminin (iradesinin) gitgide nasıl somutlaştığını gösterir.

Yazısının başındaki birkaç tümcede, Marx eleştiri aracıyla elde edilmiş bulunan sonuçların bilançosunu çıkarır. Din eleştirisi, tüm eleştirinin ilk koşuludur, ve

bu eleştiri tamamlanmıştır. Din eleştirisinin temelini "dini insan yapar" ilkesinde gördüğüne göre, böylece Feuerbach'a saygı göstermiş olur. Ama hemen ekler:

"Ama insan, dünyanın dışında bir yerlere çekilmiş soyut bir varlık değildir. İnsan demek, *insan dünyası*, devlet, toplum demektir. Bu devlet, bu toplum, *dünyanın tersine çevrilmiş bilinci* olan dini üretirler, çünkü kendileri tersine çevrilmiş bir dünyadırlar."⁶¹

Dinin kökeni, insandan çok, insanın içinde yaşadığı koşullardadır. Din, insan yaşamındaki darlığın sonucu, insanın hakiki gerçekliği yokluğunun avuncudur; o, halkın afyonudur. Dini eleştirmek demek, dinin aylası (halesi) olduğu bu gözyaşları vadisini eleştirmek demektir. Böylece, daha başlangıçtan beri, Marx, Feuerbach eleştirisinin toplumsal sonuçlarını çıkarır. Onun için değiştirilmesi önemli olan şey, insanal yaşamın insanlık-dışı koşullarıdır (bu koşulların hümanist görüşün yadsınması oldukları anlamında). Göğün eleştirisi yerin eleştirisine dönüşür.

Ama, Almanya'ya ilişkin olarak, eleştiri, der Marx, kendini şimdiki zamana veremez. Eleştirinin, çıkış noktası olarak, Alman gerçekliğini değil, bu gerçekliğin insanların kafasındaki çevirisini, Alman devletini değil, hukuk felsefesini alması gerekir.

Alman şimdiki zamanı gerçekte bir çağdışılıktır, halkların geçmişinin çağdaşıdır o. Ve Marx şöyle yazar:

"Biz, gerçekte, modern halkların devrimlerini paylaşmadan, onların restorasyonlarını paylaştık. Biz ilkin öbür halklar bir devrim yapmaya cesaret ettikleri, ve ikinci olarak da bir karşı-devrimle karşılaştıkları için restorasyonlar gördük; ilk kez efendilerimiz korktukları için, ikinci kez de korkmadık-

61 MEW. 1. s. 276. — Sur la Religion, a.g.y., s. 41.

ları için... Biz ancak bir tek durumda özgürlükle birlikte bulunduk: onun toprağa gömüldüğü gün.”⁶²

Alman şimdiki zamanının acınacak durumu eleştirinin hoşnutsuzluk ve suçlama durumuna dönüşmesi sonucunu verir. Kavga-dövüş içinde bir eleştiridir bu. Hiçbir saygı ya da hiyerarşi düşüncesine kapılmadan, düşmanı vurmaktır sözkonusu olan.

Alman şimdiki zamanına saldırıldığı zaman, halkların geçmişine, onların kurtulmuş bulundukları ve Almanya’da yaşayan, ama bulanık anıları modern devletler üzerinde de etkili olan bir geçmişe saldırılmış olunur. Öyleyse Alman şimdiki zamanının eleştirisi, onların kendi eksikliklerinden kurtulmalarını da sağlayacaktır.

Ama Almanlar her ne kadar onanılır bir tarih yapmasını bilememişlerse de, buna karşılık halkların tarihini düşünmüşlerdir. Biz Almanlar, der Marx, yalnızca felsefe eleştirisi yaparkendir ki, halkların şimdiki zamanı düzeyinde bulunuyoruz. Alman hukuk felsefesinin eleştirisi, aslında modern devletin eleştirisidir. Böylece Alman felsefesi, halkların şimdiki zamanı düzeyinde olduğundan, onlara kendi gelecekleri için bir şey getirebilecek tek gerçekliktir. Halkların geleceği, insanal toplumdur, ve bu anlamda, eleştirisi pratiğe yönelen Alman felsefesi, öbür halklara bir şey getirebilecektir. Alman hukuk felsefesi, (Almanya’da varolmayan, ancak filozofun imgeleme yetisinde bulunan) modern devletin bilimsel düşüncesidir. Ama Alman hukuk felsefesi gerçek (*réel*) insanı düşünmekte yeteneksiz olduğu ve gerçek insan modern devlet de tanımadığı için, insan devleti olması gereken modern devletin eleştirisi, yetersizliklerinin ta kendisidir.

Sorun o zaman ortaya çıkar:

“Almanya, ilkeler düzeyinde bir pratiğe, yani onu yalnızca modern halkların resmî düzeyine değil,

62 MEW. 1, s. 379 - 380. — Sur la Religion, a.g.y., s. 43.

bu halkların yakın geleceği olacak olan insanal düzeye de yükselten bir *devrime* erişebilir mi?”⁶³

Marx bu soruya, Almanya maddi araçlardan her ne kadar yoksunsa da, “teori de, yığınları kazanır kazanmaz, maddi bir güç durumuna gelir”⁶⁴ yanıtını verir. Nedir ki, Alman teorisi radikaldir. Onun din eleştirisi, onu insanın insan için en yüce varlık olduğunu kabul etmeye götürdüğünden, bundan ancak şu sonucu çıkartabilir: İnsanı bir araç durumuna getiren bütün toplumsal ilişkileri tersine çevirmek gerek. Almanya’nın tek devrimi, Reform, toplumsal yapıları dönüştürmüştü, ve bu devrim teorik bir devrimdi. Bugünün devrimi, filozofun kafasında başlar.

Bu devrimin gerçekleşmesi karşısında büyük bir engel varmış gibi görünür. Şimdiye dek, devrimler toplumsal sınıfların işi olmuşlardır. Bu sınıflardan biri toplumun genel çıkarlarını üzerine alıyor, ve bir başkası da toplumun iğrençliğini orunluyordu (temsil ediyordu). Fransız burjuvazisi, 1789’da, yüksek din adamları sınıfıyla soyluluğun ete kemiğe büründürdükleri bozulma ve gerilemeye karşı, genel başkaldırmayı ete kemiğe büründürüyordu. Oysa Almanya’da böyle bir durum yoktur. Önce hiçbir sınıfın ne gerçek bir kurtuluş isteği, ne de iktidarı isteme yürekliliği var; sonra da toplumun iğrençliğini orunlayan (temsil eden) hiçbir sınıf yok. Ve Marx burada çok serttir; burjuvazi bile bütün öbür sınıfların bayağılığını orunlama duygusuna sahiptir. Öyleyse belli bir sınıfı genel kurtuluş bayrağını yükseltmeye götürecek olan şey ne kamu yararı bilinci, ne de kendi yararına kurtulma isteğidir. Bu yalnızca zorunluluk ve zincirlerin ağırlığı olacaktır.

Oysa, varlığıyla tüm insanal kümelerin yokolmasını dile getiren, özel bir haksızlığı değil, haksızlığın ta kendisini gösteren, zincirleri kendinden ayrılmaz bir

63 MEW. 1, s. 385. — Sur la Religion, a.g.y., s. 50.

64 MEW. 1, s. 385. — Sur la Religion, a.g.y., s. 50.

sınıf, insanın bütünsel yitimi olan, ve onun bütünsel bir yeniden elde edilmesi olmaksızın kendini yeniden elde edemeyecek bir sınıf var: proletarya.

İşte Marx'ın vargısı:

"Dünyanın eski düzeninin yıkılmasını haber vererek, proletarya kendi öz varlığının gizemini dile getirmekten başka bir şey yapmaz, çünkü o bu düzenin edimli yıkılışıdır. Özel mülkiyetin yadsınmasını isteyerek, proletarya, toplumun onun için ilke durumuna getirmiş bulunduğu şeyi, toplumun olumsuz sonucu olduğuna göre toplumda herhangisi bir şey olmaksızın kişileştirdiği şeyi, toplum ilkesi durumuna yükseltmekten başka bir şey yapmaz...

Proletaryanın felsefede kendi entellektüel silâhlarını bulması gibi, felsefe de proletaryada kendi maddî silahlarını bulur, ve düşünce yıldırımı bu erden (bakir) halk toprağını yüreğine dek sarsar sarsmaz, Almanları insan durumuna getirecek kurtuluş tamamlanacaktır...

Almanya'nın pratikteki tek olanaklı kurtuluşu, onun insanın en yüce varlığının insan olduğunu açıklayan teori bakımından olan kurtuluşudur. Almanya'da ortaçağdan kurtulmak, ancak, eğer aynı zamanda ortaçağın kısımca aşmalarından da kurtulunursa olanaklıdır. Almanya'da bütün kölelik biçimleri parçalanmadan, hiçbir kölelik biçimi parçalanamaz. Sorunların temeline giden Almanya, tepeden tırnağa devrim yapmadan devrim yapamaz. Almanın kurtuluşu, insanın kurtuluşudur. Bu kurtuluşun kafası felsefe, yüreği proletaryadır. Felsefe proletaryayı kaldırmadan kendini gerçekleştiremez, proletarya felsefeyi gerçekleştirmeden kendini kaldıramaz."⁶⁵

Eğer bu ünlü metnin içeriğini, Eylül 1843 tarihli,

komünizmi dogmatizm olarak nitelediği mektubunda Marx tarafından verilmiş bulunan bilgilerle karşılaştırsak, alınan tüm yolu ölgebiliriz. Bu kez, kuşku yok: komünizm, olanaklı tek devrimci yol, Alman durumunu nitelendiren genel sefaletten tek çıkış yoludur. Komünist devrim, insan için en yüce varlık olan insan görüşüyle, onun gerçek durumu olan insanın yadsınması arasında, hatta modern devletlerde bile varolan gelişkinin sonu olacaktır. Öyleyse, 1843 sonlarında, Marx komünizmi geleceğin yolu olarak bildirir, ve bakış açısı artık değişmeyecektir.

Gene de Marx'ın o çağda komünizmden ne anladığı sorulabilir.

Toplumsal ilişkiler planında, temelde özel mülkiyetin kaldırılmasının bulunduğu kuşku yok. Ama herhangi bir kaldırma değil. Ona belli bir eşitlikçi komünizm üzerine, bunun özel mülkiyetin tersinden, özel mülkiyet rejiminin herkese yayılmış kusurlarından başka bir şey olmadığını söyletecek olan kaldırma değil. Marx'ın istediği şey, 1844 *Elyazmaları*'nda özel mülkiyetin olumlu kaldırılması, onun bölüştürülmesi ya da herkese yayılması değil, gerçek aşılması adını vereceği şeydir. Bir başka deyişle, komünizm üzerine henüz şu terimlerle özetlenebilecek tamamen felsefî bir görüşe sahiptir: Komünizm, hümanizmanın gerçekleşmesi olacaktır.

Bu metnin sunduğu büyük yenilik, her şeyden çok felsefeyle proletarya arasındaki zorunlu birlik deyimidir. Proletarya felsefenin yüreği, felsefe de onun kafası olacaktır. En çok sömürülen sınıfla düşüncenin en yüksek yapıtı arasındaki bu bağlaşma, belli bir insan düşünüyöresinde gerçekleşir. Felsefe, ve özellikle Marx'ın henüz eleştiriden geçirmemiş bulunduğu Feuerbach felsefesi, yabancılaştırmalarından kurtulmuş ve gelişme olanaklarının tümünü elinde tutan bir insan portresi çizmiştir. Bu gerçek (hakiki) insan, dünyanın kendi kişi-

65 MEW. 1, s. 391. — Sur la Religion, a.g.y., 57-58.

liğinin uzantısından ve dışlaşmasından başka bir şey olmadığını, bu dünyanın kendisine düşman bir güç olarak görünmekten çıkacağını, ve eninde sonunda kendi öz dünyası olmak üzere dönüşeceğini bilincine sahiptir. Henüz soyut, ama en ince hümanizmanın çizgilerini taşıyan bu imge, proleterin durumuyla en mutlak karşıtlığı oluşturur. Proleter, bu insan portresinin yadsınmasıdır. Kısacası, felsefe proletaryanın yadsınması olduğu gibi, proletarya da felsefenin yadsınmasıdır.

Bundan ötürü, devrimi gerçekleştirerek, en ezilmiş sınıf, proletarya, ancak kendi öz durumunu kaldıracabilir, ve bu işi de ancak o ideal insanı, insanın o "hakikat"ini gerçekleştirerek yapabilir. Öyleyse devrim, aynı zamanda felsefenin gerçekleşmesi, somutlaşması ve proletaryanın kaldırılması olacaktır. Ve en kopmaz zincirlerle bağlı sınıf, ancak omuzları üzerine dayalı tüm toplumsal yapıyı yıkarak ayaklanabilecektir. Proleter devrim, aynı anda insanlığın tümünü kurtaracaktır.

Yani Marx'ın görüşleri olarak kalacak ve örneğin *Manifesto*'da dile getirilecek görüşlere mi erişmiş bulunuyoruz? Kesinlikle hayır. Marx, dayandığı bu insan düşününü, 1845'te *Feuerbach Üzerine Tezler*'inde eleştirden geçireceği bir felsefenin sonucu olarak benimsemiştir. Bu düşün, filozof, teorisyen ve proleter bağlaşmasını pekiştirir. Bu düşün, teoriyle devrimci pratik arasındaki bağlaşmayı pekiştirir. Siyasal planda, Marx'ın yazısı kesin bir dönüm noktasıdır. Teorik planda, düşüncesinin evrimi planında, bu hümanizma anlayışı geçici bir uğraktan başka bir şey değildir. Bu anlayış, istensin istenmesin, henüz soyutlama ve idealizmle yüklüdür; Marx, ancak bu anlayışı eleştirip aştıktan sonradır ki, gerçekten "marksist" olacaktır.

FRANSIZ-Alman Yıllıkları, Marx'ın bu iki önemli yazısından başka, Friedrich Engels'ten de iki yazı içeriyordu. Kuşkusuz bu yazılar ondan Ruge ya da Hess tarafından istenmişlerdi; çünkü Marx'la Engels o sıralarda birbirlerini pek tanımıyorlardı. Bununla birlikte, Engels'in *Ekonomi Politikin Bir Eleştiri Taslağı* başlıklı iktisadi irdemesinin, Marx'ın düşüncesi üzerinde derin yansılar olacaktı, ve iki adamın *Yıllıklar*'ın bu biricik sayısındaki varlığı, ancak Marx'ın ölümüyle son bulacak ve marksizmin oluşmasının kökeni olacak bir işbirliğinin başlangıcını belirler.

Kimdi Engels? Nereden geliyordu? Hangi yolu aşmıştı? Kısaca bunu anlatmaya çalışacağız.

28 Kasım 1820'de Barmen'de doğmuş bulunan Engels, bir tekstil sanayicisinin oğluydu.

Karl Marx'ın yurdu olan dingin Trier'le, daha o sıralarda Alman Manchester'i olarak adlandırılan Wupper vadisi arasında hiçbir benzerlik yoktur. 19.000 nüfuslu bir kent olan Barmen'de, 1821 yılında, 99 iplik ve dokuma fabrikası vardı. Sanayideki ilerlemelerin

geleneksel yapıları altüst ettikleri bir kentti bu. Başlangıçta, vadinin çayırlikları dokuma ipliklerinin kastarlanmasına yaramışlardı. Ama yavaş yavaş kastarcılar tecimen durumuna dönüşmüş ve çevredeki dokumacıların çalışmasını merkezleştirmişlerdi. Bu tecimenler sınıfından, en önemli adlardan birinin Engelsler'in adı olduğu sanayici bir burjuvazi çıkmıştır.

1770 yılında, Engelsler kastarlanmanın yerini dantel yapıyla değiştirmiş ve Barmen'e ilk tezgâhları sokmuşlardı. Engels'in büyük babasının ölümü üzerine, firma, ikincisi, Friedrich, gelecekteki sosyalistin öz babası olan üç oğlu tarafından ortaklaşa yönetilmişti. Friedrich, hiç kuşkusuz, büyük örgütlenme yetenekleriyle bezenmiş, girişken bir adamdı. 1837'de, kardeşlerine, aralarından işletme yönetiminden çekilecek kimsenin belirlenmesi için ad çekilmesini önerir. Ad çekmede kendi adı çıkar, ve o da, Barmen'de kendi öz firmasını, ve Manchester'de, bir İngiliz ortakla birlikte, Ermen ve Engels firmasını kurarak, gene sıfırdan başlamakta duraksamaz. Daha 1841 yılında, yeni fonlar yatırıyor ve Engelskichen'de yeni bir iplik fabrikası kuruyordu.

Demek ki Engels, çoktan beri kesinlikle kapitalist olan, ve yalnızca önemli kişiler arasında sayılmakla kalmayıp, ayrıca sınaî gelişmenin öncülüğünü de yapan bir aile içinde doğdu. Doğduğu kent, ona, ekonomideki gelişmenin, başlangıçta tarımsal bir nitelik taşıyan bir bölgeye getirdiği dönüşümlerin tipik bir görünüşünü sunuyordu.

Çalışan nüfusun ezici bir çoğunluğu dayanılmaz bir sefalet içinde yaşıyordu. İşgücü, her şeyden önce büyük tecimenler hesabına çalışmaktan başka bir geçim kaynakları olmayan, yıkıma uğramış zanaatçılardan oluşmuş bulunuyordu. İş haftası 72 - 88 saat sürüyordu, haftalık ücretler ise 2 taler ile 2,5 taler arasındaydı. Hiçbir çalışma yasası bulunmadığından, çocuklar daha altı yaşından itibaren işe alınıyor ve günde on

saat çalışıyorlardı.

Engels, 1839'da yazılan *Wuppertal Mektupları* başlıklı ilk yazısında, işçi sınıfının yaşam koşullarını şöyle betimler:

"İnsanların, hem de çoğu zaman daha altı yaşından itibaren, oksijenden çok kömür dumanı ve toz soludukları alçak odalardaki çalışması, onların bütün güçlerini ve bütün yaşama sevinçlerini ellerinden almak için ne gerekiyorsa tastamam odur. Evlerinde bireysel tezgâhları bulunan dokumacılar, sabahtan akşama dek, ikibüklüm çalışırlar ve kızgın soba murdariliklerini kavurur. Aralarından mistisizmin eline düşmeyen bazıları, kendini içkiye kaptırır... Beş kişiden üçü ince hastalıktan ölür."⁶⁶

Ama Wuppertal bir başka bakımdan da ünlüydü, ve Wuppertal'i Muckertal'le, Wupper vadisini sofular vadisiyle uyak (kafiye) düşürüyorlardı. Kurtuluş savaşlarına eşlik etmiş bulunan dinsel uyanış, Barmen'e bilgisizciliğin Sion'u ününü kazandıran bir yalancı sofuluk biçimini almıştı. Protestan papazı Friedrich-Wilhelm Krummacher, kürsüsünün tepesinden, aforozlar yağıdırıyor, her şeyi Tanrıya bırakıyor, kalvenci kuzularının gözünü cehennem yıldırımlarıyla korkutuyor, ve onlardan kutsal kitabın yazdıklarına körükörüne inanmalarını istiyordu. Din gerçekten vadinin entellektüel ve tinsel yaşamını yönetiyor, ve toplumun hangi sınıfından olursa olsun, vadi halkının örnek dindarlığı, onları örneğin bir tiyatronun açılışına karşı dilekçeler imzalamaya, ya da okullarının öğretmenlerini, mesleki niteliklerinden çok dinsel ortodoksluklarına göre seçmeye götürüyordu. Bu öğretmenlerden biri, bir öğrencinin kendisine Goethe'nin kim olduğunu sorduğunda, tek yanıt olarak: *ein gottloser Mann*, Tanrısız bir adam demeyi bulmamış mıydı?

Kalvenci cemaat içinde, geleneksel olarak yüksek

görevlerle uğraşan Engels ailesi de, bu havadan kurtulamıyordu. Aile içinde büyük bir dindarlık hüküm sürüyor, ve her şeyi iş töresi, töre yetkesi düzenliyordu. Ama gene de sofuluk aşırılıklarına düşülüyordu. Aralarında oda müziği yapılıyor, koral şarkılar söyleniyordu. Engels'in babası, iş yolculuklarında olduğu zaman, tiyatroya seve seve gidiyordu; annesine gelince, o oğluna onsekizinci yaş günü için, Gothe'nin yapıtlarını armağan etmişti.

Friderich, sekiz çocuklu bir ailenin büyük oğluydu. Gelenek gereği her ne kadar babasının küçük adıyla vaftiz edilmişiyse de, tinsel bakımdan babasına pek benzemiyordu. Yaşama sevinci, ölümüne dek egemen bir özelliği olarak kalacak canlı bir çocuktu. Keskin bir komik duyusu vardı ve mektuplarını karikatürlerle dolduruyordu. Kendini erkenden zekâsıyla, babasına akla karayı seçtiren bağımsız ırası (karakteri) ve bir özgürlük eğilimiyle de göstermekte gecikmedi; babası, ceza korkusunun, ona boyunegmeyi öğretmediğinden yakınıyordu.

Öğrenimini Barmen belediye okulunda, sonra on dört yaşından itibaren de Elberfeld lisesinde yapar. Lisede oldukça yüklü fizik ve kimya bilgileri edinir ve dil öğrenme konusunda son derece yetenekli görünür. Ama her şeyden çok klasik kültürle ilgilenir, ve dostlarına yazdığı mektuplar, Yunanca, Latince ve Yahudiceyi aynı kolaylıkla kullandığını gösterir. Okuduğu yazarların düşüncesini şaşılacak bir çabuklukla özümleyen, ve okudukları şeylerden edebiyat ve şiir beğenisi edinen doymaz bir okuyucudur. Gençliğinde kuşkusuz yazın sanatlarında kendisine bir ad yapma tutkusunu beslemiştir, ve zaten elimizde ondan daha 1839'da, yani daha ondokuz yaşındayken yayınlanmış şiir ya da edebî eleştiri metinleri bulunuyor. Buna göre o, Marx'a göre çok daha erken gelişmiştir ve hoş, etkili ve açık bir Almanca yazar.

Bu yetenekli öğrencinin parlak bir öğrenime aday olduğu ve kendisinin de bunu düşündüğü kesin. Ama lise 2'nin sonunda, 1837'de, babası onu okuldan almak ve tecimevinde çalıştırmak kararını verir. Ailenin büyük oğlu olduğu için, bir gün elbette firmanın başına geçecekti, ve bu, onun kaçınamayacağı bir zorunluluktur. Ama gelecekteki bir tecimenin eğitimi büyük kentlerde ve yurt dışında yapılıyordu, ve bu olanak onun için herhalde hoşlanılmayacak bir şey değildi. Öte yandan, böylece doğduğu kentin ağır dinsel havasından kurtulacak, aile çevresi karşısında, hareketli yaşam ve entellektüel kaçamaklar eğilimine uygun düşen bir bağımsızlık kazanacaktı.

Ayrıca Engels, aile çevresi ve Barmen'in dinsel baskılarına karşıt bir yönde gelişmişe benzer. Daha Bremen'e gelir gelmez, 1838 yılında, —henüz onzekiz yaşında—, arkadaşlarına yazdığı mektuplar, bu liseli-ler arasında, sansürün gizlemeye çalıştığı şeylerin adamakıllı bilindiğini gösterirler. Engels, Genç Almanya akımının, 1835'te yasaklanan, ama Hanse kentlerinde özgürce elden ele dolaşan kitapları üzerine atılır. Kolonya başpiskoposu çekişmesi dolayısıyla yayınlanan yergi-yazılarını satın alır, ve Grimm tarafından 1838'de yayınlanan savunmayı okuyarak, istifa etmiş bulunan yedi Göttingenli profesörün duruşmasını izler. Prusya kartalı onun için son derece tiksindirici, ve gözde renkler olarak, 1819 yılından beri yasaklanmış bulunan *Burschenschaft*'ın renklerini benimser. Kuşkusuz egemen dinsel anlayışa karşıt olarak gelişmiş bulunan usçuluk eğilimi, başkaldırıcı ırası, onu daha şimdiden radikal siyasal konumları seven ve çağdaşlarını çalkalayan dinsel çekişmelerde seve seve yan tutan bir genç durumuna getirirler.

Bremen'de 1841'e dek kalacak ve, bir yandan tecim işlerini öğrenirken, —tikinti duyacağı, ama paradoksal bir biçimde başarı kazanacağı o tecim işle-

ri—, bir yandan da, yövmiye defteriyle defterikebir arasında, bir dolu kitap okumaya, şiirler düzmeye ve yazılar yazmaya zaman bulacaktır. Daha 1839 yılında, Hamburg'da *Telgraf*'ı yayınlayan Gutzkow'la ilişki durumundadır ve ona, her şeyden önce yolculuk izlenimlerini —bu edebî tür, Heine'nin *Reisebilder*'lerinden beri modadır—, edebî eleştiriyi konu edinen yazılar gönderir. Genç Engels'in, onu ilkin Genç Almanya teorilerinin yandaşı, ama hep radikal konumlar üzerindeki yandaşı olarak gösteren bu çalışımı, Friedrich Oswald takma adıyla imzalanmış, ama yalnız biçem denemeleri olmayan birsürü yazı aracıyla dile gelir. Genç Engels o sıralarda yazınsal tutkular besliyordu, ve yapıtının bu bölümü savsaklanabilir olmaktan uzaktır. Çeşitli dergi ve gazetelerde yazma olanağı bulabilmesi, Oswald adının göze çarpmayan bir ad olmadığını gösterir. Ama bu tür uğraştan, 1843'te kendiliğinden vazgeçmiştir, ve ilk yazınsal adımları üzerine ömür boyu gösterdiği ağız sıkılığı, bu çalışmanın uzun zaman bilinmemesi ve bir bölümünün belki hâlâ da bilinmemesi sonucunu vermiştir. Konumuz Friedrich Engels'in bu yönünü burada yeniden canlandırmak olmadığından, bu dönemden yalnızca onun entellektüel gelişmesini aydınlatıcı ve gelecekteki sosyalizm teorisyenini hazırlayan şeyler üzerinde duracağız.

Engels, bu yıllar içinde, onu Hegel'in yapıtını bulacağı sırada tanrıtanımazlığa götürecek dinsel bir bunalım geçirdi. Ama tanrıtanımazlığa, özellikle Strauss'un, 1839'da okuduğu ve Wuppertal dinsel pratiklerinin ona aşlamış bulunduğu şeyi kuşku konusu yaparak, üzerinde derin bir etki bırakacak olan *İsa'nın yaşamı* tarafından hazırlanmıştı. Nedir ki Schleiermacher'i⁶⁷ de okumuş, ve bu duygu dini tarafından da çok etkilenmiştir. Onu dinden, özellikle, dinbilimciler arasında-

ki polemiklerle Hengstenberg'in yazıları ve protestan ortodokşluğunun gerici tutumu uzaklaştırmışa benzer. Heinrich Léo'nun genç hegelcilere saldırdığı ve onlara *die Hegelingen* adını verdiği broşürün bir eleştirisini daha 1839'da yaptığına göre, genç hegelcilerin Léo ile olan dalaşmalarını da kuşkusuz izlemiştir. Ve 1840 yılında da, bize tarih felsefesini okuduğunu ve orada dile getirilen güçlü düşümler tarafından çok etkilendiğini söylediği Hegel'in kendisine yanaşır. Bir yıl sonra, inanmış bir hegelci —ve hatta bir genç hegelci— olduğunu söyleyecektir.

Engelsin feseî biçimleniş, Marx'ınkinden çok başka yollardan olur. Bu biçimleniş, ilkin kendi kültür öğelerini kendi kişisel çabasıyla derleyip toparlamak zorunda bulunan bir otodidakt çalışımı içinde yer alır. Onun için üniversitenin beylik yoluyla edinilmesi olanaksız bir eğitime bu biçimde erişmesini sağlayan o doymaz öğrenme tutkusu ve o şaşırtıcı özümleme yetisine hayran olmalıyız. Daha sonra, zamanının entellektüel kaynaşmasının, tartışılan sorunların güncelliğinin, onu hegelciliğe göturdüklerini belirtmek gerekir. Marx'ın, Hegel'in görüşlerini, tutarlı bir dünya görüşüne sahip olma gereksiniminden doğmuş bir iç savaşım içinde benimsediğini görmüş bulduğumuz halde, Engels tarih felsefesinde, çağının koyduğu sorunlara bir yanıt arar. Onun Hegel'e, siyasa dolanbacından yanaştığı söylenebilir. O daha şimdiden cumhuriyetçidir. Börne'nin *Paris Mektupları*, onu radikal sonuçlara götürmüştür. Ve o, Börne ve Hegel, siyasal çalışım ve felsefi dünya görüşü arasında, mizacını iyice açığa vuran bir bağlaşma düşleyecektir. Eğer felsefi hazırlık Marx'ı yavaş yavaş siyasal radikalizme götürdüyse, tersine, Engels'i felsefeye götürecek olan şey, onun siyasal radikalizmidir. Marx'ın, gazetecilik deneyiyle birleşmiş bulunan hukukçu biçimleniş, onu hukuk felsefesinin eleştirel incelemesine götürecek, ve hegelci devlet gö-

⁶⁷ Friedrich Schleiermacher (1768 - 1834), Breslau'da doğmuş Alman dinbilimci ve filozofu; mistik ve temaşacı bir nitelik taşıyan *Din Üzerine Konuşmalar* yazarı. -ç.

rüşünden kurtuluşu belli bir zaman alacaktır. Engels ise, tersine, hegelcilikten her şeyden önce düşüncesi- nin dayanaklarından biri olacak olan diyalektik yöntemi alacak, ve hegelciliğin iki çelişik yönünü, gerici sistemle devrimci yöntemi, çabucak ayırdedecektir.

Demek ki topçuda bir yıllık gönüllü hizmetini yapmak için 1841 sonunda Berlin'e gelen kişi, inanmış bir hegelcidir. Ama bu onun için, özellikle gözünde hepsi de başlarında din ve ortodoksluğa karşı savaşımalarının şeref aylasını taşıyan o aydın çevrelerle bir tanışıklık kurma fırsatıdır. Daha eğleşmesinin başında, Doktorlar Klübünden artakalanlarla, ikisi de Bonn'da olan Marx ve Bruno Bauer'den budanmış, ama Edgar Bauer, Köppen ve anarşizmin gelecekteki "baba"sı Stirner'in kaldığı o genç hegelciler grubuyla ilişki kuracaktır. Grup, 1842 yılı içinde Kurtulmuşlar Grubuna dönüşerek ve Ruge, Herwegh ve Marx'la kısa zamanda bozuşmalarına yolaçacak gösteriler aracıyla ortaya çıkarak, az sonra kendinden sözettirecektir.

Engels'in gelişinden az sonra, Berlin üniversitesinde, Frederic-Guillaume IV'ün, hegelciliğin boşluğunu tanıtlama göreviyle Münih'ten özel olarak getirttiği Schelling'in ilk dersleri başlar. Schelling, her ne kadar düşüncesinin evrimini iyi bir biçimde tamamlasada, gene de onun en güzel çiçeği olmayan bir vahiy felsefesi (*Philosophie der Offenbarung*) öğreterek, bu görevi yerine getirecektir. Bu elbette genç hegelcilerre bir meydan okumaydı; ve gözden kaçmayacak ve onu hemen savaşımın başına geçirecek Schelling ve Vahiy (*Schelling und die Offenbarung*) ve Schelling, İsa-Masih Kişiliğinde Filozof (*Schelling, der Philosoph in Christo*) adlı iki yergi-yazısı yayınlayarak, bu meydan okumaya karşıçıkacak olan da Engels'dir. Engels,

1824 yılı içinde, *Ren Gazetesi* ve Ruge'nin *Alman Yıllıkları*yla da çalışacaktır. Entellektüel yaşamın iyice içindedir, ve Feuerbach'ın, onu tanrıtanımsızlığında doğrulayacak ve materyalizm yoluna sokacak olan *Hristiyanlığın Özü'nü*, yayınlanır yayınlanmaz okur.

Bu Berlin eğleşmesinin bilançosu, Engels, Bremen'deki yaşamının onu mahkûm ettiği yalnızlıktan çıktığı ölçüde, olumludur. Felsefenin dine ve eninde sonunda Prusya devletine karşı yürüttüğü kavgaya katılmıştır. Gözünde, genç hegelciler, felsefenin, yahi, us ve bilgiye dayandığına göre, bilimin, gericiliğe karşı savaşımında ve siyasal kavgada bir silah olduğunu gösterme artamına sahiptirler. Engels, Schelling'i, irrasyonalizmi yeniden kurmak ve bilime ihanet etmek istemekle kınar. Düşünün gücüne inanır, ve Prusya'nın kurtuluşu, der, teoridedir. Ama, onun için düşünün, somut siyasal davranışlar aracıyla olgular içine geçirilmesi gerekir—ve bu noktada arkadaşlarından daha şimdiden ayrılır. Kendikendini tutarlı cumhuriyetçi olarak nitelendirir, ve genç hegelcilerin ortodoksluğa karşı destansı savaşımalarını anlattığı yergili bir şiirde, kendini giyotin kullanan ve her fırsatta *Marseillaise*'i söyleyen bir *montagnard* olarak gösterir. Kurtulmuşların ajitasyonu her ne kadar mizacına aykırı değildiyse de, onların aşırılıklarına düşmediği de kesindir; ve *Ren Gazetesi*'ndeki yazıları, yoldaşlarının- kinden çok daha keskin bir siyasal bilincin kanıtıdır.

1842 Ekiminde, hizmet süresi tamamlanınca, Engels, Barmen'e döner; ama az bir zaman için. Kasım ortasında, babasının çıkarlarını da orunlayacağı Ermen ve Engels firmasında yetişmesini tamamlamak üzere İngiltere'ye gidecektir. Yolculuk arasında Kolonya'dan da geçer ve tabii *Ren Gazetesi* yazı kurulunu da görmeye gider. Ama Kurtulmuşlar'la tam bir bozuşma durumu içinde bulunmaktadır, ve Karl Marx, onda, aşırılık ve etkisizliğini suçladığı grubun bir oruncusundan

başka bir şey görmez. Bundan ötürü, konuşma oldukça kısa ve soğuk olmuştur. Buna karşılık; Engels, bu görüşme sırasında onu komünizme döndürmüş olmakla böbürlenecek olan Moses Hess'i daha uzun görür.

O çağda İngiltere, sanayinin daha yeni yeni gelişmeye başladığı Almanya'ya göre, kapitalizmin en yüksek gelişme aşamasına varmış ülkesini orunluyordu. Bu ülke, çartist hareketle, işçi sınıfının siyasal örgütüne de sahip bulunuyordu, ki bu durum, proletarya ajitasyonunun çoğu kez hâlâ tarikatlar ya da gizli dernekler içinde tükendiği kıta ülkeleri karşısında büyük bir ilerilik anlamına geliyordu. Alman devrimcilerinin İngilizlerin pratik ve toplumsal duyularıyla Fransızların siyasal olgunluklarından öğrenecekleri çok şey olduğunu düşünen Moses Hess, İngiltere'deki eğleşmesinden neler bekleyebileceğini Engels'e anlatmaktan geri kalmamış olmalıydı.

Gerçekten, İngiltere genç adama olayların parlak bir dersini getirecekti; ve Manchester'deki eğleşmesi, düşüncesinin biçimlenmesinde bir dönüm noktası oluşturur. Engels, 1885 yılında, bu eğleşmenin bilançosunu şu terimlerle çıkartacaktır:

"Manchester'de şunu apaçık görebilmiştım: Bugüne dek tarih yazımında hiçbir rol oynamayan ya da yalnızca çok küçük bir rol oynayan iktisadî olaylar, hiç değilse modern dünyada, kesin bir tarihsel güçtürler; bunlar, güncel sınıf karşıtıkları'nın doğdukları temeli oluştururlar; büyük sanayi gereğince bu karşıtıkları'nın adamakıllı gelişmiş bu-
lundukları ülkelerde, öyleyse özellikle İngiltere'de, bu sınıf karşıtıkları, sıraları gelince, partilerin, partiler savaşımının, ve bunun sonucu, tüm siyasal tarihin temelidirler."⁶⁸

Günlük çalışması, onu iktisadî olaylarla içli-dışlaştırır. Ama onda bu olayların teorisini irdeleme iste-

ği vardı, ve Adam Smith, Ricardo, Mac Culloch, Jean-Baptiste Say gibi iktisatçıları okumaya, işte bu sıralarda başlar. Sefaleti, yönetici sınıfların gönenç ve bür-yüklenmeleriyle karşıt düşen o proletaryanın yaşamına da yakından bakmaya koyulur. Sosyalizm sorunları üzerinde düşünmeye başlar, ve Saint-Simon, Fourier, Owen ve Proudhon'un yapıtlarından haberdar olur. Çartist hareketin, işçi James Leach ve *Northern Star* başyazarı Julian Harney gibi militan işçileriyle dostluk kurar.

Böylece, yavaş yavaş, devrimci konumları belirir ve bir yandan İngilizlere kıtanın sosyalist ve komünist hareketlerini tanıtmaya hazırlanırken, bir yandan da Alman okuyucuları İngiliz işçi hareketinin siyasal pratiğiyle tanıştırır. Bu dönemin yazıları, Engels'in komünizme geçişini gösterirler. O bu geçişi modern uygarlığın genel koşullarından çıkarılması gereken zorunlu bir sonuç olarak sunar. Burjuvazi tarafından ölümsüz olarak gösterilen, ama gitgide tüm kötülüklerin kaynağı olarak görünen özel mülkiyete son vermek gerekir. Burada Engels'in görüşü de, her şeyden önce, Feuerbach hümanizması tarafından etkilenmiştir. Özel mülkiyet insanın yalnızlığını onaylar, onun bencilliğinin zaferidir ve insanın sonuna dek gelişmesini engeller. Özel mülkiyeti devrimci eylemiyle kaldıracak olanın proletarya olduğunu henüz görmez; ama ütopyacı sosyalizme yönelttiği eleştirinin özü, ne Fourier'nin ne de Owen'un mülkiyetin kaldırılmasını düşündükleridir. Kendi komünizmi de çok ütopyacı kalır, ama Marx'tan başka bir yoldan, ve ondan daha önce, aynı sonuçlara varır.

Fransız-Alman Yıllıkları'ndaki iki yazıdan, tarih bakımından, Carlyle'ın bir eleştirisi olan birincisi İn-

68 MEW. 21, s. 211.

giltene'nin Durumu (Die Lage Englands), ve çok daha önemli olan ikincisi de: *Bir Ekonomi Politik Eleştirisi Taslağı (Umriss einer Kritik der Nationalökonomie)* başlığını taşır.

Burada bu yazıların ayrıntılarına giremeyiz. Her ikisinin de 1843 sonlarında yazıldıklarını belirtelim. Gerçeklikte, Carlyle üzerindeki yazı ikincisi kadar belirtici (karakteristik) değildir. Carlyle, toplumsal çelişkilerini gösterdiği, zamanındaki İngiliz toplumunun sert ve dokunaklı bir eleştirisini yapar. Ve bu noktada Engels ona hak verir; ama bu, sağ bir eleştiri denilebilecek bir eleştiridir; şu anlamda ki, Carlyle çözümlü yalnızca ortaçağsal bir geçmişe, yönetici sınıfların kendi toplumsal sorumluluklarının duygusuna sahip bulundukları bir çağa dönmekte görür. İsteddiği şey, dinsel duyguya dönülmesidir. Engels bu eleştiriye elbette benimseyemez. Din, der, insanı ve doğayı kendi içeriklerinden boşaltmaya, ve bu içerik yerine öbürdünyanın bostan korkuluğu olan Tanrı'yı koymaya yolaçar. Biz, tersine, insana, dinin ondan çekip almış bulunduğu bu özü geri vermek istiyoruz; ve Carlyle'i eleştirir, ama bu eleştiride Feuerbach'ın egemen düşüncelerini, ve özellikle insanın yabancılaşmasını buluruz.

Engels'in ikinci yazısı olan ekonomi politik eleştirisi üzerinde daha uzun durmak gerekir. İlk, marksizmin kurucularından birinin, çözümlemesi tarihsel materyalizmin kaynağı olacak olan somut üretim sorunlarıyla ilk kez olarak uğraşması nedeniyle. Ama Engels'in giriştiği eleştiri, komünizm açısından, yani özel mülkiyetin kaldırılması açısından yola çıkarak yapılmış olan ilk eleştiridir de. Ve üretim teorisinin, kendi yapıcılarının varsayımına karşıt bir varsayımdan yola çıkarak yapılan bu eleştirisi, son derece verimli olacaktır. İkinci olarak, Engels'in esinlendiği düşün ve yöntemlerin neler olduklarını görmek ilginçtir; çünkü böylece alınmış bulunan yolla alınacak olan yolu

daha iyi ölçebiliriz. Engels, Marx'ı bir tür öncelemiştir, ve vargıları, farklı bir yoldan, Marx'ın daha önce erişmiş bulunduğu sonuçlara varacaklardır. İki adamın işbirliğinin başlayacağı sırada, benzerlik ve ayrılıklarını belirtmek iyi olacak.

İlk bakışta, Engels her şeyden önce törel (ahlâk-sal) bir bakış açısında yer alır. Ekonomi politığe yönelttiği en büyük eleştiri, onun ahlâk-dışılığıdır. Değeri, değerli madenlerin içine koyan ve savaş ve çapul-ların kaynağı olan merkantilizm, belli bir açık-yürekliğe sahipti. A. Smith tarafından göklere çıkartılan liberal ekonomisiyle birlikte, hüküm süren şey, ikiyüzlülüktür. Tecim, insanların dostu olmak ister. Ama insanlar, bireyler olarak karşıkışıya gelirler; yasaları, elden geldiğince pahalıya satmak ve en adil fiyatla almaktır. Bu, ulusal savaşların yerine herkesin herkese karşı savaşı geçmiştir, demeye gelir. Ekonomi, "gelişmiş bir yetkili aldatma sistemi"dir.⁶⁹ Bütün insanları paranın egemenliği altına koyarak, kapitalizm, ister sınaî ister tarımsal olsun, onları birleştiren tüm bağları koparmıştır; hatta aile bile, buna dayanmamıştır. İnsan, bütün öbür metalar gibi, arz talep yasasına, yani fiyatını düzenleyen rekabete bağlı, bir meta durumuna gelmiştir. Ama ahlâksızlığın doruğuna, Malthus'un, nüfus artışını sefaletin sorumlusu yapan, ve doğumların kısıtlanmasında iktisadî bunalımlara çare bulduğuna inanan nüfus yasasıyla erişilmiştir.

Eğer daha yakından bakılırsa, Engels'in bütün bu pratiğin karşısına koyduğu törellik (ahlâklılık) ölçütünün, aslında bir insan görüşü olduğu görülür. XVIII. yüzyılın, merkantilizmden liberal ekonomiye geçişe yolaçmış bulunan insancıl (hümanist) görüşü değil. İnsanal kişinin hakları adına insanın atomlaştırılması değil. Ama gerçeklikte Feuerbach hümanizması; tür-sel, yani yakınına bir araç olarak görmeyen ve onda

69 MEW. 1, 499.

insanal özün bütünlüğünü gerçekleştirmek isteyen insan. Sonuç olarak yalnızca törel (ahlâksal) değil, felsefi bir görüş. Ve yenilik şudur ki, Engels burada insanın bu alçalmasını, tüm iktisadî gelişmenin zorunlu sonucu, özel mülkiyetin son vargısı olarak gösterir. Yabancılaşmadan, bir hümanizma olarak tasarlanmış komünizmle olanaklı olan bütünsel kurtuluş, tarih güncel gelişme derecesine varmış bulunduğu için, olanaklıdır. Engels, ekonomi politiği, yani kapitalizmi, törel bir açıdan çok, belli bir felsefi görüş adına eleştirir.

Feuerbach'ın düşünlerine bu katılışın arkasında görünen şey, tüm bir tarih görüşüdür. Engels, ekonominin gelişmesinin rastgele olmadığını, ama evrelerinden herbirinin, insanlığı kurtuluşu yolunda bir adım ileri götüren zorunlu bir evre olduğunu gösterir. Aslında her ilerleme doğal bir yasanın etkisi altında olduğundan, ancak görünüşte insanların isteminin sonucudur, ve çoğu kez istenmiş bulunan durumların karşılığı durumlara götürür. Engels şöyle yazar:

"İktisatçı, tüm bencil usavurmasıyla birlikte, insanlığın genel ilerleme zincirinde bir halkadan başka bir şey olmadığını bilmez. Bütün özel çıkarları yokederek, yolu bu yüzyılın kendisine doğru gittiği büyük değişikliğe: İnsanlığın doğayla ve kendisiyle barışmasına açmaktan başka bir şey yapmadığını bilmez."⁷⁰

Gerçi Engels'in düşüncesinin temelini hep Feuerbach antropolojisi oluşturur. Ama insanlığın o ileriye doğru yürüyüşünü tanıyoruz: Hegel'in tarih felsefesidir bu. Engels dünyayı henüz hegelci çerçeve içinde düşünür. Tıpkı Marx'ta olduğu gibi, onun Feuerbach'ın biraz soyut materyalizmini aşmasını da Hegel yöntemi sağlar Gerçekliğin somut çözümlemesi, henüz Feuerbach'dan gelir. Ama ilerlemeye doğru yürüyüş

şeması, Hegel'den. Henüz Engels'de bir idealizm ve materyalizm karışımı vardır; ama o tarihin yürüyüşünün materyalist açıklaması yolu üzerindedir, çünkü konu olarak, uygar toplumun yapısını oluşturan şeyi, ekonomiyi alır.

Engels'in irdelemesi, Marx'ın uzun araştırmalar sonunda yapacağı gibi, ekonomi politiği altüst etmez. İktisat kategorilerini, klasik iktisatçıların onları yalıtıp tanımladıkları gibi alır. Ama onları, her şeyden çok yöntemsel bir eleştiri olan ve her şeyden önce hegelci diyalektikten esinlendiği bir eleştiriden geçirir.

Teorisyenleri, irdeledikleri kategorilerin yalnızca ve yalnızca bir yönünü gözönünde tutmuş olmakla kınar. Böylece Ricardo, değeri üretim harcamalarıyla tanımlar. J. B. Say, tersine, yalnızca yararlılığa başvurur. Oysa değer, aynı zamanda hem üretim harcamaları ve hem de yararlılık tarafından belirlenmiştir. O hatta her şeyden önce birinin öbürlerine oranıdır. Başka örnek: İktisat toprak mülkiyeti, sermaye ve emeği birbirinden ayırır ve karşıkarşıya koyar. Gerçekte, sermayeyi birikmiş emek olarak tanımlayarak, ikisi arasında bağlantı kurar. Başlangıçta yalnızca iki öge vardır: Nesnel bir öge, toprak, ve öznel bir öge, toprağın değerlendirilme koşulu, onun vazgeçilmez tümleyicisi olan insan emeği. Özel mülkiyetin, toprak tekelinin işe karışması tamamlayıcı öğeleri böyle birbirinden ayırmış, ve çelişkilerin gelişmesini sağlamıştır. Birliğin, özel mülkiyetin kaldırılmasıyla daha yüksek bir düzeyde yeniden kurulabilmesi için, bu çelişkilerin gelişmeleri gerekir.

Engels burada, hegelci diyalektiğin usauygun öğelerini ele alıp geliştirir. Mülkiyet yokluğuna dönüş, başlangıca bir dönüş değildir, kendi zorunluluğunu yaratmış bulunan nesnel bir gelişmenin sonucudur. Mülkiyetin başlangıçtaki yokluğuna, ama karşıtların olgunlaşma ve savaşımının getirmiş bulunduğu tüm zen-

ginleşmeyle birlikte, bir dönüştür.

Klasik iktisatçıların büyük kusuru, çelişkinin iki terimini ilişkileri ve hareketleri içinde düşünmekte yeteneksiz kalmalarıdır, ve böylece içinden çıkılmaz durumlar içine düşerler. İngiltere en zengin ve sefaletin en çok hüküm sürdüğü ülkedir. Ekonomiyi dönem dönem kırıp geçiren ve sefaleti ağırlaştıran temcimsel bunalımlar, aşırı-üretim bunalımlarıdır. Üretim araçları arttığı ölçüde, en büyük sayının sefaleti büyür.

Ve Engels burada, diyalektik düşünce yöntemlerini uygulayarak, çözümlerin nerede olduklarını gösterecek ve ekonomi politiğin marksist bilimsel eleştirisinin çıkış noktası olacak olan yeni sonuçlara erişecektir.

Engels, çelişkilerin derin nedenini, her bireyi öbürlerinden ayıran, ve onu yalnızca kendi bencil çıkarı ardında koşturana götüren, ahlâksızlığın doruğu rekabette görür. Tekbaşına birey, yalnızca kendi bencil çıkarları ardında koştuğu için, yakınıyla ilgilenmez. Gereksinimleri gözönünde tutmadan, elden geldiğince çok para kazanmak için üretir. Bunalımların kaynağı, gerçeklikte üretim anarşisindedir. Ve Engels bundan, çıkmazdan, yalnızca ekonominin planlanmasıyla çıkılabileceği sonucuna ulaşır, ki bu açıkça yeni bir düşündür. Şöyle yazar:

“Bilinçle, türsel bilinçten yoksun dağınık atomlar gibi değil, insanlar gibi üretim; o zaman bütün bu yapay ve savunulmaz çelişkileri geride bırakmış olursunuz.”⁷¹

Bu düşünce yöntemi, onun daha şimdiden başka iktisat yasaları bulup çıkarmasını sağlar. Özgür değişim, tekele karşıtlıkla ve onun yadsınması olarak, rekabete yolaçmıştır. Ama, temel tekel olan özel mülkiyet varoldukça, rekabet gitgide tekeli yeniden kurma-

ya yönelir. Her bunalım, gerçekte, güçsüz işletmeler, savaşım için daha iyi pusatlanmış işletmeler tarafından özümlediklerinden, üretim araçlarının yıkımıyla birlikte, sermayenin bir merkezleşmesi sonucunu verir. Böylece kapitalist yoğunlaşmanın gelişmesi, kapitalist rejimin yasasıdır.

Öte yandan, merkezleşme, toplumu iki büyük karşıt sınıf, varlıklılar ve varlıksızlar sınıfı durumunda, durmadan daha açık bir biçimde bölme, ve böylece tarih verilerini yalınlaştırma sonucunu da verir. Engels henüz, tarihin sınıflar savaşımı sonucu olduğu tamamlayıcı düşününü dile getirmez. Özel mülkiyetin kaldırılmasından söz ederken, proletaryanın bu kaldırmanın zorunlu âleti olduğundan, aynı dönemdeki Marx gibi, henüz açıkça sözetmez. Ama çözümlemesi, onu daha az önemli olmayan bir başka sonuca götürür. Devrim, yalnızca insanların istemli bir eylemi olmaktan çıkar; ekonominin çeşitli biçimlerinin, ardarda gelişleri insanların isteğiyle değil, tarihsel gelişmenin içsel yasasıyla düzenlenen nesnel evreler olarak bütünleştikleri bir tarihin, zorunlu sonucu biçiminde görünmeye başlar.

