

**KARL MARKS
FRİEDRİCH ENGELS**

**KUTSAL AİLE
YA DA
ELEŞTİREL ELEŞTİRİNİN
ELEŞTİRİSİ**

BİRİNCİ BASKI

KUTSAL AİLE
YA DA ELEŞTİREL ELEŞTİRİNİN ELEŞTİRİSİ
BRUNO BAUER VE HEMPALARINA KARŞI

KARL MARKS - FRIEDRICH ENGELS

Karl Marx - Friedrich Engels'in *Die heilige Familie, oder, Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten* (1845) adlı yapıtını Kenan Somer Fransızcasından (*La sainte famille, ou critique de la critique*, Editions sociales, Paris 1969) dilimize çevirdi ve kitap *Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi – Bruno Bauer ve Hempalarına Karşı* adı ile Sol Yayınları tarafından Mart 1994 (Birinci Baskı: Ekim 1976) tarihinde Ankara'da Şahin Matbaası'nda bastırıldı.

Eriş Yayınları tarafından düzenlenmiştir. 2016.

<http://www.kurtuluscephesi.com>

<http://www.kurtuluscephesi.org>

<http://www.kurtuluscephesi.net>

İÇİNDEKİLER

- 9 Sunuş, *Gilbert Badia*
- KUTSAL AİLE
16
- 17 Önsöz, F. Engels, *K. Marx*
- 19 BİRİNCİ BÖLÜM. – “Bir Ciltçi Ustası Çizgileri Altında Eleştirel Eleştiri” ya da Bay Reichardt Tarafından Kişileştirilen Eleştirel Eleştiri, *Friedrich Engels*
- 23 İKİNCİ BÖLÜM. – Bir “Uncu”nun Çizgileri Altında “Eleştirel Eleştiri” ya da Bay Jules Faucher Tarafından Kişileştirilen Eleştirel Eleştiri, *Friedrich Engels*
- 30 ÜÇÜNCÜ BÖLÜM. – “Eleştirel Eleştirin Derinliği” ya da Bay J. (Jungnitz?) Tarafından Kişileştirilen Eleştirel Eleştiri, *Friedrich Engels*
- 33 DÖRDÜNCÜ BÖLÜM. – “Bilginin Dinginliği Çizgileri Altında Eleştirel Eleştiri” ya da Bay Edgar Tarafından Kişileştirilen Eleştirel Eleştiri
- 33 I. Flora Tristan’ın “İşçi Birliği”, *Friedrich Engels*
- 35 II. Orosuplar Konusunda Béraud, *Friedrich Engels*
- 35 III. Sevgi, *Karl Marx*
- 39 IV. Proudhon, *Karl Marx*
- 40 Özellik Belirten Çeviri n° 1
- 52 Eleştirel Yan Not n° 1
- 56 Eleştirel Yan Not n° 2
- 61 Özellik Belirten Çeviri n° 2
- 62 Eleştirel Yan Not n° 3
- 68 Özellik Belirten Çeviri n° 3
- 76 Eleştirel Yan Not n° 4
- 79 Özellik Belirten Çeviri n° 4
- 80 Eleştirel Yan Not n° 5
- 85 BEŞİNCİ BÖLÜM. – “Gizemler Tüccar Çizgileri Altında Eleştirel Eleştiri” ya da Bay Szeliga Tarafından Kişileştirilen Eleştirel Eleştiri, *Karl Marx*
- 86 I. “Uygarlıktaki Barbarlığın Gizemi” ile “Devletteki Hukuk Yokluğunun Gizemi”
- 89 II. “Kurgusal Kurgunun Gizemi”
- 94 III. “Kültürlü Toplumun Gizemi”
- 107 IV. “Dürüstlük ve Sofuluğun Gizemi”
- 110 V. “Gizem Alaydır”
- 114 VI. Rigolette
- 116 VII. “Paris’in Gizemleri”nin Dünyası

- 118 ALTINCI BÖLÜM. – “Mutlak Eleştirel Eleştiri”, ya da Bay Bruno Tarafından Kişileştirilen Eleştirel Eleştiri
- 118 I. Mutlak Eleştirinin Birinci Kampanyası, *Karl Marx*
- 118 a) “Tin” ve “Yığın”
- 131 b) Yahudi Sorunu n° 1. Sorunlar Nasıl Konulur
- 136 c) Hinrichs n° 1,⁶⁵ Siyasete, Sosyalizme ve Felsefeye. Değgin Gizemli Anıştırmalar
- 138 II. Mutlak Eleştirinin İkinci Kampanyası
- 138 a) Hinrichs n° 2. “Eleştiri” ve “Feuerbach”. Felsefenin Kargışlanması
- 142 b) Yahudi Sorunu n° 2. Sosyalizm, Hukuk ve Siyaset (Milliyet) Üzerine Eleştirel Bulgular
- 148 III. Mutlak Eleştirinin Üçüncü Kampanyası, *Karl Marx*
- 148 a) Mutlak Eleştirinin Öz-Savunumu. “Siyasal” Geçmiş
- 159 b) Yahudi Sorunu n° 3
- 176 c) Fransız Devrimine Karşı Eleştirel Savaş
- 184 d) Fransız Materyalizmine Karşı Eleştirel Savaş
- 198 e) Sosyalizmin Sonal (Nihai) Bozgunu
- 201 f) Mutlak Eleştiri ve Kendinin Bilincinin Kurgusal Çevrimi
- 212 YEDİNCİ BÖLÜM. – Eleştirel Eleştirinin Mektuplaşması
- 212 I. Eleştirel Yığın, *Karl Marx*
- 218 II. “Eleştirel-Olmayan Yığın” ve “Eleştirel Eleştiri”
- 218 a) “Dikkafalı” Yığın ve “Hoşnutsuz” Yığın, *Karl Marx*
- 222 b) “Duygulu” ve “Kurtuluşu Gereksinen” Yığın, *Friedrich Engels*
- 226 c) Yığında İyilik Baskını, *Karl Marx*
- 227 III. Eleştirel-Olmayan Eleştirel Yığın, ya da “Eleştiri” ve “Berlin Yararı”
- 238 SEKİZİNCİ BÖLÜM. – “Eleştirel Eleştirinin Dünyasal Yaşamı ve Yüzdeğiştirmesi” ya da Gerolstein Prensi Rodolphe Tarafından Kişileştirilen Eleştirel Eleştiri, *Karl Marx*
- 240 I. Bir Kasabın Köpek Biçiminde Eleştirel Başkalaşması ya da Chourineur
- 243 II. Eleştirel Dinin Gizeminin Açınlanması ya da Fleur-de-Marie
- 243 a) Kurgusal “Meryem Çiçeği”
- 247 b) Meryem Çiçeği
- 259 III. Hukuk Gizemlerinin Açınlanması
- 259 a) Le Maître d’école ya da Yeni Ceza Teorisi. Hücre Sisteminin Üstü Açılmış Gizemi. Hekimsel Gizemler
- 274 b) Ödül ve Ceza, Tablo ile İkili Adalet
- 278 c) Uygarlığın Bağrında Barbarlığın Kaldırılması ve Devlet İçinde Hukuk Yokluğu
- 279 IV. “Bakış Açısı” Gizeminin Açınlanması

