



MARKSİZM BİBLİYOTEĞİ No : XII

Friedrich Engels

Lüdvig Föyerbah

VE

KLASİK ALMAN FELSEFESİNİN SONU

TÜSTAV  
ARŞİV  
BELGESİ

TÜSTAV

İSTANBUL

TECELLİ BAŞIMEVİ

1 9 3 6

## ÖN SÖZ

Ştarke, Föyerbah hakkında bir kitap çıkar-mıştı. Neue Zeit mecmuası bu kitabın tenkidini Engels'ten rica etti. Engels, evvelâ, 1886 senesin-de Neue Zeit mecmuasının 4 ve 5 numaralarında bu mesele hakkında bir iki mekale yazdı. Daha sonra da, 1888 senesinde bu mekaleleri müstekil bir kitap halinde topladı. Mekalelerle kitap ara-sında çok ehemmiyetsiz değişiklikler var. İşte, Engels'in Türkçeye çevirdiğimiz "Lüdvig - Föyer-bah," adlı eseri bu suretle meydana geldi.

Marks olsun Engels olsun, Hegel hakkında — bu kitabın neşrine kadar — kendi fikirlerini "sistematik," olarak anlatmak imkânlarını bula-mamıştılar.

"Biz, Hegel ile olan münasebetimiz hakkında muhtelif yerlerde fikirlerimizi izah ettik. Fakat bunu hiçbir yerde sistematik olarak yapmadık. Hegelci felsefe ile bizim felsefemiz arasında birçok münasebetlerle mutavassıt bir halka de-mek olan Föyerbaha ise, bir daha, hiçbir yerde temas etmedik."

"... Onun için, Ştarke'nin Föyerbaha dair çıkardığı bir kitabını tenkit etmeğimi Neue Zeit mecmuası yazı heyeti teklif edince, ben de bunu memnuniyetle kabul ettim."

Marks, Föyerbah'ın tarihî rolünü Prudon'un

“mülkiyet ne demektir?,” adlı hicviyesine benzetir:

“... Sen Simon ve Furrye’ye nazaran Prudon ne ise, Hegele nazaran Föyerbah da, takriben, aynı şeydir. Föyerbah, Hegele kıyasen çok soluk kalır..”

Fakat buna rağmen ne Marks, ne de Engels Föyerbah’ın rolünü hiçbir vakit inkâr etmediler. Engels kitabında, bilhassa hegelciliğin <sup>ihlâlât</sup> <sup>dağılımı</sup> <sup>si</sup> sınırlarında Föyerbah materyalizminin oynadığı rolü kuvvetle <sup>tebarüz</sup> <sup>belirler</sup> ettirir. Fakat buna rağmen, Föyerbah materyalizminin yakasını bir türlü idealizmden kurtaramadığını da kaydeder.

Lenin’e nazaran, Föyerbah’ın felsefesiyle diyalektik materyalizm arasındaki münasebet “ileri burjuva demokrasisi veyahut inkılâpçı burjuva demokrasisi ile,, ilmî komünizm arasındaki münasebetten farksızdır.

Föyerbah görüşlerinin inkılâpçı tarafı, onun hıristiyanlık düalizmi ile mücadelesinde ifadesini bulur. Fakat, burjuva demokratik hudutları dışına çıkamadıkları için bu görüşlerin, bizzarure, muhafazakâr tarafları da vardır.

\* \*

Engels’in kitabı dört bahisten mürekkeptir. Kitabın sonuna, Marks’ın Föyerbah hakkında — evvelce yazmış olduğu — onbir tez ilâve edilmiştir.

Kitabın birinci kısmında Hegel’in idealist sistemi ile diyalektik metodu tahlil edilir. Burada

Engels, Marks’la kendisinin hegelcilikten nasıl ayrıldıklarını anlatır.

Kitabın ikinci kısmı, madde ile ruh, yani idealizm ile materyalizm münasebetlerini tetkik eder. Engels bu kısımda, materyalizm ile idealizm hakkındaki en güzel ve klâsik tarifi yapar:

“Her felsefenin ve bhusus modern felsefenin esas büyük meselesi, düşüncenin varlıkla münasebetidir..”

“Filozoflar, bu meseleye verdikleri cevaba göre iki büyük karargâha ayrıldılar. Ruhun tabiattan evvel mevcut olduğunu ve dolayısıyla bu veya bu şekilde dünyanın yaratıldığını kabul edenler idealist karargâhı teşkil ettiler... Tabiatı ilk unsur sayan öteki filozoflar ise muhtelif materyalizm mekteplerine mensup bulunuyorlardı..”

Kitabın üçüncü kısmında, Föyerbah’ın din ve etik felsefesi mufassalan tahlil edilir:

“Hulâsa, ondan önceki ahlâk nazariyelerinin uğradıkları felâket, Föyerbah ahlâk nazariyesinin de başına geldi. Föyerbah ahlâkının düsturları, her zamana, her kavime, her şeraite uygun gelmek üzere konulmuştur. Ve bilhassa böyle olduğu içindir, ki hiçbir vakit ve hiçbir yerde kabili tatbik değildir. Reel dünya karşısında Kant’ın emperatif katagoriği gibi, Föyerbah ahlâkı da kudretsizdir..”

“.. Hegel sisteminin ansiklopedik malûmatça zenginliğine nisbetle, Föyerbah’ın ortaya attığı şey: yüzü gözü şişmiş bir aşk dini ile yoksul ve kısır bir ahlâktan öteye geçmedi...”

Kitabın dördüncü, yani son kısmında, Engels, diyalektik ve istorik materyalizm bahislerini anlatır. Föyerbah materyalizminin sakatlığını, Hegel metodunun — yani diyalektiğin — idealistliğini şerh eder. Nihayet Marks'la kendisinin görüş tarzı olan diyalektik materyalizmi tarif eder:

"... Hegel mektebinin inhilâlinden bir temayül daha doğdu; yegane ve cidden semereli olan bu temayül, esas itibarile Marks'ın adına bağlıdır... Burada da Hegel felsefesinden ayrılış, materyalist bakıma dönmek suretile oldu.,,

"... Gerek tabiatta, gerekse tarihte, kendini gösteren diyalektik bir inkişaf vardır. Diyalektik inkişaf demek, arada bir takım zikzaklar ve zaman zaman gerileyişler olmasına rağmen, daima aşağıdan yukarıya doğru kendisine yol açarak yükselen terakkinin teselsülü demektir.,,

"... Bu suretle diyalektik, gerek dış dünyanın gerekse insan düşüncesinin umumî hareket kanunlarını bildiren bir ilim haline geldi.,,

Kitap Marksın Föyerbah hakkındaki onbir tezi ile biter :

"... Bunlar hiç te neşir kastile olmıyarak, bilâhara üzerlerinde işlenmek üzere, kaleme alınmış müsveddelerdir. Fakat yeni bir dünya telâkkisinin dahiyane tohumunu taşıyan ilk vesikalar olmak itibarile kıymetlerine baha yoktur.,,

\*  
\*  
\*

Kitap, fransızca tercümesinden türkçeye çevrilmiştir. Fakat okuyucularımıza kusursuz ve

yanlıştır bir eser verebilmek düşüncesile, yalnız fransızca metinle iktifa etmedik. Ayrıca Adoratski'nin ve Plehanof'un rusça tercümelerile de karşılaştırdık. Fransızcasındaki noksanları rusça metinlerinden tamamladık. Bunun içindir, ki tercümenin doğruluğunu kontrol etmek isteyenler, Lüdvig Föyerbahın değil yalnız fransızcasını, fakat Adoratski'nin redaksiyonu altında 1935 senesinde çıkan rusça tercümesile, Plehanof'un rusça tercümesini de gözden geçirmelidirler. Eserin aslında, birçok tarihi, felsefi isimler; felsefi, sosyal cereyanlar geçer. Bunu gözönünde tutan rusça tercümeleri, kitabın sonuna ayrıca numaralı birer cetvel koymuşlardır. Bu cetvel, hurufüheca sırasile, kitapta ismi geçen bütün has isimleri, felsefe cereyanlarını, kısaca kaydeder. Biz, maddî güçlükler dolayisile bunu aynen yapamadık. Fakat, meselâ, Hegel, Föyerbah gibi kitapta isimleri sık sık geçen ve hemen hemen kitabın mevzuunu teşkil eden filozoflar hakkında, kitabın sonunda, izahat verdik. Yine, eserin mevzuunu alâkadar eden ve kendilerinden bahsedilmesi münasip olan mühim birkaç meseleyi de, not olarak kaydettik.

İzahat ve notları, Marks - Engels - Lenin enstitüsünün bu mevzudaki rusça kitaplarından hulasâ ettik.

28 - 8 - 936

## MÜELLİFİN ÖNSÖZÜ

Karl Marks [\*] *Ekonomi Politiğin Tenkidine Giriş* (Berlin, 1859) adlı eserinde: "Kendi görüş tartızımın (yani Marks tarafından keşfedilen materyalist tarih telâkkisinin) ideolojik alman felsefesi ile olan zıddiyetini meydana çıkarmak, hakikatte ondan evvelki felsefe bilgimizle alış verişimizi kesmek için müştereken çalışmağa," Brüksel, 1845 de nasıl karar verdiğimizizi anlatır: "Bu maksada Hegelden - sonraki 1 felsefenin bir tenkidini yapmak suretile varıldı. İki kocaman cilt tutan el yazısı Westfalyadaki tabiin eline geçtikten epey sonra, şerait değıştiği için, kitabın basılmasına imkân bulunmadığını öğrendik. Zaten biz de başlıca hedefimiz olan kendi kendimizce keyfiyetin izahı esasına erişmiş bulunduğumuzdan el yazısını maalmemnuniye farelerin kemirici tenkidine bıraktık,"

O vakittenberi kırk yıldan fazla zaman geçti ve Marks öldü. Ne o, ne ben bu temayı tekrar bir daha ele alamadık. Biz, Hegel ile olan münasebetimiz hakkında muhtelif yerlerde fikrimizi izah ettik, fakat bunu hiç bir yerde sistematik bir şekilde yapmadık. Hegelci felsefe ile bizim felsefemiz arasında bir çok münasebetlerle mutavassıt bir

[\*] K. Marks'ın hayatı ve doktrini hakkında Marksizm bibliyoteğinin III ve IV c. numaralarına bakınız.

halka demek olan Föyerbah'a 2 ise, bir daha, hiç bir yerde temas etmedik

Marks'ın dünya telâkkisi, zamanla, Almanya ve Avrupa sınırlarının çok daha ötelinde ve tekml medenileşmiş dünyanın bütün dillerinde kendisine tarafdarlar buldu. Diğer cihetten, şimdiki halde ecnebî memleketlerde, hele bahusus İngiltere ve İskandinavya da klâsik alman felsefesi âdeta bir nevi ölümden - sonra - dirime kavuştu. Hattâ görünüşe göre Almanyada bile, beylik üniversitelerde ısıtılıp ısıtılıp felsefe adile sofraya konulan zavallı eklektik çorbalar herkese kabak tadı vermeğe başladı.

Ahval ve şerait bu olunca, Hegelci felsefe ile olan münasebetlerimizin, bu felsefeden nasıl çıkıp ayrıldığımızın muhtasar müfit ve sistematik bir surette ortaya konulması bana gitgide daha elzem göründü. Ve aynı zamanda, gençlik çağımızın kasırgalı günlerinde, Hegel'den sonra gelen bütün filozoflar içinde Föyerbah'ın üzerimizde en ziyade tesir yapmış olmasına karşı duyduğum noksansız saygı, bana henüz ödenmemiş bir manevî borç gibi geldi. Onun için Ştarke'nin Föyerbah'a dair çıkardığı bir kitabını tenkit etmeğimizi *Neue Zeit* mecmuası yazı hey'eti teklif edince, ben bunu memnuniyetle kabul ettim. Yazdığım makaleler bu mecmuanın 1886 yılı, 4 ve 5 inci sayılarında neşredildi, ve şimdi burada tekrar gözden geçirilmiş olarak ayrıca intişar ediyor.

Bu satırları basılmaya göndermezden önce,

1845-1846 yıllarında kaleme alınmış eski el yazılarını bir kere daha araştırıp gözden geçirdim [\*]. Orada, Föyerbah'a dair olan fasıl bitmemiştir. Kaleme alınmış kısım, tarihin materyalistçe telâkisini anlatmaktan ibaret kalır; bu anlatış sadece, ekonomi tarihi hakkında bilgimizin o zaman henüz nekadar eksik olduğunu gösterir. Eski el yazısında bizzat Föyerbah doktrininin tenkidi bulunmadığından, onu şimdiki hedefim için kullanmazdım. Buna mukabil, aşağıda zeyil olarak neşrettiğim Föyerbah'a dair on bir tezini, Marks'ın eski bir defterinde buldum.

Bu tezler, hiç de neşir maksadile olmayarak, bilâhare üzerinde işlenilmek için alalacele kâğıda geçirilmiş basit, fakat yeni bir dünya telâkisinin dahiyane tohumunu taşıyan ve anlatan ilk vesika olmak itibarile - kıymetine baha biçilmez notlardır.

Londra, 21 Şubat 1888

*Friederich Engels*

[\*] Bugün — kaybolmuş bazı kısımları müstesna olmak üzere — bu el yazıları Moskovadaki Marks - Engels - Lenin enstitüsü tarafından tamamen almanca olarak Marks - Engels Gesamtausgabe'nin beşinci cildinde ve rusça Marks - Engels külliyyatının dördüncü cildinde neşredilmiş bulunuyor.

## I. — Hegel'den Föyerbah'a

Ştarke'nin eseri [\*] bizi, zaman itibarile kendimizden tam bir nesil ötede olan, fakat şimdiki Alman nesline bütün bir yüz yıl uzakmış gibi yabancı gelen, bir devire döndürüyor. Mamafi o devir Almanyanın 1848 inkilâbına hazırlanmış devri idi, ve o vakittenberi bizde ne olup bittise hepsi, ancak 1848 in devamından, yani inkilâbın manevî vasiyetlerini yerine getirmekten ibaret kaldı.

Tıpkı XVIIIc. yüz yıl Fransasında olduğu gibi, XIXc. yüz yıl Almanyasında dahi felsefi inkılâp siyasî yıkılışın başlangıcı oldu. Fakat her iki felsefi inkılâp arasında ne fark, ne fark! Fransızlar resmî ilme karşı, kiliseye, hattâ çok kere devlete karşı açık savaş açarlar; eserleri hududun öte yanında, Holanda veya İngilterede basılır ve bizzat kendileri çok kere Bastil zıندانını boylarlar. Almanlar ise, bilâkis devletçe tayin edilmiş profesörler, gençliğin üstadı geçinir kimselerdir: Her birinin yazdığı eser, zamanın idarecileri tarafından beğenilir ve bütün felsefi inkişafa baş tacı olan Hegel sistemi ise, âdeta Prusya Kırallığının devlet felsefesi mertebesine çıkarılır. Onun için, insana rahat nefes aldırılmayan can sıkıcı devirlerinde, inkılâp, sanki

[\*] ( Ştarkenin eseri şudur ) : Ludwig Feuerbach, felsefe doktoru C. N. Starcke tarafından yazılmış, Stuttgart, Fred. Enke, 1885 (Eagels.)

bu profesörlerin gerisinde, savurdıkları ukalaca ve karanlık palavraların arkasında sinip kalmağa mecbur olmuş gibiydi?! O zaman inkılâbın mümessili geçinen kimseler, — yani liberaller —, bilhassa bu fikirleri bulandıran felsefeye [ yani hegelciliğe ] can düşmanı değil mi idiler? Fakat daha 1833 den itibaren gerek hükûmetin gerekse liberallerin göremedikleri şeyi, hiç olmazsa, bir kişi gördü. Onun da adı Hanrih Hayne [\*] idi.

Bir misal alalım. Hegelin meşhur: “ Her reel olan rasyoneldir, ve her rasyonel olan reeldir, tezi kadar, bir taraftan dar kafalı kükûmetin saygısını, öte taraftan daha az dar kafalı olmayan liberallerin gazabını üzerine çeken hiç bir felsefî kaziye yoktur. Bu tez, mevcut olan her şeyin tebriye ve tasvibi, müstebitliğin, polis devletinin, keyfî adaletin, sansörün felsefeye takdis ve tervici değil miydi? Frederik Vilhelm III bunu böyle düşünüyordu; teb’aları da öyle düşünüyordular. Halbuki Hegele göre her mevcut olan şey mutlaka reel değildir. Onda, realite sıfatı ancak aynı zamanda [ hem var, hem de ] zarurî olan şeye aitti. Hegel der ki: “ Realite inkişafı esnasında zaruret olarak tahakkuk eder, ”. Bu söz Hegel’in lâalettayin bütün hükûmet ve

[\*] Engels’in burada kastettiği meşhur Alman şairi Haine’nin «Almanya hakkında» adlı makaleleridir. Hayne bu makalelerde Fransız halkına mahsus olarak, Alman halkının kültürünü izah ediyordu. İzah üç kısımdan ibarettir

1 — Luther’e kadar; 2 — Luther’den Kant’a kadar; 3 — Kant’tan Hegele kadar. Hayne bu izahlarında Alman felsefesinin, bu muhtelif zamanlarda oynadıkları rolü tavsif eder.

idare tedbirlerini bizzârure reel saymadığını da gösterir ( burada bizzat Hegel “ mahut vergi müessesesi „ misalini zikreder ). Fakat zarurî olan şey en sonunda gene rasyonel olarak meydana çıkar. Ve o zamanki Prusya devletine tatbik edilen Hegel tezinin manası ancak şu olur: Prusya devleti zarurî olduğu nisbette rasyonel ve akla uygun olmakla beraber, şayet bize kötü görünüyor da, götülüğüne rağmen gene mevcut kalıyor ise, demek hükûmetin kötü kalitesi teb’alarının ona karşılık düşen kötü kalitelerile izah ve tebriye olunuyordu. O vaktin Prusyalıları lâyük oldukları idareye maliktiler.

Halbuki Hegele göre realite, hiç te muayyen bir sosyal ve politik düzene her zaman ve her mekân şeraitinde tatbik olunan bir sıfat değildir. Bilâkis iş bunun büsbütün tersidir Roma Cümhuriyeti reel idi, amma onun yerine geçen Roma İmparatorluğu da reeldi. 1789 yılında Fransız monarşısı o kadar gayrı - reel, yani o kadar her türlü zarurîlikten uzak ve o kadar gayrı - rasyonel bir hale gelmişti ki, Hegel’in daima en büyük bir antuzyazm ile bahsettiği, Büyük İnkılâp bu idareyi ortadan kaldırmak mecburiyetinde idi. Binnetice burada [ eskidenberi mevcut ] monarşi gayrı - reel, [ yeni doğan ] inkılâp ise reel idi. Ve tamamen böylece, inkişaf seyri içinde, bir zamanlar reel olan herşey, gayrı - reel hale gelir, zarurîliğini, mevcudiyet hakkını, rasyonel vasfını kaybeder. Ölen realitenin yerine, — eskisi

mukavemetsiz ölecek derecede makul ise müsa- lametle, bu zarurete karşı korsa cebir ve şiddetle—, yaşayabilir ve yeni bir realite geçer. Ve böylelikle, bizzat Hegel'in diyalektiği sayesinde Hegel'in tezi tamamen kendi zıddına istihale eder: Beşeriyet tarihi sahasında reel olan herşey zamanla gayri - rasyonel hale gelir; ve demek ki, her reel olan şey sebebi vücudü itibarile gayri - rasyoneldir, daha evvelden gayri - rasyonellik illetine müptelâdır; ve insanların kafasında rasyonel olan herşey, günün apaşikâr realitesine nekadar zıd düşerse düşsün, muhakkak bir gün reel olacaktır. Hegelci düşünüş metodunun bütün kaide-lerine tevfikân, her reelin rasyonelliği tezi şu diğer teze döner: Her mevcut olan şey ölüme müstahaktır.

Fakat, (Kant'tan bari gelen felsefe hareketinde en son safha olması itibarile, burada hudutları haricine çıkmıyacağımız), Hegel felsefesinin hakiki ehemmiyeti ve inkılâpçı karakteri; bilhassa insan faaliyet ve düşüncesile elde edilmiş neticelerin kat'î ve nihâî karakterli oldukları hakkındaki her türlü fikirlere bir daha geri gelmeyecekleri şekilde son vermiş olmasındadır. Hegele göre, artık felsefenin idrake mecbur olduğu hakikat, öyle hazırlanıp ve bir kere keşfedildi mi geriye yalnız ezberlenmesi kalan bir dogmatik prensipler koleksiyonu değildir. Bundan böyle hakikat, bizzat idrak prosesüsü içinde, aşağı bilgi derecelerinden yukarı bilgi derecelerine yükselen, fakat sözüm yabana mutlak bir hakikat keşfede-

rek artık ilerileyemeyeceği, artık kollarını kavuşturup elde edilmiş mutlak hakikati hayranlıkla temaşadan başka bir şey yapamayacağı noktaya aslâ erişemiyen ilmin inkişafı içinde bulunuyordu. Hem bu, felsefe sahasında olduğu gibi bütün öteki bilgi sahalalarında ve pratik faaliyette de böyledir.