Biz gerçeklikte Engels'in bu son derece zengin, ve tam bir çözümlemesi ayrı bir irdeleme gerektirecek metnin yalnızca birkaç noktasını incelemiş bulunuyoruz. Ama Marx'ın taslak olarak dahice nitelmiş bulunduğu bu çalışmanın bazı yönleri, daha şimdiden vurgulanabilir.

Marx'ın yollarından başka yollardan, Engels, onununkilere çok yakın sonuçlara erişiyordu. Uygar toplumun anahtarının ekonomi içinde bulunduğu düşününü, kendisine yabancı olamayan, genel bağlantılarını görmesini bildiği bir gerçekliği çözümleyerek, somutlaştırmıştı. Eriştiği sonuçlar, tarihsel materyalizmin temel verileri olacak olan olumlu öğeleri daha şimdiden getirmiş bulunuyorlardı. Ekonomi politik ir-

71 MEW. 1, s. 515.

delemesiyle, olayların gidişini değiştirenin Engels olduğu söylenebilir.

Daha 1844'te bu yazının değerini vurgulayacak olan Marx, bunu iyi sezdi. Ama o bundan pratik sonuçlar da çıkardı. Marx, ekonomi politik irdelemelerine, işte bu sıralarda, ve büyük bir olasılıkla bu *Taslak*'ı okuduktan sonra girer. Bu irdelemelerin onu nereye götürecekleri bilinir. Ama öylesine verimli olacak olan bu yeni yönelimin ilk adımını atan kişinin Engels olduğunu düşünmekte de, yanlışlık yoktur.

FRANSIZ-Alman Yıllıkları yayınlandığı sırada, Marx ekonomi politik kitapları okumaya koyulur. J. B. Say, Ricardo, Skarbek, Adam Smith, James Mill vb. den yaptığı ilk özetlerin üzerinde bulunduğu not defteri, Engels'in yazısının bir özetiyle başlar. Marx'ı bu araştırmalara bu yazının itelediğinin maddî kanıtına sahip değiliz. Ama düşümdeşlik gene de çarpıcıdır, ve Marx'ın, 1859'da gene dahice olarak nitelediği Engels'in irdelemesine verdiği önem bilindiğine göre, Marx'ın dikkatini ekonomi politik üzerine çekenin Engels olduğunu düşünebiliriz. Bu irdelemeden hangi kesin yönelimin çıkacağı, ve Marx'ın Engels'e hangi temel bulguları borçlu olacağı bilinir.

Alışılmış tutumuyla, Marx okuduğu yapıtları, bazan bütün bütün parçaları kopya ederek, not defterinde özetlemiştir. Zaman zaman, bu parçalar içine, okumalarında ilerlediği ölçüde artan ve uzayan kişisel gözlemler ekler. Bu gözlemlerin bize Marx'ın dolaysız tepkisini verme gibi bir yararları vardır, ama Marx'ın ekonomi politığe nasıl yanaştığını daha belirgin bir biçimde görmemizi de sağlar.

Marx'ın ilk gözlemi çok belirticidir.

"Özel mülkiyet, doğrulanması ekonomi politiği hiç ilgilendirmeyen, ama gene de onun temelini oluşturan bir olgudur. Özel mülkiyet olmaksızın zenginlik yoktur, ve ekonomi politik özü bakımından zenginleşme bilimidir. Demek ki özel mülkiyet olmaksızın ekonomi politik de yoktur. Öyleyse ekonomi politik zorunluluğu olmayan bir olguya dayanır."⁷²

Marx, ekonomi politiğe, filozof olarak yanaşır. Onu ilk olarak kendi temeli üzerine, özel mülkiyet üzerine sorguya çeker. Nedir ki, bu temel, kurduğu bilimin dışındadır, çünkü bu bilim onu doğrulama kaygısı gözetmez, onu kendiliğinden anlaşılan bir şey olarak alır. Öyleyse bu bilim usa dayandırılmamış bir olguya, zorunluksuz bir olguya yaslanır.

İnsanın üretken çalışımı bilimi olan ekonomi politik alanına yanaşan Marx, aynı zamanda Feuerbach'dan esinlenmiş bulunan bir hümanisttir de. Nedir ki, bu bilim için, insan yoktur, ya da tıpkı bir makine gibi, yalnızca safi gelir bakımından vardır. Kendi başına erek değil, yalnızca araçtır, ve Marx şöyle yazabilecektir:

"İnsanal duygular ekonomi politiğin dışında, ve insanlık yokluğu da içinde yer alır."⁷³

Buna göre, eleştirisi, Engels'in benimsemiş bulunduğu çok benzer bir görüş açısından yola çıkar.

Ama Marx'ın insan üzerindeki görüşünün biraz belginleştğini de görürüz. İnsan, özünde, açılıp serpilmesini ve varlık nedenini, bireylerin gereksinim ve bencilliğinden doğmuş olan insanal topluluk içinde bulacak toplumsal bir varlıktır. Bu insanal topluluk, yabancılaşmış insanların yapıtı olduğundan, bugün top-

luluğun yabancılaşması olarak görünür, ama insanal varlıklar hümanizma anlamında gerçek varlıklar olacakları zaman, bu topluluk da gerçek toplum durumuna dönüşecektir. Öyleyse toplum, insan çalışmasının özgül ürünü, ve güncel toplumu nitelendiren yabancılaşma da insan çalışmasının bir ürünüdür. Yani toplum, Feuerbach'da olduğu gibi, artık insan özünün içinde bulunan bir şey değildir, zaman içinde bir başlangıcı vardır ve özgül insanal çalışmaya bağlıdır.

Değişimin ortaya çıkmasından önce, çalışma insan özlüğünün dolaysız bir belirtisiydi, ve ürün de insan kişiliğinin bir dışlaşmasından başka bir şey değildi. Üretim aynı zamanda hem dış dünyanın mal edinilmesi (temellükü) ve hem de araçsız gereksinimin nesnelleştirilmesi (objektivation). Ama insan (özgül olarak toplumsal bir çalışma olan) değişimde bulunmaya başladığı andan itibaren, ürünü meta durumuna dönüşür, ona yabancı olur ve artık öbür insanlarla ilişkilerini o düzenler. Aynı zamanda, çalışması, bir kazanç ereğiyle bir çalışma durumuna dönüşmek üzere, bir insanal belirti, insan kişiliğinin bir dışlaşması (exteriorisation) olmaktan çıkar. Böylece soyut çalışmaya dönüşür; ekonomi politiğin düşündüğü gibi, gereksinime bağlı bir çalışma olan çalışma durumuna gelir.

Böylece Marx burada tastamam yabancılaşmanın kökenini belirler: Yabancılaşma doğrudan doğruya insanın öz çalışmından doğar, ama gerçekleşmek için toplumun belli bir gelişmesini öngerektirir. Bireyle topluluk arasındaki karşılıklı-etki, insanal çalışımı bu biçimi almaya götürür. İnsan kendi öz ürününün bağımsız, ve yavaş yavaş düşman bir varlık kazandığını gördüğü ölçüde, bu ürün ne kadar zenginse o kadar yoksullaşır, ve kendikendine o kadar yabancılaşır; sonunda, kendi yaratmış bulunduğu, ve toplumsal, yani insanal davranışına dek, kendisine karşı gelen nesneler dünyasının tutsağı olur.

⁷² MEGA I, 3, s. 449.

⁷³ MEGA I, 3, s. 515.

Böylece, bu noktalarda, tüm bir yabancılaşma çözümleme taslağının yapıldığını görürüz. Gerçi ekonomiden, üretken çalışmadan yola çıkan, ama Marx'ın, onu belirtilerinin kesin bir çözümlemesine dayandırma kaygısından ötürü özünde felsefi kalan bir çözümleme. Hegel ve Feuerbach'ın bırakmış bulundukları soyut kavramın daha şimdiden çok ötesindeyiz, ama ana kaygı hâlâ bunun zorunluluğunu felsefi bir tüm-dengelem aracıyla kurmak olarak kalır.

Marx, yayıncıların *Ekonomi Politik ve Felsefe* başlığını verdikleri bitmemiş ve eksik bir metinde (metin ancak 1932 yılında yayınlandı), bu iktisadi irdelemelerin ilk sonuçlarını çıkarma işiyle, büyük bir olasılıkla 1844 Mart ve Nisan ayları arasında uğraştı. Bu metin, yayınlanmasından buyana, birçok yorum ve tartışmalara yolaçmıştır. Gerçekten, çoğu kez belirsizlik dolu ve boşlukları yorumcuların tamamlamalarına yer bırakan bir yazıya istenen anlamı vermek, çekici bir iş-tir. 1844 *Elyazmaları*'nın yüksek felsefi görünüşü, bazı yeni ve verimli düşünlerin varlığı, bazılarının bu el-yazmalarında Marx'ın düşüncesinin özünü görmek istemeleri, ve sonradan tüm yapıtının, bu düşüncelerin yalnızca bir uzantısı olarak yorumlanması sonucunu vermiştir. Buna karşılık, Marx'ın bilimsel ve siyasal yapıtını salt felsefi bir temele indirgemeyi kabul etmeyen başka bazıları da, bu metinlerde bir gelecek vadi olan şeyi görmek istememişlerdir.

Bu polemiklerin ayrıntılarına girmeyeceğiz. Yalnızca şu iki gözlemle yetineceğiz:

Elyazmaları'nın bize erişmiş bulunduğu biçim, bu metinlerin hiçbir zaman bir kesin hazırlık konusu olmadıklarını gösterir. Marx bir zaman için bunları yayınlama niyeti beslemiş, ama niyet aşaması hiçbir zaman aşılmamış gibi görünür. Marx yapılacak açıkla-

maları ya da yeniden ele almak istediği düşünceleri çoğu kez kısaca not etmekle yetindiğinden, bu metinlerin, okuyucu karşısına çıkmak için, büyük bölümü bakımından her halde yeniden yazılmaları gerekecekti. Dikkatini, ona daha ivedi gibi görünen başka çalışmalar çekmiş, ve bu çalışmalar tamamlandıktan sonra da, Marx, elyazmalarına geri dönmemiştir. Öyleyse, büyük bir olasılıkla onları aşılmış olarak görüyordu, ve gerçekten, 1846'da düşüncesinin yeni temellerini, tarihsel materyalizmi formüle ettikten sonra, yeni görüşlerine uyarlamak için dipten doruğa değiştirip düzeltceği bir metni okuyucuya vermekle uğraşmadığı düşünülebilir. Bu metin, ne kadar zengin olursa olsun, buna göre Marx'ın düşünce gelişmesinde bir uğraktan başka bir şey değildir, ve bu metni, namusluca onun felsefesinin son sözü yapmak, güçtür.

Gene de, 1844 *Elyazmaları*, tam da bir evreyi göstermeleri nedeniyle, büyük bir yarar taşımaktan geri kalmazlar. Bu metinlerde, bazı yeni düşünlerin, özellikle yabancılaşmış emek merkezi kavramının ortaya çıktığını göreceğiz. Daha önce, örneğin *Fransız-Alman Yıllıkları*'nda ortaya çıkmış bulunan öbür düşünler, bu metinlerde geliştirilip derinleştirilmişlerdir. Eğer Marx'ın düşünce gelişimi kesinlikle belirlenmek istenirse, bu metinler gerçek bir yarar taşırlar. Öyleyse onları bilmezden gelmek ve tümüyle itelemek yanlıştır. *Elyazmaları*, kendini arayan, ve bu biçimiyle, her tür günü geçmiş öğelerle verimli olacak öğeleri birlikte içeren bir düşüncenin, ilginç bir tanıklığıdır. Bu metinler, Marx'ın yapıtıyla sıkı sıkıya bütünleşirler, ve hatta onların zorunlu bir halka oldukları bile söylenebilir.

1844 *Elyazmaları*'nın konusu, Marx'ın üretim olaylarına ilk kez olarak yönelttiği dikkat bile, Marx'ın

ekonomi politikte bu ilk karşılaşmasının belgin bir çözümlemesini zorunlulaştırırlar. Bu bilimin irdeleme ve eleştirisinin, marksizmin hazırlanmasına getirecekleri şeylerden ötürü, Marx'ın bu yeni alana yanaşma koşulları üzerine doğru bir düşün edinilmesi, zorunludur.

İlk başta, ve özellikle *Kapital*'in temel kavramları az-buçuk bilindiği zaman göze çarpan şey, Marx'ın klasik ekonomi politiğin kategorilerini, örneğin Adam Smith ve Ricardo'nun bulup çıkardıkları belirlenimlerle birlikte, henüz oldukları gibi benimsemesidir. Daha önce sözünü ettiğimiz notların bir işlenmesinden başka bir şey olmayan ilk elyazmasında, Marx, Emek, Sermaye ve toprak Rantı kavramlarını ardarda ve birbirine koşut olarak irdeler. Engels'in kendi *Taslak*'ında yaptığı gibi, yalnızca tecim kategorileriyle yetinmez, ve daha ilk anda, daha soyut ve daha genel bir düzeye yükselir. Ama klasik kavramları gözönünde tutar ve ekonomi politik tarafından edinilmiş sonuçları tartışma konusu yapmaz.

Buna karşılık tartışma konusu yaptığı şey, bu bilimin yöntemidir. Ve bu yöneme, şimdi onun için bir edinim olan bir görüş açısında, kendi insan görüşü, ve proletaryaya düşen komünizmle birlikte gerçek insanal toplumu kurma rolü üzerindeki görüş açısında yer alarak, karşıçıklar.

Özgül olarak insanal bir çalışmanın, yani üretimin bilimi olan ekonomi politik, üretimin kökeni olarak değil, ama aleti olarak düşünölmüş bulunan insana hiçbir yer vermez. O, zenginleşme bilimidir, ve kapitalizm, insanın yadsınması ve yoksunluğun ete kemiğe bürünmesi olan proletaryayı üretir. Marx'ın konumu, burada Engels'inkine çok benzer; ama daha şimdiden, onu bambaşka bir biçimde geçer. Gerçekten, Marx, ekonomi politiğin insanlık dışı niteliğini kınamakla yetinmez, ondan kendi öz temellerini doğrulamasını

da ister. Ama ekonomi politiğin yapmadığı şey de, işte budur.

Bilim olarak o özel mülkiyete içkin yasaları dile getirir; ve özel mülkiyet, kapitalizmle yüksek bir gelişme düzeyine erişmiş bulunduğu bir anda da, doğar. O, kendi bilincini edinmiş özel mülkiyettir, ve içinde barındırdığı çelişkiler olgunlaştıkları ve şimdi olgunlaşmış çelişkiler olarak göründükleri içindir ki, bunu yapabilmıştır. Ekonomi politiğin temeli özel mülkiyet, onun tarafından, bu bilim kendini özel mülkiyet üzerine özel mülkiyetin kökenleri, özel mülkiyetin zorunluluğu üzerine sorguya çekmeksizin, olduğu gibi kabul edilmiştir. Dahası, ekonomi politik özel mülkiyeti ölümsüz bir gerçek (hakikat) olarak alır. Böylece, tarihsel perspektifi dıştalar.

Ekonomi politiğin zenginliğin kaynağı olduğunu kabul ettiği emek konusunda da bu böyledir. Sözkonusu emek, hangi emektir? Bir kazanç sağlamak için harcanmış olan emek; artık insanal kişinin belirtisi değil, onun yabancılaşmasının dile getirilmesi olan emek. Burada da emek güncel biçimi altında, ve her şeyden önce, ekonomi politiğin tarihsel bir perspektif içine koymak için uğraşmadığı ücretli emek biçimi altında kabul edilmiştir.

Buna göre, her ne kadar kavramlarını ve sözlüğünü kabul etse de, Marx tarafından yadsınan şey, eninde sonunda bilim olarak ekonomi politiğin varlığıdır. Ekonomi politik olayların köküne inmez (ve Marx için insanal çalışmanın kökünün insan olduğunu unutmayalım), bu anlamda gerçek bir bilim değildir. İnsanın üretken çalışmasının yönlerini, yüzeyde göründükleri biçimde betimlemekle yetinir. Bir görüngenbilimden (fenomenolojiden) başka bir şey değildir.

Ekonomi politiğin kendi öz temelleri üzerine kendisine sormadığı o soruları, Marx, hem de emek ve özel mülkiyet gibi iki belgin konuda, ona soracaktır.

Başlangıçta, emek (çalışma), ikili bir niteliğe sahiptir. O hem doğanın mülkedinilmesidir (temellükdür), ereği bir gereksinimin karşılanmasıdır, hem de insanın özgül yaşamının belirtisidir, ki bu onu, insanın öz ifadesi olarak hayvandan ayırdeder. Bu ikili niteliğe karşın, emek birliktir, ereği ve varlığı düşümdeştirler. Bir insan türetimi olan emek ürünü, onun kişiliğinin uzantısıdır, nesnelleşmiş insandır, onun organik olmayan bedenidir.

Ama insan toplum içinde yaşar; ve onun belli bir anda bir gereksinimin karşılanması olmaktan çıkan ürünü, başka insanın ürünüyle değiştirilebilir bir meta durumuna dönüşür. Ve değişim toplam içinde kural durumuna geldiği ölçüde, insanların kendi aralarında ki ilişkilerini, ürünler yönetir.

Toplumsal yaşamı işte o zaman nesneler arasındaki, ürünler arasındaki ilişkiler düzenler, ve emek, nitelik değiştirir. Çalışım gereksiniminin belirtisi olma yerine, bir gereksinimin karşılanması için bir çalışım durumuna gelir. Ereği ve varlığı artık düşümdeş deşildirler. Emek, ereğine bağımlılaşmıştır ve, sonunda, ekonomi politiğin onu gözönünde tuttuğu tek belirle nim olan, bir kazanç ereğiyle çalışım durumuna gelir.

Bundan ötürü, ekonomik politik emekten sözettiği zaman, gerçeklikte yalnızca Marx'ın o yabancılaşmış emek adını verdiği yönü, yani emeğin, insanın kendini içinde en az özgür duyduğu çalışım, gereksinimlerinin karşılanması tarafından insana zorla kabul ettirilmiş çalışım durumuna gelmek üzere, salt insanal anlamını yitirmiş bulunduğu yönü gözönünde tutar. Gelişmenin bu düzeyinde, emek, insanın gerçek ve hakiki yaşamını kendi dışında yaşamak için katlanacağı bir yük, sert bir zorunluluk anlamına gelir. Bu yabancılaşmış emek, kapitalizm çağındaki emek biçimidir, ve işçinin çalışmasında ete kemiğe bürünür.

Bu kavramı ortaya koyarak, Marx, emekte zen-

ginliğin kaynağını gören, ama bu temelin özlüğünü aydınlatmış bulunmadığı için, sonunda yabancılaşmış bir dünyanın, yani insana yabancı bir dünyanın bilimi olan, bu da onun bilimsel insanal çalışım bilimi özlüğüne ters düşen ekonomi politiğin, temel dayanaklarından birini eleştiriyordu. Ama bu eleştiri daha ileri de gidiyordu.

Yabancılaşmış emeğin (çalışmanın) kökeni, aynı zamanda hem yaratıcı çalışım belirtisi ve hem de sonunda yaratıcılarına yabancı durumuna gelen ve ona karşışkan nesnelerin üreticisi olan çalışmanın, çelişik özlüğündedir. İnsanal pratik —toplum yaşamı— bu çelişkiyi geliştirir, üreticiyle ürünü arasındaki ayrılığı daha da artırır. Çalışmayı, zorunlu çalışım; insanın özsel güçlerinin kendiliğinden belirtisi durumundan, olumsal, beklenmedik ve çoğu kez rastlantıya bağılı bir çalışım durumuna dönüştürür. İşçi için, kendini üretici olarak gösterme olanağı, hammaddeler ve üretim âletleri sahibine, öbür işçilerle olan rekabete vb. bağılıdır. Buna göre kapitalist toplumun olumsuz yönleri, kökenlerini çalışmanın niteliğinde, yabancılaşmış emek içindeki genel yabancılaşmada bulurlar.

Bu, felsefi bakımdan son derece doyurucu bir tüm dengelimdi; ve Marx'ın girişimi öylesine çekicidir ki, bu girişim birçokları için marksizmin temeli olarak kalır. Bununla birlikte, bu girişim, düşüncesine gerçekten bilimsel bir temel vereceği zaman, Marx'ın daha sonra bırakacağı noktalardan biridir. Ama bu, bu girişimin, yabancılaşmanın kökenini artık insanın yazısına içkin bir tür kargış (lânet) içine değil, onun çalışımı içine, bu çalışımla onun zorunlu çerçevesi olan toplumsal bütün içine yerleştirme üstünlüğüne sahip bulunmasını da engellemez.

Marx'ın tipik hegelci diyalektiği, başka olumlu sonuçlar da getiriyordu. Çalışmanın özünde bulunan çelişkilerin gelişmesi, en güçlü deyimlenişini sermaye

-emek karşılığında bulan ikicilik aracıyla bu geçiş, birliğe dönüşü, emeğin yabancılaşmasının ortadan kaldırılmasını da bir o kadar zorunlulaştırır. Bu "ortadan kaldırma", şimdi olanaklıdır, çünkü emek, insanın, dünyaya sahip olarak, böylece yaratılmış bulunan gereksinimler ve yeni nesneler çokluğuyla zenginleşmiş kendi öz doğasına da (özlüğüne de) yeniden sahip olması bakımından, yeterince zenginlik yaratmıştır. Mülkiyetin kaldırılmasının ve komünizmin zorunluluğu, şimdi tarihin gelişmesine dayandırılmıştır, ve artık Feuerbach hümanizmasından kaynaklanan yalın bir gereklik olarak görünmez.

Ekonomi politığın eleştirmeden kabul ettiği ikinci öngereklilik, özel mülkiyettir. Ekonomi politığın, özel mülkiyetin teorisi olduğunu, onun yasalarını dile getirdiğini, ve ancak özel mülkiyet güncel gelişme aşamasına erişmiş bulunduğu içindir ki, bilim olarak kurulabildiğini, görmüş bulunuyoruz. Bundan ötürü, ve doğrulamaları biryana bırakan ekonomi politik, özel mülkiyeti ölümsüz bir varlık olarak alır. Marx onu işte bu özel mülkiyet üzerinde sorguya çekecektir.

Burada Marx'ın 1844 yılında sorularını henüz filozof olarak, yani incelediği kavramın tutarlı usavurma sınamalarına dayanması kaygısıyla sorduğunu belirtmek gerekir. Konuşan henüz iktisatçı değildir, ekonominin bu öngerekliliğini olgular konusu üzerinde tartışma konusu yapmaz. Ama vardığı sonuçların, bilimsel irdelemelerinin sonucu olacak, vargıları önceden haber vermeleri de dikkate değer.

Yabancılaşmış emek irdelemesinde, Marx, çalışmayla çalışma nesnesi arasındaki ayrılığı dile getiren özel mülkiyetten yola çıkmıştı. Çözümlemeyi ileri götürünce yabancılaşmış emeğin, özel mülkiyetin kayna-

ğı olduğu sonucuna varır. İnsan, çalışması içinde, yalnızca kendi çalışma nesnesine ve çalışma eylemine olan kendi öz ilişkisini yaratmaz. Ayrıca bu çalışmayla, ona yabancı olan ve kendi dışına konulmuş bulunan bir adamın ilişkisini de yaratır.

"Öyleyse özel mülkiyet, yabancılaşmış emeğin, işçinin doğa ve kendisiyle dışsal ilişkisinin ürünü ve zorunlu sonucudur."⁷⁴

İşte Marx'ın, çekici, zekâ için iyiden iyiye doyurucu, ama özel mülkiyeti meydana getiren toplumsal ilişkinin, tarihsel olgular üzerine dayanılmaksızın, yalnızca soyut biçimi altında çözümlenmiş bulunduğu bir vargısı daha. Bu, Marx'ın sonradan tamamen biryana bırakacağı bir vargıdır.

Ama ekonomi politığın düşündüğünün tersine, Marx, özel mülkiyetin kökenini, ve dolayısıyla bunun bir gelişmesini, bu çözümlemeye dayandırır. Özel mülkiyet evrimlenecek, gitgide daha gelişmiş biçimler alacak bir ilişkidir. Çelişkilerin en arı biçimde patlak verdikleri biçim, kapitalist özel mülkiyettir. Kapitalist özel mülkiyet, toplumsal ilişkileri artık ortaçağsal giysiler altında gizlemez. İşçilerin sömürülmesi, rekabet, herkesin herkese karşı savaşı, apaçık ortaya çıkarlar. Toprak mülkiyeti, feodal ideoloji bilelik alayı ile birlikte, özel mülkiyetin geçici bir aşamasıydı. Bu mülkiyetin yerine, ancak toplumun mülk sahipleriyle mülksüzler durumundaki bölünüşünü durmadan daha iyi gerçekleştiren daha gelişmiş bir biçim geçebilirdi.

Böylece Marx, özel mülkiyetin evrimini tarihle bütünleştirir, ve bunun yönlerini birbirinden ayırır. Bir yıl sonra, üretim biçimi kavramı olacak olan şeyle karşıkarşıya bulunmuyor muyuz? Gerçi burada alt-yapı irdelemesi ve üretim güçleri düzeyi çözümlemesi eksik. Ama, keskin bir usavurma temeli üzerinde, salt

74 MEGA I, 3, s. 91. — Manuscrits de 1844, Éditions Sociales, paris, 1962, s. 67.

felsefi verilerden yola çıkan Marx, mülkiyet biçimlerinin zorunlu ardarda geliş düşününü daha şimdiden yalıtır. Ona bilimsel düşünceyi getirecek öğelerin gelip düzene girecekleri çerçeveyi oluşturur.

Bir kökeni ve bir evrimi olan özel mülkiyetin, kesinlikle bir de sonu olmalı. Marx şimdi mülkiyetin kaldırılmasını, *Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Giriş*'in insancıl (hümanist) istemine değil, özel mülkiyetin kendisinin diyalektik evrimine dayandırır. Tarihin oluşması henüz onda hegелci zorunluluğa uyar, ama bu zorunluluk artık Düşün'ün gelişmesi değildir. Diyalektik, yeninin belirlenmesini, eskinin aşılması ve egemenlik altına alınması olarak doğrulayan devrimci süreç olmaya başlar.

Yeni, özel mülkiyetin olumlu kaldırılması olan komünizmdir. Bu olumlu kaldırmanın ne anlama geldiğini, Marx eşitlikçi komünizm adını verdiği şeyi, Dezamy, Cabet ya da Villegardelle'in komünizmini eleştirerek açıklar. Özel mülkiyetin törel (ahlâksal) bir eleştirisinden yola çıkan bu eşitlikçi komünizm, gerçekte özel mülkiyetin genelleştirilmesinden başka bir şey değildir. Bu komünizm, herkes tarafından özel mülkiyet olarak sahip olunamayacak her şeyi yoketmek, işçi kategorisini bütün insanlara yaymak ister. Topluluğun nesneler dünyasına olan ilişkisini, ancak özel mülkiyet ilişkisi biçimi altında düşünebilir. Siyasal komünizm daha yeğ bir şey değildir, çünkü o devleti ortadan kaldırır, ama insanın yabancılışmasını sürdürür. Oysa, Marx bize daha önce söylemişti, insanın gerçek kurtuluşu siyasal değildir, gerçekten insanal, yani yabancılışmanın yokolacağı bir toplumun kurulusundadır.

Ve Marx için komünizmin boy atacağı toprak, iş-

te budur. İnsanın kendi öz doğasına dönüşü, yetkin doğacılık, yani hümanizma adını verdiği şey. Burada Feuerbach düşüncesinin bir kalıntısı elbette var. Ama yeni bir öge de var. Feuerbach insanı ancak birey ya da tinsel insan olarak, yani insanal özü kendinde gerçekleştiren birey olarak düşünür. Marx insanal özün insan tarafından ve insan için yeniden kazanılmasından sözeder; ama toplumsal insan olarak, diye de ekler. Toplum kavramı, bundan böyle, insan kavramına çözülmaz bir biçimde bağlanmıştır, ve bu, Feuerbach soyutlamasına göre, kesin bir aşmayı gösterir. Çünkü Marx şimdi toplumu insanal varlıkların ideal bir birliği olarak değil, tarihsel bir kategori olarak düşünür.

Şimdi komünizm, bu tarih içinde, toplumsal gelişmenin zorunlu bir aşaması olarak yer alır. Ve Marx onun rolünü ve sınırlarını çok güzel tanımlar:

"Komünizm, yakın geleceğin zorunlu biçimi ve erkesel ilkesidir, ama komünizm. komünizm olarak, insanal gelişmenin ereği—insanal toplumun biçimi değildir."⁷⁵

İnsan, insanal—Feuerbach kendi antropolojisinin temellerini attıktan buyana, durmadan karşılaştığımız terimlerdir bunlar. Bu, Marx'ın görüşünün evrimlenmemiş olduğu, ve bu planda Feuerbach'la derin bir düşünce birliği içinde bulunduğu anlamına mı gelir?

Ekonomi politik, insanın somut bir yönünü, üretici yönünü vurgulamıştır. Gerçekte, ekonomi politik, ancak insanın yabancılışmasını, yani insanal insanın karşıtını, insanın yadsınmasını açığa vurabilmiştir. Ama ekonomi politik üzerinde, insanların somut çalışımı üzerinde düşünerek, Marx, kendi hümanizmasına yeni bir nitelik kazandıran iki sonuca varmıştır.

75 MEGA I, 3, s. 126. — Manuscripts de 1844, a.g.y., s. 99.

Birincisi, varolduğu biçimdeki dünyanın, insanal bir yapıt olduğudur. Hatta, her ne kadar bize yabancıysa da, her ne kadar biz kendimizi orada yabancılaşmış bulursak da, gene de bu dünya, insanın, onu kendisinin deyimleniş, kendisinin uzantısı durumuna getirmeyi gözetten çabasını yansıtır. Dünya, diyecektir Marx, insanın organik-olmayan gövdesidir. Gerçi insan bu yapıtı yabancılaşma koşulları içinde gerçekleştirmiştir, ve dünyanın zenginliği ona karşıçkar. Ama insan tarafından üretim kavramı temel kavram olarak kalır, ve insan tıpkı bu maddi zenginlikleri üretmiş bulunduğu gibi, yabancılaşmasının öbür kürelerini de üretmiştir. Ve Marx şöyle yazar:

“Din, aile, devlet, hukuk, töre (ahlâk), bilim, sanat vb. üretimin özel biçimlerinden başka bir şey değildirler ve onun genel yasasının etkisi altında bulunurlar.”⁷⁶

Toplumların ideolojik üstyapısının insanal çalışmanın bir ürünü olduğu, ve Marx için her şeyden önce tarihsel bir nitelik taşıyan üretim yasalarına boyun eğdiği düşünüy, böyle belirir. Böylece, hegelci devlet anlayışından uzakta, ve *Manifesto*’da göreceğimiz egemen sınıf çıkarlarının yöneticisi devletin yolu üzerinde bulunuruz.

Marx’ın ulaştığı ikinci vargı, Feuerbach’daki soyut insan görüşüyle alışverişi keser. Yabancılaşmanın çözümlemesi, yabancılaşmanın, tarih boyunca, çeşitli biçim ve çeşitli derecelere bürünmüş bulunduğunu göstermiştir. Bu çözümleme, özellikle, insan ne kadar yoksullaşır, ne kadar yabancılaşırsa, nesnel yapıtlarının da o kadar zenginleştiğini, çeşitlileştiğini, yeni ve daha ince gereksinimlere o kadar daha çok yanıt vermek için yapılmış olduklarını göstermiştir. Öyleyse insan tarih boyunca değişmiştir, ve eğer değiştiyse, emeği sayesinde değişmiştir. Öyleyse Marx, Hegel’in

insan kendikendini üretir düşününü, ama somut planda, yeniden ele alabilir. Ve burada, Marx’ın düşüncesinin gerçek özgünlüğüne erişiriz. İnsandan önce, ve insanın bir ülkü (ideal) olarak yeniden bulmaya çalışacağı bir insan doğası (özlüğü) yoktur. Kendikendini üreten insan, kendi öz gerçeğinden (hakikatinden) başka bir şey üretemez. O kendini gerçekten, ancak tarih içinde yaratır.

İnsanın gerçek (hakiki) özlüğü, gerçeklikte yaratmış bulunduğu zenginlik dünyası içinde açığa vurulmuştur. Uygarlık, yalnızca insanların yaratabildikleri malların sonsuz çokluğuna değil, insanal gereksinimlerin zenginlik ve evrenselliğine de tanıklık eder. Tarihin ürünü olan insan, ilkel insandan çok, incelmış duygulara, ondan çok ayrılmış beğenilere sahiptir. İnsanın gerçek özlüğü yavaş yavaş oluşmuştur, ve Marx şöyle yazabilir: “Tarih, insanın gerçek doğal tarihidir.”⁷⁷

Şimdi yeniden üstlenilmesi sözkonusu olan şey, işte bu uygarlık zenginlikleri biçimi altında nesnelleşmiş bulunan özlüktür. Bunun için, yabancılaşmaya son vermek ve özel mülkiyeti olumlu biçimde kaldırmak gerekir. Komünizm, insanın tarih-öncesinden gerçek, yani insanal tarihine geçiş olacaktır. Marx’ın hümanizmasının anlamı, şimdi işte budur.

Buna göre, 1844 *Elyazmaları*, Marx’ın düşünce evriminde kesin bir evreyi gösterir. Ekonomi politikle karşılaşma, Marx’ı somutun, gerçek yaşamın alanına yönelterek, onu, *Yıllıklar*’daki yazılarda filozof olarak ileri sürdüğü formüllerin anlamını belginleştirmeye götürmüştür. Ama bakış açısı da belginleşmiştir. Tarihsel gelişmenin şimdi onun için nasıl bir önem ka-

76 MEGA I, 3, s. 115. — A.g.y., s. 88.

77 MEGA I, 3, s. 162. — A.g.y., s. 138.

zandığını belirtmiştik. Ve tarihin itici gücü artık hegelci Düşün değil, insanların kendilerine özgü çalışması, özgül olarak üretken çalışmalarıdır. Üretim biçimi ve insanal üretim içinde ideolojinin yeri düşünüyü gibi çok önemli düşünlerin belirmeye başladıklarını görüyoruz. Yavaş yavaş, soyut hegelci şemanın yerine, toplum biçiminde yaşayan insanların pratiğinden çıkarılmış, somut bir şema geçer. Aynı biçimde, insan artık bir kendilik (*entité*, zatiyet) olarak değil, dönüşüm süreci içindeki tarihin bir ürünü olarak düşünülmüştür. Öğelerinden biri olduğu tarihsel bir gerçeklikle, toplumla bütünleşmek üzere, felsefenin en üstün konusu olma ayrıcalıklı durumunu yitirmiştir. Komünizm artık gerçekleştirilecek töresel (ahlâksal) bir ülkü olarak değil, tarihin zorunlu bir evresi olarak görünür.

Gene de bilimsel sosyalizmin eşiğinde bulunduğu muzu düşünmek yanlış olur. Gerçi, sonradan gelişmekten başka bir şey yapmayacak düşünce tohumları daha şimdiden vardır. Ama —söylediğimiz gibi— Marx ekonomisi politik sonuçlarını, henüz eleştirmeksizin benimser. Marx, örneğin kârın kökenini bulmadan önce, ekonomisi politığın mekanizmaları bir kez daha kesin bir çözümleme konusu olacaktır.

Ve özellikle teorik düşüncesinin öngerekirlikleri (dayanakları) henüz çok teoriktirler. Gerçi hâlâ, çoktandır aşmış bulunduğu bir sözlüğü, Feuerbach'ın sözlüğünü, çoktandır aşmış bulunduğu bir düşünce yöntemini, Hegel'in düşünce yöntemini kullanır. Marx'ın düşüncesi, artık bu iki filozofun kuralları (normları) uygulanarak açıklanamaz. Ama henüz ne birini, ne de öbürünü temel bir eleştiriden geçirmiştir. Geçmiş felsefi bilinciyle hesaplaşmaya koyulması gerekir. Zaten *Kutsal Aile* ve *Alman İdeolojisi*'yle kendini adayacağı şey de, budur. Tarihsel materyalizm, o zaman gerçekten doğacaktır.

25 AGUSTOS 1844 dolaylarında, Manchester'deki stajını bitirmiş ve Barmen'e dönmekte olan Engels, Paris'te bir on günlüğüne konaklıyordu. Önemli bir konaklama; çünkü bu konaklama (kendisiyle daha önce mektuplaştığı) Marx'la ilk ciddi karşılaşması olacak ve ömürleri boyunca sürecek bir işbirliğini başlatacaktı. Her ikisi de komünist, her ikisi de Feuerbach teorilerini tutan, her ikisi de ekonomi politikle içli-dışlı iki adamın neleri tartıştıkları kestirilebilir: "Tüm teorik alanlardaki eksiksiz düşünce uygunluklarını"⁷⁸ saptamakta gecikmediler. Komünist işçilerin toplantılarına devam eden Marx, bu toplantılarına dostunu da götürdü, ve Paris'te yayınlanan, ve büyüyen bir etkiye sahip bulunduğu Alman gazetesi *Vorwärts* için dostunun işbirliğini sağlamakta da hiçbir güçlük çekmedi. Marx, bu gazetede, Ağustos başında uzun bir yazı yayınlamıştı: Ruge'nin aynı gazetede bir saldırı yazısını yanıtlayan, ve kişiliğinde bilinçli proletar-

yayı selâmladığı Silezya dokumacılarına saygı gösterdiği "Marjinal Notlar":

"Silezya ayaklanması, tam da İngiltere ve Fransa işçilerinin ayaklanmalarının kendisi ile bittikleri şöyle başlıyor: proletaryanın özlüğünün (doğasının bilinci)."79

Ama Marx'ın, dostunu ilgilendirmek istediği bir başka tasarısı vardı. Bruno Bauer, Kolonya'daki dostlarının ona Paris'e yolladıkları, ve içeriği onun polemik eğilimini uyandıracak nitelikte olan, *Genel Yazınsal Gazete* (*Allgemeine Literaturzeitung*) adlı bir gazete [aylık dergi -ç.] yayınlıyordu. Bu gazetede, kendilerine "eleştirel eleştiriciler" süsü vererek, kendinin bilinci adına her şeyi egemence yargılayan genç hegelcilerin nereye dek düştükleri açıkça görülüyordu. Kendi idealizmlerinin tutsağı olarak, kendi dahi beyinlerinden çıkmamış her şeyi yadsıyan, kendi küçük tekellerinden olmayan herkese karşı çıkıp, onu küçültücü "yığın" terimi altında toplayan bu genç hegelciler, yüksekte atan bir eleştiriye sığınıyorlardı. Devletin ve toplumun bozukluklarına önerdikleri tek çıkar yol, bir bilinç reformuydu, ve devrimci görünmek istemelerine karşın, komünizme saldırıyorlardı.

Marx, Feuerbach'a yazdığı 11 Ağustos 1844 günlü bir mektupta, bu girişimi şu sözlerle yargılıyordu:

"Eleştiri, aşkın bir varlık durumuna dönüştürülmüş bulunuyor. Bu Berlinliler, kendilerini *eleştiren* adamlar olarak değil *ikincil* olarak, insan olma mutsuzluğuna uğramış eleştiriciler olarak görüyorlar. Bunun sonucu, yalnızca bir tek gerçek gereksinim tanıyorlar: teorik eleştiri gereksinimi. Bunun sonucu, *Proudhon* gibi adamları, çıkış noktası olarak, 'pratik bir gereksinim'i almakla kınıyorlar... *Bilinç* ya da *kendinin bilinci*, tek insanal nitelik olarak gözönünde tutuluyor. Örneğin *aşk*

(sevi) yadsınıyor, çünkü aşkta sevilen, bir nesneden başka bir şey değildir. Kahrolsun nesne! Bunun sonucu, bu eleştiri kendini tarihin tek *etkin* ögesi olarak görüyor. Onun karşısında tüm insanlık bir yığın, ancak zekânın karşıtı olarak değer taşıyan duygusuz bir yığın olarak duruyor."80

Ve Marx, eleştirinin bu sapıtmasına karşı, bir broşür yayınlama niyetini bildiriyordu.

Paris'teki eğleşmesi boyunca, Engels, ilkin bir yüz kadar sayfalık sert ve alaycı bir broşür olarak düşünülen bu *Bruno Bauer ve Hempalarına Karşı Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi*'nin yedi konu ve paragrafını yazdı. Ama kitap Şubat 1845 sonunda yayımlandığında, *Kutsal Aile*'nin (yayıncının önerdiği başlık) 300 sayfalık bir yapıt olduğunu görünce şaşakaldı! Aradan geçen zaman içinde, yapıt, kendi eceliyle ölmek için bu vuruşu beklememiş bulunan zavallı *Genel Yazınsal Gazete*'nin gerçek bir didik didik edilmesi olmak üzere, Marx'ın kâlemi altında kabarmıştı. Dergideki yazıların hepsine ayrı ayrı saldıran Marx, başlangıçta öngörülen yergi yazısını, çoğu kez ağır ve sıkıntılı gibi görünmesi sonucunu veren bir titizlikle genişletilmiş bir eleştiriye dönüştürmüştü. Yapıtın yazılma nedeni, çok büyük bir bölümünü bugün uzman olmayan bir okuyucunun anlayamayacağı kadar önemsizdi.

Ama Marx'ın yergi-yazısına böylesine bir genişlik vermeyi yararlı bulmasını anlamak güç değil. Onun için, bundan böyle kendisini Bruno Bauer ve yandaşlarından ayıran uzaklığı belirlemek önem taşıyordu. Genç hegelcilerin içinde çırpınıp durdukları teorik güçlüklerden kurtaracak tek şeyin materyalizm ve komünizm olduğuna aklı yatmıştı. Genç hegelcilere öldürücü bir vuruş indirmek gerekiyordu, çünkü eninde sonunda, onların idealizmi savaşımdan bir vazgeç-

79 MEW. 1, s. 404.

80 Ludwig Feuerbach: Briefwechsel, hrsg. von Dr. Werner Schuffenhauer, Leipzig, Reclam, s. 186.

meydi, ve olumlu bir yol arayanları kötürümleştiriyordu. Marx'ın yayınlanmış bulunan son yazısı, *Yıllıklar*'daki yazıları, proletarya davasına katıldığını gösteriyordu. 1844 *Elyazmaları*, düşüncesinde yeni bir ilerleme anlamına geliyor, ama şimdilik yazı masasının gözünde kapalı kalıyorlardı. Teorik konumlarını kavgacı bir biçim altında açıklama fırsatı, onu Bruno Bauer ve yandaşlarına, artık gözünde taşıdıkları değerden daha çok yer vermeye götürecektir bir uyarıcıydı.

Belirli bir yandan, Bruno Bauer'in yürütülmesinin aldığı biçim, onun [B. Bauer'in] benimsemiş bulunduğu biçime çok yakındır. O çağın teorik yapıtlarındaki tartışmalar, hep Marx'ın da kendini kurtaramadığı o kendine özgü bir dil-uzluğu ve küçük ayrıntıları bir didikleme çabasıyla oluşur. Öte yandan, Marx'ın düşüncesi tam bir mayalanma durumundadır; ister Proudhon, ister Fransız Devrimi, isterse XVIII. yüzyıl materyalizmi ya da Eugène Sue'nün *Mystères de Paris*'i (Paris'in Gizemleri) sözkonusu olsun, hasımlarını bütün konularda seve seve izlediği tüm alanlarda ona yeni perspektifler açılır. Bu hasımlar ona görüşlerini açıklama, düşüncesini derinleştirme fırsatını verirler; ve biz, düşüncesinin, bize aynı zamanda hem daha önce *Elyazmaları*'nda deyimlenmiş bulunan düşünlerden onu ayıran her şeyi ölçme, hem de birçok savları daha şimdiden bu yapıtta açıklanmış bulunan tarihsel materyalizmin oluşmasını görme olanağını sağlayan bir genişlemesinin tanıkları oluruz.

Kutsal Aile'nin yayınlanmasından yirmiiki yıl sonra, bu gençlik yapıtını yenibaştan okuyan Marx, Engels'e şöyle yazıyordu:

"Feuerbach'ın putlaştırılması çok mizahî bir etki de yapsa, bu kitapta utanacak bir şeyimiz olmadığını görmekle tatlı bir şaşkınlık duydum."⁸¹

Buna göre, Marx, düşüncesinin 1845'teki olgunluk

eksikliğini, ve hele Feuerbach'a karşı beslediği tutkunuğu gözönünde tutarak, yapıtın daha o zamandan, bağlı kalmış bulunduğu düşünleri gerçek bir biçimde dile getirdiğini düşünüyordu.

Bruno Bauer ve hempalarıyla olan polemiklerin ayırtılarına girmeyeceğiz; ama kitabın olumlu öğelerini, Marx'ın düşüncesinde bir pekişme, *Alman İdeolojisi*'nde daha eksiksiz bir biçimde açıklayacağı tarihsel materyalizmin hazırlanması yolunda yeni bir evre gösteren öğeleri ele almaya çalışacağız.

Daha 1844 *Elyazmaları*'nda, Marx şöyle yazıyordu: "Burada, tutarlı doğalcılık ya da hümanizmanın, idealizmden olduğu kadar materyalizmden de ayrıldığını, ve aynı zamanda onların, onları birleştiren gerçekleri (hakikatleri) de olduğunu görüyoruz."⁸²

Onda henüz (Feuerbach formülasyonlarının kısmen açıkladıkları) bir belirsizlik varlığını sürdürüyor, ve felsefenin iki karşıt eğilimi arasındaki çelişkinin çözümünü, kuşkusuz hegeli bir biçimde düşünüyordu. *Kutsal Aile*, materyalizme kesin geçişi gösterir. Eleştirel eleştiriye karşı polemik, onu idealizm karşısındaki temel teorik karşıtlığının daha açık bir bilincine götürür.

Bruno Bauer, kendinin bilinci felsefesiyle, kendinin bilincini töz durumuna getirerek, insanal bir niteliği bağımsız özne durumuna dönüştürerek, Hegel'in *Fenomenoloji*'sini onarmaktan başka bir şey yapmıyordu. O böylece dünyayı "kafa üstü" koyuyordu; her şeyin eridiği sonsuzluk içinde, tek gerçeklik zihindi. Eleştirel eleştiri tarafından tanınan tek insanal çalışma zihnin çalışması olduğundan, pratikle teori artık özdeş

82 MEGA I, 3, s. 160. ...Manuscripts de 1844, a.g.y., s. 136.

81 Marx'dan Engels'e 24 Nisan 1867 günlü mektup; MEW. 31 içinde, s. 290.

oluyorlardı. Bundan böyle dış dünya bir görünüşten başka bir şey değildir, o yalnızca düşünce devinimine bir neden hizmeti görmek için vardır, ve zihnin, dünyayı da değiştirmek için, dünya üzerine sahip bulunduğu bilinci değiştirmekten başka bir yapacağı yoktur. Böylece, ustalarının düşüncesinin nesnel yönlerini unutan genç hegelciler, Fichte'nin öznel idealizmi düzeyine düşüyorlardı.

Marx, bu idealizmin kendine özgü gidişini, ünlü meyve kavramı örneğinde açıklamıştır. Filozof, meyveler arasındaki özel ayrılıkların yok oldukları meyve kavramını, gerçek meyvelerin (elma, armut, badem) çeşitli belirlenimlerinden yola çıkarak soyutlar. O zaman idealist, meyve kavramını töz durumuna getirir, ve elma, armut ve bademin, meyve kavramının yalnız biçimleri olduklarını söyler. Sınırlı anlık (müdrîke) için, gerçek meyveler birbirlerinden ayrı şeyler olarak kalırlar; ama kurgusal us için, bu duyulur ayrılık yalnızca ikincil bir ayrılıktır. Onun tanıdığı tek gerçeklik, kavramdır; duyularımızın algıladıkları meyveler, özü, gerçeği (hakikati) soyut töz: meyve olan görünüşlerden başka bir şey değildirler. Bu töz elmada ya da armutta nasıl cisimleşir; işte bu, idealist filozofun olduğu gibi kabul ettiği kurgusal bir gizemdir. Onun için önemli olan, hakikatin gerçeğin çokluğunda değil bütün ayrılıkların silindikleri kavramda olduğunu düşünmektir.

O zaman kurgusal filozof için gerçek pratiğin nasıl zihnin pratiği, gerçek çalışmanın nasıl düşüncenin gelişimi olduğu anlaşılır. Duyulur dünya görünüşten başka bir şey değildir, ve eğer insanın hoşuna gitmiyorsa, onun için gerekli olan dünyayı dönüştürmek değil, yalnızca onu başka türlü düşünmek, kavram düzeyine yükselmek, bilincinin içeriğini değiştirmektir. Ama dünya gene de nasılsa öyle kalır, ve işin sonunda insan için en iyisi, kendini ona uydurmaktır.

Marx bu tanıtlamayla hegelci idealizmin gerici niteliğini açıklar, ve genç hegelcilerin tüm siyasal karışıklıklarının, sonunda nasıl ortodoks hegelcilerin, yani kendilerinin eski-hegelciler olarak nitelendirdikleri, ve onlara karşı sistemin "hakikat"ini kurtarmış olduklarını iddia ettikleri kimselerin konumlarına bir dönüştürme başka bir şey olmadığını gösterir. Onların idealist diyalektiği, sonunda gerçek gelişmeleri özdeşlik içinde eriterek, onları unutturmaktan başka bir şey gözetmez. Bu dünyayı insanal bir dünya yapmak üzere savaşıma girişmiş bulunan Marx için, idealizmle materyalizm arasında uzlaşma, artık olanaklı değildir. Bunlar birbirine karşıt, ve gelişmeleri karşıtlıklarıyla açılanan iki ayrı dünya görüşüdürler.

Kutsal Aile, "Fransız Materyalizmine Karşı Eleştirel Savaş" başlıklı bir başka parça daha içerir. Marx bu parçada, yöntemi bugün marksistler için klasik bir nitelik kazanmış bulunan bir felsefe tarihi taslağı verir. XVIII. yüzyıl materyalizmi, XVII. yüzyıl metafizigine karşı savaşım içinde gelişmiştir. Descartes bir yandan bir metafizik öğretmiş, ama matematik bilimlere de bir atılım vermiştir. Descartes'ın ardıllarından bazılarında görülen bilimsel eğilim, ancak karteziyen idealizme karşıt bir yol tutularak serpilip gelişebilir. Birbirleriyle çatışan, ve aralarındaki savaşım, XVIII. yüzyıl materyalizmi aracıyla metafiziğin yenilgisine yolaçacak olan iki evrim kolu, işte böyle doğar. Fransız Devrim burjuvası, dünyayı, Tanrıya başvurma zorunda kalmaksızın düşünür. Olsa olsa tanrıcıdır (*théiste*) o, ama, Marx şöyle der:

"Hiç değilse materyalist için, tanrıcilık, kendini dinden kurtarmanın rahat ve tasasız bir yolundan başka bir şey değildir."⁸³

Bunun üzerine, Marx, biri her şeyden önce doğa bilimlerine dönük, oysa öbürü komünizme varan iki

koluyla birlikte, İngiliz ve Fransız materyalizmlerinin kısa bir tarihçesini yapar. Buradaki düşünme düzeni ilginçtir. Locke, Helvétius, d'Holbach gibi adların süslediği bu ikinci kol, insana, doğal iyilik ve anlayış dışında, mutluluk ve yeteneklerini geliştirme hakkı da tanıyan bir insan görüşüne dayanır.. Eğer insan koşullar tarafından oluşturulmuşsa, koşulları insanca biçimlendirmek gerekir. Fourier, Owen, doğrudan doğruya, Bentham'ın, Helvétius'ün görüşlerinden kaynaklanmış materyalizminden ya da sisteminden yola çıkarlar. Öyleyse komünizmin temeli, ama özellikle bir insan anlayışına vardığı için, materyalizmdir, ve devrimin görevi, henüz Marx için, bu insanı gerçekleştirmek olarak kalır. Marx'ın eleştirmekte gecikmeyeceği Feuerbach'ın etkisi, kendini burada da duyurur.