282	V. İnsanal İlgüdülerden Yararlanma Gizeminin Açınlanması, ya da Clémence d'Harville
284	VI. Kadının Kurtuluşu Gizeminin Açınlanması, ya da Louise Morel
287	VII. Ekonomi Politik Gizemlerinin Açınlanması
287	a) Ekonomi Politik Gizemlerinin Teorik Açınlanması
288	b) "Yoksullar Bankası"
290	c) Bouqueval Örnek İşletmesi
292	VIII. Rodolphe ya da Gizemler Gizeminin Açınlanması
305	DOKUZUNCU BÖLÜM. – Eleştirel Son Yargı, <i>Karl Marx</i>
307	Tarihsel Sonuç

EKLER

308

309	<i>Kutsal Aile</i> , <i>Auguste Cornu</i>
309	Marx ve Engels
312	"Kutsal Aile"
314	Engels'in Eleştirileri
319	Marx'ın Eleştirileri
320	1. Kurgusal Felsefe ve Eleştirel Eleştirinin Genel Eleştirisi
330	2. Fransız Devrimi
337	3. Materyalizm ⁷⁵
341	4. Sosyalizm ⁹²
345	5. Proudhon ¹⁰³
356	6. Yahudi Sorunu
362	7. "Paris'in Gizemleri"
371	"Kutsal Aile"nin Önemi ve Yayınlanması
377	Karl Marx'ın Sınırdışı Edilmesi
381	Sonuç
395	Marx ve Engels'in <i>Kutsal Aile</i> 'sinin Özeti, <i>V. İ. Lenin</i>
396	Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi. – Bruno Bauer ve Hempalanna Karşı. – Yazarlar: Friedrich Engels ve Karl Marx
402	<i>Eleştirel Yan Not n° 3</i>
415	... c) Fransız Devrimine Karşı Eleştirel Savaş
417	Altıncı Bölüm. Mutlak Eleştirel Eleştiri ya da Bay Bruno Tarafından Kişileştirilmiş Eleştirel Eleştiri
417	3) Mutlak Eleştirinin Üçüncü Kampanyası...
417	d) Fransız Materyalizmine Karşı Eleştirel Savaş
429	<i>Açıklayıcı Notlar</i>

SUNUŞ

KUTSAL AİLE, Marx ve Engels'in birlikte yazıp yayınladıkları ilk yapıttır. Aslında imzaları, ilkin *Rheinische Zeitung*'da ("Ren Gazetesi"), sonra da *Deutsche-Französische Jahrbücher*'de ("Alman-Fransız Yıllıkları") daha önce yanyana gelmiş bulunuyordu ve Marx, *Kutsal Aile*'de bu dergiye sık sık atıfta bulunacaktır. Ama *Kutsal Aile* ile gerçek bir işbirliği sözkonusudur. Ve bu işbirliği, bilindiği gibi bundan böyle iki dost arasında, Marx'ın ölümü buna bir son verinceye değin ara vermeksizin sürecektir.

Marx ve Engels 1844 Ağustosunu sonlarında Paris'te buluşurlar. Birlikte geçirdikleri on gün içinde, *Allgemeine Literatur-Zeitung* ("Genel Yazın Gazetesi") adlı bir dergi yayınlayan [sayfa 10] Bauer kardeşler ile yandaşlarına karşı bir-

likte polemik bir yapıt yazmayı kararlaştırırlar. Kitap, *Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Consorten* (“Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi. Bruno Bauer ve Hempalarına Karşı”) adını taşıyacaktır. Bölümleri hemen bölüşür ve ön-sözünü hemen yazarlar. Engels hemen işe koyulur ve başlangıçta kısa bir yergi yazısı genişliğini geçmeyecek gibi görünen yapıttan kendi payına düşeni hemen yazar. Engels git-tikten sonra Marx, kasım sonuna değin konu üzerinde çalışır ve yapıt kalemi altında haftadan haftaya durmadan bü-yür. Marx bu çalışma için, 1844 ilkyazı ve yazı içinde kağıt üzerine çiziktirmiş bulunduğu notlarının, *İktisadi ve Felsefi Elyazmaları*’nın bir bölümünü kullanır; ayrıca Fransız devrimi üzerindeki notlarından da yararlanacaktır.

Demek ki kesin yapıt, özsel bakımdan Marx’ın yapıtıdır. Engels, yapıtın onda-birini bile yazmamıştır. (Daha ilk baskıda, iki yazardan herbirine hangi bölümlerin düştüğü, bizim de belirtmiş olduğumuz gibi, içindekiler çizelgesinde gösteriliyordu.)

Başlangıçtaki broşür, küçük boyda yirmi formayı aşan gerçek bir kitap olmuştu. Bunun üzerine, birçok Alman devletinde yürürlükte bulunan kurallar gereği, önceden sansürden geçmeye gerek kalmamıştı.

Elyazmasını basımcıya göndereceği sırada Marx, ona kesin adını verir: *Kutsal Aile ya da Eleştirel ...* vb.. Main-üzeri-Frankfurt’ta (*Frankfurt am Main*) *Literarische Anstalt* (J. Rütten) tarafından hemen basılan yapıt, 1845 Şubatında çıkar.