İdrak gibi tarih dahi, insanlığın son derece mütekâmil, ideal bir hali içinde son derece kusursuz bir gayeye erişip durmaz; son derece kusursuz bir sosyete, son derece kusursuz bir "devlet", ancak muhayyilede mevcut olabilen şeylerdendir. Birbiri ardından tarih sahnesine çıkan sosyal düzenler, insan sosyetesinin aşağı bir şekilden yukarı bir şekle doğru sonsuz inkişafı içinde, ancak geçici merhalelerdir. Her merhale zaruridir, ve binnetice içinden çıktığı zaman ve şartlar bakımından haklıdır. Fakat aynı merhale kendi göğsünde yavaş yavaş gelişen daha yüksek yeni şartlar karşısında köhneleşir ve haksızlaşır; yerini, sırası gelince keza çöküp ölecek olan daha yüksek bir merhaleye bırakması icap eder. Burjuvazi nasıl, büyük endüstri, rekabet ve cihan pazarı sayesinde bütün müesses ve asırlardanberi takdis edilmiş müesseseleri bil'amelîye tahrip ediyorsa, tıpkı öylece bu diyalektik felsefe de, bütün mutlak, kat'î ve nihâî hakikat mefhumlarını ve bunlara tekabül eden mutlak insan münasebetlerini tahrip eder. Onun önünde nihâî, mutlak, mukaddes hiç bir şey yoktur. O her şeyin faniliğini gösterir, ve fasılasız bir oluş ve yok oluş prosesinden, son-



suz bir yukarıya çıkıştan başka hiç bir şey onun önünde duramaz, onun bizzat kendisi düşünen dimağ içinde bu prosesin in'ikâsından ibarettir. Şüphesiz onun da muhafazakâr bir tarafı vardır; idrakin ve sosyal münasebetlerin her muayyen inkişaf merhalesini kendi zaman ve şartları için haklı bulur. Fakat, işte o kadar. Bu görüş tarzının muhafazakârlığı izafî, inkılâpçı karakteri ise mutlakdır. Ve zaten onun yer verdiği yegâne mutlak ta budur.

Bu görüş tarzı tabiat ilimlerinin bugünkü durumuna tamamen uyar mı, uymaz mı meselesini münakaşa etmeği burada zarurî bulmuyoruz. Tabiat ilimleri dünyanın bizzat kendi mevcudiyetine muhtemel ve fakat iskân kabiliyetine ise (oldukça) muhakkak bir son geleceğini önceden göstermekle, binnetice, beşeriyet tarihinde yalnız yukarıya çıkan bir dal olmayıp aşağıya inen bir dalın dahi bulunduğu hükmederler. Her halde biz beşeriyet tarihinin aşağıya doğru gideceği dönüm noktasına varmış olmaktan henüz nisbeten uzağız; ve Hegel felsefesinden zamanındaki tabiat ilimlerinin henüz ortaya atmadıkları bir mevzula meşgul olmasını isteyemeyiz.

Fakat, yukarıda verdiğimiz izahatın Hegel'de bu derece keskin olarak bulunmadığını kaydetmeliyiz. Bu izahat, metodunun zarurî ve kat'î bir neticesi olmakla beraber, bizzat Hegel tarafından hiç bir vakit bu derece açık anlaşılır bir tarzda ortaya konulmamıştır. Bunun basit sebebi ise, Hegel'in bir felsefe sistemi inşa etmeğe mecbur

olması, ve an'anevî icabata göre de, bir felsefe sisteminin hangi çeşitten olursa olsun bir mutlak hakikate varmak suretile tekemmülü icap etmesidir. Bu itibarla Hegel, bahusus *Lojik* adlı eserinde, bizzat bu ezeli hakikat denilen şeyin mantıkî, yani aynı zamanda tarihî bir prosesden ibaret olduğunu nekadar kuvvetle teyit ederse etsin, — sırf sistemini herhangi bir gayeye erdirmeye mecbur olduğu için, — gene bu prosese bir son vermek zorunda kalıyordu. “Lojik „ adlı kitabında Hegel, gene bu gayeyi [bu sonu] pekâlâ bir başlangıç yapabiliyor. Çünkü, orada Hegelin sonnoktası (hakkında bize zaten mutlak surette hiçbir malumat veremediği için mutlak olan) mutlak Fikirdir; bu mutlak Fikir “tecelli eder,, yani tabiat haline istihale eder, ve daha sonra ise gene ruh halinde, yani düşünce ve tarih şeklinde aslına rücu eder, tekrar kendine gelir. Fakat felsefenin tam gayesine [sonuna] gelmişken, böylece, gene tâ azimet noktasına kadar dönüvermenin tek bir çaresi vardır. O da bilhassa, bu mutlak Fikirin ne olduğunu insanlık idrak edince tarihin sona ereceğini farz ve kabul eyleyerek, bu idrake ancak Hegel felsefesile kavuşulacağını bildirmekten ibarettir. Fakat, bu suretle, Hegel sisteminin bütün doğmatik muhtevası mutlak hakikat diye ilân edilmiş olur ki, bu, onun bütün doğmatik şeyleri yıkan diyalektik metodile zıddiyete düşmek demektir; bu ise, Hegel doktrininin inkılâpçı tarafının, son derece aşkın taşkınlaşan muhafazakâr tarafı içinde boğulmasıdır. Ve felsefî idrak hak-

kında doğru olan şey, tarihî pratik hakkında da aynen öyledir. Mademki insanlık Hegel sayesinde mutlak Fikiri idrake muvaffak olabilmıştır, şu halde, pratikte de o mutlak Fikiri gene realite haline geçirecek kadar ileri gidebilmelidir. Neticice itibarile mutlak Fikir, muasırları tarafından pek fazla siyasî metalibatta bulunulmamasını icap ettiriyordu. Ve işte böylece, Frederik Vilhem III ün teb'alarına o kadar inat ve ısrarla vadettiği temsilci monarşi [ meşrutî hükümdarlık ] içinde, yani o zamanki Almanyada küçük burjuva münasebetlerine uygun gelecek surette varlıklı sınıfların mutedil, mahdut ve bilvasıta hakimiyetleri içinde, bu mutlak Fikirin tahakkuk eylemesi icap ettiğini Hegelin "Hukuk felsefesi," adlı kitabının sonunda görürüz; bundan mada gene orada bize, spekülasyon yolile, asaletin zaruriliği isbata kalkışılır.

Binneticce, iliklerine kadar inkılâpçı bir düşünce metodundan niçin gayet mutedil bir siyasî neticenin filiz verip çıktığını, sistemin sadece iç zaruretlere izaha kâfidir. Bu neticenin hususî şekli, biraz da Hegelin Alman olmasından ve tıpkı asırdaşı Goethe gibi bir haylı filisten olmasından ileri gelir. Goethe gibi Hegel de kendi janrında bir Olimp İlahı idi. Amma her ikisi de Alman filistenliği hissiyatından tamamilen sıyrılamadılar.

Mamafi bütün bunlar, Hegel sistemini, kendinden evvel gelmiş herhangi bir sistemle kıyas edilemez derecede gayet geniş bir bilgi sahasını kucaklayarak, o sahada hâlâ bugün bile hayret-

baş bir düşünce zenginliği geliştirmiş olmaktan alıkoyamamıştır. Meselâ Hegelin ruh fenomenolojisi diye bir etüdü var ( buna âdeta ruh ambiyolojisi ve ruh paleontolojisi isimleri de verilebilir. O etütde, fert şuurunun geçirdiği muhtelif inkişaf safhaları tetkik edilirken, bunlar, âdeta alel-umum insan şuurunun tarihte geçirmiş olduğu uzun safhaları kısaca tekrarlıyor veya hulâsaten iktibas ettiriyorlarmış gibi nazarı itibare alınırlar ). [ Ondan sonra ] mantık, tabiat felsefesi, ruh felsefesi gelir. Ruh felsefesinin de ayrıca ikinci derecede gelen muhtelif tarihî bölümleri gözden geçirilir: tarih felsefesi, hukuk felsefesi, din felsefesi, felsefe tarihi, estetik tarihi v. s. , v. s... Bütün bu başka başka tarihî sahalarda Hegel, onları birbirine bağlayan inkişaf ipliğinin mevcudiyetini bulup göstermeğe çalışır. O, yalnız yaratıcı bir deha değil, aynı zamanda ansiklopedik mütebahhirlik gösteren bir âlim de olduğundan, zuhuru her sahada bir devir yarattı. "Sistem," in zaruretlere yüzünden birçok kereler indî bir takım fikir inşaatına baş vurmak mecburiyetinde kaldığı besbellidir. Bu yapma fikirleri münasebetile onun entipüften muarızları tâ zamana kadar süren müthiş bir gürültü koparmışlardır. Fakat o inşaat, Hegel'in eserinin ancak çerçevesi ve yapı iskelesidir. Bunun üzerinde boş yere durmayarak, kudretli yapının içine daha derince girilecek olursa, orada, hâlâ bugün bile değerlerini olduğu gibi muhafaza eden hadsiz hesapsız hazineler keşfedilir. Bütün

filozoflarda fani olan şey bilhassa “sistem,” dir. Çünkü “sistem,” insan ruhunun zeval bulmaz bir ihtiyacından, bütün tezadları yenmek ihtiyacından ileri gelir. Fakat, bütün bu tezadlar öyle bir çırpıda ve bir daha geri gelmeyecek surette ortadan kaldırılırsalar, o zaman biz sözüm yabana mutlak bir hakikate erişmiş oluruz. Cihan tarihi sonuna erer ; amma bu sefer de, yapacak başka hiçbir şey kalmadığı halde, aynı tarihin gene devam etmesi lâzımgelir: Gene halli mümkün olmıyan yeni bir tezat! Böylece, felsefeye düşen vazifenin bundan ibaret olduğunu, yani yalnız bütün insanlığın devamlı inkişafı içinde yapabileceği şeyi hususî bir filozofun yapması icap ettiğini anladığımız andan itibaren — ki bu anlayış hususunda bize nihayet bizzat Hegelden daha iyi yardımı dokunan kimse olmamıştır —, bunu anladığımız andan itibaren, şimdiye kadarki manasile felsefenin de işi bitmiş demektir. Artık bu yoldan ve her önüne gelenin tek başına elde etmesi imkânsız olan her türlü “mutlak hakikat,” tan vazgeçilerek, onun yerine, ancak müsbet ilimler ve onların neticelerini diyalektik düşünce yardımıyla sentezleştirme yolile erişilebilen izafi hakikatler peşinde koşulur. Umumiyetle, felsefenin Hegel ile birlikte sonuna erdiği söylenebilir. Çünkü Hegel sistemi, bir taraftan kendisine tekaddüm eden bütün felsefî inkişafın en muazzam hulâsasıdır ; diğer cihetten, velevki gayrı şuuri bir surette de olsa bizi şu sistemler labirentinin dışarısına, dünyanın hakikî müsbet idrakine götürür

Almanyanın iliklerine kadar felsefe işlemiş atmosferi içinde, Hegel felsefesinin ne muazzam bir tesir yaptığı kolayca anlaşılır. Bu on yıllarca müddet süren, ve Hegelin ölümünden sonra dahi hiçbir suretle eksilmiyen tam bir zafer oldu. Eksilmek şöyle dursun, “Hegelyanizm,” in büsbütün rakipsiz bir surette ve muarızlarına bile az çok sirayet ederek hüküm sürdüğü devir tam 1830 ilâ 1840 seneleri [ yani Hegelin ölümünden sonra gelen yıllar ] idi. Tam o sıralardadır ki, Hegelci telâkiler, bilinerek veya bilinmiyerek, en muhtelif ilimlerin içine bol bol sokuldu ; orta “kültürlü kimseler,” in fikirlerini besledikleri popüler edebiyat ile gündelik matbuat bile onların mayasile meşbu oldu. Fakat bütün cephelerde kazanılan bu zafer, sistemin içinde patlayacak mücadelenin girizgâhından başka birşey degildi.

Bütün Hegel doktrininin, birbirine en aykırı düşen partilerin pratik telâkkilerine nasıl geniş bir yer bıraktığını gördük. O zamanki Almanya-da, hepsinden önce pratik ehemmiyeti bulunan iki şey vardı : din ve siyaset. Hegel’in *sistem*’ine fazla yer veren kimseler gerek din, gerekse siyaset sahasında nisbeten muhafazakâr olabiliyorlardı. Hegeli’in diyalektik *metod*’unu esas tutanlar ise, bilâkis, her iki sahada da en müfrit muhalefet cephesinden yana geçebiliyorlardı. Eserlerinde inkılâpçı gazep şimşeklerinin oldukça sık çakmasına rağmen, Hegel’in kendisi, nihayet daha ziyade muhafazakârlığa mütemayildi. Sisteminin ona, metodundan daha “çetin bir düşünce

faaliyeti,, ne mal oluşu bundandır. 1830 - 1840 on yılının sonuna doğru, Hegel mektebinin içinde başlayan ayrılık, gittikçe daha elle tutulur bir hale geldi. "Genç Hegelciler,, adını alan sol cenah, ham sofu ortodokslar ve derebeyci mürtecilerle yaptığı savaşta, günün yakıcı meselelerine karşı ötedenberi gözetilen mahut filozofça ihtiyat tedbirini yavaş yavaş bir yana bıraktı. Genç Hegelciler doktrinine karşı devletin o zamana kadar gösterdiği müsamaha ve hattâ hayırhahlık ise, hep o ihtiyat tedbiri sayesinde temin edilmişti. 1840 da, Fredrik Vilhelm IV ile birlikte ortodoks çömezliği ve mutlakiyetçi derebey irticacı da tahta çıktığı zaman, artık açıktan açığa şu veya bu tarafı iltizam etmek icab etti. Filhakika mücadele hâlâ gene felsefî silâhlar ile yapılıyordu. Amma, mücadelenin kendisi, bu sefer artık birtakım mücerret - felsefe gayeleri uğruna yapılmıyordu. Artık, an'anevî dinin ve mevcut devletin mahvedilmesi mevzuubahisti. Alman - yıllığı mecmuasında [\*], pratik nihaî gayeler, hâlâ felsefe cübbesine bürünmüş olarak gözüktükleri halde, 1842 senesinde çıkan *Ren - gazetesi*'nde, genç Hegelci mektebi, baş kaldırmış bir radikal burjuva felsefesi olduğunu açıkça belli etti. Bu mektebin artık sadece sansörü aldatmak için felsefe cübbesine ihtiyacı vardı.

**Mamafi, o zamanlar politika pek dikenli**

(\*) Alman yıllığı sol Hegelcilerden A Ruge ve Echtermeyer tarafından 1838 - 43 yıllarında Laypzigte çıkarılmış bir gazetedir.

bir saha idi. Onun için, başlıca mücadele dine karşı açıldı. Zaten — bhusus 1840 tanberi — dinle mücadele etmek, dolayısıyla de olsa, siyasî bir mücadele idi. İlk hamle işareti Ştravs'ın 1835 senesinde çıkan *İsanın hayatı* adlı eserile verilmişti. Bu eserde İncil hurafelerinin teşekkülüne dair ileriye sürülen nazariyeye Bruno - Baver aleyhtar bulunarak İncilde anlatılan şeylerden pek çoğunun bizzat incili yazarlar tarafından uydurulduğunu ispat etti. Ştravs ile Baver arasındaki mücadele "şuur,, ile "cevher,, arasındaki felsefî bir ihtilâf cübbesi altında güdüldü. İncildeki mucize kıssaları, acaba an'anevî ve gayri şuurî hurafelerin teşekkülü vasıtasile, camianın sinesinde mi doğmuşurlar, yoksa bizzat incili yazarlar tarafından mı uydurulmuşurlar meselesi, gitgide: Dünyanın tarihini yürüten başlıca muharrik kuvvet, acaba "cevher ,, mi, yoksa "şuur,, mudur, meselesine çevrildi. En sonunda, — Bakunin'in kendisinden çok şeyler istiane ettiği, — şimdiki anarşizmin peygamberi Ştirner ortaya çıktı: Ve [ o zamana kadar ] hakimi mutlak [ olan ] "şuur ,, u, kendi hakimi mutlak "biricik,, i [\*] ile fersah fersah geçti.

Hegel mektebinin bu dağılıp prösesi manzarası üzerinde ısrar etmiyeceğiz. Bizce asıl mühim olan şudur: Müsbet dine karşı mücadelelerinin pratik icapları, en azimkâr genç - Hegelcilerden bir çoğunu Fransız - İngiliz materyaliz-

[\*] Englesin burada kastedtiği Ştirner'in 1845 de çıkan «Biricik ve onun mülkiyeti » adlı kitabıdır.

mine götürdü. Burada onlar, kendi mekteplerinin sistemi ile ihtilâfa düştüler. Materyalizm tabiati yegâne realite saydığı halde, Hegel sisteminde tabiat ancak mutlak Fikir'in "tecelli,, sinden [ yani : kendi içini dışarıda görmesinden ], Fikir'in âdeta süflileşmesinden başka birşey değildir ; her hal ve kârda, düşünce ve onun mahsulü Fikir, burada, tabiatın kendisinden çıktığı asıl ilk unsur olup, umumiyetle tabiat, ancak Fikir'in süflileşmesi dolayısıyla mevcuttur. İşte genç Hegelciler, bu tezad içinde şaşırmış, bocalayup duruyorlardı.

Tam o sırada, Föyerbah'ın *Hıristiyanlığın özü* adlı eseri intişar etti. Kitap, bu tezadı bir vuruşla tuzla buz ederek, materyalizmi tekrar ve bilâ kaydü şart tahta çıkardı. Tabiat, hiçbir felsefeye tabi olmaksızın mevcuttur ; bizzat birer tabiat mahsulü olan biz insanlar, onun temelleri üzerinde büyümüşüzdür ; tabiatın ve insanların dışarısında hiçbir şey olmayıp, dinî tahayyüllerimizin yarattığı ülvî varlıklar, ancak kendi varlığımızın fantastik bir in'ikâsından ibarettir. Artık büyü çözülmüş ; "sistem,, kırılıp bir yana atılmış, hayalhaneden başka yerde mevcut olmadığı basit surette meydana çıkan tezad da hallolmuş gitmişti. İnsan bu kitabın ne kurtarıcı bir tesir yaptığını anlamak için, o tesiri bizzat kendi üzerinde denemiş olmalıdır. Antuzyazm umumî oldu : Hepimiz ânide birer "Föyerbahçı,, kesilmiştik. Bu yeni görüş tarzını Marks'ın ne büyük bir antuzyazm ile selâmladığını — ve yaptığı bütün tenkitçi ihti-

yatı kayıtlara rağmen — , ne derece onun tesiri altında kaldığını *Mukaddes aile* adlı eserinde okumak mümkündür.

Kitabın yanlışlıkları bile, o an için tesirini kuvvetlendirmeğe yaradı. Edebî, ve hattâ yer yer tumturaklı üslubu büyük bir okuyucu kütlesi temin etti ; çünkü abstre ve abstrü [ yani mücerret ve çapraşık ] uzun Hegelyanizm yıllarından sonra bu kitap ne de olsa canlandırıcı bir tesir yaptı. Aşkın haddan aşırı bir surette tanrılaştırılması için de buna yakın birşey söylenebilir. Aşk nazariyesini - haklı değilse bile - hiç olmazsa mazur gösteren bir nokta vardı : Artık tahammül edilmez bir hale gelen "halis akıl,, ın saltanatına bu aşk karşı çıkıyordu. Fakat hiç unutmıya gelmez : "Hakikî sosyalizm,, denilen cereyan Föyerbah'ın bilhassa bu iki zafını kendine destek yapar. Bu sözde sosyalizm 1844 den itibaren Almanyanın "kültürlü kimseleri ,, üzerinde bir salgın gibi yayıldı : İlmî tetkikatın yerine edebî palavraları, istihsalin ekonomik istihalesi suretile proletaryanın kurtuluşu yerine insanlığın "aşk,, yolile halâsa kavuşturulmasını geçirdi. Elhasıl, o tiksinti veren edebiyat, bol bol aşk ve hissiyat gevezeliği içine gömüldü. Bu cereyanın en tipik mümessili Karl Grün idi.

Şurasını da unutmıyalım : Gerçi Hegel mektebi dağılmıştı, amma Hegelci felsefe henüz tenkitle aşıлып geçilmemişti. Bu felsefenin bir parçasını Ştravs, öbürünü Baver koparıp alarak birbirlerine karşı polemik silâhı gibi kullanıyor-

lardı. Föyerbah Hegel sistemini kırdı ve sadece bir yana bıraktı. Fakat, bir felsefenin sadece yanlış olduğunu ilân edivermekle hakkından gelinmiş olmaz. Milletın manevî inkişafına o kadar büyük tesiri dokunmuş olan Hegel felsefesi kadar kudretli bir eser, sadece tecahül gösterilerek bir yana atılamazdı. Onu, kendi anladığı manada "ortadan kaldırmak,, yani, tenkit vasıtasile, elde etmiş olduğu yeni muhtevayı kurtararak, şeklini tahrip etmek lâzımdı. Bunun nasıl yapıldığını ileride göreceğiz.

Fakat, derken, Föyerbah nasıl Hegel'i bir kenara attıysa, 1848 inkılabı da her türlü felsefeyi aynı sühuletle bir yana attı. Böylece, Föyerbahın kendisi de arka saf itilip gitti.

## II. — İdealizm ve Materyalizm

Her felsefenin ve bahusus modern felsefenin esas büyük meselesi, düşüncenin varlıkla münasebetidir. Çok eski zamanlarda insanlar kendi maddî bünyelerine dair henüz hiçbir şey bilmedikleri, rüyaların mahiyetini izah edemedikleri anlarda (1) düşünce ve duygularının kendi vücutlarına has bir faaliyet olmayıp, bu vücut içinde mekân tutarak ölüm anında oradan ayrılan hususî bir ruhun eseri bulunduğú telâkkisine

(1) Hâlâ bugün bile vahşilerle aşağı barbarlar indinde hüküm süren telâkkiye göre, kendilerine rüyalarında görünen insan şekilleri, buldukları vücutları muvakkaten bırakmış bir takım ruhlardır. Onun için, bir kimsenin şekli başka birinin rüyasına girip ona birşey yaparsa, bu yapılan şeyden o şeklin asıl hakiki sahibi mes'ul tutulur. Meselâ, İnthur'nun 1884 te Güyan yerlilerinde gördüğü şey budur. (Fredrik Engels)

vardılar ; ve o andan itibaren, bu ruh ile harici âlemin münasebetleri hakkında bir takım fikirler edinmeleri icap etti. Mademki, ölürlen ruh bedenden ayrılıyor ve yaşamasına devam ediyordu, şu halde, ruha hususî bir ölüm atfetmeğe de mahal yoktu ; işte ruhun ölmezliğı fikri böyle doğdu, ve o inkişaf merhalesinde bu fikir, bir teselli gibi güzükmek şöyle dursun, bilâkis kendisine karşı hiçbir şey yapılamıyan bir mukadderat, ve çok kere, hele Yunanlılarda, hakikî bir felâket sayıldı.