Buna karşılık, bu yapıtta, düşünlerin toplumsal bağlam (*contexte*) ile sıkı bağlıklarını daha şimdiden belirten bir düşünler tarihi açıklama başlangıcı da görülür. Marx şöyle yazar:

"XVII. yüzyıl metafiziğinin başarısızlığı, kendini XVIII. yüzyıl materyalist teorisiyle, bu teorik hareketin kendisinin o çağdaki Fransız yaşamının biçimlenişiyile açıklandığı kadar açıklayamaz... Metafizik, tüm saygınlığını, *pratik olarak* yitirmişti."⁸⁴

Bu daha şimdiden, altyapıyla üstyapı arasındaki zorunlu bağlılığın, ideolojileri, onların doğuşunu çevreleyen iktisadî ve toplumsal koşullar aracılığıyla açıklamanın kabaca dile getirilmesidir.

Buna göre Marx ve Engels, Bruno Bauer ve hem-palarını, her türlü idealizmin kendisiyle bağdaşmaz kaldığı materyalizm konumları üzerinde daha da açık bir biçimde yer alarak yanıtlarlar. Onlara göre, yakın gelecek, her türlü metafiziğe son verecek materyalizmin zaferi olacaktır.

⁸⁴ MEW. 2, s. 134. — Études philosophiques, a.g.y., s. 140.

"Metafizik, bundan böyle *kurgu* çalışmasının ta kendisi tarafından tamamlanmış ve *hümanizma* ile rastlaşan *materyalizm* karşısında, sonsuz olarak yenik düşecektir. Eğer *hümanizma* ile rastlaşan *materyalizmi* teori alanında Feuerbach orunladıysa, İngiliz ve Fransız *sosyalizm ve komünizmi* de onu *pratik* alanında orunlamışlardır."⁸⁵

Materyalizmleri her ne kadar artık XVIII. yüzyıl-da olduğu gibi mekanist değilse de, gene de belirli bir insan anlayışını korur ve hatta bu anlayışa dayanır.

* * *

Genç hegelcilerin siyasal tutumu, Hegel'in, tarihin Mutlak Düşün'ün gerçekleşmesi olduğu yolundaki görüşüyle belirlenmiş olarak kalıyordu. Gerçi kendinin bilinci yerini almıştı; ama bu, tarihi yapanın filozof olduğunu, ve insanlığın, "yığın" terimi altında toplanmış bulunan üst yanının —ve özellikle hareket halindeki halkların—, kendinin bilincinin kendine saptadığı bu yüksek ereklere gerçekleşmesi karşısında, daha çok bir engel gibi görüldüğünü söyleme anlamına geliyordu. Bu, yığınların tarihteki rolünün düpedüz yadsınması, ve sonuç olarak proletaryanın rolüyle tarihsel görevinin *a priori* mahkûm edilmesi idi.

Marx ve Engels, bundan böyle bu tarih görüşüne karşı çıkarlar. Belirtirler ki, eğer tarihi Mutlak Düşün yaparsa, insanlar da Düşün'ün bilinçsiz âletleri olarak buna katılırlar. Her şey, sanki gerçek, empirik tarihin içinde, sözümona hakikat olan soyut bir tarih geliştirmiş gibi olup biter. Oysa Mutlak Düşün, kendi eksiksiz deyimlenişini ancak felsefede bulur, ve filozofun kişiliğinde kendi bilincine, ancak sonradan varır. Öyleyse evren Tini (Zihni) tarihi ancak görünüşte yapar, onu yalnızca bilinçte yapar. Hegel ve çömezlerinin ide-

⁸⁵ MEW. 2, s. 134. — Études philosophiques, a.g.y., s. 138.

alist konumu, eninde sonunda, kurgunun (*spéculation*) olayların gidişini doğrulamaya yaraması, ama gerçeklikte olup bitenleri açıklamaması sonucunu verir. Bundan böyle Marx ve Engels, tarihin hegelci görüşünden kesinlikle ayrılır, ve tarihin itici öğelerini gerçek içinde aramaya başlarlar.

Genç hegelcilerin tüm siyasal savaşımları, devletin, Tinin ete kemiğe bürünmesi, ve ana görevin de, onu kendi kavramına uygun bir duruma getirmek olduğu düşününden kaynaklanıyordu. Marx, devletle uygar toplum arasındaki ilişkilerde, belirleyici olanın uygar toplum olduğunu, ve bunun tersinin doğru olmadığını göstererek, daha 1843'te bu hegelci kavramı eleştirmişti. Şimdi de uygar toplumun bağlantısını (*cohésion*) devletin koruduğunu savunan Bruno Bauer ve hampalarına yanıt verir. Onlar modern toplumun atomlarından, aralarındaki gerçek bağın devlet olduğu bireylerden bileştiğini ileri sürüyorlardı. Marx, bireylerin birbirlerinden bağımsız atomlar olmadıklarını, onların gereksinimleri ve bu gereksinimleri başkalarına başvurmaksızın karşılama olanaksızlığıyla kendi aralarında birleşmiş bulunduklarını, kısacası "onların gerçek bağlarının siyasal yaşam değil, uygar yaşam olduğunu"⁸⁶ kolayca tanıtlar. Ve Robespierre ile Saint-Just'ün, Romalı erdemlerini, artık köleciliğe dayanmayan bir toplumun bağı durumuna getirmek istemiş olmalarından ötürü başarısızlığa uğradıklarını göstererek, düşüncesini örnekendirir. Fransız Devrimi burjuvazinin kuruluşuydu; bu devrim, yaşamı bir başka üretim biçimi tarafından yönetilen, başka temellere dayanan ve kendisine uygun düşen siyasal egemenlik biçimini, Temmuz Devrimiyle kurulan orunsal (temsili) devlette bulacak olan bir sınıfın zaferi anlamına geliyordu.

Gerçi Marx henüz tüm toplumsal ilişkileri uygar toplum terimi altında toplar. Ama daha şimdiden on-

da, daha bir zaman kendi uygun deyimlenişini arayacak yeni bir kavramın, üretim ilişkileri ve üretim biçimi kavramının doğduğu görülür. Tarihsel materyalizmin temel kavramlarının doğuşuna doğru ilerliyoruz.

İdealist görüşleri içinde, genç hegelciler, düşünceleri tarihin tek itici gücü yapma yoluna girmişlerdi, ve onlara göre yığın, "tinden yoksun" olduğundan, Düşün'ü, ereklere gerçekleştirmekten alıkoyan engeldir. Böylece, onlara göre, yığın, Fransız Devrimini başarısızlığa uğratmıştır. Marx ilkin, eğer insanlar kendilerini düşüncelerin âletleri yapmazlar, kendi gerçek güçlerini düşüncelerin hizmetine koşmazlarsa, düşüncelerin kendi başlarına herhangi bir şeyi nasıl gerçekleştirebileceklerinin pek anlaşılmayacağını belirtir. Elbette bu, düşüncelerin tarihin gidişi üzerinde hiçbir etkide bulunmadıkları anlamına gelmez. Ama düşünceler gökten düşmezler; koşulların ürünüdürler, ve rolleri, toplumsal ilişki ve koşullar tarafından belirlenmiştir. Ancak yükselen bir sınıfın çıkarlarını dile getirdikleri ölçüdedir ki, gerçek güçlerini kazanır ve tarihin itici güçleri durumuna gelirler.

Marx'ın düşüncesinin, sonradan gelişecek iki yönü, burada henüz başlangıç durumunda belirirler. Bilinebilir belirleyen varlıktır, ve düşünceler insanların gerçek yaşam koşullarına bağlıdır. Çok geçmeden marksizmin bir temel düşünüyü olacak olan toplumsal karmaşa (*comlexe*) ile üstyapı arasındaki bağların ilk taslağıdır bu. Öte yandan da, teoriyle pratik arasındaki, Marx'ın daha önce *Yıllıklar*'daki yazılarında dile getirdiği ve daha somut bir biçim almaya başlayan bağlılık.

Yığınları bir "ilerleme" engeli olarak görmek şöyle dursun, gerçekte onların rolünün belirleyici olduğunu ve gitgide daha da belirleyici olacağını düşünür. Burjuvazinin kuruluşu anlamına gelen Fransız devrimi, halkın desteğiyle yapılmıştır. Ama sonradan ona karşı çev

⁸⁶ MEW. 2, s. 128.

rilmiş, ya da en azından burjuvazinin belgilerinin (parolarının) ona belli-belirsiz gösterir gibi oldukları her şeyi getirmemiştir. Feodalite üzerinde bir kez zafer kazanıldıktan sonra, sınıf olarak ardından koştuğu e-reklere erişmiş bulunan burjuvazi, halkı uğrunda sa-vaşıma sürüklediği o büyük düşünlerin soyut ve alda-tıcı niteliğini ortaya koydu. Yığınlar için, burjuva top-lumun çelişkilerini gün ışığına çıkaran, insanlıkta da-ha uzak bir durum, işte böyle yaratıldı.

Nesnel olarak, bu, sosyalizm ve komünizmin, tari-hin yapıcılarının durumuna gelen daha da kalabalık yığın-ların çıkarlarını dile getirdikleri anlamına gelir. Ve toplumsal devrim, aynı zamanda (artık bir sınıfın de-ğil) insanlığın kurtuluşu olacağından, yığınların sava-şımı genişlik kazandığı ölçüde, bu savaşımın tarihsel önemi büyür. Tarihsel eylemin, yığınlar içine yayıldı-ğı ölçüde, derinleşmesi düşündürür bu.

Proletaryanın tarihsel görevi Marx tarafından bir kez daha doğrulanmıştır; ama diyalektik materyalizm öğelerinin, yani hegелci diyalektiğin “tersine çevril-me”sinin belirdiğinin görüldüğü bir tanıtılamada, bu görev yeni bir doğrulanma daha bulur. Burjuvazi, o olmadıkça kendi iktisadi varlığının tehlikeye düşeceği proletaryayı üretir. İki sınıf, kendi aralarında, bir zo-runluluk ilişkisi içindedirler. Bununla birlikte, burju-vazi, proletaryayı üreterek, kendi varlığına son vere-cek olan toplumsal sınıfı üretir. Yaşamını sürdürme-sinin koşulu, yokolmasının vaadidir de. Öte yandan, kapitalist rejimin işlemesi de, proletaryanın varlık ko-şuludur. Ve o, çalışmasıyla, kapitalist kârı üretir, yani insani kurtarmak için kendini kurtarmak istediği top-lumsal sınıfın gücünü artırır. Karşıtların diyalektik birlik ve savaşmaları böyle belirir. Hegelci sözlükte, bu, burjuvazinin olumluluk, tutucu öge, proletaryanın da olumsuzluk, itici öge olduğu anlamına gelir. Ama aynı zamanda bu, proletaryanın, nesnel durumu baki-

mından, tarihin itici gücü olduğu, karşıtını ortadan kaldırma ve insanlığı kurtarma görevinin ona düştüğü anlamına da gelir.

İşçi sınıfının kurtarıcı görevinin doğrulanması ar-tık törel bir buyruk değildir. 1844 *Elyazmaları*’nda (ve henüz *Kutsal Aile*’de de, çünkü sözlük o kadar de-ğiş-memiştir), Marx, proletaryanın insanlık dışı durumun-da, ona insanal devrimi yaptırtacak, yabancılaşma aş-a-masını aştırtacak belirleyici nedeni görüyordu. Düşün-cesinde dile gelen şey, şimdi bir başka nitelikteki bir zorunluluk, proletaryanın tarihsel rolünün daha so-mut, nesnel olgulara daha dayalı bir doğrulanmasıdır. Aslanan artık insanın gerçekleşmesi değildir; vurgu nesnel koşul, proletaryanın sınıf koşulu üzerine vurul-muştur. Ve marksizmi gerçekten doğuracak köklü fel-sefi devrimin yapılacağı: yönetici bir nitelik taşıyan insan kavramı yerine, henüz soyut bir hümanizma an-layışı yerine, iktisadi ve toplumsal bütün kavramının geçirileceği, önceden görülebilir.

Kutsal Aile, bize, Proudhon üzerine, Marx’ın böy-lesine açık ilk konum almasını oluşturan bir dizi açık-lamalar sunar. Marx, 1844 *Elyazmaları*’nda, 1840 yılın-da yayınlanması gerçek bir heyecan uyandıran *Mülki-yet Nedir?* yazarı için daha önce bazı eleştirel anıştır-malarda bulunmuştu. Proudhon’un bu yapıtta o ünlü, “Mülkiyet Hırsızlıktır” formülünü ortaya çıkardığı bi-linir. Proudhon’un sosyalizmi, onu “pratik gereksinim”-den, eşitlikten yola çıkmak, malik olma ve malik ol-mama kategorilerinden başka kategori tanımamakla kı-nayan Edgar Bauer’in gözünde iyi karşılanmamıştı. Tüm pratik ve toplumsal sorunları yalnızca felsefi kur-gu planında çözen kişilerden gelen bu saldırı, Marx’ı kayıtsız bırakamazdı. Onun, Proudhon’u hegелci eleş-tircilerine karşı savunduğunu ve bu ilk yapıtın ar-tamlarını vurguladığını görürüz.

Sonradan, Marx, prodoncu görüşlerin eleştirisine

tam bir kitap ayıracaktır. Ama *Mülkiyet Nedir?* üzerindeki kanısı pek değişmeyecektir. J. B. Schweitzer'e, 24 Ocak 1865 günlü bir mektupta, gene de şöyle yazar:

"Proudhon'un ilk yapıtı... söz götürmez bir biçimde onun en iyi yapıtıdır. Bu yapıt, içerik yeniliğiyle değilse de, eski şeyleri yeni ve atılgan söyleyiş biçimiyle, unutulmaz bir anıya sahip..."⁸⁷

Kutsal Aile'de, Marx, Proudhon'un yapıtının önemini, Sieyès'in, *Tiers-Etat Nedir?* adlı broşürünün pratik planda oynadığı rolle karşılaştırır. Hatta bu yapıtın, "Fransız proletaryasının bilimsel bir bildirgesi"⁸⁸ olduğunu bile söyleyecektir: o sıralarda görüşlerinin iyice olgunlaşmamış olduğunu, ve henüz "bilimsel" terimini genç hegelciler gibi usa ve yalnızca usa dayanan anlamında kullandığını gösteren bir kanı.

Onun için Proudhon'un artamı (meziyeti) özünde, ekonomi politiğin ilk koşulu olan özel mülkiyeti, köklü bir incelemeden geçirmiş bulunmasıdır. O bu bilimin ilişkilerinin insanal görünüşünü ciddiye almış, ve onu insanlık dışı gerçekliğin karşısına koymuştur. Marx bu konu üzerinde daha önce 1844 *Elyazmaları*'nda dile getirmiş bulunduğu konumları geliştirmekten başka bir şey yapmaz. Ekonomi politiğin eleştirisi, özel mülkiyet rejiminden çıktıkları biçimleriyle, insandan, insanın yadsınması ve yabancılaştırmadan yola çıkmalıdır. Bu, bunların evrensel bir eleştirisini sağlayan tek bakış açısidir. Şimdiye dek, iktisatçılar, şu ya da bu özel mülkiyet biçimini (toprak mülkiyeti, sınaî mülkiyet), temel olarak gördükleri mülkiyet biçimi açısından eleştiriyorlardı. Buna karşılık, Proudhon,

"özel mülkiyetin şu ya da bu çeşidini, öbür iktisatçıların hegelciler İngiliz MRO SDRO SDR DR DDDD gibi, kendiliğinde özel mülkiyeti, iktisadî ilişkileri bozan şey olarak, evrensel bir biçimde göstermiştir."⁸⁹

87 MEW. 16, s. 25. — *Misère la Philosophie*, Éditions Sociales, s. 137-138.

88 MEW. 2, s. 43.

89 MEW. 2, s. 34.

Bir yıl önce dile getirilmiş düşüncelerle, burada yeniden karşılaşıyoruz.

Kuşkusuz burada Proudhon'un yapıtının, Marx'ın o sıralardaki kaygılarını konu edinmesi nedeniyle açıklanabilecek, aşkın bir değerlendirilmesi var. Ama övgü, hiçbir şeyi ayırmaksızın yapılmış bir övgü değil. Gerçekten, Marx şöyle yazar:

"Proudhon, ekonomi politik açısından ekonomi politik eleştirisinin verebileceği her şeyi vermiştir."⁹⁰

Kısacası, Proudhon'u, *Elyazmaları*'nda kendisinin de yapmış bulunduğu gibi, bu bilimin kategorilerini oldukları gibi benimsemiş olmakla eleştirir. Onun, ücret, tecim, değer, fiyat, para gibi özel mülkiyet biçimlerini irdelemediğini belirtir. Ve bu gözlem, kendi eleştirisinin bundan böyle daha ileriye gittiğini gösterir. Gerçeklikte, Marx, iktisatta yabancılaştırma dünyasının bilimini göstererek, daha 1844'te salt iktisadî bakış açısını aşmış bulunuyordu. Özel mülkiyetle ücret, bu temel yabancılaştırmanın iki biçimidir; ama proletarya, bu yabancılaştırma içinde insan olarak yadsınmasının deneyini yaparken, mülk sahibinin rahatı yerindedir. Proletaryanın bakış açısında yer alarak özel mülkiyeti eleştiren Proudhon, gene de Marx'ın yükseldiği insanal düzeye yükselmez. O, özel mülkiyetle ücretin kaldırılmasından çok, mülkiyet eşitliği, ücret eşitliği ister. Bu anlamda, Marx, onda henüz proletaryanın bilimsel bir bildirgesini görse de, küçük-burjuva yönleri açıkça beliren prudençülüğün, daha şimdiden çok ötesindedir.

Yabancılaştırma kavramı, *Kutsal Aile*'de hâlâ önemli bir yer tutar. Marx, proletaryanın tarihindeki rolü konusundaki anlayışına, bu felsefî yoldan, ve Feuer-

90 MEW. 2, s. 34.

bach'ın temel düşününü toplumsal alana yayarak, varmıştı. İşçi sınıfının tarihsel görevini, hâlâ, kökeni açık olan bir insan görüşüne dayanarak, tanımlar.

"Tüm insanlıktan, ve hatta insanlık *görünüştünden* soyutlanma, pratikte, gelişmiş proletaryada tamamlanmış olduğu için; güncel toplumun tüm yaşam koşulları, proletaryanın yaşam koşulunda toplandıkları ve insanlık-dışılığın doruğuna eriştikleri için; insan proletaryada kendikendini yitirdiği, aynı zamanda onda yalnızca bu yitirmenin teorik bilincini kazanmakla kalmadığı, ama püskürtülmesi artık olanaksız, süslenip püslenmesi artık olanaksız, kesinkes buyurucu bir nitelik taşıyan sefalet —yani zorunluluğun pratik deyimlenişi— tarafından, bu insanlık-dışılığa karşı doğrudan doğruya başkaldırmaya zorlandığı için, işte bütün bu nedenlerden ötürü, proletarya kendini kendinden kurtarabilir ve kurtarmalıdır da"

Ve proletarya bunu,

"kendi öz yaşam koşullarını kaldırmadan yapamaz. Güncel toplumun, kendi öz durumunda toplanmış bulunan tüm insanlık-dışı koşullarını kaldırmadan, kendi öz yaşam koşullarını kaldıramaz."⁹¹

Toplum, yaşamı insanlık-dışılaştırıran koşullardan, kendi kurtuluşunu kendine borçlu olacak olan proletaryanın eylemiyle kurtarılacaktır.

Burada dile getirilen sav, tarihsel materyalizmin bir temel savıdır; ama henüz Feuerbach terminolojisi içinde dile getirilir. Bu, Marx ve Engels hâlâ antropoloji düzeyinde yer alıyorlar mı demektir?

Daha önce *Kutsal Aile*'den toplumsal diyalektiğin de çıktığını belirtmiştik. Marx, birbirlerinin en amansız düşmanları oldukları halde, biri öbürünü doğuran ve yeniden üreten burjuvaziyle proletarya arasındaki temel çelişki ve karşılıklı bağımlılıkları üzerinde dur-

duğu zaman, tarihsel zorunluluğun, sınıflar savaşımının tarihin itici gücü olduğu düşününü önceden haber veren yeni bir kavramını yaratır. Artık ne Mutlak Düşün'ün gerçekleşmesi, ne de belli bir insan ülküsüdür bu; toplumun bağrında varolan çelişkilerin, toplumu proleter devrim yolundan dönüştürmeye götüren zorunlu gelişmesidir.

Öyleyse burada, marksizmin hazırlanmasının ardarda gelen aşamalarını yorumlayan iki kavramı birarada görüyoruz. Marx, proletaryaya düşen büyük insanal kurtuluş görevini anlattığı zaman, düşüncelerini föyerbahçı terimlerle dile getirir; ama aynı zamanda yeni bir kavramı, en uygun deyimlenişini ancak tarihsel materyalizmin temel görüşlerini gerçekten açıklayacağı zaman bulacak olan iktisadî ve toplumsal bütün kavramını da hazırlar. Lenin, *Felsefe Defterleri*'nde şöyle yazabilir:

"Marx, tüm 'sistem'inin, *sit venia verbo*,⁹² temel düşününe, yani toplumsal üretim ilişkileri düşününe yaklaşır."⁹³

Ve Marx, sonradan, kendi gözünde *Kutsal Aile*'yi nitelendiren "Feuerbach'ın putlaştırılması" ile alay edebilir.

Yapıt böylece marksizmin kerteli hazırlanmasındaki yerini alır. *Kutsal Aile*'de, Marx'ın o zamana dek yeğ tuttuğu alan olan felsefe alanını yavaş yavaş bıraktığını görürüz. Bu yapıtta, çok geçmeden eski kategorilerin yerini tutacak yeni kavramların doğduğunu görürüz. Yeniliklere gebe bir düşünce, bir yıl sonra kendini içlerinde dile getireceği biçimleri hazırlar. Ama bu işi, henüz doğan kavramlara tastamam uygun düşmeyen bir terminoloji içinde yapar. Gelişmiş marksizmi üretecek devrimin öngününde bulunuyoruz.

91 MEW. 2, s. 38.

92 Terim bağışlansın [*«sistem» terimi. -ç.*]

93 LÉNINE: *Cahiers philosophiques*, Editions Sociales, 1955, s. 21.

İNGİLTERE'DE ÇALIŞAN SINIFIN DURUMU FEUERBACH ÜZERİNE SAVLAR

MARX'LA on günlük bir tartışmadan sonra, Paris'ten ayrılan Engels, Barmen'e, ailesinin yanına döner, ve 1844-1845 kışını, İngiltere'den getirdiği notları temize çekmek ve komünist propagandası yapmakla uğraşarak, orada geçirecektir. Manchester'deki eğleşmesi sırasında, gözlemler ve okunmuş belgeler biriktirmişti ve şimdi İngiliz toplumunun bir tarihini yazmak istiyordu. Topladığı gereçleri bir düzene koyduktan sonra, Kasım ortasında yazmaya koyulur, ve, Mayıs 1845 başında yayınlanacak *İngiltere'de Çalışan Sınıfın Durumu'nun* (*Die Lage der arbeitenden Klasse in England*) elyazmasını, Mart ortasında Leipzig'deki yayıncı Wigand'a gönderecektir. Önsözünde dediği gibi, kitap, İngiltere'nin toplumsal tarihi üzerine daha geniş bir çalışmanın yalıtık bir bölümünden başka bir şey değildir. Ama gerisi hiç yazılmamıştır.

İngiliz işçilerinin durumunu irdelerken, Engels, özgün bir çalışma yapmıyordu. Villermès, Buret, Dupétioux yalnızca birkaç yıl önce aynı işi yapmışlardı. Gene de, Engels'in yapıtı öncellerinin yapıtlarından te-

melden ayrılır. Gerçekten, Engels'in kitabında proleter yaşamın salt bir betimlemesi bulunmaz. Engels yalnızca kişisel izlenimlerinden değil, gerçek kaynaklar adını verdiği resmî raporlardan da yararlanır. İnançlarını her şeyden önce burjuvazinin yazarlarında arar. Ama böylece hazırladığı gerçeğe uygun tablo (hiç kimse bugün bile, bu tablonun doğruluğuna karşı çıkmaz), toplumsal bir devrimin töreliliğini (meşruiyetini) tanıtlayacak kadar karanlıktır.

“Eğer sosyalist teorilere olduğu kadar, onların töreliliği üzerindeki yargılara da sağlam bir temel sağlamak, *pro et contra* [lehte ve aleyhte] tüm fantastik saçmalama ve öğütlere bir son vermek isteniyorsa, proletaryanın yaşam koşullarının bilinmesi mutlak bir zorunluluktur.”⁹⁴

Kitabını yayınlarken, Engels'in kaygısı, sosyalizm davasına yararlı olmak, Alman işçilerine, toplumsal durumu, klasik biçimi altında, kapitalizmin evriminin İngiltere'de olgunlaştırdığı biçimiyle betimlerken, onlara yalnızca geleceklerinin imgesini değil, zorunlu olarak patlak verecek altüst oluşun kaçınılmaz niteliğini de göstermektir. Yapıtı, bu anlamda, “bağlanmış” (“*engagée*”) bir yapıttır, ama gerçekliği betimlediği, ve temelleri bilimsel olduğu için böyledir. Çünkü çalışan sınıfın durumu bu yapıtta yalnızca tüm sefaleti içinde değil, tarihsel bir gelişme sonucu olarak da ortaya konur.

Bu dikkate değer toplumbilimsel irdeleme, gerçekte yalıtık, kendi bağlamından kopuk bir tablo değildir. İngiliz yaşamının o çok belirleyici kentleşme olayı, proleter sınıfın oluşmasına sıkı sıkıya bağlıdır, ve sonunda her ikisi de, sanayinin gelişmesine bağımlıdır. Engels, teknik ilerlemelerin ve işçilerin önce atelyelerde, sonra yapımevi ve fabrikalarda toplanmasının,

⁹⁴ MEW. 2, s. 232. — *La Situation de la classe laborieuse en Angleterre*, Éditions Sociales, 1960, s. 31.

bir zamanlar yalıtık yaşayan ve yarı-köylü bir yaşam sürdüren işçilerin en koyu sefalet içine düşmek üzere, insanal yaşam koşullarından koparılmış bulundukları kentsel insan kalabalıklarının oluşmasına nasıl yolaştığını göstermeye çalışır. Buna karşılık, işçiler bir sınıf oluşturdıkları bilincini de kazanmış ve burjuvaziyle savaşıma girişmişlerdir. Toplumun evrim ve iktisadî yapısının bu çözümlemesi, bugün toplumbilim ve özellikle marksist toplumbilim yöntemlerinin bir parçasını oluşturur. Ama Engels'in yazdığı çağda, kitap gerçekten öncü ve örnek görünür.

İktisadî etkenlerle toplumsal etkenlerin bağılılığı çözümlemesi, Engels'in çalışmasını ilk marksist yapıt durumuna getiren bir yöntemi açınlar, ve bu yöntem Marx'inkinden belli bir ölçüde ilerdedir. Terminoloji her ne kadar bilimsel sosyalizmin iki kurucusunun birkaç yıl sonra kulanacakları terminoloji değilse de, daha şimdiden burada altyapı, üretim güçleri, üretim ilişkileri kavramlarını buluruz, ve bunların karşılıklı etkileri daha şimdiden ayrıntılı bir biçimde gösterilmiştir. Engels, teknik üretimlerin (icatların) üretimin evrimi üzerindeki yansılarını ve toplumsal yapılar üzerindeki etkilerini tamamen doğru bir biçimde çözümler. Otomatik dokuma tezgâhıyla buhar makinesi, yalnızca tekstil sanayisini tepeden tırnağa değiştirmekle kalmazlar; ev dokumacılığına, zanaatçılığa son verirler, küçük işletmecileri yıkıma uğratıp yoğunlaşmayı kolaylaştırırlar, ve proletaryanın oluşmasının kökeninde de bulunurlar. Sınai devrimin içinde gerçekleştiği koşullar, yeni pazarların açılması, toplumsal eşitsizlikleri büyütür, burjuvaziyle işçi sınıfı arasındaki savaşı canlandırır, proleterin durumunu sarsar ve yaşamının insanlık-dışı niteliğini son dereceye vardırır. Engels'te daha şimdiden, kuşkusuz kısmen felsefi eğitimine, kavramlarla oynama alışkanlığına, ama yalın bir insan felsefesi yerine toplum-

sal bütün kavramını geçirmiş olmasına da borçlu bulunduğu bir bireşim duygusu, toplumsal yaşamın itici öğelerini bir değerlendirme yeteneği vardır. Tutarlı bir materyalist olarak, bilinci varlıkla, çeşitli toplumsal katmanların düşünce biçimini, onların maddî yaşam koşullarıyla açıklar.

İktisadî gelişmenin sonucu olarak toplumun iki rakip sınıfa bölünmesi, o sıralarda İngiltere'de, başka her yerde olduğundan daha belirgindir. Proletarya sayı olarak artar, ama bu artış burjuvazinin gereksinimleri tarafından düzenlenmiştir. Burjuvazi, İrlandalıların İngiltere'ye göçünü kolaylaştırmıştır. Çünkü azla yetinen ve henüz oldukça düşük bir uygarlık düzeyinde bulunan bu işçiler, der Engels, pek titiz olmayan, düşük, ve İngiliz işçilerinin ücretleri üzerinde baskı yapan ücretlerle yetinen bir işgücü sağlarlar ona. Genel olarak, sanayiciler elaltında işsiz işçiler bulundurmamak isterler, çünkü çalışan işçilerin sömürü oranını böyle artırabilirler. Marx tarafından *Kapital*'de ele alınacak olan yedek emek ordusu teorisinin taslağı, daha 1845'te işte böyle yapılır.

Ama, bu ücret dalgalanmaları çözümlemesi arasından, Engels ücretin gerçek özlüğünün kavrayışına yükseilir. Ücret yalnızca çalışma fiyatı olarak değil, işçi sınıfına yaşamayı ve kendini yeniden üretmeyi sağlayan zorunlu asgari olarak tasarlanmıştır. Burjuvazinin, işgücünün kendisine malolduğu fiyatı bu elden geldiğince kısıtlama eğilimi, işçilere sağlanan yaşam koşullarında açıkça görünür. Bununla birlikte işçiler savunmasız değildirler, ve Engels, grevleriyle, ücretinin iyileştirilmesi için savaşıyan İngiliz proletaryasına saygılar sunar. Büyük 1842 grevlerinin genişliği, kıta işçilerine, ve özellikle Alman işçilerine örnek olmaya elverişliydi. Bu genişlik, proletaryanın, yoğunlaşmasıyla, kapitalizme karşı açıkça savaşım yürütmesini sağlayan sınıf bilinci ve güçlülük kazandığını apaçık gösteriyordu.

İktisadî planda, kitap, *Yıllıklar* tarafından yayınlanmış *Taslak*'ta daha önce tohum durumunda bulunmayan büyük bir şey getirmez. Rekabet, gelişmenin itici gücü olarak kalır, ve sonuçları açıkça gösterilmişlerdir. Engels, iktisadî ve toplumsal yaşamı eninde-sonunda düzenleyen tecimsel bunalımlar üzerinde önemle durur. Bu bunalımlardan herbirinin, işçiler için, nasıl bir öncekinden daha yıkıcı sonuçlar verdiğini gösterir. Öte yandan, ve bu işte ilk olarak, bunalımların bir devrillik teorisinin taslağını yapar. Her ne olursa olsun, 1847 bunalımını haber vermiş, ve varsayımı da doğrulanmıştır. Her bunalım, proletaryanın burjuvaziye karşı savaşımının bir pekişmesi anlamına gelir. Engels, 1847 bunalımının, proletaryanın zaferini görecektir. Bu konuda, özellikle İngiltere'yle ilgili olarak öngörülerini yanlışlı.

İşçi sınıfının savaşımının bu pekişmesi örneğini, 1840 yıllarının İngiltere'si veriyordu. Bu ülke, proletaryanın, çartist hareketle, kendine özgü siyasal bir harekete sahip bulunduğu tek ülkeydi. Engels, çartist militanların bazılarıyla ilişki kurmuştu, ve onların ortam ve yöntemlerini iyi biliyordu. Kitabında, işçi hareketine, içinde 1835'te doğan, ve başlangıçta oy hakkında bir değişiklik sağlama amacıyla radikal küçük burjuvaziyle birlikte hareket eden salt siyasal bir hareket olan çartistmin tarihçesini yaptığı bir bölüm ayırmıştır. Burjuvaziyle kopuşu tamamlayan 1842 ayaklanmasından sonra, bu hareket, "özlüğü her şeyden önce toplumsal"⁹⁵ olan, salt bir işçi davası durumuna geldi. Bununla birlikte Engels bu hareketi yalnızca siyasal bir savaşım yürütmekle, yani proletaryanın kurtuluşunu insanal planda arayacak yerde, devlet planında aramakla kınar. Burada o sıralarda Marx'ın da paylaştığı ve iyiden iyiye föyerbahçı hümanizmaya boyanmış bir

⁹⁵ MEW. 2, s. 450. — La Situation de la classe laborieuse en Angleterre, a.g.y., s. 292.

konumu görüyoruz. Aynı biçimde, çartistizm, ona göre sosyalizme doğru yeterince yönelmiş değildir. İktisatta önerdiği çözümler, sanayinin gelişmesiyle erişilmiş düzeye göre bir geriye dönüştür. Ama çartistmin toplumsal yönü, çalışan sınıfın durumu nedeniyle, giderek ancak daha da belirginleşebilir.

Engels ovenciliği de çok iyi tanıyor ve İngiliz sosyalistleriyle sık sık görüşüyordu. Bu bölümde, onların öğretilerini, bu düşüce tutumdan ne kadar uzak bulunduğunu gösteren bir eleştiriden geçirir. Engels bu öğretiyi, burjuvaziye karşı savaşımında bulunan proletaryanın konumları üzerinde açıkça yer alan bir öğretilerden çok, işçi sınıfının acılarını hafifletmeye çalışan bir insanseverlik olmakla eleştirir. Bu, Owen tarafından, sınıflar savaşımını bilmeyen, ve inandırmayla iş görmeye kalkışan bir sanayici tarafından hazırlanmış bir teoridir. İşte bu, Engels'in gözünde, çıkışı olmayan bir yoldur, ve işçi sınıfının ana-baba kalıtı durumuna gelmek için, İngiliz sosyalizmi geriye dönmeli ve çartistmin bakış açısını benimsemelidir. O zaman, İngiliz halkının tarihinde, kuşkusuz önemli bir rol oynayacaktır.

İngiliz toplumunun bütün bu değerlendirilmesinde, Engels'in, geleceğin yolunu özel mülkiyetin kaldırılması olduğu yolundaki komünizmi açıkça belirir. Engels, proletaryanın yerine getirilecek tarihsel bir görevi olduğunu düşündüğü içindir ki, iktisat ve toplumsal gelişme mekanizmalarını böyle ortaya koyabilmektedir. Eğer çartistmi ve İngiliz sosyalizmini böyle eleştiriyorsa, bu, teorinin hazırlanmasında bu hareketlerden daha ileriye gittiği içindir. Ama bu komünizm henüz föyerbahçı bir hümanizmadır. Devrimden, insanın kurtuluşunu bekler. Ve her ne kadar bunu proletaryadan bekler, sınıflar savaşımı üzerinde önemle durursa da, komünizm ona göre üyelerini sınıflar dışında toplar. Kitabının son sayfasında, şöyle yazar :

“Ve komünizm proletarya ile burjuvazi arasındaki karşıtlığın üstünde yer aldığından, burjuvazinin —ne yazık ki korkunç derecede küçük ve üye eksikliğini ancak genç kuşak içinden tamamlamayı umabilececek— en iyi bölüntüsü için komünizme katılmak, salt proleter bir nitelik taşıyan çartizme katılmaktan daha kolaydır.”⁹⁶

Engels’in bu konumuna şaşılabilir. Kitabı, olgulardan, özel mülkiyetin kaldırılması yararına tanıtlayıcı kanıtlar çıkarmış olduğu halde, Engels görüşlerinde henüz çok teorik kalır. O, Alman felsefe okuluna boş yere gitmemiştir. Komünizmin hakikatinin, işlenmiş kafalara kendini zorla kabul ettirecek kadar büyük olduğuna usu yatmıştır. 1892 önsözünde, bu yapıtın “yazarın gençlik işaretini taşıdığı”nı kabul ettikten sonra, şöyle yazacaktır: “Bu kitap, modern sosyalizmin kaynaklarından birini, klasik Alman felsefesini, her yerde açınlar.”⁹⁷

Gerçeklikte Engels’in düşüncesi henüz belirsizdir. Henüz Feuerbach antropolojisinin tutsağıdır ve komünizmle hümanizmayı bir tutar. Ama aynı zamanda deneyi, iktisat üzerine düşünmesi, materyalizmi ve hele proletarya davasını benimsemesi, onu daha şimdiden daha ileriye götürmüştür. Kafasında, eğitiminden gelen bir düşünler zincirlemesiyle, verimli çıkacak ve geçmişinden kopmasına yolaçacak yeni kavramlar vardır. Henüz sınıf ayrımı olmaksızın insanların aklını komünizmin hakikatine yatırabileceğine inanır ve aynı zamanda devrimin kaçınılmaz bir biçimde proletaryadan geleceğini de bilir. Onda yeni, materyalist bir tarih görüşü oluşur, ve 15 Şubat 1845 günü, Elberfeld’de bir komünist propaganda toplantısında yaptığı konuşmanın şu parçasında, bu görüş dile gelir:

96 MEW. 2, s. 506. — La Situation de la classe laborieuse en Angleterre, a.g.y., 1960, s. 360.

97 MEW. 2, s. 641. — La Situation de la classe laborieuse en Angleterre, a.g.y., 1960, s. 391.

“Varolan iktisadî ilişkiler ve ekonomi politik ilkelere, belli matematik ilkelere yeni bir teorem çıkartabileceğimiz bir kesinlikle, çok yakında patlak verecek toplumsal bir devrim sonucunu çıkartabiliriz.”⁹⁸

Engels, Marx’tan Paris’te ayrılmıştı; onu bir daha 1845 Nisan ayında Brüksel’de bulur. Bu arada, Prusya hükümeti, Guizot hükümetinin *Vorwärts* yazı kurulu üyelerini Fransa’dan çıkarmasını sağlamıştı ve, 1845 Şubatının ilk günlerinde, Marx, 1848’e dek kalacağı Brüksel’e gitmişti. *Kutsal Aile*’ye son noktasını koymuş, ve bir yayıncıyla anlaşmaya varmış bulunduğu iktisat üzerindeki irdelemesini tamamlama ereğiyle, iktisadî irdelemelerine yeniden başlayabilmişti. Marx, elimizde bulunan not defterlerinin tanıklık ettikleri gibi, Belçika’ya vardıktan sonra, araştırmalarını ara vermeden sürdürür.

Engels tarafından 1888 yılında yayınlanan ve onca “yeni dünya görüşünün dahice tohumunun içine konmuş bulunduğu ilk belge”⁹⁹ olarak nitelenen o ünlü *Feuerbach Üzerine Savlar*’ı, Marx işte bu defterlerden birine not eder. Bu onbir sav, basılmak üzere yazılmışlardı ve, daha çok sonradan geliştirilmeye aday kişisel düşüncelerdi. Gerçekte, bu savlar, henüz föyerbahçı bir terminolojiyle yazılmış bulunan *Kutsal Aile* ile, tarihsel materyalizmin ilk açıklaması olan *Alman İdeolojisi* arasında bir geçiş meydana getiren çok önemli bir metni oluştururlar. Marx, bu metinde, Feuerbach dolayısıyla kendi materyalizmini tanımlar ve yönteminin iki ana ilkesini açıklar: Toplumsal pratiğin önemi ve teori - pratik birliği.

98 MEW. 2, s. 555.

99 MEW. 21, s. 264 — Etudes philosophiques, a.g.y., s. 14.

Feuerbach düşüncesinin daha 1841'den itibaren ne rol oynadığını ve o dönemde nasıl hegelci idealizmi aşma aracı olarak görüldüğünü görmüştük. Bu düşünce, örneğin Marx'a, hegelci sistemin eleştirisini düşünmeyi sağlayan zihni aygıtı vermişti. *Hristiyanlığın Özü* yazarının antropolojisinin, daha 1844 ilkyazında kendini hümanist ilân eden ve bu hümanizmada materyalizmle idealizmin bir tür bireşimini gören Marx'ın düşüncesinin materyalist temellerini bir zaman nasıl gizlemiş bulunduğunu da belirtmiştik. Bruno Bauer ve hempalarını eleştirerek, Marx, materyalizminin bilincine daha iyi varma, varlığın düşünce üzerindeki sıra üstünlüğü (*primauté*) üzerinde önemle durma ve hatta Fransız materyalizminin eninde sonunda nasıl sosyalizme vardığını gösterme yoluna gitmişti. Bir yandan bunları yapar, ve bir yandan da aynı dili konuşmayı sürdürürken, Marx, Feuerbach'dan gitgide ayrılıyordu.

Savlar, Feuerbach'ın ilk açık eleştirisini oluştururlar. Marx, gerçekte XVIII. yüzyıl materyalizmiyle Feuerbach materyalizmini kendi öz düşüncesinden ayıran şeyin bilincine varır. XVIII. yüzyıl materyalizmiyle Feuerbach materyalizmi madde (doğa) ve insan ilişkileri sorunu üzerinde ortaklaşa bir konuma sahiptirler. Bu konum, insanal varlığın, doğa ve koşullar tarafından belirlenmiş olduğu düşünüdür. İnsanla madde arasındaki karşılıklı-etki tek yönlü olarak tasarlanmıştır, dünya hiçbir zaman insanal çalışmanın eylem alanı olarak düşünülmemiş, ve insanal çalışma da yalnızca öznel yönü altında kavranmıştır. Mekanist bir determinizm denilen şeydir bu. Bir anlamda, idealizm, bu edilgen materyalizme göre, etkin yönü orunlar: insan, idealizmde çalışma olarak kavranır, ama salt tinsel bir çalışma olarak; oysa insanal çalışma her şeyden önce pratiktir. Ve bu çalışmanın birinci konusu gerçekte doğadır, dönüştürdüğü nesnel dünyadır. Bilginin temelini ve ölçütünü, işte insan düşüncesiyle duyulur dünya

arasındaki bu karşılıklı-etki oluşturur. İnsan, pratik çalışmada düşüncesinin gerçekliğini doğrular. İnsan düşüncesi dünyadan ve doğadan aşkın değildir, konusu öbür-dünya, salt düşünce, metafizik değil, eylemin alanı, gücünün belirtisi olan bu dünyadır.

Böylece Marx, kendi diyalektiğinde, dünyayla düşüncenin çelişik birliğini kavrar. Özne ve nesne karşılığı, aslında yalnızca şeyleri hareket ve karşılıklı-etkileri içinde görmeyen dural (*statique*) bir anlayış içinde geçerlidir. Doğa nesneldir, ama öznenin çalışma konusu olduğu ölçüde, öznelde de; insan öznelde, ama çalışımı dünyayı dönüştürdüğü ölçüde, nesneldir de. Öyleyse modern materyalizm, XVIII. yüzyılın ya da Feuerbach'ın materyalizmi gibi "tek yönlü" değildir, insan ve doğayı oluşumları ve karşılıklı etkileşimleri içinde kavrar. Zihin ve duyulur dünya, sahiden ancak toplumsal pratik sayesinde gerçekleşen hareket durumunda bir birlik oluştururlar.

Bu yeni bakış açısından, Marx, Feuerbach düşüncesinin aşılmış bulunduğu sonucuna varır. Feuerbach düşüncesi de, insanı kendi soyutlaması içinde, ve duyulur dünyayı değişmez bir veri olarak düşünür. Feuerbach, hegelci kendinin bilinci karşısına, duyuyla bezenmiş, canlı insanı çıkardığı zaman, onun için insan bu duygulu ve edilgen varlıkla sınırlanır; Feuerbach insanı hiçbir zaman etkin bir varlık olarak düşünmez. Aynı biçimde onu soyutlar, ve toplumun, somut ilişkiler aracıyla benzerlerine bağlı bir üyesi olarak değil, birey olarak kavrar. Tarihin akışını biryana bırakır ve "insanal varlığı yalnızca 'tür' olarak, birçok bireyi salt doğal bir biçimde bağlayan, dilsiz iç evrensellik olarak" (Sav VI) düşünür. İnsan görüşü, materyalist temeline karşın, salt soyut olarak kalır. Duyulur sezgi (*intuition Sensible*) bakış açısını aşmaz.

Bu tutum, Feuerbach'ın düşüncesinin sonuna dek gitmemesi, dünyanın usauygun açıklamasının yarı-yo-

lunda kalması sonucunu verir. Böylece o, dinsel dünyanın, dünyasal yaşamın bir yansımasından başka bir şey olmadığını, insanın duyular-üstü dünyaya aktardığı şeyin, aslında kendi öz doğasından başka bir şey olmadığını göstermiştir. Ama "bir kez bu iş tamamlandıktan sonra, asıl iş henüz yapılmamış olarak kalır" (Sav IV). Eğer insan yalnızca dış dünya tarafından belirlenmişse, çözümlemeyi daha ileri götürmek ve onu böylece dinsel bir dünya yaratmaya götüren nedenleri de göstermek gerekir. Yabancılaşma, aslında açıklayıcı değil, betimleyici bir kavramdır. Maddi temel bölünmüş ve çelişik olduğu içindir ki, der Marx, o bulutlara yerleşmiştir. Öyleyse, maddi temeli değiştirerek, onu insanı doyurabilecek bir duruma getirebilmek ve insanın dine sığınma gereksinimi duymamasını sağlayabilmek için, bu bölünmüşlük ve bu çelişkiyi usauygun bir biçimde kavramak gerekir. Feuerbach'ın yaptığı gibi, dinsel yabancılaşmayı ortaya koymak, onu kaldırmak anlamına gelmez. Ya da o zaman o yalnızca düşüncede kaldırılır, bilinç değişiklikliğinden söz açılır, tutarsız bir materyalizm öğretilir.

Feuerbach'ın üstesinden gelemediği iki engel, onu tutarlı bir materyalist olmaktan alıkoyar. Bireylerle tür arasında kurduğu salt soyut (*doğal*) bağ, dinin toplumsal kökenini açıklamaz. Bireyin toplumsal belirlemeleri, soyut bir belirlenimler yokluğu içinde silinirler. Öte yandan, (insanın temel belirleyicisi olan) toplumsal yaşamın, her şeyden önce pratik olduğunu görmez. Bireyler, kendi aralarında, zorunlu olarak doğal gereksinimlerinden çıkmış ve tarih boyunca yavaş yavaş değişmiş bulunan pratik ilişkilerle birbirine bağlanmışlardır. Öyleyse yaşamın maddi temelleri değişmez bir veri olarak düşünülemez (yoksa yapılarını açıklamak için "gizemler"e başvurmak gerekir), ve bu belirleyici yapıları anlamak bakımından önemli olan şey, insanal pratik bilimine yükselmektir.

Eski materyalizmi böylece eleştiren Marx, ortaya çıkmaya çalışacağı sorunlar da koyar. Onu *Alman İdeolojisi*'nde marksizmin ilkelerini formüle etmeye götürececek bir program saptar. Ama daha önceki bir düşüncenin eleştirisi, her zaman bu eleştirinin kendisi adına yapıldığı ölçütlerin daha önce edinilmiş olmasını öngerektirir. Eğer Marx, *Savlar* ile, düşüncesinin yöneldiği yolu gösterirse, bu düşüncenin kendilerinden çıkarak gelişeceği bazı temel kavramları da dile getirir.

Bu kavramlardan birincisi, toplumsal pratik kavramıdır. Marx'ın, tarihi ve yeni yapıların getirdiği değişiklikliği gözönünde tutma kaygısının ne kadar büyük olduğunu daha önce görmüştük. *Kutsal Aile*'de, kölecilik üzerine kurulu ilkçağ devlet kurallarını (özellikle "erdem") kapitalizme dayanan bir toplumsal yapıya uygulamak isterken, Robespierre ile Saint-Just'e'nin nasıl başarısızlığa uğradıklarını göstermişti. Tarihleri boyunca, insanlar, üretim çalışmalarıyla, başlangıçta insanal toplulukları yöneten doğal ilişkilerden gitgide ayrılan yeni ilişkiler kurarlar. Bu toplumsal yapının içinde dile geldiği türel (hukuksal), siyasal, felsefi biçimler, son çözümlemede, insanların üretken çalışmalarının, isteklerinden doğmayan, ortaklaşa yaşam koşullarından nesnel olarak çıkan sonuçlarıdır. Devletle uygar toplum, yani insanların pratik çalışımından sonuçlanan toplum arasındaki ilişkilerde, belirleyici olan bu sonuncusudur. Öyleyse önemli olan, bu toplumsal pratiğin usauygun bilgisine erişmektir: İnsan, tarihin her anında içinde yaşadığı toplumun yapısını kavrayacağı zaman, usu, ona o zamana dek gizem olarak sunulmuş bulunan şeyleri aydınlatmaya yetenekli olacaktır. Dünyayı gerçekten açıklayabilecektir.

Böyle olduğu için, bu toplumsal pratik kavramı, Marx'ın düşüncesinde çok büyük bir önem taşır. Bir yandan, bireyler arasındaki bağları, maddi temellerine götürür. Öte yandan, tarihi felsefeye yeniden sokar.

Son olarak, insanın koşullandırılmasında, salt insana özgü çalışımı işin içine karıştırır. İnsanı belirleyen koşullar, eninde sonunda onun çalışım sonuçlarıdır, ve insan bir kez bu çalışımın mekanizmasını kavradıktan sonra, koşulları bilinçli bir biçimde değiştirebilecek bir durumda olacaktır. Böylece Marx, insan ve dünya ilişkileri içinde, diyalektiği yeniden kurar. Onun materyalizmi, artık yalnızca dünyanın insan üzerindeki etkisine dayanmaz, insan çalışımına, yani insan düşüncesine, bütün haklarını yeniden kazandırır.