Kutsal Aile, *Allgemeine Literatur-Zeitung* çevresinde toplanan Bauer kardeşler ile onların genç-hegelci yandaşlarını gü-lünç bir adlandırma biçimidir. Marx ve Engels, Bauer kardeşlerin idealist görüşlerini, onların gerçek yaşamdan uzaklıklarını ve felsefe ve tannbilim alanlarındaki soyut söylevler çekme eğilimlerini eleştirirler. Öznencilğe eğilim gösteren bu ^[sayfa 11] genç-hegelciler, halk yığınlarında cansız bir maddeden, tarihsel süreç içinde yararsız bir yükten başka bir şey görmüyorlar ve buna karşılık “tin” taşıyıcıları, “mut-

lak eleştirisi” taşıyıcıları olan seçkin kişiliklerin ve özellikle kendilerinin, tarih yapıcılar olduklarını ileri sürüyorlardı. Almanya’nın ilerleyici bir evrim yolu üzerindeki başlıca engeli bunlar, o sıralarda Almanya’da egemen olan gerici toplumsal düzende değil ama sadece egemen düşüncelerde, özellikle de dinde görüyorlardı.*

Demek ki *Kutsal Aile*, kökünde özsel olarak polemik bir yapıt, bir yergi yazısıdır. Bu yapıt, aynı nitelikte bir yapıt olan ve büyük ölçüde aynı hasımlara yönelik Alman İdeolojisi gibi, –zaten bu iki yapıtın birçok sayfalarından birbirine çok yakın bir ses çıkar–, bu kökenden zarar görür. İlkın, Marx ve Engels’in tartıştıkları, çürütüp gülünç duruma düşürdükleri metinler bugün unutulmuş oldukları için. Güncel okur bakımından *Kutsal Aile*, bu bahanelerin önemsizliğinden zarar görür. Artık Edgar ya da hatta Bruno Bauer’in broşürlerini kim okur? Eugène Sue’nün *Les Mystères de Paris* (“Paris’in Gizemleri”) adlı yapıtının Franz Zychlin von Zychlinski’ye (Szeliga) esinlediği ayrıntılı yorumlar ile, Almanya ya da Fransa’da kim ilgilenir? Hatta Fleur-de-Marie’nin [Meryem Çiçeği], Chourineur’ün [Bıçakçı] ya da Maître d’école’ün [Öğretmen] başlarına gelenleri okuyunca hâlâ gülen ya da acıyan kimseler bile melodramın bu kahramanlarının, onları eleştirmekle bu kahramanların çıkıp yansıttıkları topluma saldırılmış olunacak derecede, çağın şu ya da bu toplumsal katmanının tutum, düşünce ve davranışını dışavurduklarını düşünmekte duraksayacaklardır.

Öte yandan Marx’ın eleştirisi çoğu kez biçimle, karıştırlarının düşüncesinin çoğu kez gerçekten beceriksiz ya da gülünç dışavurumu ile uğraşır. Bağlamlarından koparılınca [sayfa 12] Bauer, Szeliga ya da Faucher’in son derece ince ele-nip sık dokunmuş o formülleri, Lenin’in de belirttiği gibi,

* Marx ve Engels ile Bauer kardeşler arasındaki polemik üzerine daha çok ayrıntı için bkz: *L’idéologie allemande*, Editions Sociales, 1968, Önsöz. [K. Marx-F. Engels, *Alman İdeolojisi* [Feuerbach]. Sol Yayınlan, Ankara 1976. -Ed.]

usanç verici bir izlenim uyandırır.*

Gene de Lenin, elde kalem, *Kutsal Aile*'yi okumak ve ondan uzun parçalar almaktan geri kalmamıştır. Şundan ki polemik yapıt, Marx ve Engels için “geçmişteki felsefi bilinç[leri] ile hesaplama”** fırsatıdır ve Feuerbach'ın –burada hâlâ övgüsünü yaptıkları– bakış açısını aşan Marx ve Engels, “soyut insan inanışını... gerçek insanların ve onların tarihsel gelişmelerinin bilimi ile... değiştirme”ye*** başlarlar. Başka bir deyişle, tarihsel materyalizmin ilkelerini hazırlamaya başlarlar.

Kutsal Aile'de Marx, her ne kadar henüz hegелci terminolojiyi kullanırsa da Hegel felsefesinden uzaklaşır. *Kutsal Aile*'nin Proudhon'a ayrılmış sayfalarını yorumlayan Lenin, –o sıralarda Marx Paris'te, Proudhon ile uzun tartışmalar yapmıştı–, şöyle yazar:

“Marx burada hegелci felsefeden uzaklaşır ve sosyalizm yoluna girer. Bu evrim açıktır. Marx'ın neler kazanmış [sayfa 13] bulunduğu ve yeni bir fikirler alanına

* Lénine, *Cahiers philosophiques*, Editions Sociales, s. 34: “Daha sonraki bölüm de (VIII), gene usanç verici, kılı kırka yarıcı bir eleştiri ile başlar” ... “Bütün VII. Bölüm, aktarılan parçaların dışında, en akla-hayale sığmaz alay ve parodilerden başka bir şey içermez, en önemsiz çelişkileri didik didik eder ve *Literatur-Zeitung*'un tüm budalalıklarını gırgıra alır.”

** Karl Marx, *Ekonomi Politigin Eleştirisine Katkı*, “Önsöz”, s. 27, Sol Yayınları, Ankara 1976. Gerçi aslında bu tümce *Alman İdeolojisi* ile ilgili. Ama *Kutsal Aile* ile *Alman İdeolojisi* sadece zaman içinde birbirlerine yakın olmakla kalmazlar; her iki yapıt da benzer bir felsefi eğitim çalışmasını temsil ederler. Bu bakımdan, *Alman İdeolojisi*, aslında *Kutsal Aile*'nin başlamış bulunduğunu sürdürmekten başka bir şey yapmaz. *Kutsal Aile* yayımlanmış olduğu halde bu yapıtlardan öbürünün o zaman bütünüyle yayımlanmamış bulunması, yazarların iradesine değil, koşullara bağlıdır (bir yayıncı bulma güçlüğü, vb.).

*** Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, Sol Yayınları, Ankara 1976, ş. 44: “Ama Feuerbach'ın hiç atmamış olduğu adımın atılması kaçınılmazdı; feyerbahçı yeni dinin merkezini oluşturan soyut insan inanışının yerini zorunlu olarak, gerçek insanların ve onların tarihsel gelişmelerinin bilimi almalydı. Feuerbach'ın bakış açısının bu daha sonraki, Feuerbach'ın kendisinin de ötesindeki gelişmesini; Marx 1845 yılında *Kutsal Aile* ile başlattı.”

nasıl geçtiği görülür.”*

Özellikle genç-hegelciler tarafından fikirlere verilen role değinen Marx, toplumsal dönüşümlerde insanların pratik eylemi üzerinde dirençle duracaktır.