Umumiyet itibarile, ruhun ölmezliğı hakkındaki can sıkıcı vahimeye yol açan, dinî bir teselli bulmak ihtiyacı değil, belki beden öldükten sonra da yaşadığı bir kere kabul edilmiş bulunan ruhun - umumî cehalet neticesi - ne olduğunu bilmemekten mütevellit müşkülât idi. Tıpkı buna benzer bir tarzda, tabiat kuvvetlerinin şahıslatırılması ile ilk tanrılar doğdu. Dinin ondan sonraki inkişaf seyri içinde, bu ilk tanrılar, yavaş yavaş fevkal'arz birer şekil aldılar. O kadar ki, fikri inkişaf seyrinde tamamen tabii bir tecrit prosesi — ve hattâ inbikten geçiş diyebileceğim bir proses — dolayısıyla, birbirlerine karşı az çok mahdut ve tahdît edici salâhiyetli birçok ilâhlardan, en nihayet, insanların kafasında tek tanrılı dinlerin biricik Allah telâkkisi doğdu.

Binnetice, bütün felsefenin en yüksek meselesi olan düşünce ile varlık, ruh ile tabiat münasebeti meselesinin kökleri de, tıpkı her dinin kökü gibi, vahşet devrinin dar ve cahilce telâk-

kileri içinde bulunur. Fakat, bu meselenin bütün keskinliği ile ortaya konulabilmesi ve bütün ehemmiyetini kazanabilmesi için, Avrupa sosyetesinin hıristiyan orta çağındaki kış uykusundan uyanmasını beklemek lâzımdı. Zaten, orta çağ skolastiğinde de büyük bir rol oynamış olan, varlığa nisbetle düşüncenin vaz'iyeti meselesi, ruhun mu yoksa tabiatın mi ilk unsur olduğunu bilmek meselesi, kilisenin karşısında şu keskin şekle girdi : Dünya Allah tarafından mı yaratılmıştır, yoksa ezelden beri mi mevcuttur ?

Bu meseleye şu veya bu şekilde cevap verdiklerine göre, filozoflar iki büyük kampa ayrılıyorlardı. Ruhun tabiatten önce mevcut olduğunu söyleyenler, ve binnetice, son duruşmada, dünyanın şu veya bu şekilde halkedilmiş bulunduğunu kabul edenler, idealizm kampını teşkil ediyorlardı. ( Bu filozoflardaki hilkatî - âlem hikâyesi, meselâ Hegelde olduğu gibi, çok kere, ortodoks hıristiyanlığın hilkat hikâyesinden daha ziyade karışık ve saçmadır. ) Tabiati ilk unsur sayan öteki filozoflar ise, muhtelif materyalizm mekteplerine mensup bulunuyorlardı.

Aslında idealizm ile materyalizm tabirlerinden anlaşılın mâna bu idi. Biz de o tabirleri, burada başka mânaya kullanacak değiliz. Bu tabirlere başka mâna verildiği takdirde ne gibi karışıklıklara kapı açılacağını daha ileride göreceğiz.

Fakat, düşüncenin varlıkla münasebeti meselesinin bir başka tarafı daha vardır : Bizi çevreleyen dünya hakkındaki fikirlerimizle, bizzat bu dünya

arasında ne gibi bir münasebet vardır ? Düşüncemiz reel dünyayı idrak edecek halde midir ? Reel dünya hakkındaki tasavvur ve telâkkilerimizle realitenin doğru bir tasvirini elde edebilir miyiz ? Felsefe dilinde bu meseleye, düşünce ile varlığın ayniyeti meselesi denilir. Filozofların büyük ekseriyeti bu suale evet cevabını verirler. Meselâ Hegel'de bu evet cevabı kendiliğinden anlaşılır. Zira, Hegel'e göre : Reel dünyada idrak ettiğimiz birşey varsa, o da dünyanın rasyonel muhtevasıdır ; bu itibarla dünya, mutlak Fikir'in tedricen reelleşmesi [tahakkuk etmesi] gibi gözükmür ; bu mutlak fikir ise, asla dünyaya tabi olmadan, hattâ dünya kurulmadan evvel, tâ ezeldenberi bir tarafta mevcut bulunuyordu. Şu halde, daha evvelceden fikirlere ihtiva eden bir muhtevayı, düşüncenin idrak edebileceği tamame aşikârdır. Burada ispat edilmesi icap eden şeyin bundan evvelki mukaddemat içinde zımnen sabit olduğu da aynı derecede âşikârdır. Fakat bütün bunlar, düşünce ile varlığın ayniyetine dair gösterdiği delillerden, Hegelin, şöyle bir mantikî netice çıkarmasına hiç te mani olmaz : Mademki, Hegelin düşüncesi için kendi felsefesi doğrudur, demek yegâne doğru felsefe ancak Hegel felsefesidir ; ve binnetice, düşünce ile varlığın ayniyeti dolayısıyla, insanlığın bu felsefeyi derhal nazariyeden ameliyeye geçirerek tek mil âlemi Hegelci prensiplere göre yeni baştan kurması icap eder. Bu, hemen bütün öteki filozoflarla birlikte, az çok Hegel'in de iştirak ettiği bir illüzyondur.

Fakat, dünyayı idrak etmenin, veya hiç olmazsa tamamen idrak etmenin imkânını reddeden bütün bir sıra filozoflar daha vardır. Modern filozoflardan, felsefenin inkişafında pek mühim rol oynamış olan Hyüm ile Kant bu zümredendir. Bu görüş tarzını red ve cerh etmek için, idealist bakımının müsaade ettiği nisbette söylenebilecek esas şeyler, daha evvelce Hegel tarafından söylenmiş bulunuyor <sup>3</sup>; Föyerbah'ın buna ilâveten yaptığı materyalist tenkitler derin olmaktan ziyade nüktelidir. Bu ve buna benzer bütün diğer felsefe nevhevesliklerini bariz bir surette red ve cerh eden şey, pratik, ve bilhassa tecrübe ve endüstridir. Şayet biz bir tabiat hâdisesini bizzat yaratmak, şeraitinin yardımı ile istihsal etmek ve hele gayelerimize hizmet ettirmek suretile, o hâdise hakkındaki telâkkimizin doğruluğunu isbat edebilirsek, Kant'ın o ele avuca sığmaz "bizatihi şey" i ortadan kalkar. Nebat ve hayvan uzviyetleri içinde tahassul eden kimyevî cevherler, birbiri ardından uzvî kimyaca ihzar edilinceye kadar, "bizatihi şeyler," gibi göründüler; ihzar edilmeleri üzerine, "bizatihi şey," de bizim için birşey haline girdi; meselâ, kök boyanın boyayıcı maddesi olan alizarini, artık tarlalarımızda yetiştirdiğimiz köklerden değil de, daha basit bir usulle ve daha ucuza, maden kömürü katranından çıkarıyoruz. Kopernik'in Güneş Sistemi, tam üç yüz yıl, üzerinde yüze karşı yüze, binle, on binle bahse girilecek bir faraziye, amma, her şeye rağmen,

gene bir faraziye idi; fakat, vaktaki Löverye, Kopernik sistemi sayesinde elde edilmiş rakamlarla, yalnız meçhul bir yıldızın mevcut olması icap ettiğini değil, aynı zamanda o seyyarenin gök yüzünde bulunacağı yeri dahi hesapladı, ve ondan sonra Galle, aynı seyyareyi [yani Neptün seyyaresini] bilfiil keşfetti, o zaman, Kopernik sistemi [artık], isbat edilmiş oluyordu. Mamafi, her nekad, — amelî ve nazarî red ve cerhleri çoktan yapılmış olmasına rağmen —, Almanyada yeni Kantçılar Kant'ın fikirlerine, İngilterede (asla kaybolmamış bulunan) agnostikler Hyüm'ün fikirlerine yeni bir hayat vermek için uğraşıyorlarsa da, bu hal, ilim bakımından bir gerileme, ve pratikte ise, alenen inkâr ettikleri materyalizmi utanmadan gizlice kabul etme demektir <sup>4</sup>.

Fakat, Dekart'tan Hegel'e ve Hobbes'ten Föyerbah'a kadar geçen bu uzun devir esnasında, filozofları ileriye götüren şey hiç te - zannettikleri gibi - saf düşünce kuvveti değildi. Bilâkis, hakikatte onları ileri iten şey tabiat ilimlerinin ve endüstrinin müthiş ve gittikçe daha şiddetli ve seri terakkisidir. Bu cihet, materyalistlerde açıkça göze çarpmaktadır; fakat, idealist sistemler dahi, aynı zamanda gitgide materyalist bir muhteva ile dolarak, ruh ile madde arasındaki ziddiyeti panteist <sup>5</sup> bakımından uzlaştırmağa uğurlar; böylelikle, nihayet iş Hegel sisteminde o raddeye geldi ki, bu sistem, gerek metodu, gerekse muhtevası bakımından idealist bir tarzda tersine çevrilmiş, baş aşağı getirilmiş materyalizmden başka birşeyi temsil etmez oldu.



Bütün bu söylenenlerden sonra, Föyerbahı karakterize ederken, onun esas mesele olan düşünce ile varlığın münasebeti meselesinde aldığı vaziyeti Ştarke'nin ne için her şeyden evvel tetkik ettiği anlaşılır. Etüd kısa bir methal ile başlar. Bu methalde bilhassa Kant'tan beri gelen filozofların telâkkilerini ele alır. Bu telâkkileri yok yere bir hayli ağdalandırdığı ağır filozof dilile anlatır. Hegel'in eserlerinden tek tük fıkralar verir. Bu fıkraları gayet formalistçe birtakım tefsirlere uğratar. Böylece, Hegel hakkında fazlasıyla güdük bir muhakeme yürütür. Ondan sonra, bizzat Föyerbah "metafizik," inin inkişaf seyrine dair tafsilâtlı bir bahis gelir. Bahis, filozofun burada ehemmiyeti bulunan müteselsil yazılarından çıkarılmıştır. Anlatış gayet dikkatli ve açıktır. Yalnız felâket şurasında : Ştarke'nin bütün kitabı gibi, bu etüdü de — hiç te her zaman içtinabı gayri kabil olmıyan — bir sürü felsefî tabirler molozu ile tıklım tıklım doludur. Bu hal, bir tek mektebe veya bizzat Föyerbah'a ait tabirleri kullanmakla kalmıyarak, müellifimizin, sözüme yabana felsefî, gayet muhtelif mekteplere ve bahuşus halihazırda ortalığı kırıp geçiren cereyanlara ait ıstılahları da araya karıştırmasına, büsbütün sıkıcı oluyor.

Föyerbah'ın geçirdiği inkişaf bir Hegelci'nin, — amma doğrusu hiçbir zaman ortodoks olmıyan bir Hegelcinin —, materyalizme doğru inkişafıdır. Bu inkişafın muayyen bir merhalesinde Föyerbah, selefinin idealist sisteminden tamamile ayrılır.

Ve en sonunda ister istemez şu kanaate gelir : Hegelci "mutlak Fikir," in ezeli mevcudiyeti, dünyanın zuhurundan evvel "mantikî kategorilerin," 6 ezeli varlığı, fevk'alarz bir yaratıcıya iman edişin fantastik bakayasından başka birşey değildir ; yegâne realite maddî dünyadır, bizzat biz ondan bir parçayız, duygularımızla onu sezeriz ; şuur ve düşüncemiz, bize nekadar transandantal gözükürlerse gözüksünler, nihayet maddî ve cismanî bir uzuv olan dimağımızın mahsulü olmaktan öteye geçemezler. Madde, ruhun mahsulü değildir ; bizzat ruh, maddenin yüksek bir mahsulüdür. Bu fikirler elbette halis materyalizmdir. Fakat Föyerbah, bu noktaya gelince, birdenbire duraklar. Materyalizmin, mahiyetine değil, kelimesine dair revaçta olan felsefî batıl itikadı yenemez. Ve der ki : "Bence materyalizm insanın varlık ve bilgi yapısının temelidir. Amma bu, benim için, kelimenin dar manasına, bir fizyolojist ve natüralistin, meselâ Moleşot'un anladığı manada — onların ihtisas ve meslekleri bakımından zarurî olan — bir materyalizm, yani yapının [ temeli değil ] bizzat kendisi sayılan materyalizm değildir. Ben geride materyalizm ile tamamen mutabıkım, fakat ileride mutabık değilim,,"

Föyerbah burada, ruh ile madde arasındaki münasebetlerin muayyen bir tefsirine müstenit umumî bir cihan telâkkisi olan materyalizmi, muayyen bir tarih merhalesinde, bilhassa XVIII inci yüz yılda, bu cihan telâkkisinin ifade edildiği hususî şekilde karıştırır. Hattâ o kadarla da

kalmaz, onu, 1850 ve 1860 yıllarında Böhner, Vogt ve Moleşot tarafından vaaz edilip de, bugün bazı natüralist ve hekimlerin kafasında bayağı ve yavan bir şekilde devam eyliyen XVIIIc. yüz yıl materyalizmi ile de karıştırır. Halbuki materyalizm de, idealizm gibi, bir sıra inkişaf merhalelerinden geçmiştir. Tabiat ilimlerinde yeni bir çığır açan her keşif üzerine, materyalizm şeklini değiştirmeye mecburdur, ve bizzat tarih, materyalist bir tetkike tabi tutulduğundanberi, tarihte de aynı suretle yeni bir inkişaf yolu açılır.

Geçen [ XVIIIc. ] yüz yılın materyalizmi, her şeyden evvel mekanist idi. Çünkü, o devrin tabiat ilimleri içinde oldukça tekemmül etmiş yegâne ilim, mekanik ilmi idi. Hattâ, mekanikten bile yalnız — yerde ve gökteki — katı cisimlerin mekanığı, yani ağırlık mekanığı oldukça ilerilemişti. Kimya, henüz flojistik denilen çocukluk çağında yaşıyordu. Biyoloji, hâlâ kundakta idi. Nebat ve hayvan uzviyeti, ancak kabataslak bir surette mütalea edilerek, sırf mekanik sebeplerle izah olunuyor idi. Dekart, hayvan uzviyetini makineye benzetmişti. XVIIIc. yüz yıl materyalistlerine göre, insan da, tıpkı öyle bir makine idi. Gerçi, kimyevî ve uzvî mahiyetteki hâdiseleri harekete getiren, muhakkak, gene mekanik kanunları idi; fakat, bu kanunlar, daha yüksek kanunlar tarafından arka plâna atılmakta idiler. Onun için, uzvî ve kimyevî hâdiselere münhasıran mekanik kaidelerinin tatbiki, klâsik

Fransız materyalizmine has — fakat o zaman için kaçınılmaz — olan dar düşünceliliklerden birincisini teşkil eder.

Bu materyalizme has olan ikinci dar düşüncelilik, onun dünyayı bir proses halinde, yani durmayıp inkişaf eden bir madde halinde tasavvur edemeyişidir. Bu hal, o zamanki tabiat ilimlerinin eriştikleri seviyeye ve onunla bağı olan metafizik, yani antidiyalektik felsefi düşünüş tarzına tekabül ediyordu. Tabiatın ebedî bir hareket içinde bulunduğu o zaman da biliniyordu. Fakat bu hareket, o zamanki telâkkiye göre, inkıtasız bir çember içinde dönüp dolaşıyor, bu yüzden yerinde sayıyor, mütemadiyen aynı neticeleri veriyordu. O vakitler, başka türlü bir telâkki de taşınmazdı. Güneş sisteminin teşekkülü hakkındaki Kant nazariyesi, daha henüz formülleştirilmek üzere idi ve basit birecessüs mevzuu olmaktan ileriye geçemiyordu. Arzın teşekkül tarihinden bahseden jeolojinin, henüz adını bile duyan yoktu. Şimdiki canlı varlıkların — basitten mürekkebe doğru — uzun bir inkişafı meydana geldiklerine dair olan fikir, o zamanlar daha henüz ilmî bir temele dayanamıyordu. Binnetice tabiat, tarihî bir surette telâkki edilemiyordu. Hegel bile aynı hataya düştüğü için, XVIIIc. yüz yıl filozofları bu kusurlarından dolayı pek o kadar ayıplanamazlar. Hegel'e göre tabiat, fikrin sade bir "tecelli," sinden ibarat olduğu için, zaman içinde hiçbir inkişafa elverişli değildir. Tabiat, çeşitliliğini, olsa olsa mekân içinde yayabilir; yani

İNİNDE sakladığı bütün inkişaf derecelerini, aynı zamanda ve yanyana gelecek surette meydana çıkarır; aynı prosesleri ebediyen tekrarlamıya mahkûm bulunur. İşte, (her inkişafın esas şartı zaman olduğu halde) Hegel, mekân içinde, fakat zaman dışında inkişaf denilen o saçmayı tabiate mal ediyordu. Hem de jeoloji, ambriyoloji, hayvan ve nebat fizyolojisi ile uzvî kimyanın oldukça ilerlemiş, ve bu yeni ilimlerin esasları üzerinde, her tarafta, daha sonraki tekâmül nazariyesine dair dahiyane sezîşlerin (meselâ Goethe ve Lamarkta) zuhur etmiş bulunduğu bir zamanda — tabiate mal ediyordu. Fakat, sistem bunu illâki böyle istiyor ve metod ise, sistem uğruna, kendi kendisine ihanet etmek zorunda kalıyordu.

Bu antiistorik telâkki, aynı zamanda tarih sahasına da sokulmuştu. Burada, orta çağ baka-yasına karşı mücadele gözleri kapamıştı. Orta çağ, bin yıl süren umumî bir barbarlıkla tarihin basit bir inkıtaa uğraması sayılıyordu. Halbuki, orta çağda birtakım büyük terakkiler oldu: Avrupada kültür sahası genişledi, hayatiyetli büyük milletler yanyana teşekkül ettiler, XIVc. ve XVc. yüz yıllarda koskoca teknik terakkiler görüldü. Bütün bunlardan hiçbirine dikkat edilmiyordu. Bu yüzden, büyük tarihî teselsülün makul surette anlaşılması imkânsızlaştı, ve tarih, nihayet filozoflara yarar bir illüstrasyonlar ve misaller dergisi hizmetini görüyordu.

1850 ilâ 1860 Almanyasında, kendi materya-

lizmelerini sürüme çıkaran vülgarizatörler, üstadlarının mahdut bakımını bir türlü aşip geçemediler. Tabiat ilimlerinin yaptıkları bütün yeni terakkiler, bu vülgarizatörler için, kâinatta bir yaratıcı bulunmadığının yeni delilleri oldu. Filhakika, nazariyeyi daha ziyade inkişaf ettirmek onların işi değildi. İdealizm ununu eleyip eleğini asmış ve 1848 inkılabı ile ölüm darbesini yemiş olmakla beraber, materyalizmin de, bir an için, kendisinden daha aşağıya düştüğünü görmüştü. Föyerbah, bu materyalizm yüzünden gelebilecek her türlü mes'uliyeti sırtından atmakta yerden göğe kadar haklı idi; yalnız o, bu materyalizm vülgarizatörlerinin doktrinlerini, alel'umum materyalizm ile karıştırmakta haksızdı.

Bununla beraber, burada kaydedilmeğe değer iki nokta var. Evvelâ, hattâ Föyerbahın zamanında bile, tabiat ilimleri hâlâ alabildiğine hızlı ve şiddetli bir mayalanma prosesi içinde bulunuyorlardı. Ve bu proses, ancak son on beş yıl zarfında, nisbeten durulur ve başarılı gibi olmuştu. Hadsiz ve hesapsız ilmî malzeme yığınları tedariklenmişti; fakat, bu birbirleriyle itişen keşifler mahşeri içinde, bir teselsülün ve dolayısıyla, bir düzenin kurulması ancak şu son zamanlarda mümkün olabildi. Şu üç büyük keşif, hüc-  
renin, enerji istihalesinin ve Darven adına bağlı tekâmül nazariyesinin keşfi, muhakkak ki, Föyerbah hayatta iken olmuştu. Fakat — bizzat zamanın natüralistleri tarafından, kısmen itirazla uğratılan ve kısmen de kâfi derece kullanıl-

ması bilinmiyen — bu keşifleri hakikî değerlerle takdir edebilmek için, köyde oturan münzevî bir filozof, ilmî terakkileri nasıl kâfi derecede takip edebilirdi. Bu işde kabahat, sırf o zamanki Almanyanın acınacak şartlarına düşer. Çünkü, o şartlar yüzünden, Alman felsefe kürsülerini kırk kırka yaran birtakım eklektik pire kırıcıları zabtetmiş bulunuyordu. Ötede ise, bütün bu kürsü allâmelerinden fersah farsah yüksek olan Föyerbah, köylüleşmeğe, bir köyceğizde çürümeğe mecbur kalmıştı. Demek, bundan böyle imkân dahiline giren ve Fransız materyalizmini her türlü tek - yanlı görüşlerden kurtaracak olan en yeni tarihî tabiat telâkkisine yabancı kaldığı için, Föyerbahı kabahatlı çıkaramayız.