Ama Marx komünisttir de. Toplumsal düzenin egemen biçimi olan burjuva rejimi eleştirir. 1844 *Elyazmalarında*, özel mülkiyet dünyasının, yabancılaşma dünyası, yani insanlar ile şeyler ve insanlar arasında bulunan ilişki dünyası olduğunu göstermiştir. Bu toplumsal düzen, pratik çalışım ürünüdür. Bu düzen doyurucu olmadığı, nüfusun çoğunluğu için eksiklik ve yoksunluk anlamına geldiği için, onu dönüştürmek, insanların hepsinin kendini rahat bulacağı bir duruma getirmek sözkonusudur. İşte eleştirel pratik çalışımın, devrimci çalışımın önemi buradan gelir. Bu devrimci pratik, koşulları dönüştüren ve “eğiticileri eğiten” pratiktir. XVIII. yüzyıl anlayışına bağlı eski materyalizm, vurguyu, insanları dönüştürme, onları düzeltme ve kötü kullanımları yüzünden kötüleşmiş bir dünyayı iyileştirme aracı olan eğitim üzerine vuruyordu. Hatta Owen türündeki ütopyacı sosyalistler bile, dünyanın dönüşümünü, kendi örnekleriyle, insanlığın geri kalanını toplumsal iyilik yoluna sürükleyecek bazı kişiler ya da bazı insan kümeleri tarafından uygulanmış eğitici eylemden bekliyorlardı. Ama Marx burada kendini gerçek bir düşünür ve tutarlı bir materyalist olarak gösterir. İnsanların koşulların ürünü olduklarını savunan ve ortak yasadaki kaçabilecek bazı insanlara büyük bir rol veren bir materyalizmde, derin bir mantıksızlık vardır.

Dünyanın dönüşümü ancak tarihsel bir zorunluluk olabilir. Kapitalizm (kendileri de toplumsal pratiğin ürünü olan “koşullar”), proletaryayla, rejimin tüm ağırlığını taşıyan ve pratiği devrimci bir pratikten, kurulu düzenin eylem durumundaki eleştirisinden başka bir şey olamayacak olan toplumsal kümeyi yaratmıştır. Böylece tarihsel zorunluluğun, insanların çalışımıyla bütünleşen, ya da en azından onun sonucu olan yeni bir anlayışının biçimlenmeye başladığı görülüyor.

Aynı zamanda Marx’ın düşüncesinde çok önemli bir kayma olur. Şimdiye dek proletaryanın devrimci görevi, insan özünün yadsınması olan durumuna dayandırılmıştı ve, bunun sonucu, tarihin doğrulanması, gerçekleşecek belli bir insanal ülküydü. Vurguyu hümanizma üzerine vurarak, Marx, Feuerbach antropolojisine katılıyordu. Proletaryanın tarihsel çalışımının iticisi, işçi sınıfının kendine maledeceği bir ülkü olarak kalıyordu, ve “eğitim” yönü, Marx’ın düşüncesinde, henüz az çok altık bulunuyordu. Bu görevi bireysel olarak kavrayacak proleter yerine, gitgide, tarihsel eğilimi, pratiğini devrimci bir pratik durumuna getirecek koşulların ürünü olan proletaryanın tümü geçer. Bireyin, insanın yerini, gitgide toplumsal küme, sınıf alır.

Marx’ın Sav X’unda şöyle yazdığı bilmezden gelinmez: “Yeni materyalizmin bakış açısı, *insanal* toplum, ya da toplumsallaşmış insanlıktır.” Bu, Marx’ın, Feuerbach’ın eleştirisini yaptığı bu notlarda, onun antropolojisinin tutsağı olarak kaldığı anlamına mı gelir? Böyle demek ivedi bir değerlendirme olur. Böyle demek, föyerbahçı türsel insan modelini yadsıdıktan sonra, Marx’ın bu modele geri döndüğünü kabul etmek olur. Eğer öyle olsaydı, burada eleştirisinin kesinliğiyle pek bağdaşmayan bir tutarsızlık olmuş olurdu. Ama proletaryanın tüm insanlığı kurtarmadan kendini kurtarmayacağını daha sonra *Manifesto*’da da bir kez daha söyleyecek olan Marx’ın, şimdi her tür hümanizma-

yı reddettiğini, ve Sav X'un bu tümcesinin, düşüncesi-
nin yıpranmış yönlerinden biri olduğunu düşünmekte
de bir mantıksızlık bulunurdu. Marx insanal toplumdan
sözüttiği zaman, insanların pratiğinin, bireyin gereksi-
nimlerinin karşılanması tarafından değil, şeyler dünya-
sı tarafından değil, insanın ilişkin bulunduğu toplum-
sal bütünün bilinci tarafından bilinçli olarak yönetile-
ceği bir toplum düşünür. Toplumsallaşmış, yani karşıt
çıkarlarının artık bağdaşmaz sınıflar biçiminde bölme-
diği bir insanlık düşünür. İnsan tarihin bir ürünüdür,
ve, komünizm ilkel insanlarla değil, sınırsız zenginlik-
lere sahip olan gereksinim dolu insanlarla gerçekleş-
ecektir.

Tüm bu Savlar boyunca, Marx toplumsal pratik
üzerinde önemle durur. Ama bu pratiğin zorunlu kav-
ranması üzerinde de önemle durur. Bu, gizemli açık-
lamaları yadsıyan insanın, toplumun oluşumunu yöne-
ten yasaları bulmaya çalışacağı anlamına gelir. Çünkü
dünya usauygundur ve insanal dünya da nesnel yasa-
lara uyar. Bir kez bu yasalar bilindikten sonra, devrim-
ci pratik kendini koşulların değiştirilmesine verebile-
cektir. Marx devrimci pratiği tarihin zorunlu oluşumu
içine yerleştirmiştir, şimdi bu pratiği yönetecek kural-
ları çıkarmak gerekir. Bu, proletaryanın eyleminin
körükörüne olmaktan çıkması, başkaldırmasının, sefa-
letiyle ne kadar doğrulanırlarsa doğrulansınlar, yarını
olmayan patlamalar içinde güçten düşmemesi gerektiği
anlamına gelir. Sosyalizmi, insanal toplumu gerçekleşt-
irme ereğiyle, bilinçli olarak davranmak için, işçi sı-
nıfının, bundan böyle toplumsal pratik yasalarının bi-
limsel bilgisine sahip bulunması gerekir.

Proletaryanın bilinçli devrimci pratiği olan bilim-
sel sosyalizmin açıklanmasının öngününde bulunuyo-
ruz. Ve Marx burada, "yığınları kazandığı andan itiba-
ren, teori de maddi bir güç durumuna gelir"¹⁰⁰ diyerek,

100 MEW. I, s. 385. — Sur la Religion, a.g.y., s. 50.

teoriyle pratiğin, o daha önce dile getirdiği birliğini bir
kez daha doğrular. Çünkü, felsefenin görevini kendi
tarzında bir kez daha doğrulayan ünlü Sav XI'in anlamı
işte budur:

"Filozoflar dünyayı çeşitli biçimlerde yorumla-
mak'tan başka bir şey yapmadılar, sözkonusu olan,
onu dönüştürmektir."¹⁰¹

101 MEW. 3, s. 7. — Etudes philosophiques, a.g.y., s. 64.

ENGELS'İN, 1845 ilkyazında Brüksel'e gelişi, iki dostun işbirliğini gerçekten başlatacaktır. Gerçi *Kutsal Aile*'yi daha önce birlikte imzalamışlardı, ama Engels'in birkaç sayfalık katkısı birkaç gün içinde yazılmış, ve her ne kadar zaman zaman ortak tasarıları olmuştusa da, daha sonra herbiri kendi köşesinde çalışmışlardı. Brüksel'de arasız oturmaları, görüşlerini uzun uzun tartışma ve düşüncelerinin gelişmesini saptama olanağı, bakış açılarının tam bir benzerliği ve hatta bir tür işbölümü sonucunu verecektir. Marx'ın Fransa'da eğleşmesi yasak olduğundan, Paris devrimci çevreleriyle buluşukluğu Engels sağlayacak, Paris Alman işçi çevrelerinde marksist görüşü üstün getirmeye Engels çalışacaktır.

Ama bu 1845 yılını pratik olarak birlikte geçirecekler, ve Engels'in yanı sıra Marx, büyük sanayi ülkesi gerçekliğini yalnızca yakından görmekle kalmadığı, ama işçi militanlarla da görüşebilip Komünistler Birliği'ni çıkaracak olan Doğrular Birliği'yle bir ilk bağda kurabildiği İngiltere'ye bir yolculuk yapacaktır. Bu

yolculuk, Marx'ın devrimci kanılarını pekiştirecek, görüşlerini olgunlaştıracak, ve örneğin genç hegelcilerin *Wigand Üç Aylık Dergisi*'nde (*Wigand's Vierteljahresschrift*, ya da Stirner'in *Biricik ve özgüllüğü* adlı yapıtında savunmayı sürdürdükleri görüşleri, ona daha da kabul edilmez gösterecek olsa gerek. Bu yazarlar, Marx ve Engels'in seslerini duyurabildikleri çevreler üzerinde belli bir etkiye bulunuyorlardı. Bilimsel sosyalizmin iki kurucusunun, komünizmin doğruluğuna inan-dırmak istedikleri bu aydınların, Bauer ve dostlarının onları sürükledikleri felsefi kurgu girişimlerinden kurtarılmaları gerekiyordu. *Kutsal Aile* ile indirilen yumruk yeterli olmamıştı. Marx ve Engels'in kanıları, kendi paylarına, belginleşmiş ve derinleşmişlerdi. Sonuç olarak, yeni görüşleri açıkça dile getirmek ve bu görüşlerin genç hegelcilerin hâlâ savundukları görüşlerden ne kadar ayrıldıklarını göstermek önem taşıyordu.

Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı'nın önsözünde (1859), Marx bu girişimi şöyle tanımlar:

“Bizim görüş biçimimizle Alman felsefesinin ideolojik görüşü arasında varolan karşıtlığı bulup çıkarmak için birlikte çalışmayı: gerçekte, kendi eski felsefi bilincimizle hesaplaşmayı kararlaştırdık.”¹⁰²

Bu girişimden, yazıldıktan sonra yayınlanmayan, ve Marx'la Engels'in, kendilerini açık görme yolundaki ana ereklerine erişmiş bulundukları için, “farelerin kemirici eleştirisine... seve seve” bıraktıkları iki cilt çıktı. Bulunan (ama kuşkusuz basılmaya yönelik olmayan bir biçim altında) elyazmaları ancak 1933 yılında yayınlanmıştır.

Elyazmalarının biryana bırakılmasından onüç yıl sonra, Marx bunların hâlâ sözü edilmeye değer olduklarını ve marksizmin oluşmasında bir evreyi belirle-

102 MEW. 13, s. 10 — Contribution à la Critique de l'Economie politique, Éditions Sociales, s. 5.

diklerini düşünüyordu. 1885 yılında 1844 yazı içindeki Marx'la tartışmalarını anımsayan Engels, şöyle ekler:

"1845 ilkyazında Brüksel'de buluştuğumuz zaman, Marx bu temellerden, ana çizgileri içinde tamamlanmış olan materyalist bir tarih teorisi çıkarmış bulunuyordu, ve yeni edinilmiş görüş biçimimizi ayrıntıları içinde ve en çeşitli yönlerde işlemeye koyulduk."¹⁰³

Marx ve Engels, *Alman İdeolojisi*'nin yazılmasına, büyük bir olasılıkla İngiltere'den döndükten sonra girdiler. Başka işler (ve özellikle komünist mektuplaşma Komitesinin kurulması) yazarların ilgisini gerektirdiğinden, bu yazma işi pratik olarak 1846 sonuna dek sürecektir. Başlangıçta Bruno Bauer'le Marx Stirner'in bir eleştirisi olarak tasarlanan yapıt (ikinci bölüm Leipzig Konsili başlığını taşır, çünkü ikisinin yapıtı da Wigand yayınevince yayınlanmıştı), daha sonra genişledi ve "gerçek" sosyalizmin eleştirisine ayrılmış ikinci bir ciltle zenginleşti. Ama yapıt güncel düzeni içinde kaleme alınmadı. Örneğin yapıt, *Feuerbach* başlıklı, tamamlanmamış bir birinci bölümle başlar, oysa bu bölüm aslında en sonra yazılmıştır.

Bu bölüm dışında, yapıt her şeyden önce polemik bir nitelik taşır, ve daha önce *Kutsal Aile* dolayısıyla belirtilen nitelik ve kusurları bu yapıtta bir kez daha görürüz. Yazarları tanıtlamalarının ayrıntılarında izlemek çoğu kez usanç verici olur, ve bunun başlıca nedeni de, Bruno Bauer'in düşüncesinin bugün hemen tamamen unutulmuş, ve Stirner'inse zaman zaman sözü edilen ama artık okunmayan bir yazar olmasıdır. Yapıtı Feuerbach üzerindeki bölümle başlatmayı kararlaştırdıklarına göre, Marx'la Engels'in de yazdıkça, hasımlarının önemsizliğini sezmiş bulunmaları olasıdır. Marx'ın *Savlar*'ı, onun için *Hristiyanlığın Öz*ü yazarının eleştirisinin de zorunlu olduğunu gösterirler. Ger-

103 MEW. 21, s. 212.

çekte, bu eleştiri, *Alman İdeolojisi*'nin bu tamamlanmamış bölümünde, ancak taslak durumundadır. Buna karşılık, bu bölüm içinde kaleme alınmış konular, Marx ve Engels'in görüşlerinin açıklamasını içerir, bu bölümü materyalist tarih görüşünün biraz ayrıntılı bir ilk açıklaması durumuna getirirler.

Kırk yıl sonra, Engels, "yalnızca o zamanki iktisadi tarih bilgilerimizin henüz ne kadar eksik olduklarını"¹⁰⁴ gösteren bu açıklama üzerine bazı sakıncalıklar ile ri sürecektir. Kesin deyimlenişi içindeki marksizmin bu yapıtta bulunduğunu kimse söyleyemez. Ama, bizim için, yapıt, Marx'ın düşüncesinin gelişmesinde bir evre, daha doğrusu bir dönüm noktası oluşturma yararını taşır. Bize gelince, biz, *Alman İdeolojisi*'nin, Marx'ın daha önceki düşüncesi, ve bu düşüncenin, büyük bölümü bakımından içinden çıkmış bulunduğu klasik felsefeyle gerçek bir kopuntu oluşturduğunu düşünüyoruz. Eğer marksizm felsefi bir devrimi orunluyorsa, bu devrim 1846'dan başlar.

Sonuç olarak bu yapıtı iki yön altında irdelemek uygun olur. Önce yapıtın içeriğini eski durumuna koymak ve böylece tarihsel materyalizmin temellerini açıklamak gerekir. Sonra da, Marx'ın düşüncesinin gelişmesi içinde yapıtın anlamını belginleştirmek, yani onu iç eleştiri bakımından incelemek doğru olur.

1. TARİHSEL MATERYALİZMİN TEMELLERİ

Marksizmin materyalist temeli, daha baştan itibaren doğrulanmıştır. Marx ve Engels, insanların yaşama araçlarını ürettikleri yolundaki yalın, görgüye dayanan (*empirique*) gerçekten yola çıkarlar. Bunu söylemekte özgün hiçbir şey yok; doğru, ama bu tüm tarihi koşullandıran bir olgu. Eğer bu ilkel koşul unutulursa, tarih nasıl düşünülebilir? Bununla birlikte bu çıkış

104 MEW. 21, s. 264. — *Etudes philosophiques*, a.g.y., s. 14.

noktası, Marx'ı, tarihin kendisi için Düşün'ün gerçekleşmesi olduğu idealist felsefeden hemen ayırır. İnsanı hayvandan ayıran şeyin bu yaşama araçları üretimi olduğuna da dikkat edelim, oysa 1844 *Elyazmaları*'nda, Marx bunların ayrımını hâlâ insanda bir bilincin varlığında görüyordu. Föyerbahçı kalıt, bundan böyle biryana bırakılmıştır.

Yaşama araçlarını üretirken, insanlar dolaylı olarak yaşamlarını üretirler. Ama üretim, daha ilk anda, doğal çevre, fizik yapılış, daha önceki kuşaklar tarafından bırakılmış üretim biçimi koşulları gibi belgin maddî koşullar tarafından belirlenmiştir. Üretim biçimi, daha şimdiden bireylerin belirli bir çalışma biçimini, yaşamlarını bir gösterme biçimini orunlar.

"Bireylerin ne oldukları, üretimleriyle, ne ürettikleriyle olduğu kadar, bunu üretme biçimi'yle de denk düşer. Öyleyse bireylerin ne oldukları, üretimlerinin maddî koşullarına bağlıdır."¹⁰⁵

Üretim iki ögeyi öngerektirir: nüfus artışı ve bireyler arasında ilişkiler. İnsan toplum durumunda yaşar, kendisini çevreleyen kişilerle ilişkiler kurar ve bu ilişkilerin biçimi insanların ne olduklarına, yani son çözümlemede üretimlerine bağlıdır. Aşiret üyeleri arasındaki ilişkiler, modern insanların kendi aralarındaki ilişkilerden elbette başkadır. Kan bağlarının önemi, o zaman şimdikinden çok daha büyüktü. Toplumsal yapıları, doğal bağları ve doğayla olan ilişkileri tarafından belirlenmiştir. Modern insanlar arasındaki ilişkilerin temeli, üretimdeki karşılıklı durumlarıdır; onlar birbirleri karşısında, üretim aletleriyle olan ilişkilerine göre yer alırlar ve doğal koşulların önemi ikincil duruma gelmiştir.

Nüfus artışıyla birlikte, elbirliği yeni bir üretici güç yaratmıştır. Ama bu elbirliği, artan bir işbölümü-

¹⁰⁵ MEW. 3, s. 21. — *L'Idéologie allemande*, (Ire partie), Éditions Sociales, s. 25.

ne de yolaçmıştır. Başlangıçta, bu işbölümü doğaldır. Kölecilik, aile içinde tohum biçiminde varolan, başkasının çalışmasından özgürce yararlanma yetkisinin bir genişlemesinden başka bir şey değildir. Üretim zenginleşip çeşitlendiği ölçüde, bireyin toplum içindeki yerini, üretim aletleriyle olan ilişkilerini, işbölümü belli eder. Ulus içindeki ilk büyük işbölümü, sınaî çalışmayla tarımsal çalışma arasındaki işbölümüdür. Bu işbölümü, kentle kırsal ayrılmasını ve karşıtlıklarını gösterir. Her yeni üretici güç işbölümünü daha da artırır. Bu, eninde sonunda, özel mülkiyetin egemen olduğu, yani insanların kendi yazgılarını bilinçli olarak kendi ellerine almamış bulundukları bir dünyada, toplumsal bütüne katılma koşullarını, bireyin her zaman, kendi isteğine hiç mi hiç bağlı olmayan, ama ona doğal gibi görünen ve onun için bir talih eseri olan, hazır bir durum olarak bulduğu anlamına gelir. Üretici güçlerin büyümesiyle birlikte, işbölümü yetkinleşir. Her birey gitgide daha sınırlı bir çalışma adanmıştır, yaşamını içinde gösterme olanakları gitgide daha da azalmıştır. Zenginlik ve mallar dünyası büyüdüğü, üretim daha evrensel bir duruma geldiği ölçüde, birey gitgide daha parçalanmış bir duruma gelir.

Görgüye dayanan olguların çözümlemesinden çıkan bu işbölümü kavramı, Marx'ta yeni bir rol oynar. Marx ona şimdiye dek o kadar önem vermemişti. Bu kavram üretimde olan değişikliklere doğrudan doğruya bağlanmıştır, insanların üretken çalışımından, yaşamlarının belirtisinden kaynaklanır; ama, gözü bağlı bir alinyazısı rolü oynadığından, sırası gelince, insanın dışındaki bir gücün (ve burada yeni belirlenimlerle birlikte yabancılaşmayı bir kez daha buluruz), özel mülkiyetin ve özel mülkiyet biçimlerinin kökeninde de o bulunur. Bu, artık insana değil, toplumsal-iktisadî bir bütüne bağlı bir kavramdır, ve tarihte belirleyici bir rol oynar.

İşbölümü, özel mülkiyetten ayrılmaz olan temel ilişkiyi, özel mülkiyet içindeki karşılığı kendinde taşır. Çünkü o yalnızca üretim içindeki görevlerin dağıtılmasını değil, ürünlerden yararlanma bölüşümünü de içerir. Marx şöyle yazar:

“Bununla birlikte, işbölümü ve özel mülkiyet, özdeş deyimlerdir: İkincisinde çalışma ürününe göre anlatılan şey, birincisinde çalışıma göre anlatılır.”¹⁰⁶

Ve, belirli çalışmalar arasında ve onları birbirinden ayırarak ayırım yapan işbölümü, toplumun sınıflar biçimindeki bölünmesinin de kökenindedir. Burjuvazi, her şeyden önce bazı bireylerin tecim görevlerinde uzmanlaşmasından doğmuştur.

Eğer şimdi modern toplumun bu oluşmasını, Marx’ın 1844 *Elyazmaları* döneminde bu konuda sahip bulunduğu düşünceyle karşılaştırsak, düşüncesinin, somut alanlara yanaşmak üzere, felsefe dünyasını nasıl bıraktığını görebiliriz. *Elyazmaları*’nda, özel mülkiyetin kökeni yabancılaşmış emek ve yabancılaşmış emek de, insana, yani belirsiz bir bireye iletmeye düşünülüyordu. Marx toplumsal yapının açıklamasını, şimdi topluluğa ve üretken çalışmalarda topluluk üyeleri arasında kurulan ilişkilere dayanarak arar. Gerçekten, insanların karşılıklı ilişkilerinin gelişmesini açıklayan şey, onların maddî yaşamı temelidir. Burada yöntem sorunlarını işe karıştıran bir bakış açısı değişikliği vardır.

Marx, insan ne üretiyorsa odur dediği zaman, bununla yalnızca insanların maddî varlıklarının üretim tarafından koşullandırılmış olduğunu söylemiş olmaz; insanın bu “varlık”ına, onun düşünceleri, bilincinin içeriği de girer. İnsanın bilinci, aynı zamanda hem bireysel hem de toplumsal niteliğiyle kendini hemen gösterir. Bu bilinç, daha baştan beri, bu ister dış dünya ister doğa ya da öbür insanlar olsun, beni çevremle birleştiren bağların bilincindedir. Kendini dil aracıyla gösterir,

106 MEW. 3, s. 32. — L’Idéologie allemande, a.g.y., s. 47.

hatta onunla özdeşleşir, yani ilkönce, eğer hayvana uygulanırsa hiçbir anlam taşımayan bir kavram olan bir ilişki deyimler.

“Bilinç baştanberi toplumsal bir üründür ve insanlar varoldukça da öyle kalır.”¹⁰⁷

Bilinç varlığa, insanın içinde yaşadığı ve eylemiyle değiştirdiği maddî koşullara sıkı sıkıya bağlıdır. Maddî toplumsal vb. üretim ilişkileri sistemi ve insan gereksinimlerinin özlüğü dönüştükleri ölçüde, bilincin içeriği de dönüşür. Belli bir gelişme düzeyinde, o zaman işbölümünün kendisini onaylayan maddî ve entellektüel işbölümü kendini gösterir.

Marx’ın, varlığın sıra üstünlüğü (*primanté*) üzerindeki materyalist görüşü derinleşir. İnsanların kafasındaki şey, içinde yaşadıkları toplumun gelişme düzeyi tarafından belirlenmiştir. Doğa ve çevreleriyle olan ilişkileri de sınırlı özlükte oldukça, bilinçleri sınırlanmıştır. Gereksinimlerin ve gereksinimleri karşılama araçlarının zenginleştikleri, yerel darlıklardan kurtuldukları ölçüde, insanlar daha evrensel bir duruma gelirler. Ama üstelik bilinç tarih boyunca bireyselleşmiştir, ve maddî ve entellektüel işbölümüyle birlikte, gitgide bir özerkliklik görünüşü kazanır. Eğer Marx ve Engels bilincin ikili niteliği üzerinde böyle önemle dururlarsa, bu, üstelik insanların kendileri üzerine kurdukları düşlerle idealist filozofların kurdukları düşleri açıklamak içindir.

Gerçekte, ideoloji dünyası, gerçek dünyadan ayrılmış bir varlık sürüyormuşa benzer. İnsanların çalışmada bir kez belli bir karmaşıklık derecesine eriştikten sonra,

“bilinç, varolan pratiğin bilincinden başka bir şey olduğunu, gerçek bir şey tasarlamaksızın, *gerçekten* bir şey tasarladığını sanabilir.”¹⁰⁸

107 MEW. 3, s. 31. — L’Idéologie allemande, a.g.y., s. 44.

108 MEW. 3, s. 32. — L’Idéologie allemande, a.g.y., s. 45.

Böylece, tarihsel bir dönem, kendisi üzerine düşler kurabilir. Yönetici sınıf, eylemini yöneten şeyin çıkarlarının izlenmesi değil, büyük evrensel düşünler (burjuvazi için Fransız Devriminden sonra özgürlük ve eşitlik) olduğunu imgeleyebilir. Düşünce alanında üretici olma rolünün kendilerine düştüğü aydınlar, böylece tarihi yapan şeyin teori olduğunu, Mutlak Düşün'ün dünyanın oluşunda gerçekleştiğini düşünebilirler. İdealist felsefenin yararlandığı saygınlık (ve XVIII. yüzyıl materyalizminin içine düştüğü saygınsızlık) yüzünden, Marx ve Engels'in, ideolojinin gerçeğe bağlanma biçimini özellikle vurgulamaları zorunluydu. Bu, bugün artık pek o kadar karşıçıkılmayan bir bakış açısidir.

Ama bu, bilincin de bir rol oynamadığı anlamına gelmez. Hatta insanların, eğer bu dönüşümün koşulları üzerine, teorik bir görüşleri, bilimsel bir bilgileri yoksa, durumları dönüştürme zorunda olmaları usa sığmaz bir şeydir. Bilinci değiştirmek, dünyanın yorumunu değiştirmekten başka bir anlama gelemmez. Değiştirilmesi gereken şey dünyadır: ama kendi maddi üretimlerinin koşullarını denetlemeye, ve insanın tarih öncesinden tarihine geçişin anahtarı olan o komünist bilinci yığın yığın yaratmaya yetenekli duruma gelmiş insanların eylemiyle. Öyleyse kendi öz çalışmalarının bilimsel bir bilgisine, başka bir deyişle bilimsel bir tarih bilgisine erişmek, onların hakkıdır. Dünyanın dönüşümü ve komünizm, artık dindarca bir dilek ya da bir gelecek düşü niteliğinde şeyler değil, bilimin meyvесidirler.

Alman İdeolojisi'nin birinci bölümü bu genel temaları önermekle yetinmez. Açıklamanın sistematik olmamasına karşın (bildiğimiz elyazması birçok geriye dönüşler, yinelemeler, konu dışı sözler içerir), Marx

ve Engels, yukarda özetlenmiş bulunan ilkelerin uygulanması üzerine daha ayrıntılı bir düşün edinilmesini sağlayan bazı noktaları belginleştirmişlerdir.

Marx ve Engels, insanların çalışmasının maddi temeli olan üretim güçleri kavramını bulup ortaya koyarlar. Bu güçler yalnızca insanların elinde bulunan aletler değil, üstelik yararlandıkları yöntemler, doğaya egemenlik derecesini belirleyen türetimlerdir. Böylece, nüfusun artışıyla birlikte, elbirliği ve işbölümü de üretici güçler içine girerler. Bunların gelişme dereceleri, halklar tarafından erişilmiş uygarlık düzeyiyle doğru orantılıdır. Uluslar henüz kendi içlerine kapanmış oldukları ölçüde, örneğin Fenikelilerin tüm türetimlerinin yokoluşunun gösterdiği gibi, bu güçler ancak yerel ve güvenilir bir gelişme tanırırlar. Buna karşılık, halklar arasındaki değişim, bu güçlerin sürekliliklerini sağlar. Modern dünyadaki teknik bir buluş, insanlığın tümü üzerinde, iyi ya da kötü etkisini gösterir. Bunun sonucu, üretici güçlerin başlıca rolü teknolojiadaki yetkinleşmenin oynadığı artan bir gelişmesi vardır.

Üretici güçlerle işbölümü, birbirlerine sıkı sıkıya bağlıdır.

“Ortaya çıkan her yeni üretici güç, işbölümünde yeni bir yetkinleşme sonucunu verir.”¹⁰⁹

İnsanların üretim içindeki dağılımını, onların toplumsal ilişkilerini işbölümü yönettiğinden, üretim güçlerindeki her ilerleme, Marx'ın daha sonra üretim ilişkileri adını vereceği toplumsal ilişkilerde, insanlar arasındaki alışverişte bir değişiklik anlamına gelir. Bir başka deyişle, mülkiyet biçimlerinin ta kendileri değişeceklerdir.

Marx ve Engels, aşiret mülkiyetini, ilkçağ mülkiyetini ve feodal mülkiyeti ardarda birbirinden ayırarak, bir mülkiyet biçimleri tarihi taslağı yaparlar, Birincisi, her şeyden önce toprak tarafından oluşturulan üretim

109 MEW. 3, s. 22 — L'Idéologie allemande, a.g.y., s. 26.

araçlarının ortaklaşa bir mülkiyetidir. Bu biçim, az gelişmiş üretici güçlerle aileye dayanan bir toplumsal örgütlenmeye karşılık düşer. İkinci aşamada, mülkiyet henüz komünal mülkiyet ya da devlet mülkiyetidir, ama taşınmaz mallar üzerindeki özel mülkiyet de gelişir. Bununla birlikte, ortaklaşa mülkiyet, yurttaşların köleleri üzerindeki egemenliğini, sağlama bağlamak için bir zorunluluk olarak kalır. Bundan böyle, biri öbürünü egemenlik altında tutan iki sınıfın karşılıklı çatışması görülür. Üçüncü aşama olan feodal mülkiyet de, bağımlılık durumları içinde tutulmaları gereken toprakbentler yığınına karşı bir zümrenin mülkiyet biçimini orunladığı ölçüde, ortaklaşa bir mülkiyettir. Bu mülkiyet, her şeyden önce toprak mülkiyetidir, ve koşullarından biri de, kentle kır arasındaki karşıtlıktır. Feodal örgütlenme, kente, ustaların kalfalar ve kaçak toprakbentler a-kınına karşı savunma aracı olan loncaları verecektir. Ama kentler zanaatçıların kendileri de yavaş yavaş dönüşecek, taşınır mallardan bileşen zenginlikleri artacak ve tecimenlerle birlikte, gelecekteki burjuvazinin çekirdeğini oluşturacaklardır. Böylece, üretici güçlerin gelişmesiyle bu gelişmenin yolaştığı işbölümü, kentle kır arasındaki karşıtlık, gelişmesi içinde bütün öteki mülkiyet biçimleri yerine geçecek ve kapitalist üretim ilişkilerini yaratacak olan modern özel mülkiyet biçimini oluşturacaklardır.

Ekonomi politikte daha ilk buluşukluğundan beri, Marx, ekonomi politik teorisyenlerini, güncel biçimi altındaki mülkiyeti, bütün zamanların bir gerçeği olarak düşünmekle eleştirmişti. 1844 *Elyazmaları*'nda, daha o zamandan, feodal biçimi kapitalist biçimi kadar tamamlanmış olmayan bir mülkiyet tarihi taslağı veriyordu. Şimdi, mülkiyet biçimlerinin, kendilerini belirleyen çeşitli öğeleri karşılıklı etkileşimleri içinde irdelenmiş bir gelişme taslağıyla karşıkarşıya bulunuyoruz. Üretim güçleriyle toplumsal ilişkiler birbirlerine diya-

lektik olarak bağlanmışlardır. Öte yandan, yazarların, bu evrimden sonuçlanan toplumsal sınıfların kökenini bulup çıkarmaya çalıştıkları görülür. Sınıflar savaşı, eğer henüz tarihin son açıklaması değilse de, daha şimdiden onun itici öğelerinden biridir.

Marx ve Engels, mülkiyet biçimlerinin evrimiyle sınıfların evrimini, sıkı sıkıya birbirlerine bağlarlar. Burjuvazinin, ortaçağ kentlerinden itibaren oluşmasını, işte böyle irdelerler. Üretimin gelişmesinin sonucu, işbölümünün artmasıdır. Belirli bir anda, tecim, örneğin kentler arasındaki ilişkilerin genişlemesi ve metallerini sürmek isteyen zanaatçıların çıkar ortaklığıyla zorunlu bir duruma gelmiş, uzmanlaşmış bir çalışma olarak, öbür çalışımlardan ayrılır. İlk sonuçlardan biri, yerel sınırlamalardan gitgide kurtulan ve yeni gereksinimler yaratan üretimin, koşullarındaki bir değişiklik-tir. Bu zanaatçı ve tecimenlerin yaşam koşulları, bir kentten öbürüne aynı düzene girer, ve yerel sınırlamaların sürdürülmesinde çıkarı bulunan aristokrasinin yaşam koşullarıyla çatışmaya girmeye başlarlar. Bu ortak yaşam koşulları ve feodal düzene karşıtlık sonucu, bireyler bir bütün oluşturdıklarının bilincine varırlar.

"Tek tek bireyler, ancak bir başka sınıfa karşı girişme zorunda kaldıkları ortak bir savaşım ölçüsünde bir sınıf oluştururlar; bunun dışında, rekabet içinde yeniden birbirlerinin düşmanı olarak ortaya çıkarlar."¹¹⁰

Burjuvazi için olduğu kadar, proletarya için de geçerli, konunun özüne giden bir gözlem.

Tecimsel bir ekonomide yaşayan tecimen ve zanaatçılar, yerel niteliğini yitiren ve gitgide daha hareketli bir duruma gelen bir sermayeye sahiptirler. Öte yandan, dış pazarın genişlemesi, İtalya'da olduğu gibi, üretimde bir artış gerektirdiğinden, bu zorunluluk, elaltında bulunan sermayelerde bir birikim ve (kentlerin

büyüyen gönenci sonucu) kent nüfusunda bir artışıyla denk düşer. Manüfaktür, çalışmanın makineleşmeye yatkın olduğu her yerde (özellikle tekstilde) gelişmeye başlar ve sıkı kurallarından kurtulduğu loncalarla yarışır. Böylece, kaçak, ve kent zanaatçılığıyla bütünleşemeyen köylüler için bir çıkak (mahreç) oluşturur. Ama böylece pazarın çerçevesini genişletir ve kentler arası yarışma, yerini uluslararası yarışmaya bırakır. Tecim, siyasal bir önem kazanır.

Zanaat işlerinde çalışan insan kümesi içinde, ayırışmalar ve çıkar çatışmaları belirir. Zanaatçılar, yerel ufuklarının ve ataerkil yaşam biçimlerinin az çok tutsağı kahlrlar. Küçük burjuvazinin özünü bunlar oluşturacaklardır. Buna karşılık, çalışma alanları çok geçmeden tüm dünyaya yayılacak olan ve büyük hareketli sermayelere sahip bulunan tecimenlerse, büyük burjuvaziye meydana getireceklerdir. Son olarak, insanların çalışma çerçevesindeki ilişkileri de değişir. Emekçiler loncaların ataerkil çerçevesinden gitgide koparlar ve patronlarla işçiler arasındaki para ilişkileri kural durumuna gelir.

Takıntısız (*liquide*) paraya sahip olma olgusunun kazandığı büyüyen önem, XVII. yüzyıl ortalarına doğru tecim ve denizcilikte büyük bir gelişmeye yolaçacak, ve bu ikisi manüfaktürden ağır basacaklardır. Tecim ve denizcilik aracıyla, İngiltere en güçlü ulus durumuna gelecek ve pazarı dünya ölçüsünde genişletecektir. Manifaktür üretimi artık artan gereksinimleri karşılamaya yetmeyecektir. Feodal yapılı bir devlet tarafından dayatılan sınırlamalar, 1640 ve 1688 devrimleriyle özgür rekabet hakkını fethedecek olan İngiliz büyük burjuvazisi için gitgide daha sıkıcı bir engel durumuna geleceklerdir. Koşut olarak, mekanığın, Newton gibi bilginlerin etkisi altındaki gelişmesi de, üretimin daha büyük ölçekteki bir makineleştirilmesi olanaklarını yaratacaktır. Bütün bunlar, tam atılımını İngilte-

re'de daha XVIII. yüzyıl sonunda tanıyacak büyük sanayinin ilk adımları olacaklardır.

Böylece bir sınıfın, burjuvazinin gelişmesinin irdelenmesi, üretimdeki dönüşümlerle birlikte gitmiş bulunuyor. Sınıf biçiminde oluşma çeşitli aşamalardan geçmiş, ve örgütlenmenin kendisi, yönetici sınıf tarafından, feodalite tarafından, burjuvazinin henüz bir zümre olduğu, henüz yerel sınırlamaların tutsağı kaldığı bir çağda verilmiş bulunan örneği izlemiştir. Sınıf, gelenek tarafından bırakılmış bu biçimlerden, kendi pratik çalışımı evrensel bir durum aldığı, egemen sınıfa göre, tüm nüfusun, insanlığın çıkarları biçimine bürünen çıkarlarını orunladığı anda, gerçekten kurtulur. O anda, orunladığı üretim güçleri, soyluluk egemenliği tarafından dayatılan feodal çerçeve içinde bunalır ve bu çerçeveyi parçalarlar. Yükselen üretici güçlerle (ve bu güçlerin tohum durumunda içerdikleri yeni üretim ilişkileriyle) egemen siyasal ve toplumsal yapı arasındaki çatışma, çözümünü devrimde bulur.

Buna göre, tarihin gidişini eninde sonunda belirleyen şey, Marx ve Engels'in hâlâ uygar toplum adını verdikleri şeyin evrimi, yani üretim güçleriyle onlara karşılık düşen toplumsal ilişkilerin evrimidir. Burjuvazi, iktisadi güç ve toplumsal bütünlüğün belirli bir düzeyine eriştikten sonra, siyasal iktidar üzerinde hak iddia etmiştir ve amacı devleti eline geçirmektir: Buna göre, *Alman İdeolojisi* ile yeni bir devlet görüşü belirmektedir. Hegelci görüş uzun bir süreden beri, *Fransız-Alman Yıllıkları*'nda Marx, uygar topluma devlet üzerinde üstünlük vermiş olduğundan beri yadsınmış bulunuyordu. Devletin sınıfsal özlüğü, *Kutsal Aile*'de telkin edilmişti. Burada çözümlenen şey de, devletin oluşumudur.

Başlangıçta, devlet, ortak mülkiyeti iç ve dış saldırılara karşı bir savunma örgütü olarak doğar. Genel çıkarı, ama özel çıkarlara karşıt olarak, orunlar. İşbö-

lümü, örneğin köleciliğin genişlemesiyle, toplumsal katmanlar arasındaki uzmanlaşma ve ayrılmayı artırdığı ölçüde, siyasal örgüt, önce kölelere, sonra da toprak-bentlere karşı, egemen sınıfın savunma ve zorlama aracını orunlar. Varlıklılar, çalışmasını yönettikleri kim-selere, isteklerini ancak birlik içinde dayatabilirler. Ama, egemenliklerini uygulayabilmek için, devletin, özel çıkarlar üzerindeki örgüt aylasını (hâlesini) korumak zorundadırlar. Büyük ezilenler yığını ve uluslar arasındaki yarışma, onları buna zorlar. Bunun sonucu devlet, kendi maddî temelinden koparılıp, aşkın bir güç, hukukun ete kemiğe bürünmesi olarak, bireylerin üzerine konulmuştur. Ama insanlar arasındaki ilişkileri yöneten bu hukuk, gökten düşmemiştir. O her zaman egemen sınıfın gücünün, yasa biçimi altındaki deyimlenişinden başka bir şey değildir. Örneğin, feodal hukuk düşünüldüğünde, insanlar arasında yeni ilişki biçimleri ortaya çıktıkları zaman (Marx sigorta şirketleri örneğini verir), hukuk bunları da mülkiyet edinme biçimleri içine sokmak zorunda kalır. Devletin, yönetici sınıfın eylemini içine soktuğu hukuksal biçim, son çözümlemede, egemen mülkiyet, yani egemen üretim biçiminin düşünler planındaki deyimlenişinden başka bir şey değildir.

Marksist devlet görüşünün tüm gelişmesini tohum biçiminde içeren kavram, işte böylece belginleşmiştir. Uygar toplumun siyasal örgüt üzerindeki üstünlüğü, daha şimdiden Hegel'in idealist görüşünün tersine çevrilmesi anlamına geliyordu. Ama, iktisadî ve toplumsal ikili yapısı içinde çözümlenmiş bulunan bu uygar toplum, şimdi kendini bir varlıklılar sınıfının egemenliği olarak açınlar. Onun dayattığı egemenlik biçimleri, egemen sınıfın gücünün ideoloji planında dile getirilmesinden başka bir şey değildir. Buna göre, devlet, bir sınıf devleti olduğundan, "burjuvaların, dışarda olduğu kadar içerde de, mülkiyet ve çıkarlarını karşılıklı olarak güvenceye bağ-

lamak için, zorunlu olarak benimsedikleri bir örgüt biçiminden başka bir şey değildir."111

Marx ve Engels'in açıkladığı tarih görüşü, kesinlikle materyalist bir temele dayanır. Ve egemen düşünceler, bir yandan Tanrının (us almaz ya da alır) isteğini, öte yandan hükümdarların ülküler ardında koşan eylemini birinci plana çıkardıkları ölçüde, iki yazar da bu temel üzerinde direnmişlerdir. Onlar için, tarih tanrısal tasarımın gerçekleşmesi değil, yalnızca insanlığın oluşudur. Üç koşul zorunludur: İnsanların yaşamaları, kendi yaşama araçlarının üretimi biçimi altında da olsa, kendi varlık koşullarını yaratmaları gerekir. Tarihin olması için, dönüşümün, oluşun olması gerekir; ve başta gelen tarihsel olgu da, yeni gereksinimlerin yaratılmasıdır; ikinci koşul da budur. Son olarak sürekliliğin olması gerekir; bu da aile tarafından ve insan türünün yeniden üretimi ve bir kazanımın bir kuşaktan öbürüne aktarılmasıyla sağlama bağlanmıştır. Toplumsal çalışmanın bu üç yönü birarada bulunurlar, ve işte bu yalın temellerin karşılıklı etkileniminden yola çıkmak gerekir. Bunun sonucu:

"öyleyse 'insanların tarihi'ni her zaman sanayi ve değişimlerin tarihiyle ilişki içinde irdelemeli ve incelemelidir."112

Böylece insanal çalışım, yaşayan ve davranan tüm insanların çalışımı, yeniden birinci plana konmuştur. Bu çalışım, görgüsel olarak saptanabilir bir çalışımdır, ve tarihin temeli olarak, birkaç yalıtık insanın parlak eylemlerinin yerine, bu çalışım geçer.

Bu açıdan bakılırsa, insanlığın oluşu diyalektik bir süreç olarak görünür. Her kuşak, daha önceki kuşaklar tarafından kendisine aktarılan ve ona doğal bir zorun-

111 MEW. 3, s. 62. — L'Idéologie, allemande, a.g.y., s. 106

112 MEW. 3, s. 30. — L'Idéologie allemande, a.g.y., s. 43.

luluk olarak görünen kendi yaşam koşullarını hazır bulur. Burada, insanları koşullar yapar. Ama her kuşak kendi öz çalışmasının koşullarını da değiştirir ve bir sonraki kuşak için zorunluluk biçimi olacak yeni koşulları da yaratır. Böylece, üretici güçlerin büyümesi, gelişmelerinin insanal ilişkiler içine soktuğu yeni ilişkiler, tarihle bütünleşmişlerdir ve belirleyicidirler. İnsanın izlediği yükselen yol, onu, insanın doğa karşısında tekbaşına, yerel sınırlamaların tutsağı olduğu aşamadan, bireyler arasındaki ilişkilerin evrensel bir nitelik kazandığı, ufkun genişlemiş ve gereksinimler ve mallar çokluğunun bir gerçeklik durumuna gelmiş bulunduğu aşamaya götürmüştür. Dünya pazarı, evrensel tarihin temelidir; ve bu pazarın, insanal çalışmanın meyvesi olan kuruluşu, insanlığın en yetkin evrim aşamasına geçişi belirler.

Kesin öge, koşulların insanlar tarafından dönüştürülmesi olarak kalır. İnsanlar, iktisadî ve toplumsal bağlam tarafından ne ölçüde belirlenmiş olurlarsa olsunlar, istemleri (iradeleri) etkin olarak kalır. Bireysel istem değil, içinde bulundukları topluluğun istemi. Üretim içindeki durumları ve içinde yaşadıkları toplumsal ilişkiler, Marx ve Engels'in, sınıfların oluşmasının kökeni olarak tanımladıkları o yaşam koşulları ortaklığını oluştururlar. Ezdiği çoğunluğa başkaldırtmamak bakımından egemen sınıfla, kendini bu ezgiden kurtarma bakımından ezilen sınıf söz konusu olduğu zaman da, bu sınıflar birbirlerine karşı savaşım içinde bulunurlar. Ve burada bir insan topluluğunun konuşulup kararlaştırılmış bir istemi değil, üretim güçleri ve üretim ilişkilerinin evrimiyle yaratılmış koşullar sonucu kendini o topluluğa zorla kabul ettirmiş bir zorunluluk söz konusudur.

«Belirli bir çağda devrimci düşünlerin varlığı, devrimci bir sınıfın varlığını öngerektirir.»¹¹³

113 MEW. 3, s. 47. — L'Idéologie allemande, a.g.y., s. 76.

Koşullarının teorisi insanların kafasında oluşur, ama sınıf bilinci belirmeden önce maddi koşulların gerçekleşmiş olmaları gerekir. Her ne kadar tarihin temel nedenlerinin, insanların yaşam değişikliklerinde aranmaları gerekirse de, bu koşulları değiştirme sorumluluğunu üstüne alan sınıf bilinci, itici güç olarak kalır.

Eğer tarih tarihe, eğer insanlığın durumu başlangıçtan buyana değiştiyse, bu, iki dönüşüm biçiminin sonucudur. Pratik insanal çalışmanın dolaysız sonucu olan biri, bu çalışmanın koşullarını yavaş yavaş değiştirir; bu çalışmanın, kurulu düzeni değiştirmeden, artık özgürce yürütülmemesi gibi bir durum yaratır. Kerteli değişikliklerden sonuçlar çıkartan, ve insanal ilişkileri üretim güçleri düzeyine uyarlamayı gözetten bir eylemi belirleyen öbürüyse, teorik insanal çalışmanın sonucudur. Geçmişte, bir sınıf egemenliğinin sonu ve onun yerine bir başka sınıf egemenliğinin geçişine eşlik etmiş bulunan, tarihsel bir dönemden bir başkasına geçişi belirleyen şey, her zaman devrimci eylemdir. İşte bundan ötürüdür ki sınıflar savaşımı, son duruşmada tarihin itici gücüdür. Marx ve Engels, bu düşünüy, kesin biçimi altında, *Manifesto*'da formüle edeceklerdir.

Bunun sonucu her sınıfın siyasal bir eylemi vardır, ve bu eylem iktidarın korunması ya da elde edilmesini gözetir. Egemenliği özleyen her sınıf, iktidardaki sınıfa karşı, siyasal yapının değiştirilmesinde çıkarı bulunan insanların tümünü ardından sürüklemelidir. Oysa, geçmişte, iktidarda hak iddia eden sınıfın çıkarlarının, bireylerin çoğunluğunun çıkarlarını dile getirmediği açıktır. Savaşım derinleştiği, iktidar ardında koşan sınıfın daha geniş yığınları sürüklemesi gerektiği ölçüde, bu sınıfın daha büyük bir evrensellik düzeyine yükselmesi de gerekiyordu:

“Gerçekten, kendinden önce egemen olan sınıfın yerini alan her yeni sınıf, kendi ereklerine varmak için de olsa, kendi çıkarını toplumun tüm üyele-

rinin ortak çıkarı olarak göstermek, ya da, işleri düşün planında dile getirmek istersek, bu sınıf kendi düşüncelerine evrensellik biçimi vermek, onları usaygun, evrensel olarak geçerli tek düşünceler olarak göstermek zorundadır.”¹¹⁴

Burjuvazinin yığınları çevrelerinde toplamış, onlar adına bir ayrıcalıklar rejimini yıkmış bulunduğu, ve sonradan düpedüz yutturmaca oldukları ortaya çıkmış bulunan özgürlük ve eşitlik konumlarında, bu böyle oldu.

“Demek ki, her yeni sınıf, kendi egemenliğini, ancak daha önce egemen olan sınıfinkinden daha geniş bir temel üzerine kurar.”¹¹⁵

Bu durumda komünist devrim ne olacak? *Elyazmaları* döneminde ve hatta *Kutsal Aile*’de Marx’ın komünizmde yabancılaşmanın sonunu, tüm insanların kurtuluşunu gördüğünü anımsayalım. Bu komünizmin zorunluluğu, özellikle teorik bir gereklikten, gerçek insan doğasını gerçekleştirme gerekliliğinden çıkıyordu. Marx’ın (ve Engels’in de) komünizmi, derin bir felsefi inançtan doğmuş bir istem (talep) olarak kalıyordu. Bu komünizm henüz siyasal bakış açısıyla insanal bakış açısını karşıkarşıya getiriyordu. Marx’ın güncel tanıtılmasından çıkan tarihsel perspektif içinde, işler gözle görülmürcesine değişiyordu.

“Komünizm bizim için ne yaratılması gereken bir durum, ne de gerçekliğin kendisine uyması gereken bir ülküdür. Biz güncel durumu ortadan kaldıran gerçek harekete komünizm adını veriyoruz.”¹¹⁶

Güncel durum, toplumsal ilişkiler biçiminin, yani özel mülkiyet rejiminin, üretici güçlerin gelişmesini doğrudan doğruya engellediği durumdur. Özel mülkiyeti kaldıracak ve toplumun ilişkilerine son verecek olan komünist devrim, tarihsel süreç içinde, koşulları kapi-

talist toplumun bağrında gerçekleşmiş bulunan bir zorunluluk olarak yer alır.

Bu koşulların birincisi, proletaryanın, varlığı —çalışma olanağı— tüm insanları egemenlik altına alan bir güç olan dünya pazarına tamamen bağımlı bulunan sınıfın varlığıdır. Dünya pazarı, kapitalist rejimde, (üretim araçlarına sahip bulunmayan) işçiyi, bugünden yarına kendi yaşama araçlarından yoksun bırakabilen doğal (yani denetlenmesi olanaksız) bir nitelik kazanmıştır. Üretimin tarihsel gelişmesiyle, işçinin yaşamı bile tehlikeye girmiştir. Onun burjuvaziye karşı savaşımı, varlığını sürdürmesinin bir koşuludur. Bu da son çözümlenmede şu anlama gelir:

“Bireylerin evrensel tarihsel varlığı, başka bir deyişle evrensel tarihe doğrudan doğruya bağlı bireylerin varlığı.”¹¹⁷

Öte yandan, üretici güçlerin bu gelişme derecesi de zorunludur. Gerçekte bu gelişme derecesi, bireysel ve yerel sınırlamalardan kurtulan insanal ilişkilerin şimdi yüksek bir düzeyde kurulabilecekleri anlamına gelir. İnsan şimdi, tarih tarafından yaratılmış tüm zenginliği yeniden üstlenebilir. Eğer başka türlü olsaydı, komünizm ancak yerel olay olarak varolabilir ve insanal ilişkilerin her genişlemesi onu ortadan kaldırabilirdi. Öyleyse, önemli olan yalnızca tarihin devrimci bir sınıf olan proletaryayı meydana getirmiş olması değildir; onun, görevini, kendisini büsbütün etkinleştirecek koşullar içinde üstüne alacak durumda olması da önemlidir.