“Fikirler hiçbir zaman dünyanın bir eski durumunun ötesine götüremezler, *diye yazar*, onlar hiçbir zaman eski durumun fikirlerinin ötesine götürmekten başka bir şey yapamazlar. Genel olarak söylemek gerekirse fikirler, *hiçbir şeyi iyi bir sonuca vardırıamazlar*. Fikirleri iyi bir sonuca vardırılmak için, pratik bir güç kullanan insanlar gerekir.”**

Ve Engels de şöyle yazar:

“*Tarih hiçbir şey yapmaz... Tersine, bütün bunları yapan... ve bütün bu çatışmalara girişen insandır, gerçek ve yaşayan insan.*”***

Daha ötede Marx, güncel olarak varolduğu biçimdeki toplumu, hangi kategori gerçek ve canlı insanların “eleştirdiklerini” belirtir. Bunlar “toplumun, insan olarak acı çeken, duyan, düşünen ve davranan emekçi üyeleridir. Bu nedenle, bunların eleştirisi aynı zamanda pratiktir de”.****

Proletaryanın devrimci rolü, özellikle Proudhon’a ayrılmış bulunan bölümde açığa vurulmuştur:

“Proletaryada insan, kendi kendini yitirmiştir ... o ... böylesine bir insan-dışılığa karşı başkaldırmak zorundadır. ... Nedir ki o, kendi öz yaşam koşullarını kaldırmadan, kendi kendini kurtaramaz. Güncel toplumun *tüm* insandışı yaşam koşullarını kaldırmadan da kendi öz yaşam koşullarını kaldıramaz.”*****

Ve Marx şu ya da bu proleterin öznel istencinin sözkonusu olmadığını açıkça gösterir:

“Sözkonusu olan şu ya da bu proleterin ya da hatta

* *Cahiers philosophiques*, s. 16.

** Bu kitabın 182-183. sayfalarına bakınız. —Ed.

*** Bu kitabın 144. sayfasına bakınız. -Ed.

**** Bu kitabın 231. sayfasına bakınız. -Ed.

***** Bu kitabın 62. sayfasına bakınız. -Ed.

tüm [sayfa 14] proletaryanın bir an için hangi ereği *tasarladığını* bilmek değildir. Sözkonusu olan proletaryanın *ne olduğunu* ve bu *varlık* uyarınca tarihsel olarak neyi yapmak zorunda kalacağını bilmektir.”*

“Proletarya ile zenginlik”ten oluşan bu karşıt kutupları çözümlleyen Marx, her ikisinin de özel mülkiyetten çıkmış olduklarını gösterir. Ve bu özel mülkiyetin kendi yıkım nedenlerini nasıl kendinde taşıdığını da açıklar:

“Gerçi iktisadi hareketi içinde özel mülkiyet, kendi öz yokoluşuna doğru yol alır; ama ... sadece ... işlemin doğasının koşullandırdığı ... kendinden bağımsız ... bir evrim aracıyla ... Proletarya, özel mülkiyetin proletaryayı yaratarak kendine karşı verdiği yargı kararını uygular.”**

Bu fikirlerin bir bölümü, gerçi Marx’ın Edgar Bauer’in saldırılarına karşı savunduğu Proudhon’da ve yapıtlarını iyi bildiği öteki fransız sosyalistlerde de bulunur. Ama bazı noktalarda Marx daha ileriye gider. Aşağıdaki parça, marksist teori içindeki önemi bilinen “üretim ilişkileri” kavramının bir ilk formülasyonu değil midir?

“Proudhon bu fikre upuygun bir açıklama vermeyi başaramadı. Yani *insan için varlık olarak, insanın nesnel varlığı* olarak *nesnenin*, aynı zamanda *insanın öteki insan için varoluşu*, onun *öteki ile insanal bağlantısı*, *insanın insana oranla toplumsal davranışı* da olduğu ... fikrine.”***

Daha ilerde Marx, Proudhon’un ardından, bir nesnenin “değer”i üzerinde durur.**** Ve Lenin’in belirttiği gibi obu sayfalarda “emek-değer teorisinin yolu üzerinde”dir.*****

Ama bu alıntılar *Kutsal Aile*’nin özsel olarak ekonomi politiği incelediğini düşündürtebilir. Gerçekte durum hiç

* Bu kitabın 62-63. sayfalarına bakınız. -Ed.

** Bu kitabın 61-62. sayfalarına bakınız. -Ed.

*** Bu kitabın 71. sayfasına bakınız. -Ed.

**** Bu kitabın 80. sayfasına bakınız. -Ed.

***** Lénine, *Cahiers philosophiques*, s, 21.

de böyle değildir. Bauer kardeşlere karşı polemik, Marx ve Engels [sayfa 15] için, tarih, felsefe, toplumbilim, din, edebiyat, vb. birçok alanlara değinen bir “konu dışına çıkmalar” (“digressions”) ya da açıklamalar fırsatıdır.

Eugène Sue’nün kişilerinin çözümlemesi ve bu yazarın sözde-sosyalizminin eleştirisi ile uzmanlar ilgileneceklerdir. Ama ne fransız materyalizminin kısa özeti (Bölüm VI, s. 168-179) ile ilgilenmek için meslekten felsefeci olmak zorunludur, ne de Yahudi sorunu ve Fransız devrimi üzerindeki gözlemlerin (Bölüm VI) tadına varmak için toplumbilimci ya da tarihçi olmak.

Marx’ın düşüncesinin gidiş ve hazırlanışını daha yakından irdelemek isteyen biri için *Kutsal Aile*’nin özellikle taşıdığı değeri belirtmeye, sanırım ki bu bilgiler yetecektir.*

Belki son olarak *Kutsal Aile*’nin her sayfada Fransız sorunlarını incelediği de belirtilebilir. Gerçi polemik Bruno Bauer ile onu kuşatan genç-hegelciler topluluğunu gözetir. Ama tartışma, Eugène Sue ve Proudhon, Fransız devrimi ve fransız materyalizmi konusunda olur. Ve Marx “Yığın”dan söz ederken düşündüğü, Paris proletaryasıdır, o dolaysız bir tanışıklık ve dolaysız bir deneyim sahibi olmaya başladığı proletarya. Fransız okuru bakımından, Marx ve Engels’in bu gençlik yapısını öğrenmek ya da yeniden okumak için ek bir nedendir bu. [sayfa 16]

GILBERT BADIA

* Daha geniş ayrıntılar için, Emile Bottigelli’nin *1844 Elyazmaları (Ekonomi Politik ve Felsefe)* için yazdığı uzun sunuş yakısına [Sol Yayınları, Ankara 1976, s. 11-86 -Ed.] ve *Alman İdeolojisi*’nin “Önsöz”üne [Sol Yayınları, Ankara 1976, s. 33-35 -Ed.] bakmak gerekir.