Fakat saniyen, Föyerbah, tabii ilimler materyalizminin: yalnız “insanın bilgi yapısının bizzat kendisini değil, temelini teşkil,” ettiğini söylerken dahi yerden göğe kadar haklıdır. Çünkü biz, yalnız tabiat içinde yaşamıyoruz, insan sosyetesinde de yaşıyoruz, ve tıpkı tabiat gibi, sosyetenin de kendine has bir inkişaf tarihi ve bir ilmi vardır. Binnetice, burada asıl mevzuu bahsolan şey, sosyete ilmini, yani tarihî ve felsefî ilimler mecmu heyetini, materyalist esaslarla telif ederek bu esaslara istinaden sosyete ilmini yeni baştan kurmaktı. Fakat bu iş Föyerbahın harcı değildi. Burada Föyerbah — «baz» ının [ yani temelinin ] maddî olmasına rağmen — an’anevî idealist görüşlerden kurtulamamıştı. Nitekim : «ben materyalizm ile ileride değil, geride muta-

bıkım» dediği zaman, kendisi de bunu teslim eder. Lâkin, bilhassa sosyal sahada “ileri,, bir adım atmayan ve 1840 veya 1844 teki görüşlerinden öteye geçmiyen bizzat Föyerbahti. Bunun da sebebi, bilhassa gene tecerrüde düşmesi idi. Bu hal — temayüllerine nazaran başka her filozoftan ziyade sosyete ile irtibatta bulunmaya muhtaç olan Föyerbahı, — kendi değerindeki adamlarla el birliği yaparak veya çatışarak yaratacağı fikirleri, münzevî kafasından çıkarmıya mecbur ediyordu. Föyerbahın bu sahada ne dereceye kadar idealist kaldığını ileride mufassalen göreceğiz.

Gene burada, Ştarke’nin, Föyerbah materyalizmini olduğundan başka yerde aradığını kaydetmeliyiz. [ Der ki : ] “ Föyerbah idealisttir, insanlığın terakkisine iman eder. ” ( sayfa 19 ) . “ Her şeyin esası, temeli ne de olsa yine idealizmdir. Bizce realizm, ancak *ideal temayüllerimizin* peşi sıra gittiğimiz vakit bizi sapıtmaktan koruyan şeydir. Merhamet, hak ve hakikat âşıklığı *ideal kudretler* değil midirler ? , ( sayfa 8 ) . .

Evvelâ, Ştarke’nin naklettiği bu sözlerdeki idealizm, ideal gayeler güdmekten başka hiçbir şey değildir. İdealist gayeler ise, olsa olsa Kant’ın idealizmi ve “emperatif katagorik,, i 7 ile alâkadardırlar. Fakat, Kant’ın kendi felsefesine “idealizm transandantal,, adını vermesi, hiç te bu felsefenin moral idealleri dahi tetkik etmesinden değil, — Ştarke’nin de pekâlâ hatırlıyabileceği gibi — büsbütün başka sebeplerden ileri ge-

liyordu. Felsefî idealizmin mahiyetini moral, yani sosyal ideallere iman etmekten ibarettir sanmak, felsefe haricinde doğmuş, kendilerine elzem olan birkaç tutam felsefe bilgisini Şiller'in şiirlerinden çöplenecek ezberliyen Alman filistenleri içinde hasıl olmuş bir inançtır. Kant'ın — mümkün olmayanı istediği ve binnetice asla reel bir şeye erişemediği için kısır kalmış — "kategorik emperatif „ ini herkesten keskin bir surette tenkit eden, Şiller'in uyandırdığı gayri kabili tahakkuk idealler tahayyül eden filisten antuzyazmını herkesten daha zalimane bir surette alaya alan (meselâ Fenomenoloji'ye bakıla) şahıs sapına kadar idealist Hegel'in tâ kendisidir.

Saniyen, insanları harekete geçiren herşeyin bizzarure insan dimağından geçtiği de kaçınılmaz bir hakikattir : hattâ yemek içmek bile, dimağın duyduğu bir açlık ve susuzluk hissi ile başlar ve gene dimağın hissettiği bir tokluk duygusu ile biter. Dış dünyanın insan üzerinde hasıl ettiği her türlü intibalar, insan dimağı içinde ifadelenecek duygu, düşünce, ıztırar, iradî hareketler, elhasıl "ideal temayüller,, şeklinde akisler yapar, ve bu şekillerle "ideal kudretler,, haline gelirler. Eğer umumiyetle insanın "ideal temayüllere itaat,, ederek "ideal kudretler,, in tesiri altında kalması onu bir idealist yapmaya kâfi gelirse, nev'ima normal surette inkişaf etmiş her insanın anadan doğma idealist olması icap ederdi. O takdirde, hâlâ, bu dünyada materyalistler nasıl bulunabilirdi ?

Salisen, insanlığın, hiç olmazsa o an için, umumiyetle ileriye doğru hareket ettiği kanaatle, materyalizm ve idealizm zıddiyeti arasında, mutlak surette hiçbir ilişik yoktur. Fransız materyalistleri — deist (allahcı) Volter ve Ruso'dan aşağı kalmamak üzere — bu kanaate hemen hemen taassup derecesinde taraftar olup, o uğurda hattâ çok kere en büyük şahsî fedakârlıklarda bulunmaktan geri kalmadılar. Ve dünyada, tam manasile "hak ve hakikat uğruna,, bütün hayatını vakfeden birisi varsa, o da meselâ, Didro'dur. Binnetice, bütün bunların idealizm olduğunu söylediği vakit, Starke, sadece "materyalizm,, sözünün, ve böylelikle iki temayül [ materyalist cereyanla idealist cereyan ] arasındaki zıddiyetin kendisince hiçbir manası kalmadığını ispat etmiş olur.

Starke burada, eski papas (ve softa) iftiralarından neşet etme, materyalizm sözü aleyhindeki filisten batıl itikadına, — belki gayri şuurî bir surette de olsa — affedilmez bir imtiyaz veriyor. Filisten'in materyalizm tabirinden anladığı, plâ boğazlık, ayyaşlık, cismanî zevkler, debdebeli hayat sürmek, tamahkârlık, pintilik, ölçüsüz para hırsları, kâr peşinde koşma ve borsada hava oynaculuğu.. elhasıl, bizzat kendisinin gizlice can attığı her çeşit sunturlu reziletlerdir ; idealizmden anladığı ise, faziletle, insanlığa ve umumiyetle "daha iyi bir dünya,, ya ve ilâh... sevgi ve imandır. O, bunlar uğruna başkaları önünde feryad ettiği halde, kendisi, ancak iflâs ettiği veya mahmurluk baş ağrısı çektiği zamanlarda, bir kelime ile,

“materyalistçe ifrat,, larını bizzarure takip eden, rahatsızlık ve buhran anlarında inanır. Filistenin en sevdiği darbimesel şöyle der: İnsan nedir? Yarı hayvan, yarı melek !

Zaten Ştarke, bugün Almanynda filozof namile bol bol türeyen doçentlerin hücum ve evamirine karşı, Föyerbahı müdafaa için çok zahmete giriyor. Klasik Alman felsefesinin bu kötü zürriyeti ile alâkadar olanlar için, bu müdafaa muhakkak mühimdir ; bizzat Ştarkeye de aynı müdafaa zarurî görünmüş olabilir. Biz, okurlarımızı bu külfetten esirgeyeceğiz.

### III. — Föyerbahın Din Felsefesi Ve Etikası ( Ahlâk İlmi )

Föyerbah'ın din felsefesine ve Etikasına temas eder etmez, onun hakikî idealizmi derhal meydana çıkar. Föyerbah, dini, hiç de ortadan kaldırmak istemez, sadece mükemmelleştirmek ister. Ona göre, bizzat felsefe dahi dinin içinde erimelidir. [Der ki] : “ İnsanlığın geçirdiği devreler birbirlerinden ancak dinî mahiyette birtakım değişikliklerle ayırd olunurlar. Derin tarihi hareketler, ancak insan gönlüne kadar işliyen hareketlerdir. Gönül bir din şekli değildir, çünkü, dinin de yeri gönüldedir; gönül dinin özüdür. „ (Ştarke'nin Föyerbah'tan andığı, sayfa 168).

Föyerbah'a göre din, insanlar arasında hissi bir gönül münasebeti olup, şimdiye kadar kendi

hakikatini realitenin fantastik bir in'ikâsında — insan hassalarının fantastik bir in'ikâsı olan bir veya birçok tanrıların müdahalesinde — aradı. Fakat bugün, o hakikati, doğrudan doğruya ve mutavassıta hacet kalmadan “sen,, ve “ben,, arasındaki aşkta bulur. İşte bu suretle, cinsî aşk, nihayet, yeni Föyerbah dinindeki âyinin, en yüksek şekli değilse bile, en yüksek şekillerinden birisi haline gelir.

Fakat insanlar arasındaki hissi münasebetler, ve bahusus, kadın ve erkek arasındaki cinsî münasebetler, insanlar oldu olasıya mevcuttur. Bilhassa cinsî aşk, son sekiz yüz yıl zarfında, bütün şiirin mecburî mihverî olacak derecede bir ehemmiyet ve mevki kazandı. Mevcut müsbet dinlerin yaptıkları şey, devletçe bir düzene konulan cinsî aşkı, yani evlenme kanunlarını, yüksek ruhanîyetleri ile takdis etmekten öteye geçmedi. Aşk ve muhabbet tatbikatında en ufak bir değişiklik bile olmadan, yarın, bütün bu dinler ortadan kalkabilirler. Nitekim 1793 ilâ 1799 Fransasında hıristiyanlık dini, filvaki o kadar ortadan kalkmış bulunuyordu ki, bizzat Napolyon bile, onu yeniden kurmak hususunda, birçok güçlülere ve mukavemete uğramıştı. Ve bu arada, Föyerbahın anladığı manada bir din muadili bulmak ihtiyacı, hiçbir suretle kendini hissettirmedi.

Föyerbahın buradaki idealizmi, insanlar arasında cinsî aşk, muhabbet, merhamet, feragat vs. gibi karşılıklı temayüllerden doğma münasebetleri — kendisinin de maziye ait saydığı hususî bir

dinin hatıraları ile bağlamadan — sadece oldukları gibi nazarı itibare almamasından; ve bilâkis, o münasebetlerin ancak “din,, kelimesile umumî takdise eriştikleri zaman tam değerlerini bulduklarını iddia etmesinden ibarettir. Föyerbah için esas mesele, bu sırf beşerî münasebetlerin mevcut olmaları değil, belki yeni ve hakikî bir din gibi tefsir ve telâkki edilmeleridir. O, bu münasebetleri, ancak din damgasile damgalandıkları vakit tam değerli addetmeğe mütemayildir. «Religion» adını alan din sözü, lâtincede *religare* fiilinden gelir ki, aslında *bağ* [*rabita*] demektir. Binnetice, insanlar arasındaki karşılıklı her rabita, bir din olur. İşte buna benzer etimolojik hokkabazlıklar, idealist felsefenin son kaçamaklarını teşkil eder. Reel olarak kullanılan kelimenin, tarihî inkişafına göre aldığı mana değil, etimolojik menşesine göre alacak olduğu mananın üstün tutulması icap eder. İdealist göreneğine göre muazzez olan “din,, kelimeciğinin lisandan kalkmaması için, cinsî aşk ve cinsî birleşme din mertebesine yükseltilir. Nitekim 1848 ilâ 1850 sıralarında, dinsiz bir insanı bir ucube sayan Lûi Blân temayüllü Paris reformistleri, bize şöyle diyorlardı: “Donc, l’athéisme c’est votre religion !, [\*] Föyerbah, esas itibarile materyalist bir tabiat telâkkisi temeli üzerinde, hakikî dini kurmak isterken, hakikatte, âdeta modern kimya ilmîni hakikî ilmi simya sayıyor gibi idi. Eğer

[\*] Şu halde, allahsızlık da sizin dininiz demektir !

din allahından vazgeçebilirse, ilmi simya da hâcerî felsefisinden vazgeçebilir. Zaten, ilmi simya ile din arasında sıkı bir bağlılık mevcuttur. Hâcerî felsefinin [ her dokunduğunu altına çeviren felsefe taşının ] hemen hemen ilâhî birçok hassaları vardır; ve Kopp ve Bertlo’nun verdikleri malûmattan da anlaşılacağı veçhile, yazılı tarihin ilk iki yüz yıllarında yetişmiş Yunan - Mısır simyagerleri, âdeta hristiyanlık doktrininin hazırlanmasına tesiri dokunmuş kimselerdirler.

Föyerbah, “ insanlığın geçirdiği devrelerin, birbirlerinden ancak dinde olan değişikliklerle ayırd olduğunu,, iddia ederken tamamen yanılmaktadır. Büyük tarihî dönüm noktalarının dinî mahiyette değişikliklerle *müterafık* oldukları, ancak *dünyanın* bûgüne kadar yaşamış üç büyük dinî, yani budizm, hristiyanlık ve müslümanlık mevzuobahsedildiği zaman söylenebilir. Halbuki [ tabii bir surette teşekkül eden ] eski iptidâî kabile ve kavim dinlerinde, hiçbir propagandacı karakter olmayıp, kabile ve kavimlerin istiklâl-leri parçalanır parçalanmaz, bu dinlerin de her türlü mukavemet kabiliyetleri kırılıp gidiyordu. Bunun için, çürüyüp dağılan âlemsümül Roma imparatorluğu ve — Romanın ekonomik, politik ve ideolojik mütenazırı olduğu için — o imparatorlukça henüz kabul edilmiş bulunan âlemsümül hristiyanlık dini ile, Cermenlerin sadece bir temas edivermeleri kâfi geliyordu. Ancak az çok sun’î bir surette teşekkül etmiş âlemsümül dinler, ve bahusus hristiyanlık ve müslümanlık

münasebetile, daha umumî tarih hareketlerinin dinî bir damga taşıdıkları söylenebilir. Ve hattâ hıristiyanlık sahasında bu dinî damga, ehemmiyetleri hakikaten âlemşümul olan inkılâplara, XIII c. ile XVIIc. yüz yıl arasında, burjuvazinin ilk kurtuluş mücadelesi safhalarına münhasır kalır. Hem bu hal, Föyerbah'ın zannettiği gibi, insan gönlü ve bu gönlün din ihtiyacı ile değil, bilhassa din ve ilâhiyattan başka bir ideoloji şekli tanımayan ondan evvelki orta çağ tarihi ile izah olunur. Fakat, vaktaki burjuvazi dahi XVIIIc. yüz yılda, kendi sınıf bakımına uygun gelen kendisine has bir ideolojiye sahip olacak derecede kuvvetlendi, o zaman — ancak yolunu kapattığı nisbette din ile alâkadar olarak — kendi büyük ve kat'î inkılâbını, Fransız İnkılâbını sırf hukukî ve siyasî fikirlere istinaden yaptı. Eski dinin yerine herhangi bir yenisini geçirmek aklına bile gelmedi. Böyle bir teşebbüse kalkışan Robespier'in nasıl hezimete uğradığı malûmdur.

İçinde yaşamak mecburiyetinde kaldığımız sınıf hakimiyeti ve zıddiyeti üzerine kurulmuş sosyete, hemcinsimizle olan münasebetlerimizde, sırf beşerî duygular hissetmemiz imkânını zaten kâfi derecede berbat etmiş bulunuyor; binnetice, bu duyguları din mertebesine çıkararak, o imkânı daha ziyade berbatlaştırmamızın hiçbir sebebi yoktur. Tıpkı bunun gibi, büyük tarihî sınıf mücadelelerinin kavranılması da, harcıâlem tarih yazıcılığı ile, bhusus Almanyada, kâfi derecede karanlıklaştırılmıştır; bu mücadele tarihini,

din tarihinin basit bir zeyli mertebesine indirerek bütünü anlaşılmaz hale getirmemize de hacet yoktur. Artık bugün, Föyerbahtan ne derece uzaklaşmış olduğumuz bundan da anlaşılır. Föyerbahın o yeni aşk dinini tes'it için kaleme aldığı (eserlerinin) “en güzel pasajları,, bugün tamamile okunmaz hale gelmiştir.

Föyerbahın ciddi surette mü talea ettiği yegâne din, tek tanrılık (monoteizm) üzerine kurulmuş âlemşümul bir Garp dini olan hıristiyanlıktır. Föyerbah, hıristiyanlık tanrısının ancak fantastik bir insan sureti olduğunu isbat etti. Amma, bizzat bu tanrı, uzun bir tecrit prosesinin mahsulü, yani kendinden evvel gelmiş birçok eski kavim ve kabile tanrılarının mütekâsif bir zübdesidir. Ve, tıpkı bunun gibi, kendi in'ikâsı bu allah olan insan da, gene hakikî bir insan değil, fakat birçok reel insanların zübdesi, mücerret bir insan, ve binnetice, bizzat o da ideal bir surettir. Her sahifasında cismanî zevki vaaz eden, konkret, reel dünya içine dalmaya çağıran aynı Föyerbah, insanlar arasında, sırf cinsî münasebetler haricinde bir münasebetten bahse kalkmaz kalkışmaz, tamamile mücerretleşir.

O, insanlar arasındaki bütün münasebetlerin yalnız bir tarafını gördü: moral. Ve bu bahiste de, Hegel'e nisbetle Föyerbahın hayret verici yoksulluğunu görerek, donup kalıyoruz. Hegel'in etikası [yani: ahlâk ilmi] veya moralite doktrini, hukuk felsefesi olup: 1. mücerret hukuk; 2. moralite [ahlâkiyet]; 3. moral [ahlâk] bahislerini



ihativa eder. Moral içinde ayrıca aile, sivil sossyete ve devlet de vardır. Burada şekil nekadar idealist ise, muhteva o kadar realisttir. Burada, moral ile yanyana bütün hukuk, ekonomi, siyaset ihata edilmiştir. Föyerbahta ise, iş bunun tamamile tersidir. O, şekil bakımından realistdir ve insanı azimet noktası ittihaz eder; amma, bu insanı çevreliyen dünya hakkında kat'iyen hiçbir şey söylemez; şu halde, gene bu insan, daima dinlerde görülen mücerred varlık olarak kalır. Sanki bu insan, anasının karnından doğuyarak tektanrılı dinlerin Allahı tarafından yumurtlanmışdır, ve tarihen teayyün ve teşekkül etmiş, reel bir dünya içinde dahi yaşamaz; öteki insanlarla münasebette bulunmakla beraber, onlardan her birisi de, bizzat kendisi gibi mücerrettir. Din felsefesinde, hiç olmazsa henüz kadını ve erkeğimizi vardı, fakat etikada, bu son fark da kaybolur. Filhakika, Föyerbahda araya şöyle cümlelere rastlanır: "Saraylarda, kulübelerdekenden başka türlü düşünülür", — "Eğer açlık ve yoksulluktan ötürü vücudunda besleyici hiçbir cevher yoksa, kafanda, ruhunda ve gönlünde de ahlâk namına hiçbir şeyin yoktur", — "Siyaset bizim dinimiz olmalıdır", ve ilâh... Fakat, Föyerbah, bu cümleleri nasıl kullanacağını kat'iyen bilmez. Bunlar onda, lâf pelesengi gibi kalır. Ve en sonunda, Starke bile itirafa mecbur olur ki, Föyerbah için politika, hududu aşılmaz bir ülke ve "cemiyet ilmi, sosyoloji ise, bir *arzumeçhul* (terra incognita) idi.

Hayırla şer arasındaki mübayeneti tetkik edildi de, Hegele nisbetle daha az yavan kalmaz. Hegel şöyle yazar: "İnsan cibilliyeti iktizası tyidir, dedikleri vakit, derin bir fikir beyan ettiklerini zannedenler vardır. Fakat bunlar: insan cibilliyeti iktizası kötüdür, ifadesindeki fikir derinliğinin daha fazla olduğunu unutuyorlar". Hegel sistemine göre şer, tarihî prosesin muharrak kuvvetinin kendini gösteriş şeklidir. Ve, doğrusu, bu sözden şu iki mana çıkar: bir taraftan, her yeni terakkî herhangi mukaddes bir şeye karşı bizzarure bir suç, mahvolmak üzere bulunup itiyadın mübarekleştirdiği eski duruma karşı bir isyan gibi gözükür; diğer taraftan, sınıf ziddiyetlerinin zuhurundanberi, tarihî inkişafın manivelası haline gelmiş olan şeyler, bilhassa insanların kötü ihtirasları, tamahkârlıkları ve hâklîmiyet arzularıdır. Nitekim, meselâ derebeyliğin ve burjuvazinin tarihi buna sürekli bir delil teşkil eder. Halbuki, moral şerrin bu tarihi rolünü tetkik etmek, Föyerbahın aklından bile geçmez. Föyerbaha göre tarih, umumiyetle sevimsiz, canının rahat etmediği, hoşça gitmez bir sahadır. Föyerbahın bir sözü vardır. Der ki: "Tabiatın çıkma iptidaı insan ancak tabiatın bir çocuğu idi, bir insan değildi. İnsan ise, gene insanın, kültürün ve tarihin bir mahsulüdür". Fakat hatta bu söz bile Föyerbahta kısır kalır.