O zaman komünist devrimin rolü ne olacak? Özel mülkiyeti kaldırarak, komünist devrim, bu rejimden çıkan ve insanlığın içinde yaşadığı koşulları da kaldıracaktır. Güncel toplum doğaldır ve insanların çalışmasının tarihsel gelişmesi sonucudur. Ama bu toplumda birey, kendisini parça parça eden, onu tüm olanaklarını sonuna dek gerçekleştirmekten alıkoyan işbölümünün

¹¹⁴ MEW. 3, s. 47. — L’Idéologie allemande, a.g.y., s. 77.

¹¹⁵ MEW. 3, s. 47. — L’Idéologie allemande, a.g.y., s. 78.

¹¹⁶ MEW. 3, s. 35. — L’Idéologie allemande, a.g.y., s. 53 - 54.

¹¹⁷ MEW. 3, s. 36. — L’Idéologie allemande, a.g.y., s. 54.

pençesindedir. Köylü ya da sanayi işçisi, aydın ya da kol emekçisi olduğuna göre, insan öbür alanların kendisine kapandığını görür. Denetiminde olmayan ve tüm yaşamını belirleyen bir gücün pençesindedir. Komünist devrimin sonuçlarından biri de, insanın dışındaki güçleri genel olarak ortadan kaldırmak ve onun yazgısını kendi eline almasını sağlamak olacaktır.

Bugün insan, gözü bağlı bir üretimin yasalarının, dünya pazarındaki değişikliklerin pençesindedir. Toplumsallaşmış insanlık dünya pazarını denetimi altına alacağı, artık anarşik bir biçimde değil, gereksinimlere göre üreteceği, üretici güçleri kapitalist sistemin onlara zorla dayattığı sınırlamalardan kurtararak artıracabileceği gün, kendi öz tarihini kendi eline alacaktır. O zaman herkesi, üretime eğilim ve olanaklarına göre katılacak bir duruma getirecek, işbölümünü doğal olmaksızın çıkarıp gönüllü bir işbölümü kuracak, her bireye zenginlik ve insanların gereksinimlerinin karşılanmasına bilinçli olarak katkıda bulunma ve bundan gönlünce yararlanma olanağını verecektir.

Bu türlü bir devrimin, olması için, modern toplumun gelişme düzeyine erişilmiş bulunmasını öngerektirdiği açıktır. Bu devrim, artık bazı reformcuların istemi (iradesi) sonucu olmayacaktır. Proletaryanın bilinçli eylemi sonucu olacaktır. Bu eylem, ancak ve ancak, bu sınıf, tüm geçmiş tarihin görgüsel olarak irdelenmesini sağladığı yasalar olan toplumun gelişme yasalarının bilgisine erişeceği için olanaklı olacaktır. Ve bundan ötürü de, Marx ve Engels'in önerdikleri sosyalizm, bilimsel bir sosyalizm olacaktır.

II — "ALMAN İDEOLOJİSİ" NİN ANLAMI

Şimdi, Marx ve Engels'in düşünce gidişi içinde, *Alman İdeolojisi*'nin tuttuğu yerin ne olduğunu sorma-

mız uygun olur. Daha önce, birçok konu üzerinde, bu yapının neden daha önceki görüşlerin bir aşılması anlamına geldiğini belirtmiştik. Ama ona gerçek yerini vermek için, eksikliklerinin neler olduğunu görmek, onu yetkinleşmiş marksizm açısından yargılamak da yetersiz değil. Bu yapıt, kuşkusuz, tarihsel materyalizmin ilk deyimlenişini oluşturur, ve yazarlar bazı yeni savlar ileri sürer, o zamana dek görülmeyen kavramlar kullanırlar. Düşünce yöntemlerinde bir değişme olur. Ama bu değişimin, kendini yeni bir dil içinde anlatıp anlatmadığı sorulabilir. Kavramsal hazırlamayla bunun kendine uygun deyimleniş arasında, her zaman, yazarların henüz kullanageldikleri ya da başkalarından aldıkları, ama artık yeni düşüncelerin kendilerini tam bir saydamlıkla iletmelerine izin vermeyen bir sözlük kullandıkları bir duraksama dönemi vardır. *Alman İdeolojisi* konusunda bu noktayı aydınlatarak, nerede kesin bir düşünce biçimiyle karşışşıya bulunduğumuzu, nerede bu yapının henüz bir geçiş yapıtı olduğunu daha iyi gösterebileceğiz.

Daha ilk başta, üretim güçlerinin gelişmesinin insanlar arasında kurduğu ilişkiler bütünü deyimlemek için, Marx ve Engels'in değişik terimler kullandıkları göze çarpar. Aslında, bu ilişkiler bütünü tek bir kavram içinde özetlemek düşünür, yenidir. Bir toplumun iktisadî düzeyini onun yapısına bağlayan ilişkiler tipini deyimlemek için yeni bir kavram bulunması zorunluydu. Klasik iktisat için, böyle bir sorun yoktu. Klasik iktisat, üretim biçimlerini, ama yalnızca kapitalizm çerçevesinde, mülkiyetin evriminin tarihsel görüşü olmaksızın, irdelemekle yetiniyordu. Kurulu toplum, onu, us ölçütlerine uygun düşen ideal bir düzen olarak, yalnızca egemen sınıf açısından ilgilendiriyordu. Toplum biçimiyle üretim düzeyi arasındaki bağılılığı, her zaman bir ilişkiyi dile getiren değişen yönü elden kaçırmaksızın deyimleyen yeni bir kavram zorunlulu-

ğunun doğması için, Marx ve Engels'in yaptıkları gibi, proletarya açısından yer almak, özel mülkiyetin kaldırılmasını istemek, özel mülkiyetin toplum bakımından kötü sonuçlarını ortaya sermiş olmak gerekiyordu.

Alman, insanlar arasında kurulan bağları deyimlemek için, aynı zamanda hem ilişki, hem tecim ve hem de dolaşım düşünümü dile getiren *Verkehr* terimini kullanır. Böyle olduğu için, Marx ve Engels de, *Verkehrsform* (dolaşım biçimi) ve *Verkehrsverhältnisse* (dolaşım ilişkileri) terimlerini kullanırlar. Genelliklerden ötürü, her iki sözcük de insanlar arasında kurulan ilişkileri kapsar, ve daha az bir zaman önce, kendileri için gerçekleştirecek ülkünün *insanal* bir toplum ülküsü olduğu yazarların kaleminin ucuna, doğal olarak bu sözcükler gelir. Ama *Verkehr* kavramının genelliğe de, kullanımında bir belirsizliğe yolaçar. İnsanal varlıklar arasındaki ilişkilerin, duygusal, ailevi, tecimsel vb. bir temeli olabilir. Bu ilişkiler tarafından alınan biçim, belirli bir iktisadi ve toplumsal yapı içermez. Oysa Marx ve Engels için (ve onların düşünce evrimi bilindiği zaman bu görüş kendini zorla kabul ettirir), ilişkiler biçimi olarak dolaşım ilişkileri kavramı, özellikle bu insanal alışverişin iktisat tarafından koşullandırılmasıdır. Kendileri de bu terimi çok belirsiz bulacak ve onu çok daha açık olan üretim ilişkileri adlandırmasıyla değiştireceklerdir.

Bu kez kendi öz anlamını aşan bir anlamda kullandıkları bir başka terim de, mülkiyet biçimi terimidir. Aşiret, ilkçağ ve modern mülkiyet biçimlerini belirlediklerini görmüştük. Doğrusunu söylemek gerekirse, bu terimden özel bir devlet biçimini, sınıflar arasındaki ilişkileri de çıkardıklarına göre, bundan daha geniş bir şey anlıyorlardı. Gerçi, bireyler arasında kurulan ilişkilerin özlüğünü, belli bir dönemdeki mülkiyetin ayırdedici nitelikleri belirler, —ve bunu ortaya koymuş olmak da onların artamıdır. Ama mülkiyet bi-

cimi terimi, bunun koşullandığı toplumsal düzeni (çeşitli sınıflar ve aralarındaki ilişkiler) de içine almayacak kadar dardır. Ortaklaşa aşiret mülkiyeti, “ilkel komünizm” biçimi altında, sonradan çok daha iyi deyimlenecektir. Feodal mülkiyete karşılık düşen toprak mülkiyeti egemenliği, gerçeklikte feodal rejimdir, ilkçağ mülkiyeti de kölecî sistem. Buna göre, Marx ve Engels'in mülkiyet biçimiyle anladıkları şey, aslında toplumsal rejimdir (üretim ilişkileri).

Son olarak, Marx ve Engels'in *Alman İdeolojisi*'nde son kez olarak kullandıkları ve belirsizliğini ayrıca kendilerinin de kabul ettikleri bir kavram da, uygar toplum¹¹⁸ kavramıdır. Uygar toplum,

“bireylerin, üretken güçlerin belirli bir gelişme aşamasındaki tüm maddî ilişkilerini kapsar.”¹¹⁹

Terim doğrudan doğruya Hegel'den alınmıştır, ve Marx'ın düşüncesinin çıkış noktalarından birinin de, uygar toplumla devlet arasındaki hegelmî ilişkinin eleştirisinin ta kendisi olduğunu görmüş bulunuyoruz. Yukarıda aktarılan tanım, Marx ve Engels için, sözcüğün aslında toplumun maddî temeliyle insanlararası ilişkiler arasındaki bağı kapsadığını gösterir. Bu kavram, daha sonra, üretim ilişkileri formülünde, kendi uygun deyimlenişini bulacaktır. Ama *Alman İdeolojisi*, “bireylerin maddî ilişkileri” içine, henüz aileyi de sokar. Oysa ailenin, her ne kadar burjuva toplumda o duruma gelse de, özü gereği bir iktisadî ilişkiler biçimi olmadığı açıktır. Doğal ilişkiler, kan ilişkileri ve üretim biçiminden kaynaklanan ilişkiler arasındaki ayrım henüz açık olarak yapılmamış.¹²⁰ Sonradan, uygar toplum terimi ortadan kalkacaktır. Bu terim, Marx'ın belirlediği bilimsel düşünce için, çok geniş ve çok belir-

118 *Société civile*. Bu terim, Fransızcaya çoğu kez yanlış olarak “burjuva toplumu” biçiminde çevriliyor, ve bu durum, terimin belirsizliğini daha da artırıyor.

119 MEW. 3, s. 36. — *L'Idéologie allemande*, a.g.y., s. 55.

120 Engels'in, *Ailenin Kökeni*'nde, daha 1884'de bile, aileye iktisadi bir rol vereceğini anımsatmak, burada gerekli mi?

siz bir kavram olacaktır. Kuşkusuz çok hegelci bir çınlayışı da vardı.

Bu kısa çözümlemeden çıkartılacak ilk sonuç, kuşkusuz, *Alman İdeolojisi* döneminde, marksist terminolojinin henüz hazırlanmış olmadığıdır. Yazarlar, şimdi sahneye giren kategorileri deyimlemek için, yeni terimler kabul etme zorunluluğu henüz duymamışlardır. Ama bu kategorilerin belginlikle hazırlanmış olup olmadıkları da sorulabilir. *Alman İdeolojisi* okuyucularının, bu metni, marksizmin büyük klasik yapıtları yayınlandıktan sonra okuma şansına sahip bulunduklarını kabul etmek gerekir. Uygunuz deyimleniş arasından, düşüncenin gerçekliliğini bulmamızı sağlayan bir iletme sistemine sahip bulunuyoruz. Gerçekte, sözcüğü sözcüğüne alınırsa, metnin kendisi her zaman açık değildir. Yazarın düşüncesinin henüz kendini aradığı geçiş yapıtlarında hep böyle olur. Düşüncenin daha önceki aşamalarını, hep onun kesin biçimi aydınlatır. 1846 yılında, Marx ve Engels, henüz sonradan vazgecekleri felsefi dili konuşurlar. Kendilerine çok soyut görünecek olan klasik felsefeden kopmak üzeredirler. Ama bu kopuş, ilerliye ilerliye olur. Marx'ın düşüncesinin, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı'dan*, yani 1859'dan sonraki bilimsel belginliğine erişmek için, daha gidilecek çok yol vardır. Sözlük belirsizliği, henüz yazarlar tarafından bir sözlük belirsizliği olarak duyulmamıştır. Kuşkusuz, eğitimlerinin etkisiyle. Gene kuşkusuz, şimdiye dek yararlandıkları kavramsal aygıttan, ancak ilerleye ilerleye kurtulurlar. Marksizm felsefede bir devrim orunlamışsa, belki tarihini çok kesin bir biçimde saptamaktan sakınmak gerekir. O da her şey gibi, kerteli bir biçimde hazırlanmıştır.

Marx ve Engels tarafından çözümlenmiş bulunan iktisadî kavramlardan, yalnızca ikisini alacağız: Mül-

kiyet ve işbölümü. Her iki deyim de aynı şeyi, ama ayrı bir yön altında anlattıklarına göre, bu kavramlar yapıtta birbirlerine sıkı sıkıya bağlanmışlardır. İşbölümünün çeşitli biçimlerine, mülkiyetin çeşitli biçimleri karşılık düşer. Gerçeklikte, çözümleme burada çok ileri götürülmemiştir. Marx ve Engels, mülkiyet biçimi için her ne kadar bir tür dönemleştirme taslağı yaparlarsa da, özel mülkiyet çözümlemesi oldukça belirsiz kalır. Özel mülkiyetin, İlkçağda önce taşınır, sonra taşınmaz biçim altında kendini daha önce belli etmiş bulunan kökeni, ortaklaşa ve devlet mülkiyetine bir katıştırma (*entorse*) olarak görünür. Ama ne ölçüde gelişir ve ilkçağ toplum yapısında ne ölçüde bir değişikliğe yolaçar, bu sorun açıkça konmamıştır. Şema biraz yalındır. Kölecilikten ve köleler mülkiyetinden sözedilmiş, ama kavram genişletilmemiştir. İktisadî çözümlemenin yetersizliği burada sezilir.

Gelişmiş marksizmde, Marx, egemen mülkiyet biçimiyle bunun belirlediği üretim biçimi arasında çok açık bir bağ kuracaktır. Üretim biçimi, üretim güçleriyle üretim ilişkilerinin bireşimi olarak tasarlanmıştır. *Alman İdeolojisi*'nde, terim kullanılmıştır; ama insanın çalışımıyla, onun yaşam biçimiyle özdeşleştirildiği ayrı bir anlamda. Mülkiyetle iktisadî ve toplumsal yapı arasındaki karşılıklı bağımlılık, henüz açıkça bulunup ortaya konulmamıştır. Gerçeklikte bu iktisadî kategoriler henüz eleştirilmemişlerdir. Marx ve Engels'in, onlara tarihsel bir içerik kazandırma çabalarına karşın, henüz soyut anlamlarında alınmışlardır.

Mülkiyet çözümlemesinde, her şeye karşın, hegelci yapıda bir felsefî düşünüş alışkanlığının kalıp kalmadığı sorulabilir. Mülkiyetin zorunluluğu, 1844 *Elyazmaları*'nda da doğrudan doğruya yabancılaşmış emeğin özlüğünden çıkıyordu; öyle ki, yabancılaşmış emek, mülkiyetin kökeni olarak gösterilmişti. Güdüler (*motivations*) şimdi çok daha somutturlar. Özel mülkiyetin zorunlu-

luğu, insanal çalışının gelişmesi içinde kuralına göre yer alan apaçık bir kavram olan işbölümünün zorunluluğunun tıpkısıdır. Ama kökenlerin tarihsel çözümlemesi ancak taslak durumundadır. Mülkiyetle işbölümünün, insanların çalışının, bunların kaldırılmasını doğrulayan gereksinimler ve mallar zenginliğini yaratmak üzere, kendilerinden geçmesi gereken, aynı derecede zorunlu aşamalar oldukları apaçık bir gerçek olarak kabul edilir. Ama tanıtlama, burada olgulara dayandırılmış olmaktan çok, felsefidir. Bu düşünlerin somut doğrulamalarını bulmaları için, Marx'ın iktisadi irdellemeleri, klasik iktisat eleştirisi gerekecektir.

Modern özel mülkiyet biçimine, bir başka deyişle burjuva üretim biçimine ilişkin çözümlemenin güçsüzlüğü de sözkonusu edilebilir. Bu çözümleme, ancak ana çizgileri içinde bir taslak durumundadır. Burada da tarihsel şema çok açıktır. Zanaatçılıktan manüfaktüre, bundan da büyük sanayiye geçiş, tanıtlayıcı biçimde gösterilmiştir. Ama kapitalizmin kendisinin işleyişi, uğursuz sonuçları, sanki daha önce bilimsel bir tanıtlama konusu edilmişler gibi, anlatılmadan geçilmiş, bilinen şeyler sayılmışlardır. Bu konuda, Engels, daha önceki yazılarında, Marx'tan daha ileri gitmiş bulunuyordu. Ama o yazılarda bile, daha sonra gelecek bilimsel tanıtlamalardan da, hatta *Manifesto*'nun sunacağı inandırıcı kanıtlamadan bile, henüz uzakta bulunuruz.

Marx ve Engels'in işbölümüne verdikleri önem, yeni bir şeydir. Daha önceki felsefi soyutlamalardan kurtulma yolunda ciddi bir çabayı gösterir. Somut, açık, insanların üretken çalışına doğrudan doğruya bağlı ve salt felsefi yabancılaşma kavramının yerini alan bir kavramdır bu. Marx, ürünün, emekçiye yabancı ve onu yabancılaşma olarak pençesine alan nesne durumuna dönüşümünü açıklarken, hegelci kökenli ve açıklayıcı olmaktan çok betimleyici bir değer taşıyan bir kavramdan yararlanıyordu. İnsanal çalış-

mın özlüğünden ayrılmaz gibi görünen bir olayı, çağdaşlarına yabancı olmayan (ve çağdaş felsefenin bize yenibaştan tanıdık kaldığı) bir terimle adlandırıyordu. İnsanal çalışının nesnelleşmesi, hangi nedenlerle bu gücü kazanıyordu? Yabancılaşma kavramı bunu açıklamıyor, olguyu saptamaktan başka bir şey yapmıyordu. Eğer, *Elyazmaları*'nın yabancılaşmış emek üzerindeki ünlü parçası yorumlandığı zaman, bu işin her zaman, nesnenin onu üreten kimsenin malı olmadığı kapitalizm açısından yapıldığı düşünülürse, bu açıklıkla ortaya çıkar. Yani açıklamanın ta kendisi olan edimsel durum (kapitalist üretim biçimi), mülk edinme sistemi, hep varsayılır.

İktisadi ve toplumsal sonuçları uzun bir tanıtlama gereksinmeyen işbölümüyle durum başkalaşır. İşbölümü nedeniyle ki, toplum insana doğal bir veri, onu egemenlik altına alan, ve kendi istemi (iradesi) olmaksızın, yazgı tarafından içine katılmış bulunduğu bir güç olarak görünür. İnsanların karşılıklı etkileniminden doğmuş ve onların üretken güçlerini kat kat artıran, insanal çalışın diyalektiğinin sonucu olan bu işbölümü, filozofların yabancılaşma adını verdikleri şeyin gerçek nedenidir. Ve etkisi diyalektik olduğu için onun nedenidir. Doğal (yani insana yabancı ve onu egemenliği altına alan) bir niteliğe sahiptir, ve gene de onun çalışının ürünüdür. Yalnızca işi değil, toplumu da böler.

Burada Marx ve Engels'in düşüncesi, onları, aslında felsefi bir gizeme çağrıdan başka bir şey olmayan bir kavram yerine, somut ve açıklayıcı bir kavram geçirmeye götürmüştür. Bu, bu kavramın, yeterli bir bilimsel kesinlikle, tüm sonuçları içinde kavranmış bulunduğu anlamına mı gelir?

Birçok kez deyimlenmiş bulunan düşünlerden biri de, komünist toplumda işbölümünün kaldırılması düşünüdür. Bu toplumda, insan çalışını, insanın hazır

bulduğu durum tarafından sınırlanıp dayatılmış olmayacaktır. İnsan üretimi düzenleyecek, onun efendisi olacak ve böylece kendi öz yazgısını biçimlendirecek bir durumda olacaktır. İnsanın serpilip gelişmesinin baş engeli olan özel mülkiyet kaldırıldığından, bunun sonucu, onun bir başka deyimlenişinden başka bir şey olmayan işbölümü de kaldırılmış olacaktır. Usavurma, kafa için son derece doyurucudur. Ama bu kalkış olanaklı mıdır?

Gerçi Marx dirençle doğal işbölümünden, yani hemen insanlardan bağımsız olarak, üretim güçlerinin etkisiyle oluşan işbölümünden sözeder. Ve bu işbölümü karşısına, bilinçli, insanlar tarafından istenmiş işbölümünü koyar. Bu ikinci işbölümü, çok biçimli ve sıkışık ya sınırlanmamış bir çalışımı olanaklılaştırır. Buraya dek böyle bir çözümün olanaklı olduğu kabul edilebilir. İnsanın bir tek çalışma türüyle sınırlanmaması her bakımdan istenecek bir şeydir. Ama, bir yandan insan yeteneklerinin özgür gelişmesi, öteyandan komünist rejimde üretimin uyumlu örgütlenmesi aracıyla, işbölümünün kalkabileceği düşünülebilir mi?

Bilim ve tekniklerin gelişmesi, insanal çalışmaların en küçük bir sınırlanmasına izin verir gibi görünmez. Üretici güçlerin erişmiş bulundukları (ve ancak yükselbilecek olan) düzeye karşılık düşen teknolojik bir işbölümü, zorunludur, ve bu işbölümü, insanların isteminden bağımsız kalacağı benzer. Bilgilerin gelişmesi de, bireylerin çalışmasının bir genişlemesine değil, artan bir uzmanlaşmasına götürüyor gibi görünür. Bunlar görgüsel olarak saptanabilir olgulardır.

Burada gerçeklikte çabucak çözümlenmeye yatkın olmayan bir temel soruna değiniyoruz. Ama işbölümünün bu kaldırılması düşünüyü, Marx ve Engels için, düşüncelerinin bir değişmezi (*constante*) olarak kalmıştır. Engels, 1875 yılında, *Anti-Dühring*'de, bunu hâlâ komünist toplumun getireceği kazanımlardan biri sayıyordu, Kentle kır arasındaki, kol işiyle kafa işi ara-

sındaki ayrım derecesi, insanın gerçek kurtuluş ölçütlerinden biri olarak kalıyordu. Bizim tanıdığımız bulduğumuz evrim, her ne kadar gelecekte dışlanmış olmasalar da, bu olanakları yalanlıyor gibi görünür.

Gerçekte, işbölümünün kaldırılması düşününün, ütopyacı sosyalizmde, ve özellikle Fourier'de, çok belgin bir kökeni vardır. Çekici ve o dönemde zenginleşen hümanizma görüşleri içinde çok mantıksal bir biçimde yer alan bir düşündür bu. Bu konuda, Marx ve Engels'de, başka konularda aşmış bulundukları felsefi bir görüşün kalıntılarının görülüp görülmediği sorulabilir. *Alman İdeolojisi* döneminde, bu kavramı, öbür kavramları yapmış bulundukları gibi, eleştiri ateşinden geçirmişe benzemezler. Ve bu kavram, onların sıkı bir incelemeden geçirmeyecekleri ender düşünlerden biri olarak kalacaktır.

Engels, 1886'da, *Ludwig Feuerbach*'ını yazmaya giriştiği zaman, "eski 1845 - 1846 elyazmasını" yeniden ele alır ve Feuerbach öğretisinin eleştirisinin orada eksik olduğunu belirtir. İlke olarak, *Alman İdeolojisi*'nin bu birinci bölümü, Marx ve Engels'in Feuerbach konusundaki felsefi bilinçlerinin açıklanmasını sağlayacaktı; tıpkı daha sonraki bölümlerin, Bruno Bauer ve Max Stirner karşısındaki konumlarını belginleştirecekleri gibi. Öyleyse bu yapıt kuşkusuz bir polemik olarak tasarlanmıştı. Gerçekte, özellikle yeni görüşlerin açıklanmasına yaradı (yazarların bu yapıtı götürmüş bulundukları ve bizim bildiğimiz tamamlanma derecesinde). Feuerbach eleştirisi birkaç sayfaya indirgendi. Daha 1845 ilkyazında, *Feuerbach üzerine Savlar*'ını (onbir Say) kağıt üzerine dökmüş bulunan Marx için, kendi felsefi bilinci açıktı; düşüncesinin onu götürmüş bulunduğu sonuçları, yoğun bir biçim içinde dile getirmişti. Eğer Feuer-

bach eleştirisine ayrılmış bulunan bölüm, Marx ve Engels'in görüşlerinin bu olumlu açıklaması niteliğini kazanıyorsa, büyük bir olasılıkla bunun iki nedeni var: Tartışmaları boyunca, iki arkadaş, Marx'ın kendi *Savlar*'ı içinde yoğunlaştırdığı düşünceleri, iyice özümle- nir bir duruma sokmuş bulunuyorlardı. Düşünceleri, kuşkusuz her şeyden önce Feuerbach'a göredir ki, kesin yolunu tutmuştu. Eleştirileri, meyvelerini vermek üze- re, olumsuz planı aşmıştı, ve kısacası, Feuerbach eleştiri- risinden çok, onlar için bu sonuçların açıklanması önem- liydi. Yapıtın, öbür bölümlerinden sonra yazılmış bulu- nan bu bölümü, en başa konmaya, Bauer ve Stirner üze- rindeki eleştirel düşüncelere temel hizmeti gören öl- çütleri sistematik bir biçim altında sunmaya ayrılmış- tır. Kitap, yazarların hangi yeni görüşlere eriştiklerini göstermeye yönelik olduğuna göre, Feuerbach'ı da ay- nı incelemeden geçirmek, Marx ve Engels'e, öbürleri konusunda yapmış bulundukları işin tatsız bir yinele- mesi ve okuyucu bakımından da yararsız bir şey gibi görünmüş olsa gerek.

Gene de birkaç sayfa Feuerbach'a ayrılmıştır ve *Savlar*'ın eleştirilerini az çok açık-bir biçimde yeniden ele alırlar. Vesile, her şeyden önce, *Hristiyanlığın Özü* yazarının, "kollektif insan" olduğu için komünist ol- duğunu açıklayan bir kesinlemesi tarafından verilmiş- tir. Marx ve Engels, bu formülde, "güncel dünyada, belli bir devrimci parti üyesini belirten komünist te- rimini, böylece yeniden yalın bir kategori durumuna dönüştürebileceğini"¹²¹ sanan Feuerbach'ın tipik bir bi- çimde felsefi olan girişimini görürler.

Feuerbach, bazı insanlara özgü olan ve insanlığın genel bir belirlenimi olmayan belgin bir çalışımı, fel- sefi bir soyutlama durumuna, insanın bir niteliği du- rumuna dönüştürür.

Gerçeklikte, Marx'ın kendi komünizmini de fel-

¹²¹ MEW. 3, s. 41. — L'Idéologie allemande, a.g.y., s. 65 - 66.

sefi terimlerle tanımlamış bulunduğu zaman o kadar uzakta değildi. 1844 *Elyazmaları*'nda, komünizmi hü- manizmayla bir tutuyor, ve, denklemini bir üçüncü te- rimle = doğalcılıkla (*naturalisme*) tamamliyordu. Ko- münizmin gerçekleştireceği şey bir insan görüşüydü. Olgular içine girecek, ama insan "özlüğü"ne dönüşten başka da bir şey olmayan bir ülküydü. Gerçi, daha ön- ce, komünizm insanı = hümanizmanın, ilkel insandan ne kadar ayrı olduğunu göstermiş bulunuyordu. Feu- erbach'dan farklı olarak, insanal varlığın oluşu içine bir evrim sokuyordu. Diyalektiğin henüz çok hegeleci bir görüşü içinde, insan, yabancılaşmanın (özel mülki- yet toplumunun) oluşturduğu bölünme durumundan geçtikten, ve evrim diyalektiğinin getirmiş bulunduğu tüm zenginlikleri yeniden edindikten sonra, kendi ger- çek özlüğüne dönüyordu. 1846 görüşlerini, henüz çok soyut bir nitelik taşıyan bu görüşten ayıran uzaklık ölçülebilir; Marx ve Engels, Feuerbach'ı mahkûm ede- rek, kendi öz düşüncelerinin daha önceki aşamaların- dan birini mahkûm ederler.

Feuerbach'ın insan görüşü,

"bir soyutlamadan, 'insan'dan ileri varamaz, ve 'gerçek, bireysel, etten ve kemikten' insanı, ancak duygu içinde tanıyabilir; başka bir deyişle, 'insa- nın insanla', sevgi ve dostluktan, ve üstelik ülküleşt- tirilmiş bir sevgi ve dostluktan başka 'insanal iliş- ki'sini tanımaz. Güncel yaşam koşullarının eleştiri- sini yapmaz."¹²²

Marx ve Engels. burada, Feuerbach üzerine, *Kut- sal Aile*'de olduğu gibi, bu filozofun dilinin, kendi öz düşüncelerine bir deyimlenme alanı sağladığı dönem- de yapmış bulundukları eleştirinin ilk öğelerinden biri- ni yeniden ele alırlar. Feuerbach'ın büyük kusuru, du- yulur dünyayı insanal pratik olarak değil bir veri ola- rak düşünmesidir. O, felsefesinin temeli yaptığı bu

¹²² MEW. 3, s. 44. — L'Idéologie allemande, a.g.y., s. 71.

dünyanın, insanların çalışımı sonucu dönüştüğünü görmez.

"Roma kırında, Auguste zamanında Romalı kapitalistlerin bağlarından ve villalarından başka bir şey bulamayacağı yerlerde, çayırlar ve bataklıklar bulur."¹²³

Bir başka deyişle, Feuerbach soyutlama içine düşer, düşüncesi gerçeğin alanını bırakır, ve onun için hareket, değişiklik işe karışmadığı ölçüde, felsefi genellemesi idealizme varır. Hegelciliği ayakları üzerine oturturken, Hegel'in düşüncesini yetkin bir düşünce durumuna getiren şeyi: diyalektiği, biryana bırakmıştır.

"Feuerbach, materyalist olduğu ölçüde, tarihi işin içine hiç karıştırmaz ve, tarihi hesaba kattığı ölçüde de, materyalist değildir."¹²⁴

Marx ve Engels, materyalizmle tarih kendileri için birbirlerine çözülmezcesine bağlı oldukları zaman, Feuerbach'ı işte böyle yargırlar.

* * *

Bu Feuerbach eleştirisi aslında çok daha ileri gider, ve, genel olarak felsefi girişim karşısında alınmış bir konumdur. Felsefi girişim, soyutlamalardan başka bir şey olmayan, ve, soyutlama olarak özel bir yaşamla canlanmış, birbirleriyle ilişkiye giren, birbirlerini belirleyen kavramlarla yapılır. Belli bir anda, kavramlar, kendilerini meydana getirmiş bulunan maddi temelden ayrılırlar, ve salt düşünler, belli bir özeylem (*auto-activité*) yanılığını uyandırırılar. Dünya gerçekliğinden koptuktan sonra, dünyanın gidişini düzenleyecek bir hakikat tasarlayan filozofun alanına düşeriz. Hiç olmazsa idealist felsefe süreci budur, ve, Marx'-

¹²³ MEW. 3, s. 44. — *L'Idéologie allemande*, a.g.y., s. 70.
¹²⁴ MEW. 3, s. 45. — *L'Idéologie allemande*, a.g.y., s. 72.

la Engels, şimdi bu sürecin işleyişini gösterirler.

İdealist düşünür, durmadan daha geniş soyutlamalara yükselirken, onları belirlenimlerinden yoksun bırakır. Bunların durmadan daha geniş bir gerçekliği kapsadıkları kabul edilir, ama aslında bu gerçekliğin görüntüsünden başka bir şey kavramazlar. Gerçek, belirlenimlerin alanıdır, ve onun düşüncedeki yansıması, onu zenginlik ve çeşitlilik durumuna getiren her şeyi yokeder. Bunun sonucu, filozofun girişimi, zihin için son derece doyurucu, ama gerçeği donduran ve bu yüzden de ona ihanet eden bir dünya hakikatine varır.

Tüm klasik Alman felsefesinin ölçütü, Kant'tan itibaren, insan hakikatiydi. İnsanın dünyayla ilişkileri, düşüncenin konusunu oluşturuyor ve, Hegel'de birlikte, dünyanın usaygunluğu kesinlemesine yolaçmış bulunuyordu. Bu temel üzerinde, bir zamanlar Marx ve Engels tarafından da paylaşılan ve şimdi eleştirisini yaptıkları belli bir hümanizma anlayışı gelişmişti.

Çıkış noktaları ve her tür soyutlayıcı düşüncenin çıkış noktası, gerçek insanlardır, bireylerdir. Ve bu temel üzerinde, filozof, yaklaşılması gereken, gerçek bası ve sınırlamalardan kurtulmuş bir insan ülküsü hazırlar. Marx ve Engels, bu süreci şöyle betimlemişlerdir.

"Filozoflar, artık işbölümüne bağımlı olmayan bireyleri, 'İnsan' terimi altında ülkü olarak tasarlamışlar, ve açıklamış bulduğumuz tüm süreci 'İnsan'ın gelişme süreci olarak kavramışlardır; öyle ki, geçmiş tarihin her aşamasında, varolan bireylerin yerine 'İnsan' geçirilmiş ve bu 'İnsan' tarihin itici gücü olarak gösterilmiştir."¹²⁵

İnsanın aynı zamanda bir "duyulur nesne" de olduğunu kabul eden Feuerbach, buna karşın gene de aynı soyutlamaya varmıştır. İnsan özsel güçlerle be-

¹²⁵ MEW. 3, s. 69. — *L'Idéologie allemande*, a.g.y., s. 119.

zenmiş bir varlıktır ve, tersine çevrilmiş bir biçimde de olsa, dinsel yabancılaşmada gendilerini gösteren güçler işte bu güçlerdir. Hegelcilikle yoğrulmuş ve föyerbahçı hümanizmayı daha yeni bulgulayan genç Marx için, girişim temel olarak aynı girişimdi. O, yabancılaşma sürecini gerçek alanına aktarmış ve, bunun sonucu, insanal çalışma çözümlemesini zenginleştirmişti. Ama eğer gerçeklik tablosu o kadar karaydıysa, eğer özel mülkiyetin kaldırılması tarihin zorunlu aşaması durumuna gelmiştiyse, bunun temel nedeni, özel mülkiyetin, insanal özlüğün sonuna dek gelişmesi karşısındaki en büyük engel olmasıydı.

Bu görüşün temelleri, gerçeğin derinleştirilmiş bir çözümlemesinden çok, Marx'ın felsefi inançları içindiydi. Bu görüşün çekici olduğunu, ve, kurgusal girişim arasından gerçekliğin ortaya konmasına vardığı ve gerçekliğin hakikati kurgunun değerini temellendirdiği için, Feuerbach antropolojisinden hemen ayrıldığına söylemek gerek. Ama, uzun sözün kısası, marksist hümanizma, doğrulaması törel bir istemde (*volonté éthique*) değilse de felsefi düşünce alanında kalan, gerçekleştirecek bir ülküden başka bir şey değildi. Yabancılaşmalarından kurtulmuş, eylemlerinin efendisi olan bu insan, komünizmin, herkesin kendi "öz güçler"ini sonuna dek geliştirebileceği "insanal" toplumla birlikte gerçekleştireceği insandır. İşte gerçek olmaktan çok felsefi olan bu insandır ki, 1844 *Elyazmaları*'nda olduğu kadar, daha *Kutsal Aile* döneminde bile, Marx için tarihin ölçüt ve ereğiydi.

Alman İdeolojisi'ni okurken, Marx ve Engels'in insanlardan çoğul olarak söz etmekte gösterdikleri özen, hemen göze çarpar. Feuerbach'ın ya da kendinin bilinci filozoflarının felsefi soyutlamalarına iletmede bulundukları zaman dışında, "insanlar" ya da "bireyler" terimlerini kullanırlar. Tekil birey, onu insanal toplum ya da "İnsan" genelliğinden ayırdeden her şeyi belir-

tir. Çünkü Feuerbach'da her şeyden önce eleştirdikleri şey, yalnızlığı içindeki bireyden ya da türsel insan kavramından başka bir şeyi tanımamaktır. Bireylerin içinde yaşadıkları gerçek koşullar, toplum, yani onların gerçek belirlenimleri olan bir dizi iktisadî ve insanal ilişkilerdir.

Gerçekte, tekil yerine çoğul geçirmek, bir dil uzluğundan öte bir şeydir. Tarihsel materyalizmin kendisinden yola çıktığı somut, öbür insanlarla ilişkileri çerçevesinde, toplum içinde yaşayan insandır. Öyleyse bu, artık teorik gücüllüklerle (*virtualités*) süslenmiş bir bireylik değil, insanların ürünü oldukları toplumsal belirlenimler bütünüdür. Burada, soyut bir genellik yerine somut bir ölçütün, marksizmin kurucularının düşüncesindeki gerçek dönüm noktasını oluşturan, geçişi vardır.

Her teorisyende, düşüncesinin kendisinden yola çıktığı ve yöresinde eklemleendiği bir ana öncül (*prémisse*) vardır. Şimdiye dek, bu temel öge, henüz oldukça soyut bir insan kavramıydı, ve Marx'ın girişimi, iki kutba göre belirleniyordu: Birey ve "türsel" insan. İletme noktasını, şimdi bir ilişkiler bütünü oluşturur: İnsanların içine sokulmuş bulundukları toplumsal-iktisadî karmaşa (*complexe socio-économique*). İnsan, insanların pratiklerinde kendi aralarında kurdukları ilişkiler tarafından oluşturulmuş bir yapının bir ögesi olmak üzere, ayrıcalıklı durumunu yitirmiştir. Marksizm, son çözümlemede, *insandan* değil, *insanlardan* yola çıkar.

Marx ve Engels'in düşüncesinde işte bu anlamda gerçek bir değişme olmuştur, ve, belli bir "epistemolojik kopuntu"yu biz işte böyle anlıyoruz. Marksizm, eğer tüm felsefenin sonunu değilse, felsefede bir devrimi, işte gene bu anlamda oluşturur. Bu, her türlü idealist soyutlamanın, görgüsel olarak (*empiriquement*) saptanabilir olgulara sıkışıkya dayanmayan her kavramın

sistematik yadsınması anlamına gelir. Bu, gerçekten, tüm düşüncenin temelini insanal pratik olduğu, ve teorinin materyalist temelini artık biryana bırakılamayacağı anlamına gelir. Bu, son olarak, teorik düşüncenin artık soyut ve kolayca işlenir bir kendiliğine (*entité*) güvenmekle yetinemeyeceği, ama temelini, bir ilişkiler bütünü tarafından, yani hareket durumunda olan ve folozofa özgü usavurma içine sokulmadan önce bilimsel olarak irdelenmesi gereken bir şey tarafından oluşturulmuş bulunduğu anlamına gelir.

Marx ve Engels'in düşüncesindeki bu değişme, iletmeler sistemindeki bu değişiklik, sonradan son derecede verimli olacaktır. Bilimsel sosyalizmin sonraki bulgularının, bundan, bakış açısındaki bu köklü değişiklikten doğacakları söylenebilir. Tüm marksist yöntemi hem de bütün alanlarda temellendiren şey, bu değişikliklerdir.

Alman İdeolojisi döneminde, Marx ve Engels'in düşüncesi, daha şimdiden çok olumlu sonuçlar getirecek kadar hazırlanmıştır. Maddi ilişkilerle ilgilenen ve onları hareketleri içinde çözümleyen girişimleri tarafından bundan böyle tutulmuş olan bilimsel yönelimi vurgulamış bulunuyoruz. Yapıttan yalnızca tarihsel materyalizmin belli başlı çizgileri çıkmaz. Usavurmanın yürütülme biçiminde, diyalektik materyalizmin ilk öğeleri de belirir. Marx ve Engels, hareketi kendi gelişmesi içinde kavrarlar. Böylece, üretici güçler, kendi gelişmelerini sağlayan üretim ilişkilerini yaratırlar. Ama bu güçler, büyürlerken, yaratmış bulundukları bu ilişkilerin karşılıklarına çıkardıkları sınırlarla çatışırlar ve onları parçalamaya yönelirler. Marx'ın, onüç yıl sonra, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı'nın* önsözünü yazarken, kendi devrim teorisini içlerinde yoğunlaştıracığı formüller gelir akla.

Ama, formülasyonların çoğu kez açık olmalarına karşın, bu, eski görüşlerden hiçbir kalıntı kalmadığı anlamına gelmez. Marx ve Engels tarafından kullanılmış bulunan sözlüğün, düşüncelerini her zaman aslına uygun bir biçimde dile getirmediğini daha önce belirtmiştik. Bu terimlerin altına koydukları şeyi aslına uygun bir biçimde dile getirmediklerini anlamaksızın, çoğu kez alışılmış terimleri kullanmışlardır. Demek ki, kendi öz zihinsel aygıtlarının eleştirisini yapmamış bulunuyorlardı. Onlarda ütopyacı ideoloji kalıntılarının varlığını hâlâ sürdürdüklerini ve hatta uzun zaman sürdüreceklərini de görmüştük. Marx'ın düşüncesinde özsel bir rol oynayacak olan ve henüz onun eleştirel inceleme eksikliğini dile getiren bir kavramı biraz daha yakından incelemek gerek. Bu kavram, emek (çalışma) kavramıdır.

Emek, aynı zamanda kaynağı da olduğu sermayenin karşıtıdır. Bu iş Marx için uzun zamandan beri açıktır. Ama, özel mülkiyet kapitalizmle birlikte kendi tam gelişmesine erişince onun kaldırılmasını istediği zaman, Marx onun karşıtı olan emeğin (çalışmanın) de kaldırılmasını ister. Burada, anlam daha az açıktır. İnsandan yalıtık emek kavramı sözkonusu olduğu sürece, emek konusunda söylenen şey tamamen anlaşılır bir şeydir. Ama emek, insan çalışmasının belirtisidir de. Ve bu durumda, kaldırılması ne anlama gelebilir?

Marx'ın, insana özgü çalışma olan şeyin bir kaldırılmasını düşünebilmiş olması usa sığmaz bir şeydir. Öyleyse emek terimini özel bir anlamda kullanır. Marx, 1844 *Elyazmaları*'nda ekonomi politiği daha o zamandan, emeği yalnızca kazanç ereği gözetken bir çalışma olarak, insanın katlanması gereken bir zorunluluk olarak gözönünde tutmakla eleştiriyordu. Şimdi onun kaldırılmasını bu anlamda, kapitalizmde varolduğu gibi ücretli emek biçimi altında, ister. Emeğin, özgür bir insanın özgür çalışımı durumuna gelmesi gerekir.

Ama o zaman bir başka sorun çıkar. Eğer Marx emek zorlamasını (çalışma zorunluluğunu) kaldırmak isterse, bu, emeğin doğa bakımından başka bir şey, bilindiği gibi insan özlüğünün belirtisi, insan kişiliğinin dışlaşması olduğunu tasarladığı içindir. Ve *Elyazmaları*'nın bazı parçaları, ve çağrışımla bu görüşü doğrulayan hümanizma akla gelir. Ama emeği böyle insan çalışımı olarak tanımlarken, Marx soyut bir insan özlüğüne, şimdi eleştirisini yapmış bulunduğu o türsel insana dayanıyordu. Böylece, soyut, idealist bir kavramı itelerken, emekten sözettiği zaman, onu gene de başvurulacak kaynak olarak koruyacaktır.

Marx ve Engels'in, insanı, üretici güçleriyle aynı zamanda yeteneklerini de geliştirmiş bulunan bir uygarlığın ürünü olarak düşündüklerine kuşku yok. Ekonominin gelişmesinin, yerel planda yaşayan bireyler yerine koymuş bulunduğu, "görgüsel olarak evrensel, tarihsel insanlar"dan sözederler.¹²⁶ Komünist devrimi, üretken güçlere sahip çıkmayı söz konusu ettikleri bir başka parçada, şöyle yinelerler:

"Bir üretim aletleri bütünlüğüne sahip çıkılması, bireylerdeki bir yetenekler bütünlüğünün gelişmesi demektir."¹²⁷

Demek ki, onlara dayanak hizmeti gören şey, artık soyut insanal varlık görüşü değildir. Gene de, hep özel mülkiyetin kaldırılması konusunda, biraz ilerde şöyle yazarlar:

"Emeğin kendinin belirtisi durumuna dönüşmesi, ve o zamana dek koşullandırılmış bir nitelik taşıyan ilişkilerin, bireylerin birey olarak giriştikleri ilişkiler durumuna dönüşmesi, bu aşamaya karşılık düşer."¹²⁸

Ve antropoloji dilini yeniden buluruz.

Öyleyse, burada yalnızca sözlük sorunu olmayan bir anlam belirsizliği var. Marx ve Engels düşüncesi-nin merkezî teması bundan böyle insan değil, iktisadi-toplumsal karmaşadır. Düşüncelerinde oluşan temel devrim, işte budur. Mantıksal olarak, bu, insanın, taşıyıcısı olmaktan başka bir şey olmadığı toplumsal yapının arkasında silinmesi anlamına gelir. Ve bu da hemen marksist hümanizma sorununu çıkarır. Gene de, tersini söylemelerine karşın, Marx ve Engels, kendileri için çok önemli gibi görünen bir insan kavramına dayanmayı sürdürürler.

Burada söylenebilecek tek şey, *Alman İdeolojisi*'ni kaleme aldıkları dönemde, düşüncelerinin birliğinin, teorilerinin tutarlılığının, sıkı bir biçimde kurulmamış olduğudur. Evrimleri, onları, bu evrimin çıkış noktası olan hümanizmayı yadsımaya mı götürecektir? Eğer marksist bir hümanizma olacaksa, bu her halde 1844'te Marx'ın düşüncesini hâlâ doğrulayan antropolojinin temelleri üzerinde olmayacak. Burada bir sorun var ve bu sorunun da çok güncel bir sorun olduğu biliniyor. Ama bu soruna tamamen doyurucu bir çözüm getirebilme şansı çok az.

¹²⁶ MEW. 3, s. 35. — *L'Idéologie allemande*, a.g.y., s. 52.

¹²⁷ MEW. 3, s. 68. — *L'Idéologie allemande*, a.g.y., 117.

¹²⁸ MEW. 3, s. 68. — *L'Idéologie allemande*, a.g.y., s. 118.

BÖLÜM XII
BİR PROLETARYA SİYASASI
İÇİN

DEYİMLENİŞLERİNİ *Alman İdeolojisi*'nde bulan düşünler, Marx için bir zamandan beri açık bir nitelik taşıyorlardı. Her ne kadar henüz ayrıntıları içinde açıklanıp belginleştirilmeleri gerekecekse de, bir inanç kendini gösteriyordu: Komünizm, tarihin gelişmesi içinde yer alır. Toplum, insanların istemi (iradesi) dışında kalan, ve son çözümlemede iktisadî gelişmenin sonucu olan yasalara uyar. Koşulları dönüştürmek için, tarihsel evrimin bilimsel bilgisine sahip olmak gerekir; düşçülüğe kapılmaksızın, tarihsel gelişme yasalarının yerine kuratıcı bir istem (irade) geçirilemez.

Ama Marx, eğer bu teorik düşüncelerle yetinmiş olsaydı, Marx olmazdı. Düşüncelerine tarihsel güçlerini verenler, insanlardır. Gerçek bir kez bilindikten sonra, insanları ona kazanmak gerekir. Devrimci parti olmaksızın devrimci teori olmaz. Eylem, güç ister, ve bundan böyle Marx'ın kaygısı hep bu güçleri toplamak olacaktır; kendini, bir işçi partisinin temellerini atmaya verecektir.

Bu amaçladır ki, Brüksel'de, 1846 ilkyazında, En-

gels ve Gigot ile birlikte, ilk devrimci örgüt çekirdeği olan Komünist Mektuplaşma Komitesini kurar. Bu örgütün niyeti,

“bilimsel sorunların tartışması olduğu kadar bu mektuplaşmanın Almanya'da sağlayabildiği hal-ka yönelik yazılarla sosyalist propagandanın incelenmesidir de. Ama başlıca ereği, Alman sosyalistleriyle İngiliz ve Fransız sosyalistleri arasında bir bağ kurmak, yabancıları Almanya'da gelişecek sosyalist hareketlerden, Almanya'daki Almanları da, sosyalizmin Fransa ve İngiltere'deki gelişmelerinden bilgilendirmek olacaktır.”¹²⁹

Buradaki yenilik, bu komitenin alacağı uluslararası nitelikti. Marx, toplum gelişmesinin çeşitli ülkelerde aynı yasalara uyduğu, ve yalnızca erişilmiş bulunan aşamanın başka başka olduğu sonucuna varmıştı. Öyleyse, her ulusun sorunları, başka ulusların, bunlardan kendi durumu ve kendi devrimci savaşımının hangi düzeyde yer alacağı üzerine yararlı dersler çıkarabilecek proletaryası bakımından, önemlidir. Öbür kapitalist ülkelerin düzeyinden geride kalan siyasal ve iktisadî bir gerçeklik içinde kapanıp kalmış Alman komünist ve sosyalistlerini, her türlü darkafalıktan kurtulmuş bir savaşıma doğru yöneltmek için, bu girişim büyük bir önem taşıyordu.

Komite, bu bilgilendirici yönün ötesinde, Marx'a, kendilerinin de devrimci olduklarını söyleyen, ama bilimsel komünizm üzerine büyük bir olasılıkla belirsiz bir bilgiden başka bir şeye sahip bulunmayan kimseler yanında kendi görüşlerini geliştirme olanaklarını da sağlayacaktı. 1846'da, tüm Avrupa'da 1848 devriminin olgunlaştığı bir dönemde, toplumsal teoriler gündemde bulunuyorlardı. Proletarya sefaletinin gözle görülür koyulaşması, kapitalist burjuvazinin yükselişi, aklıbaşında kimseleri çileden çıkartacak kadar çarpıcıydı, ve

129 Marx'dan Proudhon'a, 5 Mayıs 1846günlü mektup. MEW. 27, s. 442.

her yanda yeni okullar doğuyordu. Herkese açık bulunan mektuplaşma komitesi, Marx ve Engels'in erişmiş bulundukları bilimsel görüşleri tanıtacak bir araçtı. Bu teori, öbür teoriler arasında bir teori olmaktan başka bir şey değildi. Çeşitli topluluklarla karşılaştırılması, inandırıcı olup olmadığını gösterecekti. Bu, Mektuplaşma Komitesi'nin, marksizmin, işçi hareketinin öbür eğilimleriyle savaşımalarını başlattığı anlamına gelir.