KUTSAL AİLE

ÖNSÖZ

GERÇEK insancılığın, Almanya’da, gerçek bireysel insan yerine, “Kendinin Bilinci” ya da “Tin”i koyan, ve İncil yazarları (Évangeliste) ile birlikte: “Her şeye can veren tindir, ten hiç bir şeye yaramaz” diye öğreten tinselcilik (spiritualisme) ya da kurgucu idealizmden (idéalisme speculatif) daha tehlikeli bir düşmanı yoktur. Bu ete kemiğe bürünmemiş tinin ancak imgelemde tin sahibi olduğu kolay anlaşılır. Bizim Bauer’in Eleştirisinde karşı çıktığımız şey, kurgunun karikatürsel yeniden-üretimini ta kendisidir. Bu yeniden-üretim, bizim gözümüzde, “Eleştiri”nin kendisini aşkın (transcendente) bir erklığe dönüştürerek, son kartını oynayan huristiyan-cermen ilkenin en eksiksiz dışavurumudur.

[sayfa 19]

Açıklamamız öncelikle **Bruno Bauer**'in¹ –ilk sekiz fa- sikülü gözümüzün önünde bulunan– *Allgemeine Literatur- Zeitung*'una. (“Genel Yazın Gazetesi”) yöneliyor, çünkü Bauer'in Eleştiri'si ve bunun sonucu *genel olarak Alman Kurgusunun* ahmaklığı bu dergide en yüksek derecelerine ulaşmış bulunuyorlar. Eleştirel Eleştiri (*Literatur-Zeitung*'un Eleştiri'si), gerçekliğin, felsefenin kendini verdiği bu tersine çevrilmesini tamamladığı ve soytarlıkların en anlamlısına eriştiği ölçüce öğreticidir. Örneğin *Faucher ve Szeliga*'ya bakınız.² *Literatur-Zeitung*'un bize sunduğu konu, kurgusal felsefenin yanlısamaları üzerine büyük yığını bile aydınlatmaya yarayabilir. Çalışmamızın ereği de budur.

Açıklamamız doğal olarak konusuna bağlıdır. Genel kural olarak eleştirel Eleştiri, teorinin Almanya'daki gelişmesi tarafından erişilmiş bulunulan düzeyin *altında* kalır. Öyleyse konumuzun özlüğü bizim *burada* bu gelişmenin kendisi üzerine daha geniş *yargıda* bulunmamamıza izin verir.

Eleştirel Eleştiri, tersine, daha önce edinilmiş sonuçları, *oldukları gibi*, onun karşısına çıkarmaya zorlar.

Demek ki bu polemik, bizim gözümüzde, –elbette herkes kendisi için– kendi görüşümüzü geliştirecek ve, sonuç olarak modern felsefi ve toplumsal öğretilere oranla nerede bulunduğumuzu gösterecek olduğumuz özgür çalışmaların önsözünü oluşturur. [sayfa 20]

Paris, Eylül 1844

F. ENGELS, K. MARX

BİRİNCİ BÖLÜM
“BİR CİLTÇİ USTASI ÇİZGİLERİ ALTINDA
ELEŞTİREL ELEŞTİRİ”
YA DA BAY REİCHARDT³ TARAFINDAN
KİŞİLEŞTİRİLMİŞ ELEŞTİREL ELEŞTİRİ
FRIEDRICH ENGELS

ELEŞTİREL Eleştiri, kendini Yığından ne kadar üstün sayarsa sayсын, gene de bu Yığın için sonsuz bir acıma duyar. Eleştiri, Yığın öylesine sevmiştir ki, ona inanacakların ölmemesi, ama eleştirel yaşama girmeleri için tek Oğlunu göndermiştir. Eleştiri, Yığın olur ve aramızda oturur, ve biz onun İzzetinin (*Gloire*) tanıklarınız: Babadan doğmuş tek Oğulun İzzeti. Başka bir deyişle, Eleştiri sosyalist olur ve “yoksulluk üzerine yazılar”⁴ dan sözeder. Kendini Tanrı ile bir tutmayı dolandırıcılık saymaz, ama, kendine yabancılaştığından, ciltçi ustası biçimine bürünür ve ahmaklığa kadar alçalır – hatta yabancı dillerde eleştirel ahmaklığa kadar. Tanrısal bakir arılığı, cüzamlı ve günahkâr Yığın ile tüm buluşukluktan ^[sayfa 21] tiksinen Eleştiri, “*Bodz*”un* ve “kaynaklara çıkararak yoksulluğu irdelemiş bulunan *tüm* yazarların”

* *Bodz*: Charles Dickens’ın (Boz), Reichart tarafından bozulmuş takma adı. -ç.

varoluşunu gözönünde tutacak, ve “çağımızın afetini, yıllardan beri, adını adım izleyecek” derecede kendini sıkar; uzmanlar için yazmayı horgörür, halk için yazar, bütün alışılmamış deyimleri, tüm “latin hesabını, tüm ukalâca kuşdillini” defeder. Bütün bunları, o *başkasının* yazılarından defeder, ama “*ce reglement d’adminstration*”a* kendisinin de uymasını istemek, ondan gerçekten çok şey istemek olur. Gene de bu kurala azbuçuk boyun eğer: hayran olunası bir hafiflikle, sözcüklerin kendini değilse de, içeriklerini başından savar. Ve sistematik pratiği bu sözcüklerin kendisi için de anlaşılmaz kaldıkları sonucunun çıkartılmasına izin verdiği zaman, onu kim “engin bir anlaşılmaz yabancı sözcükler yığını” kullanmakla kınayabilecektir? İşte bu sistematik pratikten birkaç örnek:

“Bu nedenle onların yığı içinde *dilencilik kurumları* var.”⁵

“Karşısında tüm *insanal düşünce* hareketinin bir *Lut’un karsı imgesi durumuna geldiği* bir sorumluluk öğretisi.”

“*Özlük bakımından gerçekten zengin bir sanatsal yapının* kilittası üzerinde.”

“**Stein**’in⁶, bu büyük devlet adamının, etkin görevi bırakmadan önce, hükümete ve *tüm bilimsel incelemelerine* bıraktığı siyasal vasiyetinin özsel içeriği işte budur.”