İşte bunun içindir ki, Föyerbahın moral hakkında bize söylediği şeyler ancak fevkalâde (manaca) zügürt olabilir. Saadet meyil ve arzusu

insanda fitrî olduğundan ahlâkın temelini de o teşkil etmelidir. Fakat saadet meyil ve arzusunu düzelten bir çift korrektif [ yani : düzeltici terbiye âmili] vardır. Birinci korrektif amellerimizin tabîî neticeleridir : Sarhoşluğun arkasından ye'si humar, mutattan fazla ifratların arkasından hastalık gelir. İkinci korrektif amellerimizin sosyal neticeleridir : Eğer biz başkalarının saadet meyil ve arzusuna riayet etmiyecek olursak, onlar da bizimle mücadeleye kalkışarak, bizim saadet meyil ve arzumuzu bozarlar. Bundan çıkan neticeye göre, kendi saadet meyil ve arzumuzu tatmin için, amellerimizin neticelerini doğru olarak takdir etmeği öğrenmemiz; ve diğer cihetten, başkalarının mukabil meyil ve arzularına riayet etmemiz lâzımdır. Elhasıl, nefsimiz hakkında rasyonel ve iradî tahdidat, başkaları ile olan münasebetlerde aşk — daima aşk! — her halde, Föyerbah ahlâkının temelli kaideleri bunlardır. Bütün öteki ahlâk kaideleri bunlardan çıkar. Ve ne Föyerbahın yaptığı en mahirane şerh ve izahlar, ne Ştarke'nin aşırı medih ve senaları, bu birkaç cümlemin züğürtlüğünü ve yavanlığını bir türlü maskeleyemez.

Eğer insan sırf kendi nefsi ile meşgul olursa, saadet meyil ve arzusunu ancak pek nadiren, hem de kendisi ve başkaları için pek de faydalı olmayacak surette tatmin eder. İnsan dış dünya ile münasebette bulunmaya, kendi ihtiyaçlarını tatmin edici vasıtalara malik olmaya mecburdur: Gıda, öteki cinsten bir kişi, kitaplar, konuşmalar, münakaşalar, faaliyet, istihlâk ve çalışma eşyaları,

ve ilâh ister. İki şıktan biri : Föyerbah ahlâkı ya bu tatmin vasıta ve nesnelere her insana hazır olarak basit surette verildiğini farz ve kabul ediyor; yahut insana sadece tabîî müessir olmayacak bir takım hoş nasihatlar veriyor.. ki o zaman ise, kendisinde o tatmin vasıtaları bulunmayan bir kimse için bu nasihatların değeri bir mangır etmez. Nitekim bizzat Föyerbahın da kuru bir tarzda söyledikleri budur : "Saraylarda, kulübelerekinden başka türlü düşünülür. Eğer açlık ve yoksulluktan ötürü vücudunda besleyici hiçbir cevher yoksa, kafanda, ruhunda ve gönlünde ahlâk namına hiçbir şeyin yoktur.,,

Bütün insanların saadet meyil ve arzusu hususundaki müsavat hakkı için de mesele bundan başka türlü müdür ? Föyerbah her zaman, her mekân şeraitinde geçer akçe imiş gibi mutlak bir surette bu talebi ileriye sürüyor. Fakat bu talep ne zamandanberi herkesce kabul edilmiş bulunuyor? Acaba kadim çağda kölelerle efendiler, orta çağda marabalarla ağalar arasında, bütün insanların saadette müsavat hakkı, hiç, mevzuubahs olmuş mudur? Ezilen sınıfın saadet dileği daima, hakim sınıfın saadeti uğruna merhametsizcesine ve "kanun dairesinde,, feda edilmiş değil midir? Denilebilir ki: Evet, böyle idi, fakat, bu, gayri ahlâkî idi. Şimdiki halde ise, herkesin saadet bahasında müsavat hakkı kanunen tanınmıştır. Herçi böyle bir " hak ,, tanınmış, amma lafla ; önkü, burjuvazi derebeylikle dövüşürken ve kapitalist istihsalini inkişaf ettirirken, bütün kast

imtiyazlarını, yani şahsî imtiyazları ortadan kaldırmıya, ve önce şahsî, sonra, yavaş yavaş sivil haklar sahasında ferdlerin müsaviliğini kabul etmiye mecbur olmuştu. Fakat saadet dileği, ideal haklarla ancak pek gayri kâfi bir nisbet dahilinde, ve her şeyden daha ziyade ise maddî vasıtalarla, yaşar. Halbuki, kapitalist istihsalinin dört gözle baktığı cihet, hukuk müsavatından istifade eden kimselerin çoğuna ancak ölmeyecek kadar bir nafakadan fazlasını düşürmemektir. Bu sebeple kapitalizm, — saadet hakkına hürmet edeceği tuttuğu vakit bile —, ekseriyetin saadet dileğini hiçe saymakta kölelik veya derebeylik sosyetelerinden bir parmak aşağı kalmaz. Ya saadetin manevî telezzüz vasıtaları, kültür vasıtaları bakımından vaziyet daha mı iyidir? "Sado-va'da galip gelen mektep muallimi," nin bizzat kendisi bir hurafe değil midir? <sup>8</sup>

Lâkin hepsi bu kadar da değil. Föyerbah'ın ahlâk nazariyesine göre, borsa ahlâkın en ulvî mihrabıdır. Yeterki orada daima doğrulukla spekülasyon yapılsın. Eğer benim saadet dileğim yolunu bir gün borsaya düşürür de, ben orada hareketlerimin avakibini ancak bana istifade getirip hiçbir zarar vermiyecekleri surette tartarsam, yani borsada boyuna kazanırsam, föyerbahın öğüdünü yerine getirmiş olurum. Hem ben böyle hareket etmiş olmakla bir başkasının saadet dileğine de zarar vermiş sayılmam. Çünkü o başkası da, tıpkı benim gibi, kendi gönül rızası ile borsaya gitmiştir. O, benimle borsa muame-

lesi yaparken, gene benim gibi kendi saadet dileğine uymuştur. Şayet bu başkası hava oyununda elindeki parayı kaybederse, sırf kaybettiği için, yaptığı iş gayri ahlâkidir. Zira hesabını iyi tutmamıştır. Ben ise, onu layik olduğu cezaya çarptırılmış olduğum için, modern bir Radamant [\*] gibi, memnun olabilirim. Santimental boş bir lakırdı olarak kalmadığı nisbette aşk da borsada hüküm sürer. Çünkü borsada herkesin saadet dileğini yerine getiren bir başkasıdır. Gerek aşk, gerekse aşkın meydana çıkış tarzı, pratik faaliyeti sırasında böyle yapmıya [yani: saadet dileğini yerine getirecek bir başkasını bulmıya] mecbur değil midir? Binnetice, şayet ben yaptıklarımın vereceği sonuçları elifi elifine kestirir de, o sayede oyunumu muvaffakiyetle oynar isem, hem Föyerbah ahlâkının en kat'î icaplarını yerine getirmiş, hem de ayrıca zenginleşmiş olurum. Başka tabirle, bizzat kendi isteği ve intizarı ne olursa olsun, Föyerbahın ahlâkı, şimdiki kapitalist sosyetesine mutabıktır.

Fakat aşk! — Evet, Föyerbaha göre her yerde ve daima sihir-kâr bir yaratıcı olan aşk, hem de taban tabana zıd menfaatli sınıflara bölünmüş bir sosyete de, pratik hayatın bütün güçlüklerini ortadan kaldırmıya yardım etmelidir! Bu suretle, Föyerbahın felsefesindeki inkılâpçı karakterin bütün izleri de uçup gitmiş olur, ve bu felsefede yalnız şu köhne nakarat kalır: Bir-

[\*] Radamant, eski Yunan efsanesine göre, adaletperverliğinden dolayı cehenneme hakim tayin edilmiştir.

birinizi seviniz ! Bilâ tefriki cins ve şerait kucaklaşınız ! — Âlemşumul uzlaştırma hulyası !

Hulâsa, ondan önceki ahlâk nazariyelerinin uğradıkları felâket, Föyerbah ahlâk nazariyesinin de başına gelir. Föyerbah ahlâkının düsturları her zamana, her kavime, her şeraite uygun gelmek üzere konulmuştur. Ve bilhassa böyle olduğu için ise, hiçbir vakit ve hiçbir yerde kabili tatbik değildir. Reel dünya karşısında Kant'ın emperatif katagoriği gibi, Föyerbah ahlâkı da kudretsizdir. Çünkü hakikatte her sınıfın ve hattâ her mesleğin kendine has bir ahlâkı vardır ki, cezasız kalacaklarını bildikleri her yerde o ahlâk kaidelerini parçalarlar. Herkesi birleştirmesi icap eden aşka gelince, birtakım savaşlar, ihtilâflar, davalar, aile kavgaları, boşanmalar ve nihayet : bir kısım insanların başka bir kısım insanları mümkün mertebe çok istismar edebilmesi şeklinde ortaya çıkar.

Fakat nasıl olup da, Föyerbahın, fikir hareketine verdiği o kudretli hamle, bizzat kendisi için bu derece kısır kalmıştı ? Sırf şu sebepten : Föyerbah öldüresiye kin beslediği tecrid ülkesinden dışarıya adım atamadı, canlı, reel dünyaya açılan yolu bulamadı. İnsana ve tabiate dört elle sarıldı. Amma, gerek tabiat, gerekse insan onun için basit birer lâftan ibaret kaldı. Föyerbah gerek reel tabiat, gerekse reel insan hakkında muayyen hiçbir şey söyleyemiyordu. Halbuki onun anlattığı mücerret insandan bizim bildiğimiz yaşayan reel insana varmak, ancak insanları tarihte yaptıkları hareket ve tesir esnasında

nazarı itibare almakla mümkündür. Fakat Föyerbah bunun aksine istinat ediyordu. Bu yüzden, bir türlü anlayamadığı 1848 yılı, Föyerbah için, reel dünya ile nihai surette kopuşup inzivaya çekilme manasına gelmişti. Bunun mes'uliyeti, hep Föyerbahı yoksullukla çökmeğe mecbur eden o zamanki Almanyanın ictimai şartlarında idi.

Fakat Föyerbahın atamadığı adımı, ne de olsa, atmak lâzımdı. Yeni Föyerbah dininin mihverini teşkil eden mücerret insana tapınmak mezhebi yerine, elbette, reel insanların ve geçirdikleri tarihi inkişafın ilmini geçirmek lâzımdı. Föyerbahın [ felsefesinin ] hududlarını aşup geçen, ve Föyerbah görüş tarzının bir inkişafı demek olan bu işe, 1845 de "mukaddes aile," eserile Marks tarafından başlandı.

#### IV. — Diyalektik Materyalizm

Ştravs, Baver, Ştirner ve Föyerbah isimli müellifler felsefe sahasında kaldıkları nisbette Hegel felsefesinin birtakım dalbudakları demekteler. Ştravs, yazdığı *İnsanın hayatı* ve *Doğmatik* adlı eserlerinden sonra, kendini, Renan varî din tarihi ve felsefe edebiyatına verdi. Baver, ancak hıristiyanlığın menşesine dair olan tarih sahasında bir şeyler becermeğe muvaffak oldu. Ştirner, — hatta Bakunin tarafından kendisi ile Prudon'un halitesi yapılıp, bu halitaya "anarşizm," adı verildikten sonra dahi —, sadece merak edilecek bir şey halinde kaldı. Filozof olarak dik-

kate değen yalnız Föyerbah'tı. Fakat ilimlerin ilmi diye tanınan ve bütün hususî ilimlerin fevkinde kanat gererek sentezlerini yaptığı iddia edilen felsefe, Föyerbah için aşılmaz bir mania, tecavüzden masun bir tâbütü sekiyne olmakla kalmadı, belki filozof olarak o da yarı yolda, aşağıda materyalist, yukarıda idealist kaldı; tenkit silahile Hegel'in hakkından gelmesini bilmedi. Onu sadece istimale yaramaz diye fırlatıp atıverdi. Hegel sisteminin ansiklopedik malûmatça zenginliğine nisbetle, Föyerbahın ortaya attığı şey ise: yüzü gözü şişmiş bir aşk dini ile yoksul ve kısır bir ahlaktan öteye geçemedi.

Fakat, Hegel mektebinin inhilalinden bir temayül daha çıktı; yegâne ve cidden semereli olan bu temayül esas itibarile Marksın adına bağlıdır. [1]

[1] Burada şahsî bir izah yapmağıma müsaade olunsun. Son zamanlarda bu nazariyenin [ tarihi materyalizmin ] tedvininde hisseme düşen paya dair bir çok defalar imalarda bulunuldu. Onun için meseleyi burada bir kaç sözle kestirip atırmaktan bir türlü kendimi alamadım. Evvelce olduğu gibi, Marksla yaptığım kırk yıllık iş - beraberliği esnasında da, nazariyenin gerek tedvininde, gerekse geliştirilmesinde hisseme düşen oldukça müstakil bir payın bulunduğunu inkâr edemem. Fakat temelli müdir fikirlerden çoğu, ve bilhassa ekonomi ve tarih sahasındaki müdir fikirlerin ekserisi, hele nihai ve net bir surette formüleştirelmeleri, Marksın emeğinin mahsulüdürler. İhtisasa taalluk eden iki üç bahis istisna edilirse [ kurulan doktrine ] benim getirmiş olduğum şeyi, Marks bensiz de pek kolay başarabilirdi. Fakat Marksın yaptığını ben aslâ yapamazdım. Marks hepimizi geçiyor, hepimizden fazla uzağı, daha geniş ve daha sür'atle görüyordu. Marks bir deha (génie) idi; bizlerse, olsa olsa, birer istidat (talant) dık. Marks ol-

Burada dahi Hegel felsefesinden ayrılmış, materyalist bakıma dönmek suretile vuku buldu. Bunun manası şu idi: Bu cereyanın mümessilleri, reel dünyaya - tabiat ve tarihe - her hangi bir idealist kuruntu taşımadan bakmak ve onu olduğu gibi görmek kararına gelmişlerdi; fantastik bir takım münasebetler içinde değil, kendi münasebetleri içinde nazarı itibara alınan vak'alarla telifi imkânsız olan her türlü idealistçe nevehelikleri bilâ merhamet feda etmek azminde idiler. Doğrusu, materyalizm de bundan başka bir şeye delâlet etmezdi. Yalnız bu seferki materyalizme dönüşte, ilk defa olarak, dünyanın materyalistçe kavranılışı hakikaten ciddiye alınıyor, hiç olmazsa ana hatlarında mevzuu bahs bütün bilgi sahalalarına mantikî bir surette tatbik olunuyordu.

Bu cereyanın salikleri, Hegeli sadece bir yana bırakmakla iktifa etmediler. Bilakis, Hegelin daha yukarıda görmüş olduğumuz inkılâpçı tarafından, yani diyalektik metodundan istifade ettiler. Fakat bu metod Hegelci şeklele kullanılmaz bir halde idi. Hegele göre: Diyalektik demek, kendi kendisine inkişaf eden İde = Fikir demektir. Mutlak Fikir yalnız tâ ezeldenberi — kim bilir nerede — mevcut olmakla kalmaz. Aynı zamanda mevcut bütün dünyanın yaşayan ruhu da odur. O, *Lojik* adlı kitapta uzun uzadıya tetkik olunan ve Mutlak Fikirin içinde mündemic bulunan

masaydı, nazariye şimdiki mevkiini bulmaktan çok uzak kalırdı. Bunun içindir, ki o ( nazariye ) haklı olarak Marksın ismini taşıyor.

(Frederih Engels)

birçok mütekaddim s afhaları aşı aşı kendi kendisine gelmek üzere inkişaf eder. Daha sonra o, tabiat şekline girmek suretile " tecelli eder " ve burada, kendini müdrük olmaksızın, tabii zaruretler şeklinde yeni bir inkişaf takip eder, ve nihayet, insanda tekrar kendi kendisinin ne olduğunu idrak eder. Tarihde ise, bu kendi kendini idrak ediş, Mutlak Fikir, nihayet, Hegel felsefesinde tamamen kendine gelmedikce, o ibtidaî halinden kurtulamaz. Şu halde gerek tabiatta, gerekse tarihte kendini gösteren diyalektik bir inkişaf vardır. Diyalektik inkişaf demek, arada bir takım zikzaklar ve zaman zaman gerileyişler olmasına rağmen, daima aşağıdan yukarıya doğru kendisine yol açarak yükselen terakkinin teselsülü demektir; şu söylediklerimizden de anlaşılacağı veçhile, Hegele göre diyalektik inkişaf, ancak Fikirin kendisine has bir otomuvmanından (bizatihi - hareketinden ) ibarettir. Fikir bu bizatihi - hareketini kim bilir nerede, fakat her halde düşünen her hangi bir insan dimağına aslâ tabi olmyarak, tâ ezeldenberi takip ve tevali ettirir. Bu ideolojik tahrifatı bertaraf etmek lâzımdı. Meteryalist bakıma dönmeikle, biz, reel eşyada, muayyen bir inkişaf merhalesinde bulunan Mutlak Fikirin in'ikâsı yerine, insan fikirlerinde reel eşyanın in'ikâsını gördük. Bu suretle diyalektik, gerek dış dünyanın ve gerekse insan düşüncesinin umumî hareket kanunlarını bildiren bir ilim haline geldi. Düşünce ve tabiat kanunları

esasda aynı, fakat ifade olunuşlarında başka başka olan iki sıra kanunlardır. Aralarındaki başkalık şundandır: İnsan dimağı bu kanunları şuurla, tatbik edebilir; halbuki tabiatta, ve hele ekseriyetle insanlık tarihinde, ancak gayri şuuri bir surette, haricî zaruretler şeklinde ve bir sıra bitmez tükenmez zahirî tesadüflerin ortasında kendilerine yol açarlar. Bu suretle bizzat fikrin diyalektiği, reel dünyadaki diyalektik hareketin sadece şuurlu bir ini'kâsından ibaret olur. Bu böyle olunca ise Hegel diyalektiğinin başı yukarıya kaldırılmış olur, daha doğrusu, o zamana kadar baş aşağı duran Hegel diyalektiği, ayakları üstüne getirilir. Ve işin şayanı dikkat ciheti, yıllardanberi bizim en iyi çalışma âletimiz ve en keskin silâhımız olan materyalist diyalektiğin, yalnız bizim tarafımızdan değil, ayrıca, bizden ve hattâ Hegelden bile müstakil olarak, Jozef Dietzgen adlı bir Alman amelesi tarafından dahi keşfedilmiş olmasındadır. [1]

Bu suretle Hegel felsefesinin inkılapçı tarafı tekrar ele alındı. Aynı zamanda bu felsefe, Hegelde, hakikî bir surette tatbik edilmesine engel olan idealist hatalardan temizlendi. Şöyle bir esaslî büyük fikir meydana gelmişti: Dünya son derece mükemmel bir şeyler kompleksi değil, proses kompleksi sayılmalıdır; bu prosesin içinde zahiren değişmez görünen şeyler ve o şeylerin dimağımızda bıraktıkları akisler, yani

[1] « İnsanın fikrî faaliyetinin mahiyeti » ne bakınız, Hamburg, Meissner 1869 ( Frederik Engels )

fikirler, ardı arası kesilmez bir tekevvün ve inhi-tat, oluş ve yok - oluş ile değişir dururlar; en sonunda, bütün o zahiri tesadüflere ve bir lâhza geri dönüşlere rağmen ilerileyici bir inkişaf ken-dini gösterir ve ilâh.. İşte bu esaslı büyük fikir, bilhassa Hegeldenberi, herkesin kafasında o kadar yer etmişti ki, onun bu umumî şekline hemen biç kimse itiraz etmiyordu. Fakat bir fikri lafta tanımış olmakla, o fikri realite içinde ve tetkike tabi tutulan her sahaya bütün teferrüatile tatbik eylemek arasında fark vardır. Halbuki. insan yaptığı bütün araştırmalarında hakikaten hep bu fikirden mülhem olursa, artık birtakım ezeli hakikatler ve nihai hal suretleri peşinde koşmaktan ebediyen vazgeçer, biz elde edilen her bilginin bizzarure bir hudutla çevrili olduğunu, hangi şartlar içinde elde edilmişse o şartlara tabi bulunduğunu asla unutmuyoruz. Hak ile batıl, hayır ile şer, aynı ile gayri, kaza ile kader arasındaki mabayenetlerden de müteessir olmayız. Bugüne kadar dahi mer'i bulunan, eski metafizik düşünce bu mübeyenetlerin hakkından bir türlü gelememişti. Malûmdur ki bu mübayenetlerin değerleri izafi olmaktan öteye geçemez: şimdi (haktır) doğrudur denilen şeyin zamanla meydana çıkacak olan gizli bir yanlış (batıl) tarafı bulunnur ; bugün yanlış (batıl) tanı-nan şeyin ise bir doğru (hak) tarafı olduğu için vaktile hak (doğru) sayılmıştır. Nihayet biliyoruz ki, zaruret sırf birtakım tesadüfleden terekküp eder ; sözüm yabana tesadüfler, arkasında zaru-retin saklı bulunduğu şekli teşkil ederler — ilâh.

Hegel'in "metafizik,, adını verdiği eski araş-tırma ve düşünce metodu muayyen ve mazlum birtakım sabit nesnelere sayılan şeyleri mütalea etmekle vakit geçirirdi. Artıkları bugüne kadar dimağlarda çok derin olarak yer eden bu me-todu, zamanında haklı gösterecek pek büyük tarihi sebepler vardır. O zamanlar, henüz prosesleri mütalea etmezden önce şeyleri etüd etmek lâzımgeliyordu. Falan veya filan şeyin uğradığı değişiklikler gözden geçirilmeden önce, o şeyin ne olduğunu bilmek icap ediyordu. Tabiat ilimlerinde de bu böyle oldu. Şeyleri bir daha değişmiyecek vakıalar gibi nazarı itibare alan eski metafizik, canlı ve cansız şeyleri bir daha değişmez nesnelere gibi mütalea eden o zamanki tabiat ilminin bir mahsulü idi. Fakat bir zaman geldi ki, tabiat ilminin araştırmaları ileriledi ve kat'i terakkinin imkân dahiline girdiği noktaya geldi, yani şeylerin bizzat tabiat ortasında uğra-dıkları değişiklikler sistematik bir surette mütalea edilmeğe başlandı. O zaman felsefe sahasında da eski metafiziğin ölüm çanı çalındı. Filha-kika, geçen yüz yılın [ XVIIIc. asrın ] sonuna gelinceye kadar tabiat ilmi bilhassa bir birikiş ilmi, yani bir daha bozulmamacasına yapılmış birtakım şeylerin ilmi idi. İçinde bulunduğumuz [ XIXc. ] yüz yılda ise, esas itibarile, bir tasnif ilmi, bir hâdiseler ilmi, şeylerin mençe ve inkişafının ve bu hâdiseleri büyük bir bütün halinde birbirine bağlayan teselsülün ilmi olmuştur. Nebat ve hayvan uzviyetlerindeki hâdiseleri tet-

kik eden fizyoloji, her uzviyetin rüşeym [ yani : ana karnındaki tohum ] halinden erginlik [ yani : dünyaya geliş ] haline kadar geçirdiği inkişafı mütalea eyliyen ambriyoloji, yer yüzünün tedricen nasıl teşekkül ettiğini etüd eden jeoloji gibi ilimler hep asrımızın yavrularıdır.