Mektuplaşma Komitesi, egemen düzenin dönüştürülmesine yönelik ve sosyalizmden yana olduğunu söyleyen herkesle ilişki kurar. Önce Marx'la Engels'in, Kolonya'da Daniels ve Elberfeld'de Kötten'le olduğu gibi, Almanya'daki dolaysız ilişkileri vardır. Bu ilişkilerin tam bir listesini yapmak hemen hemen olanaksız, çünkü bütün belgeler saklanmamış bulunuyor. Bazan Marx'ın ya da mektuplaştığı kimselerin mektuplarına sahip bulunduğumuz gibi, tarıklıklara da sahip bulunuyoruz. Kabaca, yabancı ülkelerdeki devrimci Almanlarla olduğu kadar, Almanya'daki komünistlerle de ilişkiler olduğunu biliyoruz. Engels'in İngiltere'de birkaç üyesini tanımış bulunduğu Doğrular Birliği'yle ilişkiler de, işte bu dönemde kurulur.

Başlangıçta, Sürgünler Birliği (*Bund der Geächteten*), Almanya'da. 1830'lardaki ajitasyonu belirleyen karışıklıklara karışmış oldukları için, yurt dışına kaçmak zorunda kalmış bazı kimseleri, gizli bir örgüt içinde biraraya getirmişti. Bunlar Paris'te buluşmuşlar ve, 1830'la 1840 arasında Fransız başkentinde varolan o blankist eğilimli gizli topluluklarla az-buçuk bütünleşmişlerdi. 1836 yılında da, Doğrular Birliği biçimine dönüşmüş bulunuyorlardı. Mevsimler Derneği komplosunun başarısızlığından sonra, 1839'da, bu komploya katılan Almanlar bir kez daha göç etmek zorunda kalır ve İngiltere'ye sığınır. Gizli olarak yeniden örgütlenirler ve yabancı ülkelerde, özellikle Paris'te dernekler kurarlar.

Daha 1834'te, Engels, Londra'da, Doğrular Birliği-

nin, onu da aralarına almaya çalışan, ama önerilerini kabul etmemiş bulunduğu bazı üyeleriyle buluşukluk kurmuştu. O dönemde, Engels, her ne kadar henüz bir Feuerbach çömeziydiyse, ve komünizmi her ne kadar bilimsel temellere dayanmıyorduydu da, Doğrular ortamında egemen bulunan etkilerin, onu kendi örgütlerine kazanacak nitelikte olmadıklarını da söylemek gerek. Bu örgütün benimsediği gizli dernek biçimi, blankist eğilime, eylem olanakları içinde etkin bir azınlığa duyulan güvene dayanıyordu. Bu tutum, ona pek de proletaryanın tümünü, tüm insanlığı zincirlerinden kurtarmak isteyen bir savaşım içinde toplayacak nitelikte gibi görünmeyen komplocu bir tutumdur. Öte yandan, Doğrular'ın "Bütün İnsanlar Kardeşler" dövizlerinin özetlediği ideolojileri, Weitling'in "zanaatçı" komünizminin etkisini açığa vuruyordu.

Bu dönem, bu terzi ustasının, ününün doruğunda bulunduğu dönemdi. Weitling, İsviçre'ye sığındıktan sonra, orada, içinde özel mülkiyetin kovulmuş bulunduğu eşitçi ve kardeşçe bir toplum ülküsünü yaydığı ortaklıklar biçiminde Avrupayı bir baştan öbür başa dolayan o "yoldaşlar"ı örgütlemişti. 1842 yılında, Weitling'in teorilerini Fransız komünist ütopyalarından, özellikle Çabet'nin komünist ütopyasından üstün tutan Marx'ın, içinde Alman proletaryasının yazın alanına heyecan verici girişini selâmladığı *Uyum ve Özgürlüğün Güvenceleri* (*Garantien der Harmonie und Freiheit*) adlı bir kitap yayınlamıştı. 1843 sonunda, Weitling, onu mahkûm eden, ve *Yoksul Bir Günahkâr'ın İncili* (*Das Evangelium eines armen Sünders*) adlı ikinci kitabını yayınlamasını engelleyen Zürih kantonu Büyük Konseyi tarafından açılan kovuşturmaların konusu olmuştu. Yaptırın adı bile, Weitling düşüncesinin yönelimini açıkça gösterir. Ütopyaların çok yerinde bir eleştirisini yapmış bulunduğu bir dönemdi. Weitling, İsviçre'ye sığındıktan nün gerçekleşmesi olarak tasarlar. Ona göre komünizm,

bir tür gelecek mutlu çağ inancı (*messianisme*), kurtarıcı tarafından vaazedilmiş ve proleterlerin bir dogmaya inanır gibi inanacakları bir doktrindir.

Brüksel'de bulunan Weitling, Mektuplaşma Komitesi'ne katıldı. Onu Marx'tan nelerin ayırdığı kolayca tasarlanabilir. Marx için her şeyden önce, işçi sınıfını burjuva toplumun iktisadî yapısının bilimsel bilgisine götürmek, komünizmde tarihsel gelişmenin gelecek zorunlu evresini göstermek ve proletaryanın eylemini bu verilere göre yöneltmek sözkonusu olduğu halde, Weitling özellikle proletaryayı mistik bir inançla pusatlamak istiyor ve komünizm sorunlarının bilimsel irdelenmesini yadsıyordu. İki adam arasında birçok tartışmalar oldu; hatta, bir tanık, Rus Annenkov, Marx'ın masa üzerine yumrukla vurmaya kadar gidip, çileden çıkmış bir biçimde, Weitling'e karşı, "Bilisizlik hiçbir zaman hiçbir kimseye yaramamıştır" diye haykırdığını anlatığına göre, bu tartışmalar gürültülü de oldu.

Doğrular Birliği üyeleriyle olan ilişkilerde, bunların yöneticilerini Marx ve Engels'in görüşlerini benimsemeye götürme sorunu, en başta gelecektir. Marx ve Engels, onları görüşlerinin doğruluğuna inandırmak için hiçbir çabayı esirgememişlerdir. Engels, 1846 Ağustosundan sonra, Paris'te oturacak, ve topluluklar içinde Weitling'in ve "gerçek" sosyalizmin etkileriyle savaşıma çalışacaktır. Mektupları, görevini başarıyla yürüttüğünü gösterir. Bunların içinde, Komite'ye yazdığı mektubun, karşısındakiler tarafından komünizmden ne anladığını belirtmesi için sıkıştırılması üzerine, aşağıdaki tanımlı verdiği şu parçayı alalım:

Demek ki komünistlerin güdeklerini şöyle tanımlıyordum: 1. Burjuvaların çıkarlarına karşı proleterlerin çıkarlarına üstünlük kazandırmak; 2. Bu işi özel mülkiyetin kaldırılması ve onun yerine mal ortaklığını geçirme yoluyla yapmak, 3. Bu güdekleri gerçekleştirmek için zora dayanan (*violente*)

demokratik devrimden başka hiçbir araç kabul etmemek."¹³⁰

Bu sözler açıkça hazırlıksızlığın belirtilerini taşırlar, ama gene de ilginçtirler; çünkü, düşüncenin henüz yeterince işleyip geliştirmediği noktaları gösterirler. Kuşkusuz, komünist devrimin proletaryanın işi olacağı daha şimdiden kendiliğinden anlaşılır. Ama, Marx ve Engels, sonradan, (ve daha 1847'den itibaren) işçi sınıfının yönetici rolü üzerinde özellikle duracakları halde, bu konu henüz onlara çok önemli bir şey olarak görünmez. Gerçekten, daha bir yıldan az bir süre önce, Wuppertal'de komünist propaganda yapan Engels, henüz çok sayıda burjuvayı inandırmış olduğu için seviniyordu! Henüz kullandığı ve belginleştirilmesi gereken bir başka kavram da, mal ortaklığı kavramıdır. Bu kavram ütopyacı komünizmin cephaneliğine ilişkin bir kavramdır, ve Marx'ın kendisi, 1844'te, bu kavramı kaba komünizm alanına ilişkin olarak nitelendirmiş bulunuyordu. Bu kavram, yerini üretim araçlarının ortaklaşa mülkiyeti kavramına bırakmakta gecikmeyecektir. Ne olursa olsun, Engels tarafından kullanılışı, eleştirilmesinin henüz onun için buyurucu bir iş olmadığını gösterir. Bu kavramın Engels tarafından kullanılışı, ayrıca, konuştuğu kimselerin düzeyinin, henüz, kuşkusuz çok iyi bildikleri, ama bilimsel sosyalizm bakımından aşılmış kavramlar arasında bulunan bu kavrama başvurmasını gerektirecek kadar düşük olduğunu da tanıtlar. Düşüncelerini üstünleştirmek için yürüttükleri bu savaşımın bir sonucu da, Marx ve Engels'i, kullandıkları sözcükleri belginleştirmeye ve düşüncelerini derinleştirmeye götürmek olacaktır.

Ne olursa olsun, Doğrular Birliği'ndeki başarıları kesindir. 1847 Ocak ayında, Birliğin Londra komitesi Marx ve Engels'i derneğe girmeye çağırma görevini Joseph Moll'e veriyordu. Bu kez, ama Moll'den Birlik yö-

netiminin bir yeniden örgütlenme yapmaya ve bilimsel sosyalizm ilkelerini temel olarak almaya hazır olduğu güvencesini elde ettikleri için, bu çağrıyı kabul ederler. Engels'in katılacağı Haziran 1847 kongresinin konusu, bilimsel sosyalizmin ilkelerini temel olarak almak olacaktır. Doğrular Birliği, Komünistler Birliği'ne dönüşecek, gizli bir dernek olmaktan çıkacak ve döviz olarak da, şu ünlü formülü alacaktır: "Bütün Ülkelerin İşçileri, Birleşiniz!" Ağustosta, Marx Brüksel'de, Birliğin, başkanı seçileceği bir şubesini kuracaktır. Kasım 1847'de, Komünistler Birliği'nin, Marx'la Engels'in çalışmalarına canla başka katılacakları ve yalnızca birinci kongrenin kararlarını doğrulamakla kalmayıp ayrıca onları "halk için partinin teorik ve pratik ayrıntılı bir programını yazmak"la da görevlendireceği ikinci kongresi toplanacaktır.

1846 - 1847'de, komünist kavramı henüz aydınlık bir kavram değildir. Kapitalist ekonominin gerçek bir gelişmesine tanık olan ve sınıflar savaşımının çok çıplak biçimleri altında belirdiği ülkeler olan Fransa ve İngiltere'de, komünizm gene de bir gelecek düşü, bir ütopya olarak kalır. Bu komünizm, toplumun eleştirisini yapmıştır, ama bu, devrimci hareketin olumsuz yönünden başka bir şey oluşturmaz. Toplumsal yapı kesinlikle çözülmediği sürece, insanların acı çektiği açık eşitsizlikler, kötü uygulanmış bir sistemin sapıncıları olarak görünürler. Bunların düzeltilmesi töreyi (ahlâkı) ilgilendirir; daha iyi bir toplum, itici gücü sınıflar savaşımı ve süreci de devrim olan tarihsel bir oluş için de yer alan bir şey olarak değil, ancak insan özlüğünün bir iyileşmesi sonucu olarak tasarlanabilmiştir. Marx'ın, ütopyacı sosyalizmin çıkmazdan çıkmasını ve işçi sınıfını kendi tarihsel görevinin üstesinden gelebilecek

bir duruma getirmesini sağlayan bulgularının bütün önemi burada görülür. Öte yandan tarih, bu ütopyacı sistemlerin, hatta Fransa gibi işçi eyleminin silahlı savaşıma dek gitmiş bulunduğu ülkelerde bile, proletarya içinde, sınıflar savaşımı ve devrim yollarından başka yolların da bulunduğu düşünüyürdürerek, bir fren gibi etkili olacaklarını da gösterir.

Almanya'daki durum daha da karışıktır. Burjuvazinin kendi biçimini daha yeni yeni dayatmaya başladığı, proletaryanın henüz bilinçli bir sınıf olmaktan uzak bulunduğu bu ülkede, genel olarak toplumsal ütopyalar döneminde yaşanıyordu. Üretici güçlerin gelişmesine göre daha şimdiden çağdışı bir nitelik taşıyan siyasal rejim de, karşılıklı artırma katkıda bulunuyordu. İşçinin durumundan krallık mı sorumluydu, yoksa krallık kapitalizmin kötülüklerine karşı bir savunma aracı mı oluşturunuyordu? Mutlakıyla, iktisadî bakımdan ağır basan burjuvazi iktidarı ele geçirememişken, iktisadî bakımdan çökmüş bulunan sınıfların iktidarı ellerinde tuttıkları karışık bir toplumsal yapının üstüste çakışması, gerçek savaşım amaçlarını maskeliyordu. Proletaryanın başkaldırma deneyiyse, Silezya ve Bohemya dokumacılarının ayaklanmalarıyla sınırlanıyordu. Buna karşılık, bu sorunlarla uğraşan teorisyenler, Alman felsefesinin üstünlüğüyle kurum kurum kurumlanıyorlar, ve, toplumsal sorunun çözümünü, kurgusal yolla bulduklarını düşünmekten ileri gidemiyorlardı.

Bu işte de, aslında Marx'ın da izlemiş ve kendini kurtarmış bulunduğu yolu izliyorlardı. Bunu örneklendirmek için, örneğin Hess'in düşüncesinin izlediği yolla, Marx'ın düşüncesinin izlediği yol karşılaştırılabilir. Daha 1842'de, Moses Hess komünist olduğunu açıklıyor ve (hegelci) felsefeyle toplumsal çözümlemenin bireşimini yapma yolunda övülecek bir çaba göstermiş bulunuyordu. O sıralarda, malik olma ve para kategorilerini ir-

delediği, Marx tarafından övülmüş bulunan yazılarını yayınlıyordu. O dönemde Marx da proletaryanın durumunu felsefî kategoriler uyarınca “düşünme”ye çalışıyordu: Marx’ın yabancılaştırmış emek kavramını bulup çıkardığı uğraktır bu. Ama Marx’ın materyalizmi, onu bu kavramı aşmaya ve tarihsel materyalizmin temellerini bulmaya götürürken, Hess, kendini felsefî girişimden kurtarmaya yeteneksiz olduğu için, onu durgunluğa mahkûm eden bir düşüncenin tutsağı olarak kalıyordu. İki adam birbirlerinden yavaş yavaş ayrıldılar.

Alman İdeolojisi’nde Moses Hess’in hem eleştirisini hem de onunla yapılan işbirliğinin ürünü aynı zamanda bulmak, oldukça ilginçtir. Marx ve o, belli bir yolu birlikte yürüdüler. Hess, her ne kadar onu sonuna dek izlemekte yeteneksiz kaldıysa da, çoğu kez Marx’la uyum durumunda bulunmuştu. Temmuz 1846’da, Marx, Weitling’in ütopyacılığıyla polemığe girişirken, o zamana dek komünist özelemler her ne kadar Alman ideolojisine zorunlu olarak bağlı kalmışlarsa da, artık bu özelemlerin tarihsel ve iktisadî öncüllere dayanmaları gerektiğini kabul eden Hess, onu onaylar. Her ne kadar Marx için duyduğu hayranlık onu Marx’ın düşünce gidişiyle uyum durumunda bulunmaya götürürse de, (gene de bunun sonuçlarını çıkarmak ve bilimsel sosyalizme katılmak istemez. Kendini tehlikeye atmaktan korktuğu kabul edilemeyeceğine göre, büyük engelin, belli bir felsefî kurgu biçiminden çıkma olanaksızlığı olduğu sonucunu çıkarmak gerekir. O, sosyalizmin “hakikati”ni, ideoloji yolundan bulmuş olduğuna iyice inanmıştı. Bir gün onu gerçekleştirmek için proletaryayı harekete geçirme zorunluluğu, kuşkusuz ona önemsiz bir şey olarak görünüyordu.

Bu bakıma, tutumu, o çağın birçok Alman sosyalistin tutumuyla özdeşdir. Marx’ın, kendilerine karşı polemik yaptığı bazı kimseleri (ve özellikle Moses Hess’i) belirlemek için kullandığı “gerçek sosyalizm” deyimini

ondan değil, bu sosyalistlerden gelir. Bunların eriştikleri “hakikat”, olguların değil, felsefenin hakikatıydı. Bu hakikat, usa yatkın, belli bir insan görüşüne uygun düşen soyut bir hakikatti. Feuerbach antropolojisi ve onun türsel insan’ıyla, az-buçuk sindirilmiş hegelci yöntem, bu hakikatin belirleyici öğeleriydiler. Gerçek sosyalizm, aslında idealizme yaslanıyordu.

Marx ve Engels, Almanya’da yayılan ve başarı kazanmaya başlayan bu sosyalizm biçimine karşı savaşım zorunluluğunu, daha 1846’dan itibaren duydular. Bu eğilimin büyük adamı Karl Grün’dü ve, bazı dergiler sayesinde, geniş sesini duyurma araçlarına sahip bulunuyordu. Fransa’da ve Belçika’da sosyalizm üzerine, L. von Stein ve Reybaud’nun yapıtlarının soluk bir kop-yasından başka bir şey olmayan bir yapıt yayınlamıştı. Bunun üzerine, Marx ve Engels, *Alman İdeolojisi*’nin bir ikinci kitabını gerçek sosyalistlerin eleştirisine ayırmayı kararlaştırdılar. Daha 1847’de, Marx, *Briksel Alman Gazetesi*’nde (*Deutsch-Brüsseler Zeitung*), Karl Grün’e karşı bir açıklama yayınlayacak, Engels ise, *Dize ve Düzyazı Biçimindeki Alman Sosyalizmi*’ne (*Deutscher Sozialismus in Versen und Prosa*) saldırarak, ve *Gerçek Sosyalistler* (*Die wahren Sozialisten*) üzerine, bu öğretilerden yana olduğunu söyleyen bütün yazarları alaya aldığı bir yazı hazırlayacaktır. Bu adamların komünizme saldırdıklarını ve karışıklık yarattıklarını söylemek gerek. Ne olursa olsun, bu “Alman sosyalizmi” ya da gerçek sosyalizme karşı savaşım, Marx ve Engels’in başlıca uğraşlarından biri oldu. *Manifesto*’da, bu sosyalizme gene bir bölüm ayrılacaktır.

Grün’ün Fransa’daki sosyalist öğretiler üzerine sunduğu betimleme, bu öğretileri onların tüm siyasal ve toplumsal bağlamlarından koparması nedeniyle, gerçeklikten uzaktı. Bu öğretiler, Marx’ın dediği gibi, gerçek bir hareketin deyimleniş ve ürünü oldukları halde, felsefî düşünmeden doğmuş salt teorik yapıtlar olarak su-

nulmuşlardı. Bu sosyalistlerin yabancı ülkelerde olup biten şeyler üzerindeki bilgisizlikleri, onların İngiliz ve Fransız teorilerinde, birbirinden ayrı ama birbirini tamamlayan iki yön görmelerine yolaçıyordu. Sosyalizmle komünizm, bireşimi (sentezi) yapılmaları gereken hegeli sav (tez) ve karşı-sav (antitez) gibiydiler. Ve bu bireşim, felsefe gökkubbesi altında, kesin hakikat içinde: föyerbahçı insan görüşü içinde, yapıyordu. Gerçekleşmesi sözkonusu olan şey, türsel insan, yani sevden başka bir şey olmayan insandı.

Bundan böyle, insanlık iki kümeye ayrılıyordu: insanları sevenlerle benciller. Proleterlerle kapitalistler arasındaki karşıtlık, iktisadî ve toplumsal plandan, örneğin Kriege gibi bazılarında, bir sevgi dini görünümünü kazanacak olan belli belirsiz bir duygululuk planına aktarılmıştı. Gerçi burjuva egemenliğine son vermek gerekir, ama bencilliğin egemenliği olduğu için. İlke olarak mülkiyeti kaldırmak değil, gerçek mülkiyeti kurmak gerekir.

Gerçeklikte, bu akım insancıl (hümanist) Feuerbach felsefesinin vardığı sonuçtan başka bir şey değildir. İnsanların sefil durumlarını açıklayan mutsuzluk, son çözümlemede yabancılaşmadır. Zengin de yoksul kadar mutsuz olabilir, çünkü o da yabancılaşmıştır. Doğal insanı, gerçek insanı, haklarının bütünlüğü içinde, yeniden eski durumuna getirmek gerekir. Ve böylece, insanın gerçek özlüğü yeniden bulunmuş olacağından, geleceğin herkesin mutluluğunu sağlayacak topluma erişilecektir.

Marx ve Engels'in, bu belirsiz duygusal içdökmeler karşısındaki telâşlarını anlamak güç değil. Onların burjuvaziyle proletarya arasındaki başa çıkılmaz karşıtlık sonucuna varmış bulundukları, onlar için görevin işçi sınıfının bilinçlenmesine yardım etmek olduğu bir sırada, bu propaganda, onların tüm çabalarını boşa çıkarmakla tehdit ediyordu. Belli bir entellektüel tembel-

liği okşayan bir biçime bürünüyor, Alman felsefi geleneğinin saygınlığından yararlanıyor ve sonunda siyasal yanlışlıklara götürüyordu. Gerçek sosyalistlerin kendi doğal mülkiyetleriyle göklere çıkardıkları şey, küçük burjuva mülk sahibi ülküsünden başka bir şey değildi. Almanya'da, burjuvazinin feodaliteye karşı savaşına girişmiş bulunduğu 1848 devriminin öngününde, bu adamlar, ideolojileriyle, aslında kralcı rejimin en iyi dayanaklarıydılar. Onların burjuvaziye karşı kullandıkları kanıtlar, burjuvaziye karşı krallık tarafından da kullanılmışlardı. Geleceği, yani bir yandan proletarya ya kendini ortak düşman olan feodaliteden kurtarması için yardım ederken, bir yandan da burjuvaziyle proletarya arasındaki hesaplaşmayı hazırlayacak yerde, gerçek sosyalizmin siyasası, işçi sınıfının hiçbir şey kazanmadığı *statu quo*'nun olduğu gibi korunmasına varıyordu.

Gerçek sosyalistlerin işledikleri yanlışlıklar, gerçeklikte Marx ve Engels'in geçmiş bilinçlerinin uğraklarıydılar. Türsel insanı onlar da putlaştırmış, proletaryanın kurtuluşunda onlar da felsefenin gerçekleşmesini görmüşlerdi. Ama onlar, salt teori alanındaki bu durgunlaşmanın tehlikesini de görmüşlerdi. Marx'ın Fransız deneyimiyle Engels'in İngiliz deneyimi, onların gözlerini işçi savaşimleri gerçekliği üzerine açmışlardı. Onlar, Almanya'da durmuş gibi görünen tarihin, sınıf karşıtlıklarının onun durgunlaşmasına izin vermeleri yüzünden, başka yerlerde hareketini sürdürdüğünü anlamışlardı. Komünizmi, felsefi bir ütopya, gerçekleştirilecek törel bir ülkü olarak değil, toplumun sınıflar savaşımı sonucu erişeceği gelecek evre olarak kavramışlardı. Edindikleri ve Alman felsefesinin ayak izlerinden çıkmalarını sağlayan her şey, bilimsel bir çözümleme sonucu olarak öğretmeye çalıştıkları her şey, tartışma konusu yapılmıştı. Gerçek sosyalistlerin belirsiz ideolojilerinin yayılmasına aldırmmamak demek, dev-

rimin Avrupa'nın her yanında olgunlaştığının sezildiği bir sırada geriye dönmek demekti.

* * *

1847 yılı Almanya'da bir dönüm noktasını da gösterir. Daha önce, 1832'den sonra liberal burjuvazinin mutlakiyete karşı savaşımı biryana bıraktığını belirtmiştik. Örneğin Prusya'da, Gümrük Birliği, ona, siyasal durumunu çeşitli yönlerden ödünleyen hoşnutsuluklar getirmişti. Ama onbeş yıl içinde gücü büyümüştü. Feodal sınırlamalar ona gitgide daha dayanılmaz geliyordu. Bundan böyle girişilmiş bulunan şey siyasal iktidar için savaşımın ta kendisiydi. 1847 Şubat ayında, mali güçlükler yüzünden sıkışmış bulunan Frédéric-Guillaume IV, böylece eski bir istemi (talebi) de karşılamış olarak, bir Birleşik Meclis toplamaya karar vermişti. Eksikliklerine karşın, bu orunsal kurum, daha toplantı döneminin başından beri, mutlakiyetle burjuvazinin çarpıştıkları kapalı alan olarak görünmüştü. Kral tarafından istenen kredileri dikkatle geri çevirerek, bu meclis artık kendisi olmaksızın ülke yönetimine izin vermeyeceğini gösterdi. Sonunda Frédéric-Guillaume IV, Haziran 1847'de Meclisi dağıttı. Ama ereklerine erişememişti ve burjuvazinin istediğinin de bundan böyle siyasal iktidarın ta kendisi olduğu açıldı.

İşte bu yeni bir siyasal veriydi. Hazırlanan çatışmanın öngününde, komünistlerin siyasası ne olacaktı? İktidarı isteyen sınıf, eninde sonunda egemenliğini bütün ağırlığıyla proletarya üzerine göktüren sınıftı, proletaryanın baş düşmanıydı. Ama bu sınıf tüm eski düzeni simgeleyen bir başka sınıfa karşı savaşıma girişmiş bulunuyordu. İşçi sınıfı hangi yanda saf tutmalıydı? Kendi öz siyasasına mı sahip olmalı, yoksa önce feodal rejimi alaşağı etmek için burjuvazinin yanında mı yer almalıydı?

Bu sorular Marx ve Engels'i uğraştırdılar, ve onlar da, polemik ya da yazılarında, bu sorulara, kendilerini daha ilk anda tonlarıyla, dayandıkları bilimsel kanıtlamayla gösteren yanıtlar verdiler. Ve aynı vesileyle, bazı kavramları belginleştirmek, düşüncelerini daha doğru olarak tanımlamak zorunda kaldılar.

Çok köktenci amaçlar taşıyan, ama tarihsel durumun kavrayışına sahip bulunmayan bir demokrat olan Heinzen ile polemige girişen Engels, kendi komünizm anlayışını şöyle tanımlar:

"Komünizm bir öğreti değil, bir harekettir; ilkelerden değil, *olgulardan* yola çıkar. Komünistlerin ekinde dayanak olarak şu ya da bu felsefe değil, tüm geçmiş tarih ve özellikle bu tarihin uygar ülkelerdeki gerçek güncel sonuçları var. Komünizm, büyük sanayiyle onun sonuçlarından, dünya pazarının kurulmasından, bundan kaynaklanan rekabete verilmiş özgürlükten, daha bugünden dörtbaşı marmur dünya pazarı bunalımları durumuna gelmiş bulunan gitgide daha zorlu tecimsel bunalımlardan, proletaryayla burjuvazi arasındaki bundan kaynaklanan sınıflar savaşımından çıkmıştır. Teorik olduğu ölçüde, komünizm, proletaryanın bu savaşımındaki konumunun teorik deyimlenişi ve proletaryanın kurtuluş koşullarının teorik bireşimidir." ¹³¹

Bu formüller, daha önce Parisli komünistler topluluğuna önerdiği formüllerden daha doyurucudurlar. Teori, artık öğretiyi eylemin önüne geçirmez: o, tarihsel olguların sonucudur.

Bu aynı Heinzen'e karşı yöneltilmiş bulunan, "*Törel eleştiri ve eleştirel töre*", (*Die moralisierende Kritik und die kritisierende Moral*) adlı bir yazıda, Marx, bir hareket olarak komünizm görüşünü belginleştirecektir. Özel mülkiyet, der, yalın bir ilişki ya da soyut bir kav-

ram değil, burjuva üretim ilişkilerinin bütünü, burjuva üretim ilişkileri de sınıf ilişkileri olduğundan,

"bu ilişkilerin değişme ya da kaldırılmaları, doğal olarak ancak bu sınıflarla bunlar arasındaki karşılıklı ilişkilerin bir değişmesi sonucu olabilir, ve sınıflar arasındaki ilişkinin değişmesi... tarihsel bir değişme, tüm toplumsal çalışmanın bir ürünü, kısacası, belirli bir 'tarihsel hareket' ürünüdür."¹³²

Ve düşününü; Fransız Devrimi örneğini ele alarak örneklendirir. Feodal mülkiyet ilişkilerinin kaldırılması, bir öğretinin sonucu olmamıştı.

"Tersine, burjuvazinin yazarlarının feodalizme karşı savaşmaları içinde eriştikleri, ilkeler ve teoriler, pratik hareketin teorik deyimlenişlerinden başka bir şey değildiler, üstelik de, bu deyimlenişin ne ölçüde ütopyacı, dogmatik ya da doktriner olduğu, aslında gerçek hareketin hangi gelişme evresine ilişkin bulunduğuna göre saptanabilir."¹³³

Demek ki, proletarya her an karmaşık bir durumun içine konmuş bulunur. Komünistlerin siyasası, çeşitli toplumsal sınıflar arasındaki güç ilişkilerini gözönünde tutmalıdır. Hatta yalnızca burjuvaziyle karşı karşıya bulundukları zaman bile, önerdikleri şu ya da bu önlemin, devrimin gerçekleşmesi olacağını düşünmemelidirler. Bu, doktriner bir görüş olur. Marx ve Engels'in, Amerika'daki *National Reformer*'ler hareketi karşısındaki tutumu, son derece belirticidir. Bu reformcular, Amerikan hükümeti tarafından dağıtılmış boş topraklar üzerindeki çiftlik kiralalarının kaldırılmasını istiyorlardı. Bu istemi ileri sürerken, işçi sınıfından çıkmış *National Reformer*'ler (bunlar bu toprakların işsizlere verilmelerini istiyorlardı), kendi öz siyasalarına sahiptiler. Demokratik bir belgiyi (parolayı) halka yayarak, aynı zamanda toprak mülkiyetine de

¹³² MEW. 4, s. 357.

¹³³ MEW. 4, s. 357.

saldırıyorlardı. Ve bu anlamda, tarihin akışı üzerinde etkili olabiliyorlardı. Marx ve Engels, bu siyaseti onaylıyorlardı. Ama Kriege'ye karşı genelgelerinde, 1.400 milyon akr toprağın Birleşik-Devletler yoksullarına dağıtılmasında toplumsal sorunun kesin çözümünü gören bu adamın yanlıgısına işaret ederler. Komünist olduğunu açıklayan Kriege'nin doktriner görüşü, onu, küçük burjuva ideolojisine bağlı bir çözümü övmeye ve Amerikan proletaryasını kendi gerçek savaşımından uzaklaştırmaya götürüyordu. *National Reformer*'lerse, yalnızca toprak mülkiyetinin gelişme süreci üzerinde etkili olmaya çalışıyor ve burjuvaziyle proletaryanın, siyasal savaşımın tek savaşçıları olacakları zamanı yaklaştırmaya katkıda bulunuyorlardı.

Ya Almanya bakımından durum nasıldı? 1847 yılı başlarında yazılmış, "*Almanya'da Statu quo*" (*Der Status quo in Deutschland*) başlıklı ilginç bir çözümlemeye, Engels, kendi ülkesini küçük burjuvazi ülkesi olarak nitelendiriyordu. Soyluluk, kapitalizm, proletarya, bütün sınıflar aynı kafa yetersizliğini, aynı görüş darlığını, aynı gelişme eksikliğini gösterirler.

"Alman *statu quo*'sunun sefaleti, aslında bugüne dek hiçbir sınıfın kendi üretim kolunu en üstün derecede ulusal üretim kolu durumuna getirecek ve böylece kendini ulusun bütün çıkarlarının oruncusu (temsilcisi) olarak gösterecek güce sahip olmamasına dayanır."¹³⁴

Yalnızca yükselen sınıf olan sanayici burjuvazi, bu durumu değiştirmeye elverişlidir. Tarihin durgunlaşması sonucunu veren bu statükoyu değiştirmek için ne önereceğini yalnızca o bilir. Engels bundan şu sonucu çıkarır:

"Demek ki, fabrikacıların gereksinimleri, tüm burjuvaziyle bugün ona bağımlı bulunan sınıfların gereksinimlerini orunlar."¹³⁵

¹³⁴ MEW. 4, s. 50.

¹³⁵ MEW. 4, s. 52.

Unutmayalım: Almanya'da, iktidar feodal sınıfın elleri arasındadır, burjuva demokratik devrim henüz yapılmamıştır, ve, komünistler siyasal amaçlarını işte bu durum içinde belirleyeceklerdir. Onlar da *statu quo*'nun kurbanlarıdır, ve *statu quo*'nun değişmesinde onların da çıkarı vardır. Bundan ötürü, baş düşmanlarının burjuvazi olmasına karşın, burjuvaziden çok *statu quo*'ya saldıracaklardır. Proletaryanın henüz bilinçli bir sınıf olarak oluşması gerekmektedir. Proletarya, tarım işçileriyle küçük köylülerde doğal bağlaşıklara sahiptir. Bundan ötürü, komünistlerin istemleri, en büyük çoğunluğu biraraya getirmeyi de gözeteceklerdir.

"Güncel koşullar içinde demokratlarla kısır tartışmalara girmek şöyle dursun, komünistler tersine, partinin bütün pratik sorunlarında, şimdilik ortaya demokrat olarak çıkarlar. Bütün uygar ülkelerde, demokrasinin zorunlu sonucu, proletaryanın siyasal egemenliğidir; ve proletaryanın siyasal egemenliği de, bütün komünist önlemlerin ilk koşuludur."¹³⁶

Demek ki demokrasi, yalnızca proletaryanın sınıf olarak oluşmasına yarayıp yalnızca onun egemenliğine yolaçabilir. Ama proletaryanın da, burjuvaziye karşı savaşımının, doğrudan doğruya özel mülkiyetin kaldırılmasına yolaçacağı koşulları yaratmaya yardımda bulunması gerekir.

Buna göre, 1848 devriminin öngününde, Marx ve Engels'in izleyecekleri siyasa, bu devrimin içinde oluşacağı koşulların bilimsel çözümlemesi tarafından belirlenmiş bulunmaktadır. Bitirmek için, sözü, daha 1847'de, Almanya'daki özel durumdan sözederken, aşağıdaki gibi yazan Marx'a bırakalım:

"Burjuvazisi öylesine geç kalmıştır ki, mutlak kralığa karşı savaşımına ve kendi siyasal iktidarını kurmak istemeye, bütün gelişmiş ülkelerde burju-

vazi işçi sınıfına karşı zorlunun zorlusu bir savaşımına girdiği ve siyasal kuruntuları Avrupa bilincinde çoktan dağılmış bulunduğu bir anda, başlar. Mutlak krallığın siyasal sefaletinin hâlâ varolduğu bu ülkede... öte yandan, sınaî gelişme ve Almanya'nın dünya pazarına bağımlılığı sonucu, burjuvaziy-le işçi sınıfı arasındaki modern karşıtlıklar ve bu karşıtlıklardan kaynaklanan savaşım da vardır... Demek ki, Alman burjuvazisi, proletaryayla, henüz siyasal bakımdan sınıf olarak oluşmasından önce, karşıtlık durumunda bulunur...

"Emekçiler, burjuvazinin kendilerine yalnızca siyasal bakımdan mutlak krallıktan daha geniş ödünler vermekle kalmayacağını, ama, istemeye istemeye de olsa, kendi tecim ve kendi sanayisinin hizmetinde, işçi sınıfının birleşme koşullarını da yaratacağını çok iyi bilirler; ve işçilerin birliği, onların zaferinin ilk koşuludur. Emekçiler, *burjuva* mülkiyet ilişkilerinin kaldırılmasının, *feodal* ilişkilerin sürdürülmesiyle hazırlanmayacağını bilirler. Onlar, burjuvazinin feodal 'devlet'lere karşı devrimci hareketinin, kendi öz devrimci hareketlerini hızlandırmaktan başka bir şey yapamayacağını bilirler. Burjuvaziye karşı kendi öz kavgalarının, ancak burjuvazinin zafer günü başlayabileceğini bilirler... Onlar *burjuva devrimi*, *işçi devriminin* bir koşulu olarak benimseyebilirler ve benimsemelidirler de. Ama bu devrimi hiçbir zaman kendi son erekları olarak düşünemezler."¹³⁷

1848 devriminin ve onun başarısızlık nedenlerinin, bu devrimden önce yapılmış bulunan bu çözümlemesi, tarihçilerin sonradan vardıkları sonuçları önceden bildirmiyor mu?

136 MEW. 4, s. 317.

137 MEW. 4, s. 351 - 352.

KUTSAL AİLE'de Marx, Edgar Bauer'ın saldırı ve bozmalarına (tahrifat) karşı, Proudhon'un savunmasını yapmak zorunda kalmıştı. Bu vesileyle, *Mülkiyet Nedir? (Ou'est-ce que la propri'et'e?)* konusunda, düşündüğü tüm iyiliği söylemiş ve hatta "Fransız proletaryasının bilimsel bildirgesi"nden söz etmişti. Gerçi daha o zamandan Proudhon'un klasik ekonomi politik sınırları içinde tutsak kaldığına işaret ediyordu. Ama kendi öz görüşlerinin henüz yetkin bir kesinliğe kavuşmamış olduğu bir dönemde, inceleme yazarında modern yaşamın başlıca yönlerinden birinin yalanını gidermeye katkıda bulunan bir bağlaştığı selâmlıyordu. Ayrıca bu yapıta her zaman da değer verecektir.

Paris'te, Marx, Proudhon'la ilişki kurmuş ve dostlukları bir zaman boyunca oldukça sıkı olmuştur. 1865'te, J. B. Schweitzer'e yazdığı mektupta (24 Ocak), bunu şöyle anımsatır:

"Bir dereceye dek, İngilizlerin bir malın değiştirilmesi için kullandıkları bir sözcükle, onun "sophistication"undan ben sorumluyum. Çoğu kez geceler bo-

yu süren uzun tartışmalarda, ona hegelmiliği bulaştırıyordum — Almanca bilmediğinden konuyu tümüyle irdileyemediğine göre, onun büyük zararı na."¹³⁸

Düşüncesi ana çizgileri içinde saptanmış bulunan Marx, Prodhon'u devrimci davaya kazanmayı, onu kendisinininkilere yakın görüşlere götürmeyi haklı olarak umabilirdi. Komünist Mektuplaşma Komitesini kurduğu zaman, doğal olarak onu düşünür, ve ona, 5 Mayıs 1846 günü, çok sıcak terimlerle, "orada (Fransa'da) sizden daha iyi bir yazışmacı bulamayız"¹³⁹ diye yazar. Bu Komitenin görevini şöyle tanımlıyordu: Fransa, İngiltere ve Almanya sosyalist ve komünistleriyle bağ kurmak ve düşün değişimini sağlamak.

"Bu, toplumsal hareketin, kendini *ulusallık* sınırlarından kurtarmak için, *yazınsal* deyimlenişinde atacağı bir adımdır. Ve eylem sırasında, yabancı ülkelerde olup bitenlerin durumundan, kendi ülkesindekiler kadar bilgili olmak, herkes için kuşkusuz çok büyük bir yarar taşır."¹⁴⁰

Proudhon'un yanıtı, bir kabul etmeyişti. Yazışmanın kendisine ulaştığı kimselerden biri olmayı kabul ediyor, ama bu işte etkin bir pay almamak için, işlerinin çokluğunu ileri sürüyor, ve, özellikle iki adam arasındaki görüş ayrılıklarını ortaya koyan sakıntılar üzerinde duruyordu. Bunlardan, özellikle devrimci Marx için kabul olunamaz bir nitelik taşıyan sonuncuyu alalım:

"Size, mektubunuzun şu, *eylem sırasında* sözü üzerine söyleyeceğim iki çift sözüm var. Belki hâlâ, günümüzde hiçbir reformun, cesur bir saldırı olmaksızın, eskiden bir devrim denilen ve düpedüz bir sarsıntıdan başka bir şey olmayan şey olmaksızın-

138 MEW. 16, s. 27. — *Misère de la philosophie*, Éditions Sociales, Paris, 1961, s. 185.

139 MEW. 27, s. 443.

140 MEW. 27, s. 442.

zın olanaklı olmadığı kanısındasınız. Kendim de uzun süre paylaşmış bulunduğum için, anladığım, hoşgördüğüm, seve seve tartışabileceğim bu kanıdan, son irdelemelerimin beni tamamen döndürmüş bulunduklarını size itiraf ederim. Başarmak için buna gereksinimimiz olmadığını sanıyorum; ve bunun sonucu, devrimci eylemi toplumsal reform aracı olarak ileri sürmemeliyiz, çünkü bu sözümona araç, yalnızca zora, keyfiliğe bir çağrı, uzun sözün kısası, bir gelişme olacaktır. Sorunu ben şöyle koyuyorum: *Toplumdan iktisadî bir kombinasyonla çıkmış bulunan zenginlikleri, topluma bir başka iktisadî kombinasyonla yeniden döndürmek...* Bu sorunun kısa bir sürede çözümünün yolunu bildiğimi sanıyorum... Şu anda yarıyariya basılmış bulunan yeni yapıtım, size bu konuda daha çoğunu söyleyecek."

Kendini beğenmişlik ve Marx'a karşı üstünlük taslama tonu dışında, bu sakıntının içeriği de onda hoşnutluk uyandıracak bir nitelikte değildi. Bu mektubun dile getirdiği şey, sosyalizmle komünizm arasındaki, toplumun köktenci eleştirisi, yani özel mülkiyetin gelişmelerine, ancak onun kaldırılmasının son verebileceği (Marx için bilimsel) inancıyla, kurulu düzenin, onun "bozukluklar"ını düzeltme isteğine uygun altık (zımnî) kabulü arasındaki tüm ayrımdır. Ama Proudhon iktisadî bir çözüm bulmuş olduğunu da iddia ediyordu. O zamana dek sosyalizm duygusal içdökmeler ve dindarca dilekler biçiminde yayılmıştı; iktisat irdelemesine ciddi olarak yanaşmamıştı. Acaba bir anlamda bir yenilik beklenebilir miydi?

Proudhon'un yapıtı: *İktisadî Çelişmeler Sistemi, ya da Sefaletin Felsefesi (Système des contradictions économiques, ou Philosophie de la misère)*, iki büyük cilt biçiminde, 15 Ekim 1846 dolaylarında yayınlandı. Gerçeklikte, yapıt haber verilmiş, ve kitabın yayınlanma-

sından bir ay önce, Engels, İngiltere'de uzun süreden beri batkıya (iflâsa) uğramış olan o emek pazarlarını alaya aldığına göre, şeması Paris devrimci çevrelerinde tasarlıyaarak (kasten) yayılmış bulunan çözümü vermiyordu. İktisadî düşünceye gelince, ne yeni ne de bilimsel bir şey getiriyordu. Proudhon, Marx'ın elinden sopa yemeğe ve gerekince de öcünü almaya hazır olduğunu bildirmişti. Marx, *Felsefenin Sefaleti*'nde ona bu sopayı indirdi, hem de onun yanıt vermemeyi yeğ tutacağı bir biçimde.

Marx, Engels'in ona Paris'ten gönderdiği kitabı, ancak 1846 Aralığında alabildi. Daha Aralık sonunda, Anenkov'a kitabı çok kötü bulunduğunu yazıyordu. Birkaç sayfa içinde, kitabın daha o zamandan, Proudhon'un iktisattan pek bir şey anlamayan ve bilim yerine kendi kafasının uydurmalarını, devrimci savaşım yerine karıştıkları uzlaştırma isteğini geçiren bir küçük burjuvadan başka bir şey olmadığını gösteren ustaca bir eleştirisini yapıyordu. Mektup her ne kadar kitabın söyleyeceklerinin özünü ana çizgileri içinde içeriyorduysa da, Marx mektupta Proudhon'a yanıt verme niyetine hiçbir anırtırmada bulunmuyordu. Bu kararı Ocağın ilk yarısı içinde aldı. Kitap, 1847 Temmuz başlarında yayınlandı. Fransızca yazılmıştı. Kitabın Fransızca yazılması, devrimci görüşünü işçi hareketinin etkin olduğu ülkede tanıtmaya çabasını sürdüren Marx'ın, özellikle prudonculuğa kazanılmış Fransız sosyalistlerini etkilemek istediğini düşündürüyor.

Polemiğin tonu bu kez *Alman İdeolojisi*'nde olduğundan daha yumuşak, tanıtlama daha ayrıntısızdır. Ama gene de Marx, Proudhon'da, Bauer ve Stirner'de kinadığı bütün kusurları buluyordu. Öylesine ki, şu tümceyle başlayabiliyordu:

"Fransada o iyi bir Alman Felsefecisi olarak tanındığı için, kötü bir iktisatçı olma hakkına sahiptir."¹⁴¹

141 MEW. 4, s. 65. — Misère de la philosophie, a.g.y., s. 41.

Gerçekten, Proudhon şöyle yazmamış mıydı:

“Biz Zaman düzenine göre değil, düşünlerin zincir-
lenmesine göre bir tarih yapıyoruz... İktisadî teori-
ler bundan ötürü kendi mantıksal zincirlenme ve
anlıktaki dizilerine sahip olmaktan geri kalmazlar.”¹⁴²

O, iktisadî kategorileri, genç hegelcilerde işaret e-
dilmiş olan bütün kusurları anımsatan idealist bir şema-
ya göre, birbirinden çıkarsamaya çalışıyordu. Bu el-
bette Marx'ın dayanabileceğinden çoktu.

İktisadî Çelişmeler Sistemi, kuşkusuz Proudhon'un
yazdığı en iyi şey değil. Bu yapıtta kendini, örneğin ik-
tisatçıları “şaşılacak bir dikkatsizlik göstermiş olmak”-
la suçlayarak, onların üzerinde tökezledikleri sorunla-
rın çözümünü bulmuş adam olarak gösteriyordu. Otodi-
daktın [kendikendini yetiştirmiş kişinin] kendini be-
ğenmişlik tonu, yaptığı yalın hesap yanlışlıkları görül-
düğü zaman, son derece cansıktıcıdır. Gelişigüzel kesin-
leme, çoğu kez tanıtlama yerini tutar. Kuşkusuz, rejim-
in kusurlarını görür, ama çözüm olarak ne önerir?
“Bütün çelişkilerimizin genel denklemi”ni yapmak. Ve
biraz ayrıntıya girdiği zaman, Marx'ın dediği gibi, “ser-
mayeyle emek arasında, ekonomi politikle komünizm
arasında durmadan yalpalayan bir küçük burjuvadan
başka bir şey olmadığı”¹⁴³ görülür. Öte yandan, dev-
rimciler söz konusu olur olmaz, hemen sövüp saymaya
başlar.

“Komünistler, uzak olun benden, varlığınız benim
için pis bir koku ve sizi görür görmez midem bula-
nıyor!” Ya da şöyle: “Ve işte bu yüzdendir ki, sos-
yalizm hiçbir şey değildir, hiçbir zaman hiçbir şey
olmamıştır ve hiçbir zaman hiçbir şey olmayacak-
tır: Çünkü ortaklık, doğayı ve zekâyı yadsımadır,
geçmiş, şimdiki zamanı ve geleceği yadsımadır.”
Kısacası, eğer dünya değişmek zorundaysa, kendi

antidogmatizm kesinlemesine karşın, ancak ve ancak
onun bu işi yapmasına izin veren Bay Proudhon'un dü-
şünleri uyarınca değişmek zorundadır.

Marx, Proudhon'un eleştirisine ikili bir bakımdan
yanaşır. Başlarken, “Alman ve iktisatçı olma niteliği-
mizle”, der. Başka bir deyişle, filozof ve iktisat uzma-
nı olarak, bu, Proudhon'un ve onun kendine iş edinece-
ği o sözümona biliminin yönteminin ta kendisidir.

Proudhon, Marx'la karşılaşmasından önce, “metafi-
zik”, yani felsefe için iyi bir dil kullanmıyordu (not def-
terleri bunun böyle olduğunu gösterir). Ama, sonradan,
düşünme yöntemine [“metafizik”e - ç.] verdiği yer üze-
rinde önemle durur. 19 Ocak 1845 günlü bir mektupta,
Bergmann'a şöyle yazar:

“Hegel'i hiç okumadığıma göre, benim metafiziğim-
le Hegel'in mantığı arasında bulunan benzerlik üze-
rine henüz bir şey söyleyemem; ama gelecek yapı-
tımda onun mantığını kullanacağımı sanıyorum.”

Demek ki *Sefaletin Felsefesi* açıkça hegelci yöntem-
le övünüyordu. Gerçeklikte, Marx, Paris'ten ayrıldıktan
sonra Proudhon, Karl Grün'ü en yakın dostlarından bi-
ri yapmış, ve felsefi eğitimini onunla sürdürmüştü.
Marx, 1865 yılında, “bu Alman felsefesi profesörünün,
benim üzerimde, öğrettiği şeyden hiçbir şey anlamamak
gibi bir üstünlüğü var”¹⁴⁴ diye yazacaktır. Ve Proud-
hon'un hegelciliği de garip bir hegelciliktir.

Otodidaktın çoğu kez, verileri son derecede yalın-
laştırarak, sorunların, başka kimselerin göremediği çö-
zümünü görmek gibi bir huyu vardır. O zaman başka-
larını, her şeyi karmakarışık etmek ve kendi sahip ol-
duğu mantık ve kavrayıştan yoksun olmakla suçlar. Bu
gariplikleri Proudhon da biraz paylaşıyor. Ama yalınlaş-

¹⁴² MEW. 4, s. 126. — *Misère de la philosophie*, a.g.y., s. 114
¹⁴³ MEW. 4, s. 144. — *Misère de la philosophie*, a.g.y., s. 134.

¹⁴⁴ MEW. 16, s. 27. — *Misère de la philosophie*, a.g.y., s. 186

tırmak demek, ele alınan konunun özel belirlenimlerini soyutlamak, indirgenmiş bir töze, mantıksal bir kategoriye yükselmek demektir. O zaman, onları içeriklerinden yoksunlaştırdıktan sonra, kategorileri birbirlerinden çıkarmaktan daha kolay hiçbir şey yoktur. Ve Proudhon da ekonomi politiği “düşünlerin zincirlenmesine göre” açıklayabiliyordu. Bu anlamda Hegel’e yakındı, çünkü onun bütün kusurlarını benimsiyordu; filozofun, idealizmini çoğu kez materyalizmin sınırına getiren, sisteminin gerçeğin zenginliğini bir ölçüde açıklaması sonucunu veren ansiklopedik bilgisi, elbette Proudhon’un işi değildi, ve o Hegel’den, soyutlamadan başka bir şey alıkoymamıştı. Hegelcilğin, ustanın ardıllarındaki bu sapmasını Marx’ın ne kadar eleştirdiği bilinir. O, ideoloji terimi altında topladığı bütün yetersizlikleri, şimdi Fransızlarda yeniden buluyordu.