“Bu halk, o tarihte, böylesine geniş bir özgürlük için *henüz boyutlara sahip bulunmuyordu*.”

“Gazetesel yazısının sonunda, eksik olan tek şeyin, güven olduğu konusunda oldukça güvenli bir biçimde *uyuşma yoluna* girerek.”

“Erkekçe anlık (müdrike), görenek ve korku üzerinde yükselen devleti yükselten, tarihle alışveriş sonucunu oluşturmuş [sayfa 22] ve yabancı bir siyasal sistemin canlı seyredilmesi ile beslenmiş bulunan anlık için.”

“Genel bir ulusal gönenç eğitimi.”

“Özgürlük, yetkelerin denetimi altında, *Prusya’nın*

* “Bu yönetim kuralı”na. -ç.

uluslararası görevinin göğsünde ölü harf olarak kaldı

“Bir örgensel halk gazeteciliği.”

“Bay Brüggemann”ın,⁷ çoğunluğunun vaftiz belgesini kendisine verdiği halk için.”

“Halkın mesleksel yetenekleri için yapıtta açıklanmış bulunan öbür kesinlikler ile oldukça yaygaracı bir çelişki.”

“Uğursuz bencilik ulusal iradenin tüm kuruntularını çabucak bozar.”

“Çok mal edinme tutkusu, vb., işte tüm Restorasyon döneminin içine işleyen ve, oldukça büyük bir kayıtsızlık derecesi ile, yeni çağ ile birleşen anlayış.”

“Prusya köylü milliyetinde raslanan, karanlık siyasal önem kavramı, büyük bir tarihin anısına dayanır.”

“Sevimsizlik (antipathie) yokoldu ve tam bir coşkunluk (exaltation) durumuna dönüştü.”

“Bu mucizeli geçişte, herkes kendi tikel dileğini henüz kendince sezdiriyordu.”

“Süleyman’ın dokunaklılık dolu, ve bir güvercin gibi tatlı sözleri, tumturak ve onun gökgürültüsünü andıran yönleri bölgesinde yükselen –breh brehl!– dilinde bir din dersi (catéchisme).”

“Otuzbeş yıllık bir savsamanın tüm özenciliği (dilettantisme).”

“Eğer 1808 belediye yasasının Bendavâri yorumu, belediye yasasının özü ve uygulaması bakımından, müslüman bir kavramsal duyulanmadan zarar görmeseydi, bizim temsilcilerimizin soğukluğu ile onların eski yöneticilerinden biri tarafından kentlilere karşı savrulmuş çok yaygaracı parlama iyi karşılanmış olurda...”

Bay Reichardt’ta, üslup atılğanlığı, genel olarak açındırmanın [sayfa 23] (*developpement*) kendisinin atılğanlığı ile birlikte gider. Şu türlü geçişler yapar Bay Reichardt:

“Bay Büggemann ... 1843 yılında ... devlet teorisi ... düpdürüst adam ... sosyalistlerimizin büyük alçakgönüllülüğü ... doğal mucizeler ... Almanya’ya sunulacak istemler (revendications) ... doğaüstü mucizeler

... İbrahim ... Filadelfiya ... kudret helvası ... fırıncı patron ... *ve mucizelerden* sözettiğimize göre *Napoléon* işte *böyle* getirdi, vb..”

Bu örneklerden sonra, eleştirel Eleştirinin, “halk dili” olmakla nitelediği bir tümcenin, gene de “metin yorumlama” sını vermesine şaşmak gerekir mi? Çünkü, o, “kargaşalığı (*chaos*) anlamak için gözlerini örgensel (*organique*) güç ile pusatlar”. Ve, burada söylemek gerek, hatta halk dili bile eleştirel Eleştiri için anlaşılabilir bir şey olarak kalmaz. Eleştirel Eleştiri, eğer daldığı konu bu yolu doğru bir çizgi durumuna getirme gücünden yoksunsa, yazarın yolunun zorunlu olarak dolambaçlı kalacağını anlar; ve bu nedenle, çok doğal olarak, yazara “matematik işlemler” yükler.

Eleştirinin, Yığın olarak kalmak için değil, ama Yığını kendi yığınsal Yığın niteliğinden kurtarmak, demek ki, eleştirel Eleştirinin eleştirici dili ile bütünleştirerek, Yığının halk dilini kaldırmak için Yığın durumuna geldiği kendiliğinden anlaşılır – ve kendiliğinden anlaşılabilir her şeyi tanımlayan tarih de bunu tanımlar. Eleştiri, Yığının halk dilini öğrendiği ve eleştirel Eleştiri diyalektiğinin yüce - denklemleri durumuna getirmek üzere bu kaba kuşdilini (*jargon*) her şeyin üstüne çıkardığı zaman, alçalmanın en düşük derecesine erişmiş bulunulur. [sayfa 24]

İKİNCİ BÖLÜM
BİR “UNCU”NUN⁸ ÇİZGİLERİ ALTINDA
“ELEŞTİREL ELEŞTİRİ”
YA DA BAY JULES FAUCHER TARAFINDAN
KİŞİLEŞTİRİLMİŞ ELEŞTİREL ELEŞTİRİ
FRİEDRİCH ENGELS

YABANCI dillerde ahmaklığa kadar, düşerek, kendinin Bilincine en özsel hizmetlerde bulunduktan ve böylece aynı zamanda dünyayı da yoksulluktan kurtardıktan sonra, Eleştiri, aynı biçimde *pratik* ve *tarihte* de *ahmaklığa* kadar düşer. “*İngiltere’de gündemdeki sorunların yakasına yapışır ve İngiliz sanayi tarihinin gerçekten eleştirel bir taslağı verir.*

Kendi kendine yeten, tümlenmiş bir bütün oluşturan Eleştiri, tarihi gerçekten olup bittiği gibi elbette kabul edemez; bu, gerçekte aşağılık Yığını, kendi yığınsal Yığın niteliği içinde kabul etmek olurdu; oysa Yığını kendi Yığın niteliğinden kurtarmak sözkonusudur. Öyleyse tarih kendi Yığın niteliğinden kurtarılmıştır, ve konusu (nesnesi) ile *özgürce* [sayfa 25] oynayan Eleştiri, tarihe şöyle haykırır: *İşte şu ve şu biçimde olup bitmiş olmak zorundasın!* Eleştiri yasalarının

önceyi kapsayan bütünsel bir erklikleri vardır: öyleyse tarih onun buyruklarından önce, buyruklarından sonrakinden bambaşka olmuştur. Bu nedenle, gerçek adı verilen yığnsal tarih, *Literatur-Zeitung*'un VII. fasikülünde, 4. sayfadan itibaren olduğu biçimdeki *eleştirel* tarihten iyiden iyiye ayrılır.