Fakat, tabiat prosesinin teselsülü hakkındaki bilgimizi dev adımlarile ileriletten bilhassa şu üç büyük keşif olmuştur : Evvelâ, başta bir cüzütam olarak hücerenin keşfi gelir. Bütün hayvan ve nebat uzviyetleri hep hücerenin tekessürü ve farklılaşması ile inkişaf ederler. Bu keşif yalnız bütün yüksek uzviyetlerin bir tek umumî kanuna uyarak büyüdüklerine ve inkişaf ettiklerine bizi ikna etmekle kalmadı, aynı zamanda hücerenin istihale kabiliyetini göstermek suretile uzviyetlerin hangi yollardan geçerek nevelerini değiştirdiklerini, ve dolayısıyla de, uzviyetteki inkişafın ferdî değil, nev'e mahsus bir inkişaf olduğunu anlattı. İkinci olarak gelen büyük keşif, enerji istihalesinin keşfidir. Bu keşfin bize isbat ettiği şeyler şunlardır : herşeyden evvel gayri uzvî tabiatte müessir olan şeylere kuvvet adı verilir. Bütün bu mekanik kuvveti ile mütemmimi, potansiyel enerji, hararet, inşî'a, elektrikiyet, miknatisiyet, kimyevî enerji gibi kuvvetler, âlemşümül hareketin başka başka şekillerde tezahürüdür. Umumî hareket, bu hâdiselerden birindeki sayı nisbetini bırakıp ötekisinininkine geçtimi idi, evvelki hâdiseler yerine başka bir hâdiseler meydana çıkar. O suretle ki, kaybolan bir

kuvvetin falan miktarından filan miktarda başka bir kuvvet doğacağı bilinir. Böylece, tabiatın her hareketi, şu bilâfasıla bir şekilden öbür şekle geçiş prosesine irca olunur. Nihayet, ilk defa olarak Darven, meselenin mecmu heyeti hakkında bir hakikati meydana çıkardı. Bu hakikate göre, — insan da dahil olmak üzere — bugün etrafımızda yaşayan bütün tabiat mahsulü uzviyetler, aslında tek hücreli olan az miktardaki cersumelerin uzun bir inkişaf prosesi geçirmelerile hâsıl olmuşlardır. Bu tek hücreli tohumlar ise, kimyevî bir surette teşekkül etmiş bir protoplazmadan yahut albüminoid denilen şibihzülâli bir cisimden meydana gelmiştir.

Bu üç büyük keşif ve tabiat ilimlerinin elde ettikleri diğer muazzam terakkiler sayesinde, biz yalnız tabiat hâdiselerinin muhtelif aksamı arasındaki teselsülü değil, fakat aynı zamanda bu muhtelif aksamı birbirine bağlayan teselsülü de meydana çıkarmış olduk. Gene o sayede, bizzat tecrübî tabiat ilimlerinin verdikleri vakıalara dayanarak, tek mil tabiatın her parçasını bir bakışta gözümüz önüne getirecek olan umumî bir cedveli, hemen hemen sistematik bir şekilde çizebiliyoruz. Vaktile bu sinoptik levhayı yapmak vazifesi tabiat felsefesine düşüyordu. Tabiat felsefesi ise, bu işi başarabilmek için, henüz meçhul olan reel münasebetlerin yerine hayalî, fantastik birtakım münasebetleri geçiriyor, noksan olan vakıaları fikirlerle sözde tamamlıyor ve realite içindeki boşlukları basit birtakım tahayyüllerle



dolduruyordu. Gerçi bunu yaparken bir hayli dahiyane fikirler ortaya atmış, ondan sonra yapılacak nice keşifleri önceden sezmiş oluyordu. Fakat bu arada bir hayli manasız şeyler ortaya atmıştı. Ozamanlar, başka türlü de olamazdı. Bugün, zamanımızın mantığına uygun bir «tabiat sistemi» kurabilmek için, tabiatın mütaleasile elde edilen neticeleri *diyalektik* bir surette, yani tabiatın kendisine has olan teselsül istikametinde tefsir edivermek kâfidir. Tabiatteki teselsülün diyalektik vasfı, artık metafizik mektebinden yetişmiş natüralistlerin bile kafalarında ister istemez yer etmiştir. Onun için tabiat felsefesi artık nihâi surette bir tarafa atılmış bulunuyor. Tabiat felsefesini diriltmek için yapılacak her teşebbüs, hem füzulî bir uğraşma, hem de *gerisin geriye bir gidiş olacaktır.*

Lâkin, bu itibarla, tarihî bir proses gibi nazarı itibara alınan tabiat için doğru olan şey, sosyete tarihinin bütün şubeleri, beşerî (ve ilâhî) hâdiseleri tetkik eden tekmil ilimler için de doğrudur. Tıpkı tabiat felsefesinde olduğu gibi, tarih felsefesi, hukuk felsefesi, din felsefesi, ve sairede de hâdiseler arasında bulunup da isbat edilmesi icap eden reel teselsülün yerine, filozofların dimağlarında icad edilen bir takım münasebetler kaim oluyordu. O zaman, bu uydurma felsefelere göre tarih, gerek mecmu heyeti, gerekse muhtelif kısımları itibarile, fikirlerin, ve tabii sırf her filozofun kendi tercih ettiği birtakım fikirlerin, gittikçe

kuvveden fiile çıkması gibi birşey sayılırdı. Bu bakıma göre, tarih artık kendisi de farkında olmayarak, fakat mukadder bir surette, önceden tesbit edilen ideal bir hedefe ve gayeye doğru yönelip giderdi. Tarihin bu sabit gayesi, meselâ Hegelde, Mutlak Fikirin kuvveden fiile çıkması, olup, tarihî vak'aların içerilerindeki teselsül dahi, tarihin o Mutlak Fikire doğru olan kaçınılmaz temayülü ve akışı demektir. Henüz bilinmeyen reel teselsülün yerine, böylece, yeni, gayrı meş'ur veyahud tedricen şuurlaşan esrarengiz ilâhî bir kudret konuyordu. Bütün bu söylediklerimizden de anlaşılıyor ki, tabiat sahasında olduğu gibi tarih sahasında da, o zamana kadar sun'î surette inşa edilmiş, uydurulmuş olan bu gibi münasebetleri bir tarafa atmak ve reel münasebetleri bulmak gerekti. Bunu yapmak ise, en sonunda, insan sosyetesinde tarihinde hâkim birer kanun halinde mer'î olan umumî hareket kanunlarını keşfetmek demektir.

Bununla beraber, insan sosyetesinin inkişaf tarihi, tabiatın inkişaf tarihinden bir noktada esas itibarile farklı görünür. Bilhassa; tabiatte (insanların tabiat üzerine yaptıkları mukabil tesiri hesaba katmadığımız takdirde) birbirlerine müteakiben tesir eden, sadece şuursuz ve kör birtakım kuvvetler vardır; bu kuvvetlerin karşılıklı tesirleriyle umumî kanunlar meydana çıkar. Tabiatte, nesatta görünen hadsiz hesapsız zahiri tesadüflerin, ne de bütün bu tesadüfler arasında hadiselerin umumî kanunlara göre cereyan ettiklerini gösteren

kat'i neticelerin hiçbirisinde şuurlu, istenmiş bir gaye yoktur. Sosyete tarihinde ise, bilâkis, müessir olan kuvvetler hep şuur sahibi, düşünce düşünce veya ihtirasla hareket eden ve muayyen gayeler güden insanlardır. Sosyete içinde şuurlu bir niyet, istenmiş bir gaye olmaksızın hiçbir şey husule gelmez. Tarihi hadiseleri, — bilhassa muayyen devir ve vakıaları —, tetkik bakımından bu fark ne kadar mühim olursa olsun, tarihi seyrin umumî dahili kanunlarla tayin edildiği hakikatini aslâ değiştiremez. Zira, teker teker gözden geçirilen bütün ferdlerin şuurla güttükleri birtakım gayeleri bulunmasına rağmen, burada da zahiren tarihin sathında hâkim olan, umumiyetle, gene tesadüftür. İstenen maksadın kuvveden fiile çıkması ancak nadiren görünür. Ekseri vakayide insanlar tarafından güdülen gayeler, birbirleriyle çatışır ve tezada düşerler; veyahud — kısmen cibilliyetleri iktizasî gayrikabili tahakkuk oldukları için, ve kısmen de onları tahakkuk ettirecek vasıtalar noksan olduğu için — gayrikabili tahakkukdurlar. Böylece, hadsiz hesapsız ferdi dilek ve hareketlerin birbirleriyle çatışmaları, tarih sahasında da, şuursuz tabiat sahasında hüküm süren hale benzer bir durum yaratır. Hareketlerin bir dereceye kadar istenmiş, muayyen gayeleri vardır. Fakat reel olarak bu hareketlerin doğurduğu neticeler hiç de istenmiş şeyler değildir. Yahut, hareketler, her ne kadar zahiren güdülen gayeye uygun gibi gözükürlerse de, sonra sonra o hareketler-

den mantıkan çıkan neticeler, vaktile istenen ve nihayet beklenen neticelerden bambaşka olurlar. Bu yüzden, tarihi vak'alarda da, gene görünüşte, umumiyetle hakim olan sanki tesadüftür. Fakat sathî olarak tesadüflerin rol oynadığı zannedilen yerlerde de daima hakim olan gizli iç kanunlardır. Bütün iş bu kanunları keşfetmektir.

Tarihin seyri ne olursa olsun, insanlar onu şu suretle yaparlar: herkes şuurlu olarak istediği kendi şahsî gayelerini güder. Muhtelif istikametlerde müessir olan bu bir sürü iradelerin, ve bunların dış dünya üzerine vaki muhtelif şekillerdeki tesirlerinin neticesinde tarih meydana gelir. Demek ki, neticede gene ortada dönen, teker teker birçok ferdlerin istedikleri şeydir. İradeyi tayin eden ihtiras veya teemmüldür. Fakat, ihtiras veya teemmülü doğrudan doğruya icap ettiren maniveleler gayet muhtelif mahiyettedirler. Bunlar gâh dış eşyalar, gâh: mevki hırısı, "hakikat ve adalet aşkı", şahsî kin veya hatta her çeşit sırf şahsî neveheslikler gibi, ideal esbabı mucibeler olabilirler. Fakat, bir taraftan, tarihte müessir olan müteaddit ferdi iradelerin, ekseri vakayide, niyet edilenlerden büsbütün başka neticeler verdiklerini görmüştük. Çok kerre bu neticeler faal insanların arzularına taban tabana zıddır. Ve binnetice, nihai netice için, bu irade esbabı mucibelerinin ancak tali bir ehemmiyeti vardır. Diğer taraftan, şöyle bir yeni sual da hatıra gelebilir: Bilmukabele, insanların iradelerine şu veya bu istikameti veren muharrik kuvvetler nelerdir? Faal insan-

ların dimağına esbabı mucibeler halinde akseden tarihî sebepler nelerdir ?

Eski materyalizm bu meseleyi asla önüne koymamıştır. Bu sebeble, onun tarih telâkkisi — böyle bir telâkkiye sahip olduğu nisbette — esasen pragmatiktir. O her şeyi faal insanları sevkeden esbabı mucibelere göre takdir eder; bu insanları namuslu ve hilekârlar halinde bölerek, ekseri ahvalde, namuslu insanların ahmak olduklarını ve hilekârların ise galip çıktıklarını mülâhaza eder. Bu halden, eski materyalizm için, tarihte terbiyetkâr unsurun çok az olduğu neticesi çıkar; bizim için, tarih sahasında eski materyalizmin kendi kendisine sadık kalmadığı, çünkü, orada faal olan ideal muharrik kuvvetlerin arkasında neyin bulunduğunu, ve bu muharrik kuvvetlerin de muharrik kuvvetlerinin ne olduğunu tetkik edecek yerde, onları hadiselerin en son sebepleri gibi ele aldığı neticesi çıkar. Rabıtasızlık, *ideal* muharrik kuvvetleri kabuletmekten değil, belki burada tevekkuf ederek daha yukarıya, o kuvvetleri tayin eden sebeplere kadar çıkmamaktan ibarettir. Tarih felsefesi ise, bilâkis, bhusus Hegelin şahsında, gerek zahiri esbabı mucibelerin, gerekse tarihte insan fiillerini hakikaten tayin eden gizli sebeplerin hiç te tarihî vak'aların son sebepleri olmadıklarını, ve, bunların arkasında, bilhassa araştırılması icap eden, başka muharriklerin bulunduğunu kabul eder; fakat tarih felsefesi bunları bizzat tarihin içinde aramaz, bilâkis onları dışarıdan, felsefi ideolojiden

tarih içine idhal eder. Meselâ Hegel, eski Yunanistanın tarihini kendi iç teselsülü ile izah edecek yerde, bu tarihin: “güzel ferdiyet şekili,, nin ihzarından, olduğu gibi “güzel san'at eseri,, nin gerçekleşmesinden başka bir şey olmadığını sadece teyit eder. Bu münasebetle, eski Yunanlılara dair birçok derin güzel şeyler söyler, fakat bu, boş bir lakırdı olmaktan ileriye geçemiyen böyle izahlar bugün bizi tatmin edememektendirler.

Tarihte insan fiillerinin esbabı mucibeleri arkasında — şuurlu veya şuursuz ve, söylemek lâzımdır ki, çok kere şuursuz bir surette — bulunan, ve filhakika tarihin son muharrik kuvvetlerini teşkil eden, muharrik kuvvetleri araştırmak mevzuubahs olduğu zaman, ne derece mümtaz olurlarsa olsunlar, ferdlerin esbabı mucibelerinden ziyade büyük kütleleri, tekmil milletleri, ve her millet içinde de, sırasında, tekmil sınıfları harekete getiren esbabı mucibeler nazarı itibare alınır. Hem burada mühim olan çabucak sönen, saman alevi gibi devamsız infilâklar değil, büyük tarihî istihaleler doğuran sürekli hareketlerdir. Harekette olan kütlelerin ve şeflerinin — büyük adam denilen kimselerin — ruhunda in'ikâs eden muharrik kuvvetleri, berrak veya müşevveş, doğrudan doğruya veya ideolojik ve hattâ ilâhlaştırılmış bir şekilde şuura çıkmış esbabı mucibeler olarak derinleştirmek: İşte muhtelif memleketlerde, muhtelif çağlara ve umumiyetle tarihe hükmetmiş, umumî kanunların

izi üzerine bizi götürebilecek yegâne yol budur. İnsanları harekete geçiren herşey, bizzarure onların dimağından geçmek mecburiyetindedir; amma o şeyin bu dimağ içinde aldığı şekil, birçok ahval ve şeraite tabidir. Vakıa bugün ameleler, 1848 senesinde Ren'de yaptıkları gibi makineleri tahrip etmiyorlar. Amma bu hal amelelerin makineli kapitalist istismarına alıştıkları manasına aslâ gelmez. Her ne kadar, bütün bundan evvelki devirlerde, tarihî vak'aların muharrik sebeplerini araştırmak, bu vak'aların iç münasebetlerinin giriftliği ve iltibaslılığı yüzünden hemen hemen imkânsız idise de, devrimiz bu münasebetleri o kadar basitleştirmiştir ki, muammanın halli mümkün olabilmıştır. Büyük endüstrinin zaferindenberi, yani hiç olmazsa 1815 sulh muahedelerindenberi, İngilterede bütün siyasî mücadelenin; arazi asılzadeligi ( *landed aristocracy* ) ve burjuvazi ( *middle class* ) denilen iki sınıfın hâkimiyet iddiası etrafında dönüp dolaştığı kimse için bir sır değildir. Fransada aynı vakıanın şuura çıkması, Burbonların avdeti ile birlikte olur; Tiyerri'den Gizo'ya, Minyeden Tiyer'e kadar Restorasyon devrinin tarihşinasları, bu vakıayı, orta çağdanberi bütün Fransa tarihini anlamağa imkân veren bir anahtar olarak kaydederler. Ve, 1830 danberi, amele sınıfı, proletarya, bu iki memlekette, iktidar mevkii için üçüncü muharip gibi tanınmış bulunuyor. Sosyal münasebetler o kadar basitleşti ki, bütün yeni tarihin muharrik kuvvetinin — hiç olmazsa en ileri iki

memlekette — bu üç büyük sınıfın mücadelesinde, onların menfaat çarpışmalarında saklı bulunduğunu, ancak, kasden gözlerini kapayan insanlar görmüyordu.

Fakat bu sınıflar nasıl teşekkül etmişlerdi? Her ne kadar, bir zamanlar feodal olan büyük emlak sahipliğinin zuhuru, her şeyden evvel, siyasî sebeplere, cebri gasp ve garete atfedilebiliyor idi ise de, burjuvazi ve proletarya için böyle bir şey manasızdı. Bu iki büyük sınıfın menşei ve inkişafının sırf iktisadî sebeplerden ileri geldiği duru ve elle tutulurcasına aşikâr görünüyordu. Ve yine, burjuvazi ile proletarya arasındaki mücadele gibi, büyük arazi sahipliği ile burjuvazi arasındaki mücadelenin dahi, her şeyden evvel iktisadî menfaatler yüzünden olduğu, ve siyasî iktidarın ancak bu menfaatlerin müdafasına basit bir vasıta hizmetini gördüğü de tamamile belli idi. Gerek burjuvazi ve gerekse proletarya, ekonomi şartlarının, daha doğrusu, istihsal tarzının istihalesi üzerine teşekkül etmişlerdi. Bu iki sınıfı inkişaf ettirmiş olan, evvelâ lonca tezgâhından el imalâthanesine ( manüfaktüre ) ve manüfaktürden buhar ve makine ile mücehhez büyük endüstriye geçiştir. Bu inkişafın muayyen bir derecesinde, burjuvazi tarafından harekete geçirilen yeni istihsal kuvvetleri, — her şeyden evvel, iş bölümü ve bir çok miktarda mutahassıs ameleleri bir tek manüfaktür halinde toplama —, ve böylelikle, bu inkişafın yarattığı mübadele ihtiyaçları ve şartları, tarihen intikal etmiş ve

kanunen takdis edilmiş mevcut istihsal rejimi ile, yani derebeylik sosyal teşkilâtının ( imtiyazsız nizamlar için bir o kadar engel demek olan) lonca imtiyazları ve mahallî ve şahsî hesapsız imtiyazlar ile bir araya gelemez oldu. Burjuvazinin temsil ettiği istihsal kuvvetleri, derebey arazi sahipleri ve lonca ustaları tarafından temsil edilen istihsal rejimine karşı isyan ettiler. Netice malûmdur. Derebeylik bağları İngilterede tedricen, Fransada bir vuruşta kırıldı. Almanyada henüz haklarından gelinmiş değildir. Fakat, oldukça inkişaflı bir safhasında manüfaktür nasîl derebey istihsal tarzı ile ihtilafa düştü ise, tıpkı öylece, bugün de, onun yerine geçmiş olan büyük endüstri, burjuva istihsal rejimile ihtilafa düşmüştür. Bu rejim ile, kapitalist istihsal tarzının dar çerçevelerile bağlı olan büyük endüstri, bir taraftan, tekmil büyük halk kütesinin daima artan proleterleşmesini ve, diğer taraftan, sürüm imkânı olmayan gittikçe daha büyük miktarda mahsulleri meydana getirir. Biri ötekisinin sebebi olan fazla-istihsal ve kütleî yoksulluk —, işte büyük endüstrinin müncer olduğu, ve mukadder bir surette, istihsal tarzının istihalesi yolu ile, istihsal kuvvetlerinin zincirlerinden kurtarılmasını istilzam eden saçma tezad budur.