Genç Hegelcilere, Marx her şeyden önce soyutlama ve idealizmleri yüzünden saldırıyordu. Çünkü onlar yetismeleri gereği eksiksiz diyalektikçiydiler. Proudhon’un öylesine önem verdiği yöntem (mantık), öyle pek ileriyeye gitmiyordu. Diyalektik hareket, onda, düşünler dizisinin sav-karşısav-bireşim (tez-antitez-sentez) şemasına göre sıralanmasıyla açığa vuruluyordu. Ama bu hareket Hegel’de ne kadar kusursuz mantıksal bir kesinliğe karşılık veriyorsa, Proudhon’da o kadar öznel bir değerlendirme işiydi.

Marx, karşısavin savın yadsınması, ve bireşimin de yadsınmanın yadsınması olduğunu anımsatır. İtici öge, nesne ya da ilişkinin içinde bulunan yadsımadır (olumsuz), başka bir deyişle, çelişki, kendi çözüm tohumunu kendinde taşır. Proudhon, 7 Kasım 1846 günlü bir mektupta (yani *Sefaletin Felsefesi*’nin yayınlandığı sırada), hegelci bireşimin, kendisine göre “evrensel çelişki arayışıyla evrensel barışma” olduğunu yazar. Barışma terimi çok belirtilidir (karakteristik). Aşma, ona göre, öğelerden birinin, çatışmayı çözen bir yokoluşuyla değil, iki

kutup arasında, dengeden başka hiçbir şeye yetenekli olmayan bir salınımla olur. Gerçekte, üçüncü terim, bireşim, ona gereksiz görünür, o yalnızca iki terim tanır.

“Bay Proudhon, *çelişkiler sisteminin* yüceliğini aşmak için gösterdiği büyük çabaya karşın, ilk iki sav ve yalın karşısav basamaklarının üstüne hiçbir zaman yükselememiştir.”¹⁴⁵

Ona göre, her kategorinin, iyi ve kötü, iki yanı vardır. İster işbölümü, ister rekabet ya da tekel sözkonusu olsun, bunlardan herbirinin kendi üstünlük ve sakıncaları vardır. Öyleyse, kötü yanı ortadan kaldırmak, iyi yanı alıkoymak gerekir, ve karşıtlar diyalektiği işte bununla sınırlanır. Demek ki Proudhon, diyalektik hareket ölçütü olarak törel, (ahlâksal) bir kavram, hem de küçük burjuva ahlâkına ilişkin bir törel kavram benimser. Marx şöyle diyebilecektir:

“Onun diyalektik hareketi, iyiyle kötünün dogmatik ayrımıdır.”¹⁴⁶

Bir alandan öbürüne bu geçiş, sıkı sıkıya bağlı kalınacağı iddia edilen mantık yerine törenin (ahlâkın) bu geçirilişi, düşüncedeki, Marx’ın kendisine karşı savdığı ve her zaman savaşmış olduğu bir kesinlik eksikliğinin kanıtlarıdır.

Marx artık tanıtılmanın bir halkası yerine, birdenbire olgulara dayanmayan temelsiz bir varsayım geçiren düşünme yanlışlıklarını kabul etmiyordu. Daha 1843 sonlarında, iktisatçılar üzerine tuttuğu notlarda, Adam Smith’i, sanki işbölümü değişimi zaten gerektirmemiş gibi, işbölümünü değişimle açıklamış olmakla eleştiriyordu. Tarihe kulakasmama yüzünden, bu ikisi arasındaki ilişkileri doğru bir biçimde kuramayan Proudhon’da da aynı yanlış bulur.

Hegel’de olduğu gibi Proudhon’da da, kendi gerçek içeriğinden yoksunlaştırılmış bulunan tarih, yasalarının

145 MEW. 4, s. 129. — *Misère de la philosophie*, a.g.y., s. 118.

146 MEW. 4, s. 132. — *Misère de la philosophie*, a.g.y., s. 121.

bulunması sözkonusu olan bir zorunluluk biçimi değildir; güdümlüdür, bir ereğe doğru yönelir, ve Evren Tini "toplumsal deha" ile değiştirilmiştir. İnsanlık, gelişmesi içinde, hepsi de kendi çelişik yönüyle belirlenmiş çeşitli durumlardan geçmiştir. Tarihsel olarak ortaya çıkmış iktisadî kategorilerin herbiri, toplumun (toplumsal dehânın), daha önceki kategorilerin kötü yanlarını düzeltmek için piyasaya çıkardığı bir varsayımdır. Böylece tarihin bir yönetimi, bir ereği vardır. Ve Proudhon için gerçek pratik erek, eşitliktir.

"Bundan böyle iktisadî bir ilişkinin iyi yanı, eşitliği doğrulayan yan, kötü yanı da, onu yadsıyan ve eşitsizliği doğrulayan yandır. Her yeni kategori, daha önceki varsayım tarafından yaratılan eşitsizliği yoketmek üzere, toplumsal dehanın [yeni -ç.] bir varsayımdır."¹⁴⁷

Hegelci diyalektiğin, Proudhon'un kalemi altında aldığı biçim, buydu. Marx'ın ona "kötü filozof" demesinde anlaşılmayacak bir şey yok!

* * *

Marx hasmı üzerine, "Almanlar arasında... en güçlü Fransız iktisatçılarından biri olarak tanınır"¹⁴⁸ diye yazar. Bu Proudhon'un ekonomi politığının onun gözündeki değeri neydi?

Bu işte öncüllerinden çoğunun gittiği yolu izleyen iktisatçımızın hevesle ele aldığı ilk çelişki, kullanım değeriyle değişim değeri arasındaki çelişkidir. Gerçekten bu sorun, ancak tarihsel bir görüş içinde açıklanabilecek ve, Adam Smith gibi modern burjuva toplumunu ezeldenberi varolmuş olarak düşünen adamların üzerinde tökezlemiş bulundukları temel bir sorundur. Proudhon

hon birinden öbürüne geçişi açıklamaya çalışır, ama toplum onun için yalıtık bireylerden, Robinson'lardan bileştiğinden, değişim-işbölümü ikileminden kurtulamaz. Hatta iktisatçıları, kullanım değeriyle değişim değeri arasındaki karşıtlığı görmemiş olmakla suçlayacak kadar da ileri gider—Marx'ın, Sismondi, Lauderdale ve Ricardo'nun yapıtlarından parçalar göstererek, çürüttüğü suçlama. Değişim değerini nasıl saptamalı? "Talebin aynı zamanda bir arz ve arzın da aynı zamanda bir talep olduğunu"¹⁴⁹ unutuveren Proudhon, kullanım değerini arz, değişim değerini de talebe özdeş saymakla yetinir. Kısacası, karşıtlığı iki kişisel istem (*libre arbitre*, irade-i cüziye) karşıtlığına dayandırır. Toplumun Robinson'lardan bileştiğini düşünmeyi sürdürür.

Marx, alıcıyla satıcının aslında tüm toplumsal örgütlenme tarafından belirlendiğini anımsatarak, alıcıyla satıcının bu özgür isteminin gerçekle hiçbir ilgisi bulunmayan bir görüş olduğunu göstermekte en küçük bir güçlük çekmez. Kapitalist üretimin gelişmesi, sanayicinin gereksinimlere göre değil, kendi üretim aygıtına göre üretmesi sonucunu verir. Artık arzı uyaran şey talep değildir, ama gereksinimleri ortaya çıkaran şey, arzdır. Bir ürünün ucuzluk ya da pahalılığının, yalnızca bolluk ya da kıtlığından başka ölçütleri de vardır ve bir ürünün bolluk ya da kıtlığı da ancak talebe oranla bir anlam taşır; nedir ki, Proudhon'un yapmadığı da, işte budur Gerçeklikte satış değeri, satıcılarla alıcılar arasındaki rekabetten sonuçlanır.

Proudhon, kullanım değeriyle değişim değeri arasındaki bu çelişkinin çözümünü, bireşimli (*synthétique*) ya da oluşturulmuş (*constituée*) değerde bulur. Bu değer, proletaryanın kurtuluşunun "devrimci teori"sidir. Aslında, değer, çalışma zamanına göre belirlenmesinden başka bir şey değildir bu değer. Proudhon'un bulduğu şey, daha önce Smith ve Ricardo tarafından bulun-

147 MEW. 4, s. 138. — *Misère de la philosophie*, a.g.y., s. 128.

148 MEW. 4, s. 65. — *Misère de la philosophie*, a.g.y., s. 41.

149 MEW. 4, s. 74. — *Misère de la philosophie*, a.g.y., s. 51.

muştı, ve Marx, değer bakımından eşit ürünlerin değişiminin, işçilerle fabrikacıların kendi aralarındaki durumda hiçbir değişiklik yapmadığını belirtir. Gerçekten, iktisadın bu yasasının etkisinin proletaryayı kurtarmaya neden ötürü yetenekli olduğu pek anlaşılmaz. Aslında, Proudhon, eğer nesneler (değerlerinden yükseğe değil de) kendi değerleri üzerinden satılsalardı, bazıları için sefalet, başka bazıları için de bolluk olmazdı yolundaki eski düşünüyü dile getirir. Ürünlerin yalnızca arz ve talep birbirine eşit olduğu zaman kendi değerleri üzerinden satıldıklarını, fiyat ve değer özdeşleşmesinin bu denge sonucu gerçekleştiğini anlamaz. Ürünler kendi değerleri üzerinden satılın, der, arz ve talep birbirlerini dengeleyeceklerdir. Bu, nedeni sonuç diye almanın, ve toplumun sınıflar karşıtlığına dayandığını unutmamanın ta kendisidir. Bu, son olarak, modern kapitalist üretim gerçekliğini iyi bilmemenin de ta kendisidir.

Bay Proudhon, para sorununa saldırdığı zaman, daha başarılı değildir. Ona göre altın ve gümüş, bireşimli ya da oluşturulmuş değer tipinin ta kendileridir; yani değerleri, üretim masraflarına denk düşer. Onları yalnızca meta olarak gözönünde tutar ve yerlerinin başka metalar tarafından tutulması eski sorununu yeniden ele alır. Para işlevini görmek üzere onları özellikle belirleyen şeylerin, onların özlerinde bulunan nitelikler (bozulmazlık, bölünürlük, oylum) olduğunu unutturur. Onlar neden bu işlevi görürler? Çünkü kamu yetkisi onları eline almış ve onlara bu niteliği vermiştir! Hükümdarların keyfi, böylece ekonomi politikte en yüce neden durumuna gelir.

"Gerçekten, der Marx, hükümdarların bütün çağlarda iktisadi koşullara boyuneğdiklerini, ama iktisadi koşulların hiçbir zaman onlara boyuneğmediklerini bilmemek için, her türlü tarihsel bilgiden yoksun olmak gerekir. Yasaların topu, ister siyasal, ister yurttaşlık hukuku yasaları olsun, iktisadi iliş-

kilerin gücünü dile getirmekten, bunu tutanağa geçirmekten başka bir şey yapmazlar."¹⁵⁰

Ve Proudhon, Philippe I'in parasal hilelerinden söz etme sakıntısızlığını gösterince, Marx hemen gerçek zincirlemeyi yeniden kurar. Son olarak, Proudhon'un ilk varsayımının (altının değeri onun üretim masraflarına karşılık düşer), para işlevi gören değerli madenler, hiçbir zarara uğranılmadan kâğıt parayla değiştirilebilenlerinden, değer yasasının uygulanmadığı tek durum olduğunu gösterir.

Proudhon'un iktisadi tanıtlamalarıyla, yanlışlıklarının Marx tarafından çürütülmesini ayrıntılı bir biçimde izlemek, cansıkıcı bir şey olur. Çeşitli kategoriler arasında, salt Proudhon'a özgü bir değerlendirme olarak, her kategorinin bir öncekinin. "kötü yan"larını nasıl düzelttiğini göstermek için, ikiye ikiye ilişki kurulmuştur. Proudhon çeşitli alanları birbirine karıştırır ve hatta, makineler iktisadi kategori katına yükseltip onlara işbölümünün kötücül sonuçlarını iyileştirme rolü verildiğinden, işbölümüyle makineler arasında bir neden sonuç bağı kurmak ister. Mülkiyet ve rant üzerindeki düşünceler, yanlışlık, yetersiz çözümleme, temelsiz kesinleme doludur. Bütün bunlar, okuyucunun gözünü yapmacık bir derinlikle kamaştırma isteğinden yoksun olmayan, düzmece bilgilerdir. Bunlar gerçekten, zora karşı duyduğu nefretin cesaretlendirdiği, ve işçilere grevler ve koalisyonlardan kaçınmalarını öğütleyen, çünkü yüreğinin derinliklerinde, 1846'da bilinmemesi ne de olsa güç olan sınıflar savaşımını yadsıyan bir küçük burjuvanın sınırlı düşüncelerinden başka bir şey değildir.

Proudhon sorunu, biz Fransızlar için, adamın sahip bulunduğu değer gerektirdiğinden daha büyük bir önem kazanmıştır. İlk işçi hareketi üzerinde büyük bir etkisi olmuştur ve oynadığı rol, "gerçek" sosyaliz-

min Almanya'da oynadığı rolle karşılaştırılabilir. Marx her ikisini de parlak bir biçimde çürüttü, ama her ikisinin de düşünleri, proleterlerdeki bazı küçük burjuva eğilimlere hoş geliyorlardı. Bu düşümler, işçi sınıfının bilinçlenmesi ve marksist bir devrimci partinin kuruluşunu kuşkusuz geciktirmiş bulunan akımların oluşmasına uygun bir ortam hazırlamışlardır. Ama, özellikle, Proudhon, toplumsal güdeklerle böbürlenerek, proleter-yayı siyasal eylem dışında hırakmak isteyen kimseler tarafından devir devir ele alınan tüm bir kanıtlama vermiştir. İster Vichy, ister Kurtuluş döneminde olsun, işçi sınıfının devrimci atılımını frenlemek, ya da onu gerici hükümetler tarafından izlenen gerçek erekler konusunda aldatmak gerektiği her kezinde, Proudhon teorilerinin yeniden ortaya çıktığı görülmüştür. Belki onların yeniden ortaya çıkacaklarını da göreceğiz.

Demek ki *Felsefenin Sefaleti* devir devir güncellik kazanan bir yapıttır. Ama onun en büyük değeri, kuşkusuz burada değil Eğer Marx bu yanıtı karar verdiyse, bu bunun, onun için kendi düşünlerini açıklama fırsatı olmasındandır da. Tarihsel materyalizmin ana çizgilerini ortaya koyduğundan beri, yazılardan başka bir şey yayınlamamış olduğunu unutmayalım. *Alman İdeolojisi* çekmecesinde duruyordu ve ekonomi politığın eleştirisi üzerine yazmayı tasarladığı büyük yapıt (kuşkusuz 1844 *Elyazmaları*'nın bir yeniden ele alınıp yazılması) da sonunda biryana bırakılacaktı. Evet, Mektuplaşma Komitesi, teorilerini yaymak için bir olanaktı, ama çevresi sınırlı kalıyordu. Bundan ötürü, 1848 olaylarının olgunlaştığının sezildiği bir sırada, Marx, komünist program olarak düşündüğü şeyi tanıtmak için bu fırsattan yararlandı. Marx'a yazdığı 25-26 Ekim 1847 tarihli bir mektupta anlattığı gibi, Louis Blanc'a aşağı-

daki gibi söylediğine göre, Engels kitabın kapsamını bu biçimde anlamıştı:

"Bay Marx'a partimizin (yani Alman demokrasisinin, benim ona karşı orunladığım en ileri bölüntüsünün) başkanı, ve Bay Proudhon'a karşı yazdığı son kitabına da programımız olarak bakabilirsiniz."¹⁵¹

Gerçekte, Marx iktisatçı olarak açıkça ilk kez ortaya çıkıyordu. Ve kitabın okunması onun gerçekten, Proudhon gibi değil, öyle olduğuna inandırır. Okumalarının genişliği, belgelerinin niteliği, 1844'ten beri gerçekten uzmanlaşmış, derin bilgiler edinmiş ve okuduğu yazarları eleştirel bir okumadan geçirmiş olduğunu gösterirler. *Alman İdeolojisi* konusunda, çözümlemenin, iktisadi ve toplumsal gelişmenin bir freskini yapmak üzere, kapitalist toplumun kendisini biraz biryana bıraktığını söylemiştik. Bu anlamda, *Felsefenin Sefaleti*, zorunlu bir tamamlayıcı ve büyük sanayi rejimi mekanizmalarının bir ilk çözümlemesini oluşturur. Proudhon'un yanlış teorilerinin çürütülmesi, Marx'ın kendi bilimi üzerinde sahip bulunduğu ustalığı daha şimdiden gösteriyordu. Araştırmalarını nereye dek götürdüğünü daha iyi göstermek için, belki bir iki noktayı yeniden ele almak uygun olur.

Temel bir kavram olan emek kavramı üzerine ciddi bir açıklama çabası görülür. Emegın bir meta olması gerçekten yeni bir düşün değildir. Ama emegın değeri sorunu, birçokları için bir bilmece olarak kalıyordu. Ricardo'nun kinik kanıtlamasını yeniden ele alan Marx, tıpkı Engels'in de yaptığı gibi, emegın değerini onun üretim masraflarıyla, yani işçinin çalışma gücünün sürdürülmesi ve yeniden üretimi için zorunlu besin aşıkları fiyatıyla tanımlar. "Emegın doğal fiyatı", günlük fiyatlarının çevresinde dolaştıkları "ücret asgarisinden başka bir şey değildir."¹⁵² Ve şu ayırım üzerinde önemle

151 MEW. 27, s. 93.

152 MEW. 4, s. 83. — *Misère de la philosophie*, a.g.y., s. 62.

durur: metaların değerine ölçü hizmetini, emeğin değeri değil, ancak *niceliği* görebilir. Emeğin değeri, kendi başına hiçbir şey üretmez. Bu ayrımı iyi yapmak o sıralarda yararlıydı, çünkü birçok iktisatçı bunları birbirine karıştırıyordu. Marx emekte daha şimdiden, değeri başka metalara eklenen değil, kendisi değer yaratmaya yetenekli özel bir meta ayırdeder.. Kârın kökenini henüz açıkça görmez. Bu ancak *Kapital* ile, emek gücü (ve fiyatı) ile emeğin kendisi arasında bir ayrım yapacağı zaman olacaktır.

İşbölümüne gelince, Marx onu doğrudan doğruya üretici güçler düzeyiyle ilişkilendirir. Her türetmenin (icadın) daha geniş bir işbölümüne yolaştığı, işbölümündeki her büyümenin de yeni türetimleri sonucunu verdiği çok özel bir diyalektik vardır. Ama dava konusu olan yalnızca teknik değildir. Makineleşmenin büyümesiyle birlikte, işçi emeğinin, kapitalistlere kazanç sağlayan bir değerden düşmesi de vardır.

"1825'ten buyana, hemen bütün yeni türetimler, işçiyle işçinin uzmanlığını ne pahasına olursa olsun değerden düşürmeye çalışan girişimci arasındaki savaşımın sonucu olmuşlardır. Az-buçuk önemli her yeni grevden sonra, ortaya yeni bir makine çıkar."¹⁵³

İşbölümü aynı zamanda hem teknik ve hem de toplumsal bir olaydır, ve, ondan her zaman daha az ilginç ve ücretlerin düşürülmesini sağlayacak daha değerden düşmüş bir çalışma çıkar.

Marx, toprak rantı konusunda da düşüncesini belirleştirmek zorunda kalmıştır. Onu tastamam şöyle tanımlar: En iyi topraklarda yetişen ürünlerin fiyatının, onların üretim masraflarını aşan bölümü. Ama rant her zaman varolmamıştır. Toprak mülkiyeti zorunlu olarak ranta yolaçmaz. Rantın varolması için, sömürünün kapitalist üretim çevrimine girmiş bulunması, bir çiftlik

kiracısı tarafından, burjuva sömürüye bağlı yöntemlere göre yapılması gerekir.

"Rant, sömürünün içinde yapıldığı toplumsal ilişkilerden kaynaklanır... Rant topraktan değil, toplumdan gelir."¹⁵⁴

Marx'ın diyalektiği, onun burada da doğru tanımlara varmasını sağlıyordu. Ama bu, mülkiyetin evriminin işlerin doğal bir düzeni olarak değil, kendi tarihi içinde kavranmasını da öngerektiriyordu.

Bu tarihsel görüş her adımda örneklendirilmiştir. Değişmez gibi görünen kategorileri harekete getirmeyi sağlayan odur, devrim zorunluluğunu dile getiren odur. Çünkü Marx'ın bu zorunluluğu artık yığınların sefaleti konusundaki acımasından değil, ekonomiyle toplumun gelişmesinden çıkarması, ilginçtir.

Daha çok adalet için, arz ve talebin birbirine denk olmasını düşünenlere, bunun dindarca bir dilekten başka bir şey olmadığını göstermekte güçlük çekmez.

"Sahip bulunduğu aletler tarafından durmadan daha geniş bir ölçek üzerinde üretmeye zorlanan büyük sanayi, artık talebi bekleyemez."¹⁵⁵

Gerçi sefaletin kaynağı ondan [büyük sanayiden -ç.] kaynaklanan anarşidir, ama o ilerlemenin de kaynağıdır. Bireysel değişimler çağı, sanayideki gelişmenin sınırlı bir evresine karşılık düşer. Eğer bireysel değişimler çağına geri dönmek istenirse, o zaman ilerleme geriye döndürülmek istenmiş olur. Ve eğer anarşi ortadan kaldırılmak istenirse, o zaman bireysel değişimlere son vermek gerekir.

"Her şeyden önce uygarlık meyvelerinden, kazanılmış bulunan üretici güçlerden yoksun olmamak önemli olduğuna göre, bunların içinde üretildikleri geleneksel biçimleri ortadan kaldırmak gerekir."¹⁵⁶

153 MEW. 4, s. 154-155. — *Misère de la philosophie*, a.g.y., s. 147.

154 MEW. 4, s. 174. — *Misère de la philosophie*, a.g.y., s. 170.

155 MEW. 4, s. 97. — *Misère de la philosophie*, a.g.y., s. 78.

156 MEW 4, s. 140-141 — *Misère de la philosophie*, a.g.y., s. 131.

Sınıflı toplumların ayırdedici bir özelliği işte buradadır. Sınıflı toplumlar tek bloklu toplumlar değil, parçalanmış toplumlardır. Burjuvazinin, durmadan büyüyen bir proletarya üzerinde gitgide daha salt bir egemenliği vardır. Üretici güçlerin artışı karşısında, egemen sınıf gitgide daha ezgici bir güç olarak görünür.

Ve birkaç satır içinde, iktisadî ve toplumsal yönlerin karşılıklı etkileşimleri içinde göründükleri ve 1859 yılının *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'nın önsözündeki ünlü tümcelerin taslağı gibi olan bir tanıtlama buluruz.

“Ezilmiş bir sınıf, sınıflar karşıtlığı üzerine kurulu her toplumun dirimsel koşuludur. Öyleyse, ezilen sınıfın kurtuluşu, zorunlu olarak yeni bir toplumun kurulmasını içerir. Ezilen sınıfın kurtulabilmesi için, kazanılmış bulunan üretici iktidarlarla, varolan toplumsal iktidarların, artık birbirleri yanında varolamamaları gerekir. Tüm üretim aletleri içinde, en büyük üretici iktidar, devrimci sınıfın kendisidir. Devrimci ögelerin sınıf olarak örgütlenmesi, eski toplumun bağrında oluşabilecek bütün üretici güçlerin varlığını öngerektirir.”¹⁵⁷

Burada, daha şimdiden, bir üretim biçiminin, kendinde tohum biçiminde taşıdığı bütün üretici güçleri sonuna dek geliştirmeden hiçbir zaman yokolmayacağı, ama o zaman kendi özlüğü gereği acımasızca yokolacağı düşünüyü bulunmuyor mu?

Karşıtlık üzerine kurulu burjuva toplum yerine, sınıfsız toplum geçecek. O zaman, iktisadî planda, anarşi, ve anarşiyle birlikte, arz ve talep arasında hırpalanıp duran üretimin çelişkileri de ortadan kalkacak. O zaman, çeşitli nesnelere ayrılacak toplumsal üretim zamanı, nesnelerin toplumsal yarar derecesi tarafından belirlenecek. Kâra göre değil, gereksinimlere göre üre-

tileceği için, arz ve talep arasında uyum kurulacak. İşler siyasal planda da değişecek.

“Çalışan sınıf, gelişmesi içinde, eski uygar toplum yerine, sınıfları ve aralarındaki karşıtlığı dışlayacak bir ortaklık geçirecek, ve siyasal iktidar uygar toplumdaki karşıtlığın resmi özetinin ta kendisi olduğuna göre, artık gerçek anlamda siyasal iktidar da olmayacaktır.”¹⁵⁸

Marx, kapitalist toplumun çelişkilerine son verecek tek araç olan devrimin açacağı perspektifleri, işte böyle betimler.

Devrimi yadsıyan Proudhon'un ağzı kalabalık ve cafcacılı dili yanında, devrimcinin yalın dili ve nesneliliği insanı şaşırtır. Marx, kendini duygusal içdökmele-re bırakmaz. Proletaryanın sefaleti, kapitalist rejimin saçmalıkları, bütün bunlar söylenmiştir. O, işçi sınıfını sürüklemek için duyguya değil, onun usuna başvurur. Onun için devrim, kaçınılmaz olduğunun ve ezilen sınıfın tüm erkelerini gerektirdiğinin tanıtlanması gereken tarihsel bir zorunluluktur. Ama ezilen sınıfı inandırmak, bunun için de kanıtlar göstermek, tanıtımlar yapmak, onu boş sözler ve demagogik vaadler dışında harekete geçirmek gerekir. Marx, cebinden hazır çözümler çıkarmaz. Yığınları sürüklemek için yalnızca tarihin bilançosunu çıkarır ve gerçeklerin gücüne dayanır. Bu, 1848 devrimini hazırlamış bulunan adamlar için, en azından alışılmamış bir dildir.

157 MEW. 4, s. 181. — Misère de la philosophie, a.g.y., s. 178

158 MEW. 4, s. 182. — Misère de la philosophie, a.g.y., s. 179.

ENGELS'in katıldığı Haziran 1847 kongresinde, komünistler Birliği, daha o zamandan programını ve konularını tanıtmaya yönelik bir düşün ve öğreti açıklaması (*profession de foi*) yayınlamayı kararlaştırmıştı. Birliğin yeni adı, belgi (parola, şiar) değişikliği ve bir de Eylül 1847 tarihli bir tek sayısı çıkacak olan bir derginin, *Komünist Dergi'nin* (*Kommunistische Zeitschrift*), yayınlanma kararı bu kongreden çıktığına göre, bunun yalnızca bir kurucu kongre olduğunu unutmayalım. Ama tüm Birliğin düşüncesi olarak yayınlanmadan önce, çeşitli yabancı çevrelere sunulacak bir düşün ve öğreti açıklamasının tartışmasına da bu kongrede başlanmıştı. 1847 Eylülünde çeşitli "çevre"lere gönderilmiş bulunan bu programın metni elimizde yok, ama Engels'in mektuplarından, Paris seksiyonlarında bu metnin tartışıldığını biliyoruz. Engels, Moses Hess'in, Paris Yönetim Komitesine, komitece kabul edilmeyen, değiştirilmiş (gülsuyuna batırılmış, der Engels) bir tasarı sunmuş bulunduğu bir 22 Ekim oturumundan sözeder. Bir karşı-tasarı yazmakla görevlendirilir, ve *Komünizmin İl-*

keleri de (*Grundsätze des Kommunismus*), az sonra böylece ortaya çıkar. O sıralarda çok yaygın bulunan din dersi öğretimi biçiminin (sorular ve yanıtlar), ilkel açıklamalarını çok aşan bir bildirgenin içeriğine ne kadar az uyduğunu anlayacak, ve 23-24 Kasım tarihli bir mektupta, Marx'a, programı bir "komünist manifesto" olarak kaleme almanın kendisine daha iyi olacak gibi geldiğini yazacaktır. Görüşünün Marx tarafından kabul edildiği, bilinir.

29 Kasım günü, Londra'da ikinci kongre toplandı. Bu kez Marx ve Engels'in ikisi de kongreye katılmışlardı. 8 Aralığa dek sürdüğüne göre, tartışmalar uzun oldu. İki adam için asıl önemli olan, elbette, dostlarında-ki, komünistlerin tartışmasına sunulmuş düşün ve öğreti açıklamasında hâlâ deyimlenmiş bulunan ütopya kalıntılarını ortadan kaldırmaktı. *Komünist Partisi Manifestosu*'nu yazmakla onlar görevlendirildiklerine göre, kuşkusuz kongreyi kendi görüşlerine getirmeyi bashediler. Toplantı, Birlik tüzüğünü de kabul etmişti.

Londra'dan ayrıldıktan sonra, iki arkadaş Brüksel'e döndüler (Marx 13, Engels 17 Aralık dolaylarında), ama Engels, daha Aralık sonlarında, ayrıca tüm Ocak ayı boyunca kalacağı Paris'te olduğuna göre, Brüksel'de pek eğleşmedi. *Manifesto*'nun tüm yazılma dönemi boyunca, Marx Brüksel'de yalnız olacaktır, ve, plan belki ortaklaşa oluşturulduysa da (Marx'ın Aralık 1847 tarihli bir not defterinde II. bölümün planı bulunur), yazım biçiminin tamamen Marx'ın yapıtı olduğu kesindir. Elyazması elimizde yok, ve özgün taslaaktan saklanmış olan tek sayfa, Marx'ın elinden çıkmıştır.

Ne olursa olsun, Londra Merkez Komitesinin gözünde, tek sorumlu Marx'tı. Onun gecikmesinden kaygılanan 24 Ocak tarihli bir günlük duyuru "yazmayı üzerine almış bulunduğu" der, ve onu uygulanacak önlemlerle tehdit eder. Çalışmasındaki yavaşlık, ondan ya elyazmasını 1 Şubattan önce göndermesini ya da elinde-

ki bütün belgeleri hemen geri yollamasını isteyen Londra'lıları sinirlendirmişti. Metnin Londra'ya 1 Şubat dolaylarında ulaştığı, yazılmasının da Ocak ayı içinde yer aldığı varsayılabilir. Metin, İşçi Kültür Derneği üyelerinin kendi aralarında giriştikleri ve yirmibeş sterlin getiren bir para toplama kampanyası sonucu satın alınmış bulundukları basımevi harfleri yardımıyla dizildi. Ama derneğin baskı makinesi olmadığından, basım güvenli bir basımevinde, J. E. Burghard basımevinde yapıldı. O günden bugüne büyük bir başarı kazanacak olan, o zaman bin kadar basılmış, yirmiüç sayfalık küçük bir broşür: *Komünist Partisi Manifestosu (Manifest der kommunistischen Partei)*, Şubatın son haftasında, Londra baskı makinelerinden, işte böyle çıktı.

Yapıt, Marx ve Engels'in yapıtı olarak tanınmıştır. Komünistler Birliğinin programı olduğu için, yazar adı olmaksızın yayınlanmıştı. Ama dostları olan Harney, gazetesi *The Red Republican*'de 1850 yılında yayınladığı İngilizce çeviride, Marx ve Engels'i daha o zamandan *Manifesto*'nun yazarları olarak gösteriyordu. Ve 1872'de, *Manifesto*'yu bir önsözle donattıkları zaman, Marx ve Engels onun babalığını kabul ettiler. Gerçi Engels 1883'te ana düşünün salt Marx'ın düşünüyü olduğu üzerinde direnmıştır. Bununla tarihsel materyalizmin Marx'ın bir bulgusu olduğunu anlatmak istiyordu ve bu konu üzerine birçok kez dönmüştür. Kuşkusuz yazılıştaki doğrudan doğruya bir payı olmadı; ama, her ne kadar yapıtın yazılışına edimsel olarak katılmamışsa da, ünlü broşürün doğuşuna geniş ölçüde katkıda bulunmuştur.

Komünistler Birliği tarafından çeşitli seksiyonların tartışmasına sunulan düşün ve öğreti açıklaması metni her ne kadar elimizde bulunmuyorsa da, içeriği üzeri-

ne bir düşün sahibi olabiliriz. Gerçekten *Komünist Der- gi*'nin tek sayısı, yöneticilerden biri olan Sshapper'in kaleminden çıkma büyük bir yazı içeriyor. Bu yazı Haziran 1847 kongresinden sonra yazılmış olduğuna göre, sözü edilen konuların, üzerinde uzlaşmaya varılmış bulunulan konular olduğu varsayılabilir. Buna göre, düşün ve öğreti açıklamasının nasıl bir şey olduğunu, hiç değilse kısmen çıkartabiliriz.

Yazı latince *proles*'den yola çıkarak, proleterin bir tanımlamasıyla başlar. *Proles*, ilkçağda, kolları ve çocuklarından başka hiçbir şeyi olmayan bir yurttastı. Gerçeklikte, durumu, sınıai üretim tarafından belirlenmiş bir toplumda da pek değişmemiştir. Varlıklılar ve varlıksızlar hep vardır. İşçilerin oğulları asker olur ve efendiler sınıfını savunmak zorunda kalırlar, oysa işçilerin kızkardeşleriyle kızları, onların kösnücüllüğünün (şehvet düşkünlüğünün) elinde birer oyuncaktır. Gene de, modern proleter, ilkçağın bireysel başkaldırma içinde yokolan *proles*'inden ayıran bir şey vardır: İşçi yüksek bir kültür derecesine yükselebilir, ve birlik özlemi onu ayrıcalıklıların bencilliği üstüne koyar. Güncel uygarlık herkese mutluluk getiren bir toplumu olanaklılaştırır. Bundan ötürü, proleterin ereği öc almak değil, bütün insanların özgürlük ve mutluluk içinde yaşayabilecekleri bir toplumsal örgüt kurmaktır.

"İşçi olduğu kadar bilgin, küçük burjuva olduğu kadar sanatçı, sermayesinden geçinemeyen herkes bugünkü toplumun proleterleridir."¹⁵⁹

Bu çözümlemeyi ayırdeden şey, bilimsel kesinlik değildir. İlkçağ toplumuyla modern toplum, birbirlerinden görünüşte yalnızca makine kullanılmasıyla ayrılırlar. Birinin (*proles*'lerin yalnızca bir parçasını oluşturdıkları) kölecilik ve öbürünün ücretlilik üzerine dayanmış olması büyük bir ayrılık getirmişe benzemez,

159 *Kommunistische Zeitschrift*. Nachdruck eingeleitet von Bert Andreas. Lim mat Verlag, Zürich. s. 3.

çünkü varlıklarla varlıksızlar arasındaki karşıtlık, dün olduğu gibi bugün de görülür. Sınıflar savaşımı vardır, ama doğrulaması burada iktisadî süreçlerin irdelenmesinden çok, töreye (ahlâka), bir insan anlayışına bağlı gibi görünür. Son olarak, işçilerle küçük burjuvaların aynı plana konması, yazar için proleterler sınıfının oldukça belirsiz sınırlara sahip bulunduğunu gösterir, ki bu belli bir siyasal belirsizlik de içeriyordu.

Dergi bütün ezilenleri birleştirmeyi görev bilir ve kendine komünist adını verir,

“çünkü bu kurtuluşun ancak bugün varolan mülkiyet ilişkilerinin bütünsel bir dönüşümü sonucu olabileceğine, kısacası ancak ortaklık üzerine kurulu bir toplumda gerçekleşebileceğine inanıyoruz.”¹⁶⁰

Ve yazar, komünistlerin ne olduklarını ve ne istediklerini başka türlü tanımlamak yerine, ne olmadıklarını sayarak, karaçalmalara yanıt verir.

Onlar sistem tecimenleri, yani gelecekteki toplumun kuruluş ve örgütlenmesi için ceplerinde hazır bir plan taşıyan kimseler değildirler; bu iş, ancak pratikten kopuk düşçüler olan filozoflarla bilginlerin işi olabilir.

“Bizim kuşağımızın görevi, yeni yapının kurulması için zorunlu gereçleri bulmak ve bunları çalışma alanına koymaktır; bizden sonraki kuşağın görevi onu yapmak olacaktır, ve, onun mimarlardan yoksun kalmayacağına da inanalım.”¹⁶¹

Komünistler her şeyi sevgiyle tamamlamak da istemezler; duygusal içdökmeler, bu görevler için gerekli erkeleri biraraya getirmeye yardım etmez. Sonsuz barış da önermezler. Düşmanlarının her yerde silâhlandıklarını ve siyasal haklarını ilkin zorla kazanacaklarını bilirler. Onlar saldırıya geçmek için önceden kararlaştırılmış belli bir günde devrim buyruğu veren komp-

¹⁶⁰ Aynı yerde, s. 3.

¹⁶¹ Aynı yerde, s. 3.

locular da değildirler. Onların görevi, işçilerin hazırlıksız yakalanmamaları için, yaklaşan fırtına üzerine dikati çekmektir.

“Henüz son ve sert bir savaş yönetmek gerekecektir, ve partimiz bu savaş kazanacağı zaman, işte ancak o zaman, silâhları sonsuz olarak biryana koyacağımızın umulabileceği zaman gelmiş olacaktır.”¹⁶²

Komünistler, büyülmüş bir değnek vuruşuyla, zaferden sonra mal ortaklığının kurulacağına da inanmazlar; gelişmelerle dolu bir toplumdan uyumlu bir topluma, akşamdan sabaha geçilemez.

“Özel mülkiyet, ancak yavaş yavaş toplumsal mülkiyete dönüştürülebilir.”¹⁶³

Son olarak, onlar için kişisel özgürlüğü yoketmek ve eşitliği bu fiyata satınalmak da sözkonusu değildir. Tersine, onlar, birey özgürlüğünün en iyi ancak ortaklık üzerine kurulu toplumda gelişebileceğini düşünürler.

Demek ki, devrim yeni bir düzen kuracak bir saldırı olarak değil, kuşkusuz savaşmaları da içeren, ama sınıfsız toplumu bir hamlede gerçekleştirmeyi iddia etmeyen, kerte kerte ilerleyici bir süreç olarak tasarlanmıştır. Bu, Mevsimler Derneğinin komplolarına katılan Schapper ve Moll için, darbeci bir taktikten kopuş ve tarihin sıçramalarla kesilmiş bir evrim olarak kabul edilmesiydi. Bu bakıma, toplumsal oluş üzerine daha bilimsel bir görüşe sahip olmaya başlıyorlardı. Cabet'vari ütopyacı sistemleri de, Kriege ya da Grün gibi adamların önerdikleri, sevgi üzerine kurulmuş belli bir felsefî komünizm biçimini de yadsıyorlardı. Bu anlamda, Marx ve Engels'in görüşlerine ne kadar yaklaşmış bulundukları görülebilir.

Bununla birlikte, bu benzerliğe karşın, 1847 Eylü-

¹⁶² Aynı yerde, s. 4.

¹⁶³ Aynı yerde, s. 4.

lünde deyimlendiği biçimiyle, Birliğin görüşü, henüz bilimsel bir görüş olmaktan uzaktır. Formülasyon belirsiz kalır, ve tarih her ne kadar biraz daha çok hesaba katılmışsa da, devrim henüz tarihin zorunlu oluşundan sonuçlanmaz. Henüz Marx ve Engels'in kendi görüşlerini üste çıkarmaları gerekiyordu, ve, programın ancak yeni bir kongrenin tartışmalarından sonra biçimlenebilmiş olmasında anlaşılmayacak bir şey yoktur.

Komünizmin İlkeleri, Birliğin düşün ve öğreti açıklamasının düzeltilip eleştirilmesi ereğiyle yazılmıştır. Kuşkusuz çok çabuk yazılmıştır, ve, Engels, Marx'a bir manifesto yazmayı önerdiği halde, o bunu sorular ve yanıtlar biçiminde yazmıştır. Ama din dersi biçimiyle Birliğin düşün ve öğreti açıklamasındaki planın olduğu gibi korunması, bu ilkelerin bilimsel düzey bakımından olduğu kadar, görüşlerin genişliği bakımından da ne kadar başka olduklarını daha iyi gösterir.

Komünizmi proletaryanın kurtuluş koşullarının teorisi olarak, yani bir toplum biçimi olarak değil, tarihsel bir hareket olarak tanımladıktan sonra, Engels proletaryanın özlüğünü irdeler. Proleterler artık sermaye sahibi olmayan kimseler değil, ilkin emeklerini satmakla yaşayan ve bundan ötürü varlığı rekabetin rastlantılarına bağlı bulunan kimselerdir. Ahlâksal ölçütten kurtulmuş ve durumunu belirleyen iktisadi role göre tanımlanmış proletarya kavramı, çok daha açıktır. Bunun etkisi, işçi sınıfını, genel olarak öbür çağların yokslarından ayırır; o, XIX. yüzyılın ve büyük sanayinin oğludur.

Engels, proletaryanın doğuşuna uzun bir paragraf ayırır ve bu paragrafta ana çizgileriyle emeğin sanayi devriminden sonraki tarihini yazar. Vurgu, teknolojik bulgularla bunların toplum üzerindeki yansımaları, iş-

bölümünün gelişmesi, ekonominin daha önceki gelişmesi tarafından yaratılmış kategorilerin (zanaatçılar, el işçileri) ortadan kalkışı üzerine vurulmuştur. Büyük sanayi kendi üstünlüğünü kurdukça, toplumsal yapı yalınlaşır, ve, öbür sınıfları özümleyen iki sınıf, gitgide daha çok karşıkarşıya gelir: Geçim araçları, üretim aletleri ve hammaddelerin sahibi olan burjuvaziyle, yaşamak için kendi çalışma gücünü satmaktan başka yapacak hiçbir şeyi olmayan proletarya. Çalışma gücünün fiyatı, onun üretim masrafları tarafından belirlenmiştir, ve burada ücretin, işçinin kendini çalışacak durumda tutma ve çoğalma bakımından zorunlu asgari olarak Engels tarafından verilmiş ve Marx tarafından da benimsenmiş bulunan tanımıyla bir kez daha karşılaşırız. Proletarya, belgin iktisadi ölçütlerin yardımıyla, kendi özgüllüğü içinde, kuşkusuz ilk kez böyle tanımlanmıştır. Bu, Marx ve Engels'in temel bir kaygısıydı (aynı dönemde, Marx, İşçi Kültür Derneği üyelerine, Brüksel'de ücret üzerine konferanslar veriyordu), ve bu kaygı, proletarya içinde kendi öz durumunun bilincinin ne kadar belirsiz olduğunu gösterir.

Daha sonraki sorularda, Engels, proleteri köleden, toprakbentten, manifaktür işçisinden ayırır. O böylece bunların hepsini genel bir varlıksızlar topluluğu içinde birbirine karıştırma, proleteri modern köle belirsiz imgesi aracılığıyla tanımlama yolundaki bir eğilimle savaşıyor. Ama bir başka amacı daha vardı: Proletaryanın savaşımının daha derin bir tarihsel anlama bü-ründüğünü göstermek, Proletaryanın kurtuluşu, bir bağdan kurtuluş değil, özel mülkiyetin yok edilmesi ve sınıfların kaldırılmasıydı. Burada, Engels'de oldukça ileri götürülmüş, ve *Manifesto*'da bu biçim altında ele alınmayacak olan bir çözümleme var.

Proletaryayı bu biçimde tanımlayıp tarihsel görevini de belirledikten sonra, Engels, sanayi devriminin ve toplumun iki sınıfa bölünmesinin sonuçlarını incele-

mek üzere, ekonomiye döner. Bu konuya ayırdığı üç yarıta, modern üretimin, yalnızca gelişmesini değil, toplumsal ve siyasal sonuçlarını da ortaya koyan ve en sonunda komünist devrimin zorunluluğunu gösteren bir tarih taslağını yapar.

Büyük sanayinin gelişmesi, çeşitli ülkeleri birbirinden ayıran engelleri yıkmış ve üretimin evrenselleşmesini gerçekleştirmiştir. Dünya pazarı, en uzak ülkelerin insanlarını, sanayi bakımından en ileri uluslara bağmlaştırmıştır. İngiltere'de türetilmiş yeni bir makine, bir yıl geçmeden milyonlarca Çin işçisine işlerini yitirtir. Ama bu üretim, burjuvaziyi, eski sınıfların onun karşısına diktikleri engelleri yıkacak ve siyasal iktidarı fethedecek bir duruma da getirmiştir. Proletaryayı kentlerde yoğunlaştırarak, ona gücünün bilincini vermiş, ve, yaşam koşullarını durmadan kötüleştirerek, durumunu dayanılmazlaştırmıştır. Böylece, zorunlu devrim düşünüşü işçilerin kafasında yer eder, ve, büyük sanayi geliştiği ölçüde de, yakınlığı büyür.

Ama bu gelişme, karmakarışık bir gelişmedir. Ekonomi, her yedi yılda bir, kapitalistlerin bir kısmını yıkıma uğratan ve işçileri sefaletle düşüren aşırı üretim bunalımlarıyla karşılaşır. Rekabet, üretim araçları sahiplerini egemenliği altında bulundurdukça, onları, durmadan daha çok ve durmadan daha ucuz üretmeye zorlar; ve son durak, devirli bunalımlardır. Demek ki, kökeni özel mülkiyette bulunan rekabet, üretim güçlerinin gelişmesine bir engel durumuna gelmiştir. Ve sanayi üretiminin iyiliklerinden vazgeçilemeyeceğine göre, zorunlu çözüm özel mülkiyetin kaldırılmasıdır. Böylece Engels, bütün kötülüklerin kökeninin toplumsal örgütlenme olduğunu, ama bu kötülükleri giderme yollarının da gene toplum içinde bulunduğunu göstermiştir.

Peki yeni toplumsal örgütlenme nasıl olacak? O, her şeyden önce, herkesin katılmasıyla, üretici güçlerden ortak bir plana göre yararlanmaya dayanacak. Ö-

zel mülkiyetin kaldırılması istemi, zorunlu yapı değişikliğini özetler. Ve bu değişiklik de ancak şimdi olanaklıdır. Bir yandan, üretim güçleri artık varolan rejime uymamaktadır, öte yandan, sermaye ve üretici güçler bolluğu, üretici güçleri sonsuz derecede artırmayı olanaklılaştırır. Son olarak, toplumun güncel durumunda, burjuvazinin zenginliğiyle yığınların sefaleti birbiriyle doğru orantılı bir biçimde artar. Devrim yalnızca olanaklı değil, zorunludur da.

Burada iki gözlem yapmak gerekiyor. Bu paragrafta, Engels bir özel mülkiyet tarihi taslağı yapar ve şöyle yazar: "... manüfaktür, yeni bir mülkiyet biçimini, özel mülkiyeti doğurur."¹⁶⁴ Harfi harfine alınırsa, özel mülkiyet çok daha eski kökenlere sahip olduğundan, tümce saçma görünür. Ama bununla üretim araçları mülkiyeti anlaşılırsa, durum değişir. Özel mülkiyet deyimini kullandığı zaman, Engels'in bunu düşünmesi ilginçtir. Öte yandan "sermaye" terimini de kullanır, ama açıkça zenginlik anlamında. Sermaye çözümlemesi, o sıralarda daha sözcüğü günlük anlamında kullanmayacak kadar ileri gitmemişti. Daha sonra bu böyle olmayacaktır.

Şimdi de devrime ilişkin bir dizi soru gelir: Devrim barışçı yoldan mı yapılacak, özel mülkiyetin kaldırılması bir atılımda mı olacak, bu devrim nasıl gelişecek, bir tek ülkede mi gerçekleşecek vb.. Sonuçta hepsi, devrimin nasıl yapılacağıyla ilgili. Ayrıntıya girmeyeceğiz. Engels için, burjuvazinin savaşımı zorunlu-laştıracığı, özel mülkiyetin kerte kerte kaldırılacağı, devrimin ancak evrensel olarak düşünülebileceği açıktır. Yalnızca Engels'in salık verdiği pratik önlemler üzerinde duracağız.

İlk evre, proletaryaya siyasal iktidarı, eğer İngiltere'de olduğu gibi güçlü bir biçimde örgütlenmişse doğrudan doğruya (Engels kuruntuya kapılıyordu), ya da,

164 MEW. 4, s. 371.

örneğin Fransa ve Almanya'da, dolaylı biçimde verecek olan demokratik bir kuruluş evresi olacaktır. Ama, bu çerçeve içinde, demokrasi bazı önlemlere başarı kazanıracaktır. Engels oniki önlem sayar. Bazıları (müterakki vergi, kalıtım vergisi vb.) özel mülkiyeti kısıtlamaya yönelirler. Bazı ulusallaştırmalar (kredi, ulaştırma araçları) konusunda da bu böyledir. Gitgide güçlenen bir devlet sektörüyle özel sanayi arasındaki rekabet düşününün daha şimdiden ortaya çıktığı görülür. Yurt dışına kaçanların mallarının zorunluluğu ve herkes için çalışma zorunluluğu gibi baskı önlemleri, daha şimdiden söz konusu edilmişlerdir. Ama emeğin örgütlenmesi, yani ulusal atelyeler istemi de görülür. Yeterince geniş bir ölçek üzerinde uygulanmadığı için, bu önlemin 1848'de nasıl başarısızlığa uğradığı bilinir. Bu, Marx'ın sonradan sertlikle eleştireceği bir düşündür. Özellikle tarım için, sanayi ordularının kurulmasını görmekle de şaşkınlığa düşülebilir. Bu düşün, deneyin pek uygun olmadığını gösterdiği bir toprak işletme anlayışının bir ögesiydi.

Ayrıca, öğretim ve üretimin birbirine bağlanmasıyla birlikte, çocukların devlet hesabına eğitimi; ulusallaştırılmış mülkler üzerinde, kentle kırsal üstünlüklerini birleştirmek üzere, ortak çıkarlara sahip topluluklara konut hizmeti görecektir büyük sarayların yapılması; sağlığa zararlı konutların yıkılması; törel (meşru) olan ve olmayan çocuklar için kalıtımda hak eşitliği gibi istemleri de belirtmek gerek. Engels böylece, zaman zaman, gerçekten demokratik bir program yanında, bunların kendi kafasından mı çıktıklarını, ya da o sıralarda yaygın bulunan ütopyaların yankıları mı olduklarını söylemenin güç olduğunu da ileri sürer.

Ne olursa olsun, gelecekteki toplumun nasıl bir toplum olacağı üzerine bir tablo çizer. Ütopyacılar farklı olarak, eksiksiz bir sistem tasarlamaz. Özel mülkiyetin kaldırılma sonuçlarını önelemekle yetinir. İlkın.

büyük sanayinin kötücül sonuçları (sefalet, bunalımlar) ortadan kalkacaktır. Üretimin planlı genişlemesi, herkesin gereksinimlerini karşılayacak ve yeni gereksinimler yaratacaktır. Bilimlerin kazanımlarından yararlanacak bir duruma getirilen tarımda da bu böyle olacaktır. Maddi planda sonsuz olanaklar açılacaktır. Ama, bolluk egemen olmaya başladığı andan itibaren, toplumun karşı sınıflara bölünmesi gereksiz bir duruma gelecek, ve yeni rejimle bağdaşmaz olacaktır. Gerçekten bu bölünmenin kökeni, şimdiye dek varolduğu biçimiyle, işbölümüdür. Ama yeni üretim biçimi, bu zoraki bölünmeyi de ortadan kaldıracaktır. Ortaya, yetileri her yönden geliştirilecek, ve, tüm üretim sistemi üzerinde genel bir görüş edinmeye yetenekli, yeni insanlar çıkacaktır. Eğitim, gençleri, eğilimlerine ve gereksinimlere göre, üretimin bir kolundan öbürüne geçebilecek bir duruma getirecektir. Bunun sonucu, kentle kır arasındaki karşıtlık da ortadan kalkacaktır.