Yığın tarihinde, fabrikalar varolmadan önce *sanayi kentleri* yoktu; ama oğulun babasını doğurduğu eleştirel tarihte, daha önce Hegel'de de görüldüğü gibi, *Manchester, Bolton ve Preston*, daha fabrikalar düşünülmeden önce bile dörtbaşı bayındır sanayi kentleri idiler. Gerçek tarihte, *pamuk sanayii*, özellikle *Hargreaves pamuk eğirme makinesi (jenny)* ve *Arkwright throstle*'u [*hidrolik eğirme makinesi -ç.*] tarafından kurulmuştu, *Crompton çıkırığı (mule)*, pamuk eğirme makinesinin yeni Arkwright ilkesine dayanan bir yetkinleşmesinden başka bir şey değildi;⁹ ama eleştirel tarih ayrımlar yapmasını bilir, hurma "dalını, aşırıların kurgusal bir özdeşliği durumuna getirdiği çıkırığa (*mule*) vermek üzere, *jenny* ve *throstle*'u, bu önemsiz türetimleri hor görür. Gerçeklikte, *throstle* ve *mule*'ün türetimi ile, bu makinelere *hidrolik gücün uygulanması* o anda verilmiş bulunuyordu; ama eleştirel Eleştiri kaba tarihin karmakarışık fırlatmış bulunduğu ilkeleri seçip ayırır ve bu uygulamayı, başlıbaşına özel bir buluş durumuna getirerek, ancak daha sonra işe karıştırır. Gerçeklikte, buhar makinesinin türetimi, sözünü etmiş bulunduğumuz bütün türetimlere *öngelmıştır*; Eleştiride, buhar makinesinin türetimi, bütünün tülenmesini, yani *sonunu* oluşturur.

Gerçeklikte, Liverpool ve Manchester arasındaki *iş bağlantıları*, günümüzde kazanmış buldukları önemle birlikte, İngiliz meta ihracatının sonucu idiler; Eleştiride, bu iş bağlantıları bu ihracatın *nedenidirler*, ve iş bağlantıları ile ihracatlar, bu iki kent'in yakınlığına bağlıdır. Gerçeklikte, [sayfa 26] Manchester'den kıta yönüne hemen tüm meta Hull'den geçer; Eleştiride ise, Liverpool'den.

Gerçeklikte, İngiliz fabrikalarında, 1,5 şilinden 40 ve daha çok şiline kadar, tüm *ücretler skalası* bulunur; Eleş-

tiride ise, sadece *bir tek* ücret ödenir: 11 şilin. Gerçeklikte, *emeği* yerine *makine* geçer; Eleştiride ise, *düşünce*. Gerçeklikte, *İngiltere* işçilerine, ücretlerinin yükselişini sağlama amacıyla *birleşme* hakkı verilmiştir; ama Eleştiride, bu iş onlara yasaklanmıştır; çünkü Yığın, ne olursa olsun yapmadan önce, Eleştiriye danışması gerekir. Gerçeklikte, *fabrika çalışması (emeği)* yorucudur ve özgül hastalıklara yolaçar –hatta bu hastalıklar üzerine koca koca hekimlik kitapları bile yazılmıştır–;¹⁰ Eleştiride ise, “aşırı bir çabanın çalışmaya engel olması” olanaksızdır, “çünkü erke, makinanin işidir”. Gerçeklikte, makine bir makinedir; Eleştiride ise, makinenin bir *iradesi (volonte)* vardır, o dinlenmediği içindir ki, işçi de dinlenemez ve yabancı bir iradeye bağımlıdır.

Ama tüm bunlar daha bir şey değil. Eleştiri, İngiliz *yığın partileri* ile yetinemez: yeni partiler yaratır, tarihi ona borçlu kalacak olan bir *fabrikalar partisi* yaratır. Buna karşılık, fabrika patronları ile işçilerini biraraya koyar, hepsini yığınsal bir küme yapar –böyle önemsiz şeylerle tasalanmak neye?– ve eğer işçiler **Tahıl Yasasına Karşı Birlik**¹¹ fonuna masraf payı ödemiyorlarsa, bunun o sersem sanayicilerin sandıkları gibi kötü niyetten ve çartizm nedeniyle değil, ama sadece yoksulluktan olduğunu buyurur. Ayrıca, eğer İngiltere’de tahıl yasaları kaldırılırsa, tarım gündelikçilerinin bir ücret düşüşünü kabul etme zorunda kalacaklarını da buyurur; bizse buna, çok alçakgönüllüce bir biçimde, bu sefil sınıfın, büsbütün açlıktan ölmedikçe, bir metelik bile olsa, artık hiç bir şey yitiremeyeceği karşıkomasında bulunmak isteriz. Eleştiri, bön ve eleştirel-olmayan İngiliz yasasının, 12 saatin aşılmasını gözetmesine karşın, İngiliz fabrikalarında *onaltı* saat çalışıldığını buyurur. Yığınsal ve eleştirel-olmayan ^[sayfa 27] Amerikalıların, Almanların, Belçikalıların rekabetleri ile, İngilizleri bütün pazarlarda yavaş yavaş yıkmalarına karşın, Eleştiri, İngiltere’nin büyük evren atelyesi olduğunu buyurur. Son olarak, *mülkiyet yoğunlaşması (concentration)* ve emekçi sınıflar için bu yoğunlaşma sonuç-

larının, o sersem çartistlerin bunları çok iyi bildiklerini sanmalarına, *sosyalistlerin*, uzun süreden beri, bu sonuçları ayrıntıları ile açıklamış olduklarını düşünmelerine, ve hatta *Cariyle*, *Alison* ve *Gaskell*¹² gibi *tory* ve *whig*'lerin, özgün yapıtlarda, bu sonuçları bildiklerini tanıtlamış bulunmalarına karşın, İngiltere'de, varlıklı sınıftan olduğu gibi varlıksız sınıftan da kimse tarafından bilinmediklerini buyurur.