Binnetice, hiç olmazsa modern tarihte, bütün siyasî mücadelelerin sınıf mücadeleleri olduğu, ve bütün sınıfı kurtuluş mücadelelerinin, zarurî siyasî şekillerine rağmen, — zira her sınıf mücadelesi bir siyasî mücadeledir —, son tahlilde,

*iktisadî* kurtuluş etrafında dönüp dolaştığı sabittir. Dolayısıyla, burada, devlet ve siyasî rejim hiç olmazsa ikinci derecede bir unsuru, ve sivil sosyete, iktisadî münasebetler sahası, kat'î unsuru teşkil eder. Hegelin de kendisini ona feda ettiği ananavî telakkî ise, devleti tayin edici unsur, ve sivil sosyete devlet tarafından tayin edilmiş unsur gibi görüyordu. Fakat bu, ancak zevahire uygundur. Nasıl, tek başına insanda, fiillerinin bütün muharrik kuvvetleri ister istemez kendi dimağından geçerek, onu harekete getirecek olan iradesini tayin eden faktörler haline dönmek mecburiyetinde iseler, tıpkı öylece, sivil sosyetenin bütün ihtiyaçları da, — iktidar mevkiinde hangi sınıf bulunursa bulunsun —, kanunlar şeklinde âmmeye itibarına mazhar olmak için, devlet iradesinden geçmek mecburiyetindedirler. İşte kendiliğinden anlaşılan meselenin formel ciheti budur. Hatıra şöyle bir sual varit olabilir: — İster tek başına ferde, ister devlette olsun — bu sırf formel iradenin muhtevası nedir, ve bu muhteva nereden gelir? Niçin bilhassa falan şey isteniyor da, filan şey istenmiyor? Mesele onu kavramaktadır. Eğer bunun sebebini araştırırsak şu hakikatı buluruz: Modern tarihte devlet iradesini tayin ve icap ettiren şey, umumiyetle sivil sosyetenin değişken ihtiyaçları, şu veya bu sınıfın tefevvuku, ve en sonunda ise, bütün bunları da icabettiren, istihsal kuvvetleri ile mübadele münasebetlerinin inkişafıdır.

Şayet, şu koskoca istihsal ve muvasala vasıta-

larile yükselen modern çağımızda bile devlet, başlı başına inkişaf eden müstakil bir saha teşkil etmez, bilâkis, devletin gerek mevcudiyeti ve gerekse inkişafı, en nihayet, sosyetenin ekonomik mevcudiyeti ve hayat şartlarile izah olunursa, bütün bundan evvelki çağlarda da, devletin sosyal ekonomiye tabiiyeti daha az değil, belki daha çoktu. Çünkü, o zamanlar maddî hayatı istihsal eden insanların elleri altında, bugünkü kadar zengin servet kaynakları bulunmuyordu. Bu yüzden, maddî istihsal zaruretleri insanlar üzerinde daha büyük bir hâkimiyet sürüyordu. Madem ki büyük endüstri ile şimendifer çağı olan bugün bile devlet demek, hâlâ, esas itibarile, istihsal üzerinde hüküm süren sınıfın ekonomik ihtiyaçlarını mütekâsif bir şekilde aksettiren bir müessese demektir, eski devirler için bu haydi haydi böyle idi. Çünkü o zamanlar, bütün bir insan nesli, tekmlil hayatının çok daha büyük bir kısmını maddî ihtiyaçlarının tatmini hususuna hasretmeğe mecburdu. Onun için, insan nesli, maddî ihtiyaçlarını yerine getirmeye, bugün bizim olduğumuzdan çok daha ziyadesile, tabii oluyor idi. Nitekim geçmiş çağların tarihine dair yapılan herhangi bir etüd meselenin bu tarafı ile ciddi surette meşgul olur olmaz, söylediklerimizin doğruluğunu bol bol teyit eder. Lâkin biz burada bu cihetin tedkiki ile uğraşamıyacağız.

Madem ki, sivil hukuk (medenî haklar) ile devleti ekonomi şartları tayin ve icap ettirir, şahsî hakların da, yine böylece, ekonomi şartla-

rile taayyün ve icap ettiği besbellidir. Çünkü şahsî haklar, ferdler arasında, muayyen ve malûm şeraitte, mevcut olan normal ekonomik münasebetlerin kanunen takdisidir. Fakat bu takdisin cereyan ettiği şekil çok muhtelif olabilir. Bu şekillerden birisi, İngilterede olduğu gibi, o memleketin bütün millî inkişafına gayet uygun gelmek üzere şöyledir: ya eski derebeylik hukukunun şekillerinden pek çoğu oldukları gibi muhafaza edilir, fakat bu şekillere burjuvaca bir muhteva verilir; yahut da, hattâ doğrudan doğruya ve katışıksız derebeyce bir muhtevaya bir burjuva adı takılır. Bir kısmı da faraza garbî Avrupa ülkesinde olduğu gibidir. Orada mata müstahsili bir sosyetenin ilk cihan hukuku, yani Roma hukuku baz [yani: temel] olarak alınır. Bu hukuk temeli, basit mata müstahsilleri arasında mevcut olan bütün belli başlı hukuk münasebetlerine göre, (satıcı ve alıcı, alacaklı ve borçlu, kontrat, taahhüt vs. münasebetlerine göre), incedn inceye işlenir. Böylece bu hukuk, henüz küçük burjuva ve yarı derebey vasıflı olan bir sosyetenin menfaatlerine uygun düşünülür. Aynı hukuk; gâh birtakım adliye muameleleri ve tatbikatı ile içinde bulunduğu sosyetenin seviyesine indirilebilir (ve o zaman "müşterek hukuk," adını alır); gâh sözüm yabana münevver, ahlâkçı birtakım hukukşinasların elile, içinde bulunduğu sosyal duruma uygun gelecek bir surette yeni baştan işlenerek kendi başına bir kanun biçimine sokulabilir ki, o zaman artık

bu kanun, hukukî bakımdan bile kötü birşey demektir ("Prusya hukuku," gibi). Fakat, gene o Roma hukukunun temelleri üzerinde, büyük bir burjuva inkılâbından sonra, Fransız medenî kanunu kadar klasik bir burjuva sosyetesini kanunu dahi enikunu işlenebilir. Bu söylediklerimizden de anlaşıldığı vechile, demek her ne kadar burjuva hukukunun ahkâmı sosyal hayatın ekonomik şartlarının hukukî bir şekilde ifadesinden başka bir şey değilse de, bu ifade olunuş tarzı, ahval ve şeraite göre iyi veya kötü bir şekilde yapılabilir.

Devlet, bize insan üzerinde [hüküm süren] ilk ideolojik iktidar gibi gözükür. Sosyete, içeriden ve dışarıdan gelecek her türlü taarruza karşı, müşterek menfaatlerini korumak için kendisine bir uzuv yaratır. Bu uzuv, devlet iktidarıdır. Devlet daha doğar doğmaz kendisini sosyeteden müstakil bir hale sokmağa çalışır. Her hangi bir sınıfın aleti olduğu ve o sınıfın hâkimiyetini her şeyden üstün tuttuğu nisbette, müstakil bir hal alır. Ezilen sınıfın hâkim sınıfa karşı açtığı her mücadele, ister istemez bir politika mücadelesi, yani her şeyden önce ezen sınıfın politika hâkimiyeti aleyhine çevrilmiş bir mücadele olur. Politika mücadelesinin ekonomi temeli ile olan münasebeti fikri gölgede kalır ve hattâ büsbütün ortadan da kalkabilir. Fakat, bu fikir, hattâ mücadeleye iştirak edenlerin kafalarında büsbütün silinmediği zamanlar bile, bilhassa tarih yazanların hatırasından hemen daima silinip gider.

Eski Roma Cumhuriyetindeki mücadeleleri kaydeden bütün eski çağ müverrihleri içinde, bize bu mücadelelerin hakikî sebeplerini: yani, arazi mülkiyetinden ileri geldiklerini açıkca ve net olarak anlatan yegâne müellif Appien'dir.

Fakat, devlet sosyeteden müstakil bir kuvvet haline geldikten sonra, derhal, yeni bir ideoloji yaratır. Hele mesleği politikacılık olanlar, âme hukuku nazariyecileri, ve bahusus şahıs hukukuna bakan adliyeciler için, artık ekonomi vakıalarile olan rabita ortadan kaybolur. Her hususî meselede, ekonomi vakıalarının kanunlaşabilmesi için, mutlaka bir takım kukukî münasebetler şeklini alması lâzımdır. Bu şeraitte daha önceden mer'î olan bütün hukuk sistemini hesaba katmak mecburiyeti vardır. Onlarca, hukukî şeklin hep, ekonomik muhtevanın hiç gibi görünmesi bundan ötürüdür. Bu gibi kimseler, âme hukuku ile şahıs hukukunu, kendilerine has, müstakil ihkişafı olan ve içlerindeki her türlü teadların hakikaten atılması suretile sistematik olarak işlenmesi icabeden ve işlenebilen müstakil bir saha gibi tetkik ederler.

Daha yüksek, yani maddî ve ekonomik temellerinden çok daha uzakta kalmış olan ideolojiler: felsefe ve din şeklini alırlar. Burada varlıkların, insanların maddî mevcudiyet şartları ile olan münasebeti gittikçe daha kompleksleşir, karışıklaşır, araya giren halkalar yüzünden, git gide daha karanlıklaşır. Fakat her şeye rağmen bu münasebet yine vardır. XVc. yüz yıl ortalarını-

danberi, bütün Rönesans devri gibi, o zamanlar uykusundan uyanan felsefe de, şehirlerin ve dolayısıyla burjuvazinin mahsulü idi. Ve muhtevası, esas itibarile, küçük ve orta burjuvazinin büyük burjuvalığa doğru inkişafına karşılık düşen fikirlerin felsefî bir ifadesinden ibaretti. Bunun böyle olduğu, geçen [XVIIIc.] yüz yılda gerek çok kere hem filozof ve hem de ekonomi politikçi olan İngilizlerde, ve gerekse Fransızlarda açıktan açığa gözüktür. Hegel mektebine gelince, bunu da yukarıda göstermiştik.

Bununla beraber, şu din meselesi üzerinde azıcık duralım; çünkü maddî hayattan en çok uzaklaşmış olan ve maddî hayata en yabancı kalmış gözüken şey dindir. Din, tarihin gayet eski ve karanlık çağlarında, insanların gerek kendi mahiyetlerine, gerekse çevrelerindeki dış tabiata dair edindikleri gayet ibtidai ve yanlış anlaşılmuş fikirlerden doğar. Fakat her ideoloji, bir defa doğduktan sonra, mevcut bütün tasavvurlarla bağlı olarak inkişaf eder ve onları zenginleştirir. Aksi takdirde o, ideoloji olmaz; yani, müstakil bir hayat yaşayan, müstakil bir surette inkişaf eden ve sırf kendi kanunlarına inkiyad eden bir takım antitelar halindeki fikirlerin tevalisi olmazdı. Bir takım insanların dimağında ideolojik bir proses tevali ederken, bu ideolojik prosesin akışını tayin ve icabet-tiren şey yine o insanların maddî yaşayış şartlarıdır, amma o insanlar bizarure, bunun farkında değildirler, ve zaten farkında olsalar or-

tada ideoloji diye de hiç bir şey kalmazdı. Birbirleriyle akraba olan kavimlerin her grubunda çok kere müşterek bulunan o iptidai din tasavvurları, bu grup bir çok parçalara bölündükten sonra durmaz, her kavimde — o kavimin kendisine has olan yaşama şartlarına göre — hususî bir tarzda inkişaf ederler. Bu proses bir çok insan topluluklarında, bir çok kavimlerde ve bahusus (Hint - Avrupaî denilen) aryenlerde yapılan mukayeseli mitoloji araştırmaları ile isbat edilmiştir. Böylelikle, her kavimde teşekkül etmiş olan Tanrılar, bir takım ümmet Tanrıları idiler. Bu Tanrıların hükümranlığı, himaye edecek oldukları ümmet ülkelerinin sınırlarını aşmaz, ve başka Tanrıların itiraz götürmez bir hâkimiyet sürdükları ülke hudutlarına tecavüz etmezdi. Bu Tanrılar ancak ümmet yaşadığı müddetçe insanların muhayyilesinde yaşayabiliyor ve ümmetle birlikte ortadan kayboluyorlardı. O eski ümmetlerin ortadan kaybolmasını provoke eden cihanşümül Roma İmparatorluğunun meydana çıkması oldu. Roma İmparatorluğunun ekonomik teşekkül şartlarını burada tedkik edecek değiliz. Gün geldi ki, eski ümmet Tanrıları da inhitata başladılar; ve hattâ Roma beldesinin dar sınırlarından başka yere adapte olamıyan Roma Allahları bila bu âkibetten kurtulamadılar. Cihan İmparatorluğunu bir cihan dini ile tamamlamak ihtiyacı, Romada yerli Tanrılarla yanyana, oldukça hürmete değen bütün yabancı Tanrılara dahi mihraplar sunmak ve itibarda bulunmak teşebbüslerin-



den dahi açıkça anlaşılır. Ne çare ki yeni bir cihan dini, öyle imparator fermanlarla meydana getirilemezdi. Hem zaten yeni bir cihan dini, yani hıristiyanlık, gizliden gizliye teşekkül etmiş bulunuyordu. Bu din — bilhassa Yahudilere has olan — âlemşümulleştirilmiş şark ilâhiyatı ile —, yine bilhassa stoisyenlere mahsus olan halk diline çevrilmiş yunan felsefesinin, bir halitası idi. Hıristiyanlığın bidayette ne manzarada olduğunu anlamak için, gayet derin ve ince bir takım araştırmalar yapmak lâzımdır. Hıristiyanlığın bize kadar intikal ettirilen bir resmî şekli var. Fakat bu şekil ancak hıristiyanlığın İznik ruhanî meclisi tarafından devlet dini haline sokulduğu zaman almış olduğu bir şekildir. Yalnız doğuşundan tam 250 yıl geçtikten sonra devlet dini oluşu bile, hıristiyanlığın, içinde bulunduğu zaman şartlarına uygun gelen bir din olduğunu isbat eder. Orta çağda, derebeylik inkişaf ettikçe, hıristiyanlık da derebeyliğe has olan silsilei meratibe uygun bir din biçimine girdi. Şehir burjuvazisi kuvvetlendiği zaman, derebey katolikliğine muhalif bir protestanlık erezisi geliştirdi. Bu yeni mezhep, önce Fransanın cenubunda, o mıntaka şehirlerinin en müreffeh oldukları bir sırada, Albijuvalar da revaç buldu. Orta çağ bütün diğer ideoloji şekillerini: Felsefeyi, politikayı, hukuk bilgilerini ilâhiyata ilhak ve tâbi kılmıştı. Onun için (orta çağda) meydana çıkan her sosyal ve politik hareket, dinî bir şekil almak mecburiyetinde idi. Kütlelerin hissiyatı,

münhasıran dinî gıda ile beslenmiş bulunuyordu; bundan dolayı, fırtınalı bir hareket yaratmak için, kütleye, kendi menfaatlerini, dinî bir örtü altında göstermek lâzımdı. Ta baştan itibaren şehir burjuvazisi, nasıl, — muayyen hiçbir tabakaya mensup olmıyan ve mülkü bulunmıyan — her çeşit hizmet erbabından, gündelikçilerden, pleblerden ibaret bir lâhikayı, müstakbel proletaryanın mübeşşirlerini meydana getirdi ise; tıpkı öylece, meydana çıkan yeni din mezhebi de, ta başlangıcındanberi, bir tarafta mutedil bir burjuva tarikatı, öte tarafta ise burjuva eretiklerinin [yani burjuva din bid'atçılarının] dahi dehşetle baktıkları bir inkılâpçı-plebci din tarikatı yaratmak suretile, ikiye bölündü.

Protestanlık erezisinin mahvolunmazlığı, o zamanki şehir burjuvazisinin mağlûp edilmezliğinden ileri geliyordu. Bu burjuvazi kâfi derecede kuvvetlenince, derebeylik asaletine karşı o zamana kadar hemen sırf mahallî vasıfta olan mücadelesi de, millî mikyaslarda genişlemeğe başladı. İlk büyük hareket Almanyada yer buldu. Buna reform denildi. Bu sırada burjuvazi isyan eden öteki zümreleri, yani: şehir pleblerini, küçük asaleti ve köylüleri kendi bayrağı altında toplıyacak kadar henüz ne kuvvetli, ve ne de inkişaf etmiş idi. İlk mağlûp düşen asalet oldu. Köylüler bütün bu inkılâp hareketinin o zamanki en yüksek noktasını teşkil eden bir isyanla ayaklandılar. Fakat, şehirler köylüleri yalnız bıraktılar. Bu yüzden inkılâp prenslerin orduları önünde

mağlûp düştü ve bütün bu kargaşalıklardan istifadelenenler, prensler oldu. Almanya, o anden itibaren tam üç yüz yıl, tarihte müstakil bir hareket yapan milletler sınıfından dışarıya çıktı. Lâkin, Alman Luther'in yanbaşında bir de Fransız Kalven vardı. Kalven tam Fransızlara yaraşan bir açıklıkla kiliseyi cümhuriyetleştirip demokratlaştırarak reformun burjuva vasfını birinci plâna geçirdi. Almanyadaki Luterci reform soysuzlaşır ve Almanyayı harabeye sürüklerken, Kalvenci reform : Cenevredeki, Holandadaki, İskoçyadaki cümhuriyetçilere bayrak hizmetini gördü. Holandayı İspanyanın ve Alman imparatorluğunun boyunduruğundan kurtardı. Aynı Kalvenci reformasyon İngilterede ikinci defa cereyan eden burjuva inkılâp hareketine ideolojik bir libas geydirdi. Burada kalvenizm, o zamanki burjuva menfaatlerinin hakikî bir din kisvesine bürünerek meydana çıkması idi. Bunun içindir ki, bir kısım asaletle burjuvazi arasında bir uzlaşma ile nihayet bulan 1689 inkılâbının galebesinden sonra da tamamiyle tanınmış olmadı. Millî İngiliz kilisesi yeniden kuruldu, amma eski şeklile, yani Papayı kıral tanıyan bir katolik kilisesi olarak değil, adamakıllı kalvenleşmiş olarak kuruldu. Eski millî kilise katoliklerin neş'eli pazar gününü tes'it etmiş ve kalven'in gamlı pazar gününü tel'in eylemişti. Burjuvalaşmış olan yeni kilise, İngiltereyi bugün hâlâ süsleyen Kalven'in pazar gününü kabul etti.

Fransadaki kalvenist akalliyet 1685 de kıs-

men tedip edildi, kısmen katolikliğe ihtida ettirildi ve kısmen de memleketten kovuldu. Fakat bu neye yaradı? Daha o zamanları, hür düşünücü Piyer Bel işe başlamıştı 1694 de Volter dünyaya geldi. XIV üncü Lüi'nin zecrî tedbirleri ve zorbalığı, Fransız burjuvazisinin gayri-dinî ve sırf siyasi şekilde bir inkılâp yapmasını kolaylaştırmaktan başka bir şeye yaramadı ve inkişaf etmiş bir burjuvaziye yaraşan inkılâp da ancak böylesi olabilirdi. Millet meclisinde, bir takım protestanlar yerine hür düşünücüler aza oldular. Bu suretle hıristiyanlık en son merhalesine girmişti. Artık her hangi terakki - sever bir sınıfın dileklerine ideolojik bir siper, bir tebdili kıyafet libası hizmetini göremez hale gelmişti. Din git-gide üstün sınıfların munhasır malı oldu. Üstün sınıflar dini basit bir hâkimiyet ve idare silâhı gibi ve sırf aşağı sınıfları boyunduruk altında tutmak için kullanmağa başladılar. Şuna da işaret etmiş olalım ki, muhtelif sınıflardan her biri kendine en elverişli gelen dini kullanır: Arazi asılzadeliğine uygun gelen katolik cizvitliği veya protestan ortodoksluğudur. Liberal veya radikal burjuvazinin hoşuna giden rasyonalizmdir. Ama, şu baylar, meşreblerine uygun düşen bu dinlere, acaba kendileri inanırlar mıydı, inanmazlar mıydı meselesine gelince, bunun haddi zatında hiç bir ehemmiyeti yoktu.

Netice olarak görüyoruz ki, bir kere teşekkül eden dinin içinde daima intikal eden [ mazi-den nakil oluna gelen] bir madde vardır. Nite-

kim, her ideoloji sahasında an'ana, tıpkı öylece, büyük bir muhafazakâr kuvvettir. Lâkin, dinde maziden intikal etmiş bulunan maddenin geçirdiği değişiklikler, sınıfa münasebetlerinden ve dolayısıyla de o değişiklikleri yapan insanlar arasındaki ekonomi münasebetlerinden çıka gelir. Şimdilik bu kadarı yeter.

Eserimizde ancak, Marksın tarihi telâkkilerine dair umumî bir taslak çizmekten ve nihayet bunları bazı misallerle izah etmekten başka birşey yapmadık. Bu görüşlerin doğruluğunu teyit edecek deliller, ancak tarihten istiane edilebilirler. Bu gibi delilleri başka eserlerin kâfi derecede vermiş bulduklarını burada cesaretle söyleyebilirim. Fakat, tabiatın diyalektik telâkkisi, nasıl her türlü tabiat felsefesini hem lüzumsuz ve hem de imkânsız bir hale getirirse, tıpkı öylece, tarihin marksistce telâkkisi de, tarih sahasında felsefe yapmayı sonuna erdirir. Artık her sahada yapılması gereken şey, münasebetleri kafanın içinde tahayyül etmek değil, vakıalar içinde keşfetmektir. Tabiat ve tarihten kovulmuş olan felsefe için ancak mahzı düşünce sahası: yani bizzat düşünce prosesi kanunlarının doktrini, mantık ve diyalektik sahası, — o da kalırsa —, kalır.