Soru listesi, komünistlerin öbür partiler ve özellikle sosyalistler karşısındaki konumlarını gözden geçirerek tamamlanır. Devrimin patlak vermek üzere olduğunun sezildiği ve siyasal eyleme yanaşmak üzere komünistlerin gizli örgütlenmeden çıktıkları bir anda, bu bir zorunluluktur. *Komünist Dergi*'deki yazısında Schapper, kardeşçe birliğe çağırmak ve aynı davaya bağlı kimseler arasındaki polemikleri kötülemekle yetinmişti. Bu, sosyalizmin belgin bir çözümlemesinden çok, iyi niyetler üzerine dayanan bir tutumdur. Engels üç tip sosyalist ayırır: Gerçeklikte modern toplumdan, kapitalizmin kusurlarından başışık daha önceki bir topluma geri dönmeye yönelen gerici sosyalistler. Bu olanaksız bir çözümdür, ve, proletarya kendine özgü bir eyleme başlar başlamaz, bu sosyalistler, onunla savaşmak üzere, burjuvaziye bağlaşırlar. Öyleyse komünistler, bunları açığa çıkarmalıdır. Engels burada açıkça bazı Tory'lerin siyasasıyla *Young England* hareketini düşü-

nüyordu. İkinci kategori, güncel toplumdan yana olan, ve kusurlarından arındırarak onu alıkoymak isteyen burjuva-sosyalistler kategorisidir. Onlar, komünistlerin yıkmak istedikleri şeyin ta kendisini ayakta tutmak isterler. Burada hemen Proudhon düşünülür. Son olarak da, komünistlerin önerdikleri önlemleri yeni bir düzene doğru bir geçiş olarak değil, güncel toplumun kötülüklerine bir çare olarak benimseyen demokrat-sosyalistler vardır. Engels, küçük burjuva kökenli bu demokrat-sosyalistlerin, proleterlerle aynı çıkarlara sahip oldukları gerçeği üzerinde önemle durur. Öyleyse eylemde onlarla birleşmek ve ayrılıkları tartışmak gerekir. Engels burada, kendileriyle Paris'te dostça ilişkiler sürdürdüğü Flocon, Pierre Leroux, Louis Blanc gibi adamları gözönünde tutuyordu.

Grün'ü bu tablo içinde nereye koymalı? Kuşkusuz burjuva-sosyalistler arasına. Marx, "gerçek" sosyalizme, *Manifesto*'da daha geniş bir yer verecektir. Bu metni yazarken, Engels'in Paris'te olduğu ve Fransız demokratik siyasasının baş oyuncularını arasına karışmış bulunduğu sezilir. Belirlemeleri okunurken, özellikle Fransız sosyalistlerinin adları akla gelir.

Marx'ın Engels'den aldığı, ve *Manifesto*'yu yazmak için başka metinlerle birlikte yararlandığı metin, ana çizgileri içinde buydu. Birlik tarafından yazılmış bulunan düşün ve öğreti açıklamasına göre, *Komünizmin İlkeleri* son derece daha geliştirilmiş bir metindi. Bu metinde, yazarın, *Alman İdeolojisi*'nde Marx'la birlikte deyimlemiş olduğu tarihsel materyalizm ilkeleri karşısındaki içli-dışlılığı sezilir. Yargıda bir güvenilirlik, olgulara dayanan bir tanıtılma isteği, o çağın benzer metinlerinin içdökmeleri ya da çığlıklarıyla karşıt düşen bir tür bilimsel tarafsızlık denebilecek bir şey vardır bu metinde. *İlkeler*, artık düşün ve öğreti açıklaması değildir, ama daha *Manifesto* da değildir. Tanıtlar, ama sürüklemes. Marx'ın ölümsüz bir metni yazmak için bu-

labileceği bu atılım, bu ateş, onda biraz eksiktir. Ama *Manifesto*'ya büyük bir yardımda bulunmuş olduğundan da kuşku yok. *İlkeler*, *Manifesto*'nun kendine özgü düşüncesinin bir ilk hazırlığıydı ve ona Komünistler Birliği tarafından sağlanan belgelerden kuşkusuz daha geçerli bir taslak veriyordu. Ne olursa olsun, komünizm, kendi bilimsel deyimlenişini bulmak üzere, duygusal ve ütopyacı evresinden çıkmış bulunuyordu.

Komünizmin İlkeleri, kanıtlama kesinliğiyle etkiler. Engels tanıtlamak, tanımlamak ister. Açıkça, kendisine her halde henüz çok duygusal gibi görünen düşün ve öğreti açıklaması metnine karşı tepkide bulunur. *Manifesto*, daha ilk anda, açıklamanın genişliği ve ses perdesiyle ondan ayrılır. Marx'ın betimlemesine, bugün bile yitirmemiş bulunduğu bir atılım ve harekete getirici bir güç veren bir tür destansı bir soluğu insan daha başta kavrar. Engels'in taslağı usa yöneliyordu; Marx'ın metni, her zaman varoldukları sezilen düşmanlara karşı kaldırılmış bir silâhtır.

Manifesto, ilk üçü aşağı yukarı eşit uzunlukta, dördüncüsü oldukça kısa olan dört bölüme bölünmüştür: Burjuvalar ve proleterler; proleterler ve komünistler; sosyalist ve komünist yazın; komünistlerin çeşitli muhalefet partileri karşısındaki konumu. 1848 öngününde komünistlerin savaşımının siyasal zorunluluklarına erişmek üzere, Tarihten yavaş yavaş çıkan geniş bir hareket karşısındayız. Bu metin, Marx'ın o bilinen canlılığıyla saldıracak, komünistlere o çağda yapılan (ve bazan bugün de yapılmakta olan) karşıkomaları çürüten polemik bir metindir. Ama son derece yoğun bir metindir de; ilkeler didaktik bir biçimde sergilenmemişlerdir, ama açıklamaya altık bulunur, ve, onları dile getiren tanıtlama gücüyle, kendilerini zorla kabul ettirirler.

Bu bakıma, Engels'in *İlkeleri* çok daha açık ve çok daha sistematikti. *İlkeler*'in düşün ve öğreti açıklamasının planından belki yeterince kurtulamamış bulunan görece yalın planı, proleter'in bir tanımlamasıyla başlıyor, daha sonra devrim ve gelecekteki toplumun biçimini belginleştirmek ve komünistlerin öbür partiler karşısındaki tutumunun incelenmesiyle bitmek üzere, büyük sanayinin, iktisadî ve toplumsal sonuçlarıyla birlikte, gidişinin betimlenmesiyle sürüyordu. *Manifesto* ile karşılaştırılınca, açıklama kuşkusuz daha soyut, daha bezeksiz, işçi okuyucu için anlaşılması belki daha da kolaydı. İki yazarın imzaladığı, ama yalnızca Marx'ın kaleme aldığı son metin, daha tıkHz, ama daha sürükleyicidir ve onu büyük yazınsal yapıtlar düzeyine yücelten bir biçim içinde yazılmıştır.

Daha ilk tümcede, Marx, kısa bir girişte "Avrupa'nın yakasını bırakmayan komünizm hayaleti"ni sözkonusu ettikten sonra, tarihsel materyalizmin temel düşüncesini dile getirir: "Tüm toplum tarihi, günümüze dek, bir sınıflar savaşımı tarihinden başka bir şey olmadı."¹⁶⁵ Ve birkaç satır içinde, bizi, toplumu gitgide iki karşıt sınıfa, burjuvalarla proleterlere indirgeyerek, onu yalınlaştırmaya yönelen modern burjuvazinin çıkmış bulunduğu bu tarihin başlıca evrelerini baştanbaşa dolaştıran bir fresk çizer. Marx daha sonra, bu burjuvazinin, kökenlerinden başlayarak bir gelişme tablosunu çizer, ve bu tabloda, savaşimleri, fetihleri ve gerilemesinin başlangıcıyla betimleyeceği şey, burjuvazinin tüm tarihidir. Marx'ın konusu, burada, olsa olsa manüfaktüre dek çıkan ve özellikle iktisadî yön üzerinde direnen Engels'in konusunu, geniş ölçüde aşar. Marx burjuvazinin yükselişini, iktisadî, siyasal ve toplumsal sonuçlarının aşırı karmaşıklığıyla birlikte, betimler.

Büyük bulgularla birlikte dünyanın genişlemesi,

¹⁶⁵ *Manifesto* alıntıları için iletme vermeyeceğiz. Broşürü baştanbaşa okumuş olmak gerek.

yeni pazarlar için artmış bir üretim oluşturarak kesin bir rol oynayacak, ve çökmekte olan feodal bir dünyada, burjuvaziye devrimci sınıf durumuna getirecektir. Her aşamaya, burjuvaziye, modern orunsal (temsili) devlet aracıyla kendine en uygun egemenlik biçimini kurmaya ve hükümette kendi ortak işlerinin yönetim komitesini bulmaya götürecek siyasal bir ilerleme çalışlık düşüyordu. Ama o aynı zamanda feodal dünyanın yalanını gideriyor, yeni bir yaşam biçimi yaratıyor, "dinsel ve siyasal kuruntuların maskeledikleri sömürü" yerine, "açık, utanmaz, dolaysız, kaba sömürüyü", kısıcası paranın egemenliğini geçiriyordu. Burjuvazi, devrimci eylemini, bütün alanlarda gösterir. Dahası, bu eylem, onun varlık koşullarının, varlık biçiminin bir ögesi durumuna gelir. Üretimi durmadan altüst etmeksizin (devrimden geçirmeksizin), yaşayamaz. Daha önceki çağları belirleyen güvenlik ve hareketsizlik karşısında, burjuvazi üstünlüğünü belirleyen şeyler, güvensizlik ve harekettir.

Burjuvazinin ardı arası kesilmez çalışımı, dünyanın eski sınırlarını parçalamıştır. Yerel ve ulusal darlıklar paramparça edilmiş, evrensel gereksinimler yaratılmış, bir dünya yazını doğmuştur. Burjuvazi, barbar ülkelere uygarlık çevrimine girmeye zorlamış, kırık kente bağımlılaştırmış, nüfusu ve üretim araçlarını merkezileştirmiş, toplumsal emeğin bağrında uyuyan devsel güçleri uyandırmıştır. Birkaç sayfa içinde, Marx, kendi zamanının, bugünkü uygarlığın sarsıntılı düzününü henüz bilmeyen insanların varlığını sürdürebilen dayanıklılık inancını sarsmayı gerçekten başarır. Ve kapitalizmin daha sonraki sonuçlarını gören çağdaş okuyucu için, sosyalizmin sağlayacağı güvenlik özlemi, daha da yeğenlik kazanır.

Ama burjuvazinin bu fatih yönünün bir de ters yönü var. Dizginsiz üretim, tüm gerçekleşmiş gelişmeleri birdenbire tehlikeye atan aşırı üretime ve bunalımlara

yolaçar. Çelişki patlak verir. Oluşturulmuş bulunan üretici güçler, artık kapitalist toplum çerçevesine sığmaz olurlar.

“Burjuvazinin feodaliteyi devirmek için kullandığı silâhlar, bu kez burjuvaziye karşı dönerler.”

Ve burjuvazi, kendisini ölüme gönderecek silâhları kullanacak olanları da, proleterleri de, üretmiştir. Kökenlerden yola çıkarak, Marx bizi, somut bir tablolar dizisi içinde, bir sınıfın tüm tarihini baştanbaşa dolaştırır, ve, betimlemesi, kuşkusuz kendi bilimsel tarih görüşünün en inandırıcı tanıtılmasıdır.

Marx'ın bize proletarya konusunda sunduğu tabloda da aynı kesinliği buluruz. Engels bu sınıfın nasıl doğup oluştuğunu belginlikle göstermeye çalışmıştı. Bu sınıf, daha önceki çağlardaki varlıksızların ardıydı ve onlardan ayrılıyordu; burjuvazinin gelişmesine bağlı tüm bir iktisadî evrimin sonucuydu. Engels, olgularla yetinmek için, işçilerin sefaletinin klasik ve töresel betimlemesinden kaçınmıştı, ama Marx'ın kendi açıklamasına vereceği genişlik karşısında, onunki biraz yalın olarak görünür.

Daha başlangıçta, Marx burjuvazinin yükselişi, gücünün artışıyla, proletaryanın çoğalması arasındaki ilişki üzerinde önemle durur. Bir tanımlama vermeye değil, ama hareketi göstermeye çalışır. Proleterin kişiliği iyi bilinen bir şeydir, onu betimlemez, ama hemen durumunun nasıl kötüleştiğini gösterir. Maşinizmin gelişmesiyle birlikte, çalışma tüm çekiciliğini yitirir, işçi yalnızca makinenin önemsiz bir yardımcısı, üretim masraflarının elden geldiğince azaltılması ve elden geldiğince çok verim sağlanması gereken bir âlet durumuna düşer. Bu sömürüyü, bu insanlık dışı koşulları, Marx duyusallığa kapılmadan, ama kapitalist üretimin, ça-

lışma süresinin uzatılması (yaygın sömürü), artan işbölümü, fabrika içinde askerileştirme (*militarisation*) gibi yasalarının sonucu olarak, yalın bir biçimde dile getirir. “Kadın” ya da “çocuk” üretim âleti daha ucuz olduğundan, sırası gelince bunlar da üretime koşullar.

Ve bir zamanların orta sınıflarının aşağı basamağı, kapitalist ekonominin gereklilikleri altında ezilir ve proletarya içine düşer. Proletarya, toplumun bütün sınıflarından üye eksikliğini tamamlar.

Marx daha sonra işçi sınıfının evrim aşamalarını dile getirir; ama bu işi, Engels'in biryana bırakmış bulunduğu yön olan, proletaryanın burjuvaziye karşı savaşımı açısından yapar. Ve proletaryanın sınıf olarak kerte kerte ilerleyen biçimlenişini gösterir. İlk, proletaryanın savaşımı yalıtıktır, hedefi makinedir ve yitip gitmiş bir durumu yeniden elde etmeyi gözetir. Bu aşamada, burjuvazi onu kendi düşmanlarına karşı kullanır. Üretim yoğunlaştığı ve sermayeler biriktiği ölçüde, işçiler arasındaki yaşam koşulları eşitlenir ve onlar da burjuvalara karşı birleşmeye başlarlar. Zaferleri gelip geçicidir, ama yerel savaşımın genişler ve ulusal bir nitelik kazanırlar, sınıflar savaşımı siyasal plana geçer. Demek ki savaşım, Marx'a göre, sınıf oluşumunun kolaylaşmasına katkıda bulunur. Engels'deyse, sınıf, özellikle, iktisadî gelişmenin ürünüydü. Diyalektik yönler, *Manifesto*'da açıkça daha iyi değerlendirilmişlerdir. Hatta Marx, burjuvazinin, proletaryayı, hasım ya da yabancı kapitalist bölüntülere karşı kendi öz savaşımı içine sürüklemek için, işçi sınıfının kültür düzeyini yükseltmeye katkıda bulunma ve onun ellerine silâh verme biçimi üzerinde bile durur.

“Şu anda burjuvaziye karşı çıkan bütün sınıflar içinde, yalnızca proletarya gerçekten devrimci bir sınıftır.”

Proletarya büyük sanayinin gerçek ürünü, öbürleri onun kurbanlarıdır. Öbür sınıflar bugünkü çıkarla-

rını değil, geleceği savundukları ölçüde, ona katılırlar ve onun yanında savaşır. Öyleyse toplumun gerçek hareketinin kavrayışına yükselmiş bulunan herkes, proletaryanın bağlağıdır.

Proleterin durumu, bütün öbür sınıfların durumunun yadsınmasıdır. Durumu yalnızca kötüleşebilir, çünkü proleter mülksüzdür ve yoksullaşmaktan başka bir şey yapamaz. Şimdiye dek devrimci sınıf, tüm toplumu, kendisine kendi öz gelirini sağlayan koşullara boyun eğdirmeye çabalıyordu. Oysa proleterlerin kurtaracak hiçbir şeyleri yoktur. Onlar, resmi toplumu oluşturan bütün sınıflar üstyapısını havaya uçurmadan ayaklanamazlar. Eskiden, devrimci sınıf bir azınlıktı, şimdi çoğunluktur. Proleter devrim, kapitalist toplumun gerçesini patlatan üretici güçleri denetlemekte yeteneksiz kalmış burjuvazinin çöküşü kadar kaçınılmaz bir şeydir.

* * *

Kapitalist toplumun, birinci bölümü oluşturan bu tablosundan sonra, Marx komünizmi tanımlar. Ve onun görüşünü daha önceki görüşlerden ayıran şey, burada hemen ortaya çıkar. Örneğin Weitling gibi bir adamla birlikte, daha işin başında, son ereğin, yani mal ortaklığının doğrulanmış bulunması gerekecekti. Komünizmin, belli bir durumun karşısını alan bir ülkü olmayıp, Tarihin, onun hareketi içinde yer almış, onun gibi zorunlu bir evresi olduğunu düşünen Marx'ın davranışı, böyle değildir. Komünizmin taşıyıcısı, proletaryanın bölünmelerinden biri değil, tüm proletarya sınıfıdır. Bundan ötürü komünistler "yeni ilkeler hazırlamazlar". Onlar hareketin çıkarlarını her zaman kendi bütünlüğü içinde düşünürler. Bütün işçi partilerinin, proleterlerin sınıf olarak oluşması, burjuva egemenliğinin alaşağı edilmesi, siyasal iktidarın proletarya tarafından ele geçirilmesi gibi yakın ereklarıyla uyuma durumundadır.

lar. Ama teorik görüşleri, varolan sınıflar savaşımının gerçek koşullarının genel deyimlenişinden başka bir şey değildirler. Daha önceki mülkiyet ilişkilerinin kaldırılması onların ayırdedici işareti değildir; bütün devrimci sınıflar bu amaca yönelmişlerdir. Onların teorisini bir tek formül özetler: Özel mülkiyetin, yani kapitalist mülkiyetin, üretim araçlarının birkaç kişinin mülkü olmasının kaldırılması.

Marx, düşüncesini belginleştirir: Komünistler, bireysel kişisel mülkiyete saldırmazlar. Güncel biçimi içinde, mülkiyet iki çatışık (*antinomique*) terim arasında devinir; Sermaye ve emek. Sermaye kişisel bir güç değil, toplumsal bir güçtür. Onu ortak mülkiyete dönüştürmek demek, aslında yalnızca ondan sınıf niteliğini geri almak demektir. Güncel rejimde emek, yalnızca sermayeyi büyötmeye yarar; canlı emek, birikmiş emeğin hizmetindedir. Toplumsal ilişki bir kez değiştikten sonra, birikmiş emek, emekçilerin varlığını bir genişletme, bir zenginleştirme aracından başka bir şey olmayacaktır. Toplumsal ürünler herkesin eli altında olacak, onların mülk edinilmesi artık başkasının emeğini köleleştirmeye yaramayacaktır. Bir başka deyişle, bu, ünlü formüle göre söylemek gerekirse, insanın insan tarafından sömürölmesinin sonu olacaktır.

Burada, Engels'den farklı olarak, Marx'ın, yeni ilişkiler üzerine kurulmuş bu gelecekteki toplumun bir tablosunu çizmekle tasalanmadığını belirtmek gerek. Marx geçmiş tarihten, onun hareketi bilgisini çıkarmıştır, ve bu bilgi, koşulları henüz gerçekleşmemiş bulunan bir geleceği öncelemeye yaramayacak, bu koşulları gerçekleştirmeye katkıda bulunacaktır. Bu işte ütopyacıların kolay imgeleme çalışmalarını geride bırakan Marx, olgulardan çıkanlardan başka sonuçlar çıkarmasını her zaman reddetmiştir. Marx'a göre, eski toplumun bağrında gelecekteki toplumu hazırlayan öğeleri incelemek, yeterli bir iş ve bilimsel bir biçimde ilerleme-

nin de biricik yoluydu.

Marx daha sonra, komünizme düşmanları ve özellikle burjuvazi tarafından yöneltilen karşıkomaları ya-nıtlar. Kapitalist toplum, aile, yurt vb. gibi şeyleri uzun zamandan beri boş sözler düzeyine düşürmüş bulundu-ğu halde, komünizmi, bu sözümona ölümsüz iyilikleri ortadan kaldırmak istemekle suçlamaya dayanan iki-yüzlülüğü gösterir. Düşkünlüğü içindeki durumu, ola-bilecek en evrensel durum olan proleter için yurt ne-dir? Kapitalizm, işçi ailesini, önemsiz bir üretim alet-leri, hatta keyif aletleri durumuna düşürmüş bulunur-ken, aile nedir? Marx, sınıflı toplum çerçevesindeki ge-leneksel ve dokunulmaz gerçeklerin (hakikatlerin) ger-çek çehresini göstermek için, öc alıcı imgeleme canlılığını kullanabilir. Sözde ölümsüz gerçeklerin (hakikatlerin) yalanını giderir, ve kapitalist dünyanın gerçekliğini, süs-leyip püslemeden, olduğu gibi ortaya koyar. Daha önce *Alman İdeolojisi*'nde, bir çağın egemen düşünlerinin, o çağın egemen sınıfının düşünleri olduklarını söyleme-miş miydi?

Ama proletaryanın, devrimi gerçekleştirmek için izleyeceği gerçek yolu göstermek de sözkonusudur. İlk evre demokrasinin fethi, ve bunun sonucu, proletarya-nın egemen sınıf olarak oluşması evresidir. O zaman Marx, Engels'in de daha önce *İlkeler*'de yapmış bulun-duğu gibi, bu iktidarın fethi evresi için gerçek bir eylem programı yazar. Ama her ne kadar bazı istemleri yeni-den ele alırsa da, yeniden ele almadıkları da vardır, ve ele aldıklarının sınıflandırılması çok daha sistema-tiktir. İstemlerin en önemlileriyle yetinmiş, kendisinde Manchester'deki deneylerinin yankısı görülen Engels tarafından sözü edilen sağlığa aykırı konutların yıkıl-ması gibi pratik önlemleri biryana bırakmıştır. Fourier ile ütopyacıların betimlemelerini biraz çokça anımsatan saraylar yapımında da durum böyledir. Ama özellikle, ona her halde çok boş gelen, ve yolu, örneğin Louis

Blanc'ın 1848'deki çözümleri olacak reformist çözümlere açacak gibi görünen, emeğin örgütlenmesi istemi-ni yeniden ele almaz. Daha önce söylemiştir: Sınıfsız toplumda, emek "örgütlenmiş" olmayacaktır, çünkü e-meğin örgütlenmesi düşüncesi, onun bugünkü niteliği-ni az çok koruyacağı düşüncesine dayanır; sınıfsız top-lumda emek tamamen özlük değiştirecektir.¹⁶⁶

Marx'ın, bir programın temeli olarak saptadığı on noktanın sıralanışı da anlamlıdır. Komünist devrim, ö-zel mülkiyetin kaldırılmasını gözetecektir. Öyleyse en başta toprak mülkiyetini kamulaştırıp rantı ortadan kal-dırarak, en ilkel biçimleri yokedecektir. Onu adamakıl-lı müterakki bir vergi yükümü altına sokarak, kalıtını kaldırıp yurt dışına kaçanların ve devrime karşıçkan-ların mallarına elkoyarak, kalıntıları ister istemez sü-recek olan kapitalizmin gelişmesini engelleyecektir. İ-vedi bir demokratik programa bağlı bulunan bu önlem-lerin açıklanmasından sonra, sosyalist bir ekonomi ko-şullarını oluşturmaya yönelik önlemler gelir: Kredi ve ulaştırma işlerinin merkezileştirilmesi; ulusal yapı-mevleri ve üretim aletlerinin çoğaltılması; toprakların açılıp iyileştirilmesi. Son olarak, toplumun dönüşme-sini sağlayacak üç istem: Herkes için zorunlu çalışma; kentle kır arasındaki ayrımı ortadan kaldırmak için sı-naî ve tarımsal çalışmanın birleştirilmesi; ve bütün ço-cukların, içinde üretim pratiğinin teorik öğrenime bağ-lanacağı genel ve parasız eğitimi.

İnsan bu programın bugün bile ne kadar güncel bir nitelik taşıdığını görmekle şaşkınlığa kapılır. İçindeki noktalardan çok azı eskimiş ve, şimdi demokratik par-tilerin çoğu tarafından göklere çıkarılmak üzere, bu program uzun zamandan beri salt komünistlerin progra-mı olmaktan çıkmıştır. Marx tarafından ileri sürülen

166 Marx'ın *Manifesto*'da, daha önce yapmış bulunduğu gibi, emeğin kal-dırılmasından artık söz etmediğini belirtmekte yarar var. Düşüncesinin gelişmesinin bu aşamasında, deyim ona çok belirsiz anlamlı gibi görün-müş olmalı.

ve komünistlerin işçi sınıfı partileri arasında hareketin çıkarlarını kendi bütünlüğü içinde orunlayan (temsil eden) tek kişiler olduklarını dile getiren ilkenin doğrudan bundan daha iyi bir tanıt nerede bulunabilir? Ve bu bölümün kendisiyle, bittiği tümce anımsatılabilir, çünkü bu tümce tüm doğruluk ve harekete getirici gücünü bugün de korumaktadır:

“Sınıfları ve sınıf karşıtlıklarıyla birlikte eski burjuva toplum yerine, her bireyin özgür gelişmesinin, herkesin özgür gelişmesi koşulu olduğu bir ortaklık çıkar.”

Son iki bölüm, komünistlerin ivedi taktiğine ayrılmıştır. Komünistlerin, sosyalist düşünlerin öbür oruncuları (temsilcileri) ile demokrasi yandaşları karşısındaki konumu nedir? Marx burada, gerici sosyalizm, burjuva sosyalizmi ve ütopyacı-eleştirel komünizmi sırasıyla ele alarak, Engels’in sınıflamasını benimser. Çözümlemesi, dostununkinden daha derine giden ve daha gelişmiş bir çözümlemedir. Gerici sosyalizm içinde, feodal sosyalizmi, küçük burjuva sosyalizmini ve Alman sosyalizmi ya da gerçek sosyalizmi sınıflar. Bu öğretiler, gerçekten devrimci tek sınıf olan proletaryayı çoğaltırken, kendilerini ortadan kaldıran burjuvaziye karşı savaşım içinde bulunan toplumsal sınıflardan kaynaklandıkları için, gerici öğretilerdir. İşçi sınıfıyla da, ezilen bir sınıf olduğu için ilgilenir, ama burjuvazi egemenliğinden önceki bir toplumsal duruma dönüşü önerirler. Feodaller, kendi toplumsal örgütlerinin, proletaryanın yaratıcısı olan burjuvaziyi dünyaya getirmiş bulunduğunu unutarak, proletaryanın olmadığı kendi toplumsal örgütlerinin övgüsünü yaparlar. Ama işçiler devrimci eylemlere girer girmez de, burjuvalarla bağlaşıp duraksamazlar. Küçük burjuvalarla köylüler de kapi-

talizmin kurbanlarıdır, ve onların Sismondi gibi teorisyenleri, burjuva toplumun saçmalıklarını eleştirirler. Ama onların sosyalizmlerinin olumlu yönü de tarihi gerisineri yürütmek ister: Manüfaktür için korporatizme, köylülük için ataerkil rejime dönüşü önerir.

Marx, Alman sosyalizmini, ya da “gerçek” sosyalizmi, aynı kategori içinde sınıflar, ona karşı daha az önce girişmiş bulunduğu zorlu polemigi sürdürür. Bu adamlar, der, Fransız ve İngiliz sosyalist ve komünist yazınında buldukları şeyi, ama bunu meydana getiren toplumsal koşulları da aynı zamanda ithal etmeksizin, Almanya’ya aktarmışlardır. Kendi Alman felsefeleriyle bu kökü dışarda düşünlerin acayip bir karmasını yapmışlardır ve toplumun ereği onlar için insan özlüğünün (doğasının) gerçekleşmesi olmuştur. Onlar sınıfların üstünde yer almak ister, ve gerçeklikte burjuvaziye saldırarak krallığa yardım ederler, ama işçilere ikiyüzlü acımalarından başka hiçbir şey sağlamazlar. Alman hamkafasını, der Marx, normal insan olarak alır, ve gerçeklikte küçük burjuvazinin işe yaramaz düşlelerinden başka hiçbir şey deyimlemezler. Marx’ın krallığa karşı burjuvaziyle bağlaşmayı salık verdiği bir sırada, gerçek sosyalistler feodalitenin değirmenine su taşırlar. Nesnel olarak gericidirler.

Tutucu sosyalizm ya da burjuva sosyalizmi, Proudhon’un sosyalizmidir, yani güncel toplumu, savaşımaları ve kusurları olmaksızın isteyen sosyalizm. Marx, *Felsefenin Sefaleti*’nde, bu tür sosyalizm üzerine kesin bir yargıya varmıştı. Burada onu yinelemekten başka bir şey yapmaz.

Marx’a yalnızca ütopyacı sosyalizm ve komünizm karşısında bir karara varmak kalıyordu. Bu öğretilerde, burjuva toplumun, proletarya açısından, eksik olarak geliştirilmiş eleştirisi dile gelir. Ama eleştiri yapanlar işçiler değil, ideologlardır; ve ezilen sınıf yönünde, henüz bu sınıfa özgü siyasal hareketi görmezler.

Bundan ötürü, yörelerinde toplumun olanaklı bir dönüşümünün göstergelerini meydana çıkaramayınca, çözümler tasarlamak zorunda kalmışlardır. Ütopyacı sistemlere ayrılmış bulunan bölümde *Manifesto*'nun yargısını sözkonusu etmiştik. Bu yargı şimdi kuşkusuz daha iyi anlaşılacaktır. Araştırmaları, Marx'ı, tarihsel gelişmenin gerçek itici gücünü sınıflar savaşımında bulup çıkarmaya götürmüşlerdi. Şimdi, insanlığın evriminin yeni devrimci evresini belirleyen nesnel koşullar biraraya gelmiş bulunuyorlardı. İnsanlığın geleceği, toplumun bilimsel irdelemesi arasından kalın çizgileriyle belli oluyordu. İnsanlık, geleceği ancak bu bilgi temeli üzerinde düşünebilirdi. Ütopyacılar, kendi zamanlarındaki toplumun onlara vermediği açıklama öğelerinin eksikliğini, imgeleme çalışması yaparak tamamlamak zorunda kalmışlardı. Bundan ötürü, bugün de, gerçek hareketi kavramıyorlar ve proletaryayı kendi siyasal görevinden uzaklaştıran çözümler önermeyi sürdürüyorlardı.

Son bölümde, Marx komünistlerin muhalefet partileri karşısındaki konumunu düşünür. İngiltere ya da İsviçre, Polonya ya da Almanya sözkonusu olduğuna göre, durum değişiktir. Bir yerde işçi hareketi, burjuvaziyle doğrudan doğruya çatışmak için yeterli bir güç ve örgütlenme derecesine erişmiştir. Bir başka yerde, burjuvazinin kendisi feodal rejime karşı savaşım içindedir.

"Komünistler her ülkede varolan toplumsal ve siyasal düzene karşı bütün devrimci hareketi desteklerler."

Bu, komünistlerin bağlaşımlarının, son çözümlemede, eylemlerinin Tarih yönünde gitmeleri kaygısı tarafından belirlenecekleri anlamına gelir. Onlar proletaryanın, burjuvazinin gelişmesi sonucu, çoğunluğu oluşturduğunu ya da oluşturacağını bilirler. Proletaryanın sınıf olarak oluşması gerekir, ve her siyasal sava-

şım bu gelişmeyi kolaylaştırır. Demek ki proletarya demokratik güçlerin birliğinden yanadır. Ama gerçek ereği eski toplumsal düzenin alaşağı edilmesini gerçekleştirmektir, ve bunu da saklamaz. Proletaryanın özel görevini, yalnızca komünist devrim eksiksiz bir biçimde gerçekleştirecektir. Ve metin, ünlü çağrıyla tamamlanır. "Bütün Ülkelerin İşçileri, Birleşiniz!"

* * *

Marx, *Komünist Manifesto*'nun yazılışını, 1848 Ocak sonlarında bitiriyordu. Birkaç gün sonra, Paris'te, tüm Avrupa'nın yangın işareti olacak olan Şubat devrimi patlak veriyordu. Marx ve Engels, teorik savaşım-dan pratik siyasal savaşıma geçecekler ve sorumluluklarını yüklenmekte duraksamayacaklardır.

Manifesto, 1848 devriminin gelişmesinde çok büyük bir rol oynamadı. Deyimlediği düşünler, proletaryanın bilincinin çok ilerisindeydiler, ve, komünistler o dönemde çok küçük bir azınlık oluşturuyorlardı. Ama zamanı geliyordu. 1848 Haziranında, Paris işçi sınıfı barikatlar üzerine çıkıyordu ve savaşımı şimdi açıkça burjuvaziye karşı yöneltmişti. Tarih, bundan böyle ortaya konmuş bulunan sorunun, emekle sermaye arasındaki karşıtlık sorunu olduğunu gösterecekti. Proletarya, kendisini zafere götürecek kesin silâhı siyasal sahneye soktuğu uğrakta bulunuyordu. *Manifesto*'nun sonradan dünyada ne rol oynamış olduğu ve bugün de ne rol oynadığı biliniyor. Böylesine bir ilgi ve böylesine bir etkinlik çok az metne nasip olmuştur. *Manifesto*, çağdaş dünyanın doğum hekimlerinden biridir.

KÖMÜNİST MANİFETO ile birlikte, 1848 devriminin patlak verdiği sırada, bilimsel sosyalizm ana çizgileri içinde tamamlanmıştır. Proletarya, eylemini Tarihin gi-dişinin nesnel bir bilgisine dayandırmasını sağlayan bir yöntemle donatılmıştır. Savaşımı öznel niteliğini yitirir; salt duygusal bir güdülenmeye (*motivation*) sahip olmaktan çıkar, haklılık nedenlerini zihinsel bir kurgu olarak görünen erişilecek bir erekte aramaktan kurtulur. Artık aslında eşitlik ve kardeşliğin yadsınmasından doğmuş ve üstün bir zekânın tasarladığı eşitlik ve kardeşlik düşünüyü gerçekleştirmek sözkonusu değildir. Artık gerçi parlak, ama somutlaştırılması dayanıksızlığını gösterecek bir ütopyanın gerçekler içine geçirilmesi sözkonusu değildir. Komünist toplum, insanlığın tüm geçmiş gelişmesinin varacağı önceden bilinebilir bir sonucu durumuna gelmiştir. Kuşkusuz, bu toplum, Tarihin doğal sonucu olarak kendiliğinden ete kemiğe bürünmeyecektir. Toplumsal evrimin büyük itici gücü sınıflar savaşımı, ilerleme düzünü de (*rythme*) devrimdir.

Bu anlamda, siyasal eylemi güden ve doğrulayan, artık ülküsel (ideal) bir insan imgesi değildir, Gerçi bireyin bütünsel gelişmesi, toplumun özlüğünden kaynaklanacaktır: ama bir kez öğrenilen toplum yasaları, son çözümlemede, bu özgür gelişmeye hiçbir şeyin karşı çıkmayacağı bir toplumsal duruma vardıkları için. İnsanlar arasındaki ilişkiler, tarih boyunca çatışık ilişkiler durumuna gelmişlerdir, ama bu karşıtlık, yolaştığı savaşım ve bu savaşımın sonuçlarıyla, gelişmenin ta kendisi olmuştur. Karşıtların diyalektiği insanlığı durgunluktan kurtarmış ve, zenginliklerle gereksinimlerin sonsuz çeşitliliğini yaratarak, şimdi daha üstün bir aşamaya geçişi düşündüren koşulları gerçekleştirmiştir. Marx, insanların istemi (iradesi) ile toplumun gelişme yasaları arasındaki bu karşılıklı etkileşimi bulma ayrıcalığına erişmiştir. Eğer insanın toplumsal bir hayvan olduğu, onu aşan ve eninde sonunda zorunluluklarına boyuneğdiren bir bütünün evriminin taşıyıcısından başka bir şey olmadığı unutulursa, olduğu ve olması gerektiği gibi insandan yola çıkmak, hiçbir şeye yaramaz.

İlk olarak öğrenilmesi gereken şey, eninde sonunda insanların topluluğundan başka bir şey olmayan toplumun, yasaları bireyin gelişme yasalarından temelden farklı bir gerçeklik oluşturduğudur. Toplum, eğer egemenlik altına alınması isteniyorsa, kurallarının bilinmesi gereken bir zorunluluk biçimidir. Bireyle toplum arasındaki ilişkiler eski sorunu, eğer her iki terim de aynı bir bütün içine konmuş ve karşılıklı ilişkileri içinde irdelenmişlerse, doğru bir biçimde konmuş demektir. İnsanların, bu çalışmanın bileşkesi olan tarih içindeki çalışımı, bireysel çalışmaların toplamı değildir, başka kurallara uyan bir şeydir. Bireyin topluma nasıl katıldığını ve toplumda nasıl davrandığını anlamayı, ancak bu çalışmanın hareketinin diyalektik bir görüşü sağlar.

Ama, öte yandan, zorunluluk her ne kadar şimdiye

dek gözübağlı bir biçimde egemen olmuş ve kendini insana zorla kabul ettirmişse de, insan bilinci bu zorunluluğu aşmayı olanaklılaştırır. İnsanlığın bu durumdan çıkabileceği, kendi öz oluşunu (*devenir*) gene kendi yüklenebileceği, tarihinin akışını bile bile ele alabileceği aşamaya erişmiş bulunuyoruz. Başka bir deyişle, insanların kurtuluşu, buna izin veren koşulların yaratılmış olmaları için, kendi öz yadsınmasından geçmek zorundaydı. Ve bu kurtuluş, kendilerinden kaçan yasalara karşı koyarak değil, onları egemenlik altına alıp onlardan yararlanarak gerçekleşecektir. İnsanlık böylece zorunluluk evreninden özgürlük evrenine geçecek. kendi gerçek tarihine başlamak üzere, kendi tarih-öncesine son verecektir.

Marx ve Engels, bilimsel sosyalizmi hazırlayarak, işte bu perspektifleri açmışlardır, ve bu yapıt onların öz yapıtlarıdır. Ama bu yapıt yalnızca onların dehalarından çıkmış bir yapıt olarak düşünülemez. Daha önce insanlığın özlemlerinin ütopyacı kurgular biçimini alması, zekânın burada da geleceği önceleyip, etkin bir çözüm bulmaya götürmek üzere, durumun tüm çirkinliğini göstermesi, ve bu düşlerin, kendi çıkar yollarını gene kendinde taşıyan bir durumun, imgeleme yetisindeki yansımalarından başka bir şey olamadıklarını buldurtması gerekiyordu. Fransız ve İngiliz ütopyacıları, eninde sonunda toplumun Fransa ve İngiltere'deki evrim düzeyinden başka bir şeyi dile getirmiyorlardı. Ayrıca insanların üretken çalışmasının, kendi üzerinde düşünebileceği ve kendi öz yasalarını bulup çıkarmaya girebileceği bir aşamaya erişmiş bulunması da gerekiyordu. Üstün yetenekli insanların ekonomide bir istem (*irade*) sonucundan başka bir şey görmeye çalışmaları için, ekonominin sınırlı kapitalizm evresine girmesi gerekiyordu. Ekonomi politik, yasaları insan bilincinden kaçan bir gerçekliği kuşatmak için girişilmiş bir ilk bilimsel girişimdi.

İster ütopyacı sosyalizm sözkonusu olsun, ister ekonomi politik, Marx ve Engels'in bunların en işlenmiş deyimlenişini buldukları yer, Almanya değildir. "Demek ki teorik sosyalizm bütün gereçlerini ithal etmek zorundaydı." Ülkelerinin siyasal ve iktisadi yaşamı onlara büyük öğeler getirmiyordu. Almanya'yı durgunluğundan çekip çıkarmaya yetenekli bir sınıf yoktu. Burjuvazi, büyük sanayi çağına çekine çekine giriyordu; proletarya, oluşma durumundaydı; kendini üstünlükle gösteren siyasal istem, her zaman hükümdarın istemiydi. Bu koşullar içinde, geçerli bir ekonomi politik ve sosyalist teoriler, nasıl hazırlanabilirlerdi?

Gene de, pratik planda öbür batılı uluslar düzeyinde olmamasına karşılık, Almanya'nın teoriiyi, yani felsefi düşüncüyü en yüksek gelişme noktasına dek götürdüğünü unutmamak gerek. Kendi öz çelişkilerini düşünme yerine, Almanya, çelişkiyi düşünmeyi sağlayan âleti yapmış bulunuyordu. Tıpkı sosyalizmin, içlerinde ete kemiğe bürünmeye başladığı ütopyalar olmaksızın pek düşünülemeyeceği gibi, bilimsel sosyalizm de hegeli diyalektik olmaksızın düşünülemez. Marx ve Engels için, tarihsel materyalizmi ortaya çıkartan ve yeterince işlenmemiş öğretilerin aşılmasını olanaklılaştıran kesin ilerlemeyi sağlayan şey, söz götürmez bir biçimde bu zihinsel mekanizmalar, hegeli diyalektiğin onlara verdiği o güçlü entellektüel yapıdır. Bu anlamda, sosyalizmin kökeni, başka nedenlerle ne kadar Avrupalı olursa olsun, Alman bağlamı (*cantexte*) içinde bulunur.

Ama başkaları da Marx ve Engels'le aynı eğitimi almışlardı, aynı kavgalarda güçlerini başkaları da deniyorlardı. Gene de onların, sorunlarına bir sonuç bulamadıklarını, yapıtlarının çoğu kez, unutulmuş içinde yok olmadan önce, çıkmazlara vardığını görmüş bulunuyoruz. Şundan ki, hazırlanışının tüm koşulları ortaya konduktan sonra, bir düşünce bu başlangıç verilerine indirgenemez. Birçoklarının elyordamıyla aradıkları yerde,

birkaç kişi doğru görür. Kafa yapıtları sözkonusu olunca, yapıt sahibinin kişisel dehası biryana bırakılamaz.

Geçerli öngereklilikler ne olursa olsun, bilimsel sosyalizmin bulgulanması Marx ve Engels'in öz malı olarak kalır. Ve bulgularının geçerliliği, deneye vurularak ölçülür. Eğer bugün sosyalizmin gerçekleşmiş ve gerçeşmekte olduğu ülkeler biliyorsak, eğer çağımızın büyük sorunu sosyalizme geçiş sorunuysa, bu, kuşkusuz insanların ve halkların yapıtıdır. Ama insanlığın bu yeniden kuruluş girişimini, insanlığa onur veren bu görkemli başarıları, eninde sonunda Marx ve Engels'in de-halarına borçluyuz.

Marksizm üzerine yayınlanmış çalışmaların bolluğu nedeniyle, belli başlı ya da en yeni yapıtlarla yetiniyoruz:

TARİH

- Franz MEHRING: *Geschichte der deutschen Sozialdemokratie, Werke*, c. I, Berlin, Dietz, 1960.
K. OBERMANN: *Deutschland 1815 - 1849*, Berlin, Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1961.

YAPITLAR

- MARX - ENGELS: *Werke*, c. I - IV, Berlin, Dietz, 1958 - 1959.
Bu yayın gençlik yapıtlarının hepsini içermez. Şu yapıtlardan yararlanılabilir:
MARX - ENGELS GESAMTAUSGABE, c. I - III, Frankfurt - Berlin, 1927 - 1932.
K. MARX: *Manuscripts de 1844*, Paris, Éditions Sociales, 1962.
F. ENGELS: *Anti-Dühring*, Paris, Éditions Sociales, 1956.
F. ENGELS: *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie allemande*, Paris, Éditions Sociales, 1966.

MARX VE ENGELS ÜZERİNE

- F. MEHRING: *Karl Marx, Geschichte seines Lebens, Werke*, c. III (Eksikliklere karşın, gene de en tam büyük biyografi).

- A. CORNU: **K. Marx und Fr. Engels, Leben und Werke**, Berlin Aufbau, 2 cilt (ancak 1845'e dek gidiyor).
- A. CORNU: **K. Marx et F. Engels**, Paris P.U.F., 3 cilt (ancak 1844'e dek gidiyor).
- G. MAYER: **Friedrich Engels** 2 cilt, La Haye (Cilt I'e bakınız).
- T. I. OISERMANN: **Die Entstehung der marxistischen Philosophie**, Berlin, Dietz, 1965.
- T. I. OISERMANN: **Die Entfremdung als historische Kategorie** (Ibid.)
- D. I. ROSENBERG: **Die Entwicklung der ekonomischen Lehre von Marx und Engels in den vierziger Jahrhunderts**, 19. Jahrhunderts, Berlin, Dietz, 1958.
- H. LEFEBVRE: **Pour connoître la pensée de K. Marx**, Paris, Bordaş.
- H. LEFEBVRE: **Le Matérialisme dialectique**, Paris P.U.F. (Marksizmin hegeli yönü üzerinde biraz çokça durur).
- L. ALTHUSSER: **Pour Marx**, Paris, Maspero, 1965.
- Recherches internationales**, 1960, no. 19: "Sur le jeune Marx" (Özellikle Alman ve Sovyet yazıları derlemesi).
- B. ANDREAS: **Le manifeste communiste de Marx et Engels**, Tarih ve Bibliyografi. Milano, Feltrinelli, 1963.
- B. ANDREAS: **Marx et Engels et la gauche hegelienne**, Contribution bibliographique in *Annali VII*, 1965.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	7
GİRİŞ	9
BÖLÜM I — FRANSA'DA VE İNGİLTERE'DE ÜTOPYA- CI SOSYALİZM	13
BÖLÜM II — 1848 DEVRİMİNDEN ÖNCE ALMANYA ...	27
I. Tarihsel ve siyasal veriler	28
II. İktisadi ve toplumsal yapılar	35
BÖLÜM III — KLASİK ALMAN FELSEFESİNİN SONU ...	48
BÖLÜM IV — KARL MARX'IN FELSEFİ ÇIRAKLIĞI ...	66
I. Öğrenim yılları	66
II. Doktora tezi	75
BÖLÜM V — SİYASAL ÇIRAKLIK REN GAZETESİ ...	82
BÖLÜM VI — DEMOKRASİDEN KOMÜNİZME	98
I. Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi ...	98
II. Fransız-Alman yıllıkları	111
BÖLÜM VII — FRIEDRICH ENGELS	135
BÖLÜM VIII — 1844 ELYAZMALARI	153
BÖLÜM IX — KUTSAL AİLE	169
BÖLÜM X — İNGİLTERE'DE ÇALIŞAN SINIFIN DURU- MU, FEUERBACH ÜZERİNE SAVLAR	186

BÖLÜM XI — ALMAN İDEOLOJİSİ	202
I. Tarihsel materyalizmin temelleri	205
II. Alman ideoloji'nin anlamı	222
BÖLÜM XII — BİR PROLETARYA SİYASASI İÇİN ...	242
BÖLÜM XIII — ANTI-PROUDHON	260
BÖLÜM XIV — KOMÜNİST MANİFESTO	278
SONUÇ	304
BİBLİYOGRAFİK ÖZET	309

BİLİM VE SOSYALİZM YAYINLARI'NIN
ÖTEKİ KİTAPLARI

“YOLDAŞIMIZ
HO CHİ MINH”
L. FIGUÉRES - C. FOURNIAU
20 Lira

“STALİN”
J. T. MURPHY
25 Lira

“KARL MARX VE
DOKTRİNİ”
V. İ. LENİN
15 Lira

“TSANKOV'UN KANLI
FAŞİZMİ”
Nikolay HRISTOZOV
15 Lira

“VIETNAM HALK
SAVAŞININ ZAFERİ”
Vo Nguyen GIAP
10 Lira

“ÇAĞDAŞIMIZ
KARL MARX
Georges COGNİOT
15 Lira

“‘KOMÜNİST MANİFESTO’
DAVASI”
Belgeler, 10 Lira

“‘DEVLET VE İHTİLÂL’
DAVASI”
Belgeler, 10 Lira

“GÖLGELER ORDUSU”
Joseph KESSEL
17,5 Lira

“BOLŞEVİK PARTİSİ
TARİHİ”

“Sovyetler Birliği Komünist Partisi (Bolşevikler) Merkez Komitesi’nin bir komisyonu tarafından hazırlanmıştır. Sovyetler Birliği Komünist Partisi (Bolşevikler) Merkez Komitesi’nin onayından geçmiştir: 1938.”

(142. maddeye göre açılan davası mahkûmiyetle sonuçlanarak yasaklandı)

“BÜTÜN ÜLKELERİN
İŞÇİLERİ BİRLEŞİNİZ”
Yazan

Çin Komünist Partisi Liderliği
(142. maddeye göre açılan davası mahkûmiyetle sonuçlanarak yasaklandı)

“DEVLET VE İHTİLÂL”

—Marksizmin, devlet ve proletaryanın ihtilâldeki görevleri üzerine doktrini—

V. İ. LENİN

(142 maddeye göre açılan davası mahkûmiyetle sonuçlanarak yasaklandı)

“PROLETARYA DEVRİMİ
VE DÖNEK KAUTSKY”

V. İ. LENİN

(142. maddeye göre açılan davada beraat etti.)
İkinci baskı: 15 Lira

“KOMÜNİST
MANİFESTO”

Karl MARX - Friedrich ENGELS
(142. maddeye göre açılan davası mahkûmiyetle sonuçlanarak yasaklandı)

“YAŞASIN HALK
SAVAŞININ ZAFERİ”
Lin PİAO

(142. maddeye göre açılan davada beraat etti.)
Dava dosyasıyla birlikte üçüncü baskı: 10 Lira

“DİYALEKTİK VE
TARİHİ MATERYALİZM”
Jozef STALİN

(142. maddeye göre açılan davada beraat etti.)
Beşinci baskı: 5 Lira

“PEKİN MOSKOVA
ÇATIŞMASI”
Yazanlar

Çin Komünist Partisi Merkez Komitesi ve
Sovyetler Birliği Komünist Partisi Merkez Komitesi
İkinci baskı: 10 Lira

“DÜN KÖLEYDİK
BUGÜN HALKIZ”
G. Paloczky HORVATH

(142. maddeye göre açılan davada beraat etti.)
İkinci baskı: 12.5 Lira

“MARX VE BİLİM”
J. D. BERNAL
İkinci baskı: 7.5 Lira

Bu kitabın dizgi, baskı ve cilt işleri Ankara'da
ÜNAL Matbaası'nda yapıldı.