\* \*

1848 inkılâbı olur olmaz, "kültürlü," Almanya nazariye ile vedalaşarak pratik faaliyete geçti. Almanyada el işi ile manüfaktür sistemine dayanan küçük esnaf istihsalinin yerini hakikî bir

büyük endüstri tuttu. Cihan pazarında Almanya yeniden zuhur etti. Yeni Küçük Alman imparatorluğu (\*) hiç olmazsa en göze batan anomalileri: yani küçük devletler sistemini, derebeyliğin ve kırtasiyecî ekonominin bakayasını ortadan kaldırdı. Spekülasyon filozofun çalışma odasını bıraktı, mihrabını kıymetler [yani: esham ve tahvilât] borsasında kurdu. Fakat kurmasile beraber en derin siyasi inhitat zamanlarında bile Almanyaya şan veren o nazariî duygu ve alâkasını kaybetti. Alman nazariyeciliği öyle sırf ilmi bir araştırma duygusu idi ki: araştırmadan çıkan neticelerin kullanılabilip kullanılamıyacağına, polisin emirlerine uygun olup olmadığına aldırmadan, mahzı ilim araştırmasından ayrılmazdı. Gerçi Almanyanın resmî tabiat ilimleri, bahusus ferdi araştırmalar sahasında, ondan sonra da zamanının seviyesinden aşağıya düşmediler. Amma, *Science* (ilim) adlı Amerikan mecmuası haklı olarak şunu kaydediyor: gerek teker teker vakıaları bir araya toplayıp onlardan büyük heyeti mecmualar çıkarmak sahasında, ve gerekse teker teker hâdiseleri birtakım kanunlar halinde ummîleştirmek sahasında, başarılan kat'ı terakkiler bugün artık eskisi gibi Almanyada değil, çok daha fazlasile İngilterede gözüküyor. Felsefe de dahil olmak üzere, bütün tarihi ilimler sahasında eskiden görülen o uzlaşmaz nazariyecî ruh,

(\*) 1871 de Prusyanın hegemonisi altında teşekkül eden, ve Almanca konuşan bütün memleketleri içine almayan Alman imparatorluğu.

o prensip pazarlığı bilmez eski nazari idrak, bugünün Almanyasında klasik felsefe ile birlikte cidden ve tamamen ortadan kalktı. O nazariyecî ruhun, yerine, şimdi manasız bir eklektizm ile post ve gelir, mevki ve geçim korkusu, en bayağı bir uşaklık kaim oldu. Bu ilmin resmî mümessilleri, gerek burjuvazinin ve gerekse devletin amele sınıfı ile açıkca mücadeleyle giriştiği bir anda burjuvazinin ve mevcut devletin açık ideologları haline geldiler.

Onun için, Almanlara has olan nazariye duygusunun ilişilmemiş bir halde kaldığı bir tek yer varsa, o da Alman işçi sınıfının içidir. Alman proletaryası içinden bu duyguyu söküp atmanın imkânı yoktur. Çünkü amele sınıfı içinde külah kapmak, kâr peşinde koşmak, balâdan bir iltimas bulmak mülâhazaları yoktur. Bilakis ilim ne kadar cesaretle hareket ederse o kadar daha ziyade, işçi sınıfının menfaatlerine ve dileklerine uygun gelir. Bugün ilimde yeni bir temayül baş göstermiş bulunuyor. Tekmil sosyetenin tarihi şimdiye kadar içinde ne bulunduğu anlaşılmayan kapalı bir odaya benzetilirse, yeni temayül, bu odayı açacak olan anahtar bulmuştur: O anahtar, işin ve emeğin inkişaf tarihidir. Tarihin kapısını iş anahtarı ile açan bu yeni temayül, daha başlangıcından itibaren, tercihan işçi sınıfına doğru döndü ve işçi sınıfından öyle bir iyi karşılayış gördü ki, bu iyi karşılayış o, resmî ilimden ne arayabilir ve ne de bekliyebilirdi. Alman amele hareketi klasik Alman felsefesinin mirascısıdır.

## Föyerbaha dair Tezler

### I.

Föyerbahınki de dahil olmak üzere, bütün bundan evvelki materyalizmin başlıca kusuru: Tetkik mevzuunu, realiteyi, hissedilen dünyayı hissedilir insan faaliyeti olarak, pratik olarak, sübjektif bir surette değil, obje yahut temaşa şeklinde nazarı itibare almasıdır. Onun içindir ki, aktif cihet, materyalizme zıd ve mücerret bir surette, idealizm tarafından inkişaf ettirildi. Çünkü idealizm, reel, elle tutulur ve olduğu gibi bir faaliyet tanımaz. Föyerbah, düşünce objelerinden hakikaten ayırt olunan elle tutulur objeler ister. Fakat bizzat insan faaliyetini *Objektif* bir faaliyet saymaz. Bu yüzden *Hristiyanlığın mahiyeti* adlı eserinde ancak nazari faaliyeti hakikî bir insan işi sayar; pratik faaliyeti ise ancak iğrenç ve yüdaik görünüşle nazarı itibare alır. Bunun içindir ki, o "inkılâpçı," faaliyetin, "tenkitçi pratik," faaliyetin ehemmiyetini anlamaz.

### II.

İnsan düşüncesi objektif bir hakikati haizmidir? meselesi, hiç de nazari değil, belki *pratik* bir meseledir. İnsan, hakikati, yani kendi düşüncesinin reelligini, kudretini ve vuzuhunu pratikte isbat etmelidir. Pratik faaliyetten tecerrüt etmiş

bir düşüncenin reel olup olmadığı münakaşası sırf skolastik bir meseledir.

### III.

İnsanlar şerait ve terbiyenin bizatihi mahsulüdürler, ve, binnetice, değişen insanlar başka şeraitin ve değişen terbiyenin mahsulüdürler. diyen materyalist doktrini unutup ki: şeraiti değiştiren bilhassa insanlardır ve bizzat terbiyeciyi terbiye etmek lâzımdır. Onun için. bu materyalist doktrin, bizzarure sosyeteyi iki kısma böler, ki bu kısımlardan birisi sosyete fevkine yükselir ( meselâ Robert Owen de olduğu gibi ).

Şeraitte ve insan faaliyetindeki değişikliğin birlikte zuhuru, ancak inkılâpçı "pratik," olarak rasyonel surette anlaşılır ve elde edilebilir.

### IV.

Föyerbah, dinin insanı kendi kendisinden uzak kılışı ve dünyanın, dinî dünya ile reel dünya diye ikiye bölünüşü vakıasını esas olarak alır. Onun vazifesi, dinî dünyayı cismanî esaslarına döndürmek suretile inhilâl ettirmekten ibaret kahr. Fakat cismanî esasın kendi kendisinden kopup ayrılarak bulutlar arasında müstekil bir saltanat sürmesi, ancak bu cismanî esasın kendi kendine, iki zıd kısma bölünmüş olmasile izah olunur. Binnetice, evvelâ bu cismanî esasın, bütün tezadlarile birlik te anlaşılması, ve ondan sonra da, tezadı ilga suretile pratik olarak inkılâpçılaştırılması lâzımdır. Şu halde, meselâ, yer yüzündeki ailenin, mukaddes ailenin bir sırrı olduğu anlaşılınca, bu birincisinin nazariyece

tenkidi ve ameliyece inkılâpçılaştırılması lâzımdır.

### V.

*Mücerret düşünce* ile tatmin edilmeyen Föyerbah, hadese (duygulu sezîşe) baş vurur, amma duygululuğu insan hislerinin pratik bir faaliyeti saymaz.

### VI.

Föyerbah dinî varlığı beşerî varlık içinde eritir. Fakat beşerî varlık, tek başına ferde has bir tecrit değildir. Realitesi itibarile bir sosyal münasebetler mecmu heyetidir.

Şu halde, bu reel varlığın tenkidine girişmeyen Föyerbah şuna mecbur olur :

1 — Tarihin inkişaf seyrinden tecerrüt ederek, bizatihi bir din duygusu tesbit ve mücerret — tek başına — bir insan ferdi farz ve kabul eder.

2 — Binnetice varlığı bir "nevi," gibi, muhtelif ferdleri tabîi surette bağlayan, dilsiz, derunî bir umumiyet olarak nazarı itibara alır.

### VII.

Bunun için Föyerbah bizzat "din duygusu," nun sosyal bir mahsul olduğunu ve tahlil ettiği mücerret ferdin muayyen bir sosyete şekline mensup bulunduğunu görmez.

### VIII.

Sosyal yaşama esas itibarile *pratik*dir. Nazariyeyi mistisizme boğan bütün esrarlar makul hal suretlerini insanın "pratik," inde ve bu "pratik," in idrakinde bulur.

## IX.

Temaşacı (hades) materyalizmin, yani duygulu-  
luğu pratik bir faaliyet saymayan materyalizmin  
eriştiği en yüksek nokta, tek başına ferdlerin  
ve "vatandaş sosyetesini" nin (\*) temaşasıdır.

## X

Eski materyalizmin bakımı « burjuva » sosye-  
tesidir. Yeni materyalizmin bakımı *insan sosyetesini*  
yahut sosyalleşmiş insanlıktır.

## XI.

Filozofların bütün yaptıkları, dünyayı, şu veya  
bu şekilde *tefsir etmekten* öteye geçmedi : Şimdi  
ise dünyayı *değiştirmek* mevzubahistir.

Burada « bürgerliche Gesellschaft » «vatandaş  
sosyetesini» ; [ Fransızca metinlerde ve Rusça Plehanof'un met-  
ninde olduğu gibi ] burjuva sosyetesini demek değildir. Bilakis,  
Hegelde olduğu gibi — politik organizmden — devletten farklı  
olarak sosyal ( ekonomik, şahsı, kültürel ve diğer ) münasebet-  
lerin mecmu heyetidir.

[ Rusça Adoratski'nin tercemesine konulan notdan].

## İZAHLAR

Rusca metinlere ilâve edilmiş olan izahattan  
alınmışlardır.

TÜSTAV

1. Hegel Georg Friederich Wilhelm ( 1770 - 1831 ) Hegel, Alman klasik idealizminin son ve en büyük mümessilidir. Hegel, Büyük Fransız İnkılabının jakobenleri ruhunda burjuvaziyi tenkidinden, kapitalist sosyetesinin ve başında hükümdar bulunan bürokratik devletin kabulüne kadar bir sıra inkişaf merhaleleri geçirdi. Hegel'in felsefe sisteminin esası "mutlak ruh," un fasilasız terakkisinin izahı, yani inkişafı seyrinde, varlığın nihai şekillerini yaratan ve mahveden âfaki manevî kuvvetin anlatılışıdır.

Mutlak ruh veya âlemşümul idrak, kendi inkişafının son hedefine — mutlak şura erişmek için münferit şahsiyetlerin, sosyal tabakaların, kavimlerin menfaat ve iradelerinden istifade eder. Hegel'in sistemi, onda ( yani Hegel'in kendisinde ) idealist bir mahiyet taşıyan diyalektik ile meşbudur. Fakat «sisteminin bütün diğer kısımlarında olduğu gibi, Hegel'in diyalektiğinde de bütün reel münasebetlerin tahrifi görülmektedir.» (Marks Engels cild XIV sahife 342 ).

Almanya'da burjuva inkılabının yaklaşması, Hegel mektebinin dağılışını kolaylaştırdı. Bu mektebin sol kanadından Marks yetişti. Marks, « Ren Gazetesi » nin redaktörü sıfatıyla elde ettiği siyasî tecrübeler neticesinde Hegelcililiği tenkide mecbur oldu. Bu maksatla Marks, herşeyden evvel Hegel'in ekonomik ve politik görüşlerinin bir izahı olan «felsefe hukuku» nu tenkit etti. Hegel'in görüşleri ancak realiteyi idrak ve bununla uzlaşmaktan öteye geçemiyordu. Halbuki Marks, realitenin inkılâpçı istihalesinin yollarını gösterdi. Bunun içindir, ki Marks tarafından vücuda getirilen diyalektik materyalizm, Hegel'in vücuda getirdiği idealist diyalektik tabana zıddıdır. Fakat bu hal, Hegel'in, umumî inkişaf kanunlarının izahında olduğu gibi, diğer muhtelif ilimler sahasında yaptıklarına gerek Marks ve

Engels, gerekse, sonraları, Lenin tarafından büyük bir kıymet verilmesine mani olmadı.

2 Ludwig Feuerbach (1804-1872) Materyalist Alman filozofudur. İlk faaliyet senelerinde, Hegel mektebinin sol cenahına mensuptu. Föyerbah bu devirde idealistti. Otuz senelerinin sonlarına doğru, Hegel'in idealizmini tenkide başladı. Bu devirde, esas itibarile materyalizmi kabul etmişti. «Hıristiyanlığın mahiyeti» «felsefenin reformuna dair ilk tezler» adlı eserlerinde ilâhiyatı, papazlığı tenkit etti. Tabiatın materyalistçe telâkkisine ait görüşleri inkişaf ettirdi.

Föyerbah, dinî tasavvurâtı tahlil ederken bir sıra materyalistçe kaziyeler tesbit etti: tabiat, şuur ve felsefeye tabi olmaksızın (müstekillen) mevcuttur; tabiat bir temeldir, insanların şuru bunun üzerinde yetişir. Tabiat ve insan haricinde hiçbir realite yoktur. Föyerbah, Hegel'in idealizmini tenkit ederken diyor ki: «mutlak fikir» in ebediyetten evvelki varlığı, maddî dünyanın varlığına tekaddüm etmektedir, tarzındaki Hegel'in doktrini allaha-halika inanışın fantastik bir bakayasıdır. Yegâne reel dünya, hislerimizle duyabildiğimiz, insanın da mensup olduğu şey'i ( maddî ) dünyadır. Şuur ve düşüncelerimiz şey'i ( maddî ) bir uzuv, vücudumuzun bir parçası olan dimağ tarafından tevliit edilmektedir. Maddeyi doğuran ruh değildir; belki ruh, maddenin yüksek bir mahsulüdür.

Föyerbah, tabiat sahasında materyalisttir. Fakat tarih sahasında idealisttir. Föyerbah, insanlar arasındaki münasebata temas etmek lüzumunu hissettiği zaman, daima, işin tek tarafını- ahlâki tarafını görür. O, ezimet noktası olarak insanı alır. Fakat onun aldığı insan, mücerret bir insandır. Föyerbah, sosyal münasebetlerden tecerrüt eder. Föyerbahın insanı, muayyen bir dünyada, tarihi inkişaf halinde yaşamaz.

Föyerbah insanı tarihi ( bir varlık ) olarak tetkik etmez. Föyerbah için mebdî noktası - natüralizmdir,

Föyerbah insan pratiğini fizyolojik ve biyolojik olarak tetkik eder, Fakat sosyal tarihi olarak asla tetkik etmez, Onun ettiğini ve din felsefesini tetkik ettiğimiz zaman, Föyerbahın idealizmi çok açık olarak görünür. Biz burada Föyerbahın, dini tamamen kaldırmak istemediğini görüyoruz : O dinin yerine, aşk dinini, insan dinini koymaktadır. Föyerbaha nazaran insanlığın inkişaf merhaleleri birbirinden dindeki değişikliklere göre ayırt edilmektedirler.

Engels diyor ki: «Her şeye rağmen Föyerbah, materyalizm ismine karşı isyan ediyor. Bu sebepsiz değildir. Çünkü o, kat'i olarak idealizmden kurtulamıyor.»

Föyerbahın hatasız bir şekilde anlaşılması meselesi çok mühimdir. Çünkü Föyerbahın doğru olarak takdiri, diyalektiğin bir parçası sıfatile idrak nazariyesini anlamamıza imkân verir.

Plehanof tarafından Föyerbaha lüzumundan fazla kıymet verilmesi, Plehanof'un menşevik görüşleriyle bağlıdır. Deborin ve arkadaşlarının bu sahadaki hataları da bunların menşevik idealizmini karakterize etmektedir.

3 Hyüm ve Kant'ın felsefesine Engels, agnostisizm adını verir; (a — nehiy; gnosis — bilgi). Agnostik der ki :

Hissiyatımızın aksettirdiği objektif realitenin olup olmadığını bilmiyorum. «Eşyanın havassını doğru olarak duyabiliyoruz belki mümkündür. Fakat bizzat eşyanın kendisine hiç bir suretle, ne fikrî, ne hissi proselerimizle erişemeyiz! Bu «bizatihi şey» idrakimizin ötesinde bulunmaktadır.»

Engels bu mesele hakkında şöyle der: «Hegel buna çoktan cevap verdi: Eğer eşyanın bütün hassalarını biliyorsanız, bizzat eşyayı da biliyorsunuz demektir. O vakit şu çıplak hakikat ortaya çıkar : Mevzuu bahis eşya bizim haricimizde bulunuyor. Sizin hisleriniz bu hakikati teyit ettikleri an siz bu şeyi — Kant'ın o meşhur «bizatihi şeyi» ni — noksansız olarak elde ettiniz demektir.

4 «Kant felsefesinin başlıca hususiyeti, materyalizm ile idealizmi uzlaştırması, her ikisi arasında bir anlaşma zemini

bulması, birbirinden ayrı ve birbirine zıd felsefe cereyanlarını aynı bir sistem içinde birleştirmesidir. Tasavvuratımıza tevafuk eden şey'in bizim haricimizde, her hangi bir bizatihi şey olduğunu söylediği anlarda Kant, materyalisttir. Fakat bu bizatihi şeyin, gayri kabili idrak transcedant [ fevkattabia, yani aklı beşerin idraki haricinde kalan ], idrakimizin ötesinde bir şey olduğunu söylediği zamanlar, Kant, idealisttir. Tecrübi bilgilerimizin yegâne menbaı olarak ihtisasatı kabul eden Kant, felsefesini sensüalizm ve sensüalizmden de, muayyen şerait dahilinde, materyalizm istikametine sevk etmektedir. Mekân, zaman, illiyet ve sairenin aprioriliğini kabul etmekle Kant, felsefesini idealizm istikametine sevkeder. Bu iki yüzölçülüğünden dolayı hem hakikî materyalistler, hem hakikî idealistler (hattâ «temiz» agnostikler, Hyümistler) Kanta karşı şiddetle mücadele ettiler. (Lenin: Materyalizm ve Empriyokritisizm)

İşte neokantistlerin (Kogan, Natorp) diriltmeğe çalıştıkları bu iki yüzölçülü felsefe idi, Neokantçılık, hakikatte, şimdiki sosyal faşizmin (Maks Adler ve saire) felsefesinden başka bir şey değildir.

5. Panteizm : (Eski Yunanca - pân her şey, ve teos - Allah kelimelerinden gelir.) Tabiatı ve Allahı aynileştiren felsefe sistemi. Kâinatı, hayatı, fezaı velhasıl her şeyi Allah diye adlandırdığı için Spinoza'nın felsefe sistemine verilen isimdir.

6 Hegel, «lojik» adlı eserinde; varlık, oluş, keyfiyet, kemiyet, mahiyet, hâdise, imkân, tesadüf, zaruret, realite... ilâh gibi esas mefhumları tetkik eder. Bu esas ve mücerret mefhumlara «mantıkî katagoriler» denir. Hegele göre bu katagorilerin, insana tâbi olmaksızın, müstakil «ezeli» bir varlıkları mevcuttur (objektif idealizm). Hakikatte ise anlayış, tefekkür ancak maddî dünyada cereyan eden proselerin insan kafasındaki aksinden başka bir şey değildir. «Mantık katagorileri — insanın tabiatı idrak anları» (= «fikirler») dir. «Milyarlarca defa tekrar edilmek suretile insan pratiği, insan şuurunda mantıkî şekiller halinde yerleşir. Bu şekillerin an'anavî sağlamlığı, aksiyomatik karakteri ancak ve yalnız bu milyarlarca defa tekrar edilmelerindedir». (Ruşça Lenin külliyyatı cilt 9 sahife 230,2'7)



«Kapital» in birinci cildinin ikinci basılışına yazdığı son sözde Marksın bahsettiği ideal şeyler, «mantıki katagoriler»dir: «ideal şeyler, insan kafasına yerleştirilen ve orada şekilleri değişen materyel şeylerden başka bir şey değildirler».

**7 Katagorik emperatif :** Mutlak emirdir, Kant felsefesinde ahlâk kanununa böyle bir isim verilir. Kant'ın sözlerine göre iki şey onun üzerinde fevkalâde büyük tesir yapar: Tepe-mizdeki yıldızlı gök, ve içimizdeki ahlâk kanunu. Bu kanun Kant'a nazaran sabit, ebediyen mevcut ve insanların hareketlerini evvelden yazmıştır.

Hakikat halde Kant felsefesi ancak burjuva ahlâkının idealist bir ifadesidir. Bununla beraber bu nazariyede Alman burjuvazisinin zayıflığı ve toyluğu göze batar.

8 1866 senesinde Prusya ve Avusturya orduları arasında Bohemyada Sadova köyü civarında bir muharebe olmuştu. Bu muharebeyi Prusyalılar kazandı. Alman burjuva tarihçileri ve yazıcıları bu galibiyeti daha yüksek bir kültürün ve irfanın zaferi gibi ilân ettiler. Sadova'da Prusyalı «mektep muallimi»nin zaferi hikâyesi, işte böyle bir efsanenin mahsulüdür.

TÜSTAV  
ARŞİV  
BELGESİ

TÜSTAV

**Marksizm Bibliyoteğlnin çıkardığı  
kıtıplar :**

No.		Fiyatı
I	Gündelikçi iş ile sermaye . . . . .	15 kr.
II	Edebiyatı cedidenin otopsisı . . . . .	40 "
III	Karl Marks'ın hayatı, felsefesi, sosyo- lojisi . . . . .	10 "
IV	Karl Marks'ın ekonomi politiđi, sos- yalizmi, taktiđi . . . . .	15 "
V	Türkiye işçi sınıfının sosyal varlığı .	20 "
VI	Sosyete ve teknik . . . . .	20 "
VII	. . . . .	
VIII	İnkılâpçı münevver nedir? Hanri Barbüs	10 "
IX	Marksizm kalpazanları kimlerdir? Tip No: 1 Kerim Sadi . . . . .	20 "
X	Sovyetlerde Stahanof hareketi . . . . .	10 "
XI	Stalin diyor ki . . . . .	25 "
XII	Lüdvig Föyerbah . . . . .	30 "

**ÇIKACAK KİTAPLARDAN:**

**Gündelik  
Fiyat ve Kâr**

**Yazan : Karl Marks**

**Çeviren : H. A.**

**TÜSTAY  
ARSİV  
BELGESİ**