Eleştiri buyurur ki, lord *Ashley'nin on saat yasası*¹³, önemsiz bir *juste milieu** önleminden başka bir şey değildir ve lord *Ashley'nin* kendisi de “anayasal eylemin doğru bir yansımasıdır; oysa sanayiciler, çartistler, toprak sahipleri, uzun sözün kısası İngiltere Yığınının oluşturan her şey, bu önlem dış ticaretin köküne bunun sonucu fabrika sisteminin köküne kılıç çekeceğine, ya da daha doğrusu, çekmekle yetinmek şöyle dursun, kılıcı sonuna kadar saplayacağına göre, şimdiye değin bu önlemden mutlak olarak, köktenci bir ilkenin –doğrusunu söylemek gerekirse elden geldiğince hafifletilmiş– dışavurumunu görmüşlerdir. Eleştirel Eleştiri daha iyi bilgi edinmiştir. O bilir ki on saat sorunu Avam Kamarasının bir “komisyon”unda görüşülmüştür, oysa eleştirel-olmayan gazeteler, bizi bu “komisyoncun *meclisin* kendisi, yani “komisyon olarak kurulmuş tüm meclis”***, olduğuna kandırmak istemişlerdi; ama Eleştiri, İngiliz Anayasasından bu tuhaflığı zorunlu olarak kaldıracaktır.

Kendi karşıtını. *Yığınun alıklığını* kendi yaratan eleştirel Eleştiri, *Sir James Graham*'ın¹⁴ alıklığını da yaratır ve, [sayfa 28] İngiliz dilinin eleştirel bir kavranması sonucu, sadece *Graham*'ın alıklığının Eleştirinin bilgelliğini daha iyi belirtmesi ereğiyle, eleştirel-olmayan içişleri bakanına hiç bir zaman söylememiş bulunduğu şeyleri söyler. *Graham*, eğer Eleştirinin dediklerine inanırsak, sözde makinelerin, günde ister oniki, ister on saat çalışınlar, fabrikalarda oniki yıl do-

* Doğru orta. -ç.

*** Burada ve aşağıdaki aktarmalar, *Faucher*'in *Allgemeine Literatur-Zeitung*'da (VIII. Fasikül, Temmuz 1844) yayınlanmış makalesinin devamından yapılmıştır. -Ed.

laylarında yıprandıklarını,¹⁵ ve böylece on saat yasasının, kapitalisti, oniki yılda, makinelerin çalışması aracılığıyla, ona yaptırmış bulunduğu sermayeyi yeniden üretirme olanaksızlığı içine koyacağını söylemiş! Günlük çalışma zamanını altıdan bir azaltacak bir makine doğal olarak daha uzun zaman dayanacağına göre, Eleştiri, Sir James Graham'a bir yanıltmaca (*sophisme*) yüklemiş bulunduğu kanıtını verir.

Eleştirel Eleştirinin kendi öz yanıltmacasına karşı bu gözlemi ne kadar doğru olursa olsun, gene de Sir James Graham'ın bunu demediğini kabul etmek gerek: o, makinanenin, on saat yasası rejimi altında, çalışma zamanı ne kadar sınırlanmışsa o kadar hızlı çalışacağını söylemiştir, bunu Eleştirinin kendisi de aktarır [fasikül] VIII, s. 32, ve, bu varsayım içinde, yıpranma süresi aynı, yani oniki yıl olarak kalacaktır. Bu noktayı kabul etmek yerinde olur; öylesine ki, bunu kabul ederek, biz "Eleştiri"yi övmüş ve yüceltmış oluruz; çünkü sözkonusu yanıltmacayı öneren de, ele veren de Eleştiridir, ve sadece odur. Eleştiri, kendisine siyasal rejimi ve seçim yasalarını değiştirme niyetini yüklediği lord *John Russell*¹⁶ karşısında da bir o kadar eli açık; bundan, ya eleştirinin alıklıklar üretme eğiliminin son derece güçlü bulunduğu, ya da, sekiz günden beri, lord John Russell'in kendisinin eleştirel bir Eleştirici olduğu sonucunu çıkarmamız gerekiyor.

Ama Eleştirinin alıklıklar üretiminde gerçekten ululuğa vardığı zaman, İngiliz işçilerinin –Nisan ve Mayıs'ta, iki yıldan beri göstermiş bulduklarından daha büyük bir coşkunlukla, ve sanayi bölgelerinin bir ucundan öbürüne, on saat [sayfa 29] yasasından yana miting üzerine miting düzenlemiş, dilekçe üzerine dilekçe yazmış bulunan bu işçilerin–, "çalışma süresinin yasal sınırlanmasının da dikkatlerini çekiyormuş" gibi görünmesine karşın, bu soruna sadece "kısmî bir ilgi" gösterdiklerini keşfettiği zamandır; bir de, "işçilerin dileklerinin, görünüşte daha dolaysız bir yardım beledikleri tahıl yasalarının kaldırılması üzerinde toplandıkları, ve bu dileklerin hemen hemen kesin gerçekleşmesi, pratik

yaşamda, onlara bunun yararsızlığını göstereceği güne kadar da bunun üzerinde toplanacakları” yolundaki o büyük keşfi, o şaşırtıcı, o görülmemiş keşfi yaptığı zamandır. Oysa burada sözkonusu olan işçiler, bütün açık mitinglerde, tahıl üzerindeki yasaların kaldırılmasından yana olanları cehennem dibine gönderme alışkanlığını edinmiş, hiç bir İngiliz sanayi kentinde, tahıl üzerindeki yasalara karşı Birliklin açık bir miting düzenlemeyi göze alamamasına yolaçmış, Birlik’i tek düşmanları olarak gören, ve benzer sorunlarda daha önce de hemen her zaman olduğu gibi, on saat üzerindeki tartışmalar boyunca, teoriler tarafından desteklenmiş bulunan işçilerdir. Eleştiri, işçilerin açıkça düşündükleri şeylerin siyasal dışavurumundan başka bir şey olmadığı halde, “*çartizmin* zengin vaatleri tarafından işçilerin sürüklenmeye devam ettikleri” yolundaki o güzel keşfi de yapar. Ya da, kendi mutlak tininin derinliklerinde, “ikili ilişkinliğin, siyasal ilişkinlik ile toprak sahipleri ya da **uncular**¹⁷ kategorisine ilişkinliğin, *bundan böyle artık* karışıp örtüşmediklerini” keşfeder – oysa şimdiye değin kimse, toprak sahipleri ve uncular –bunlar (birkaç çift dışında) az sayıdadırlar ve aynı siyasal haklara sahip bulunurlar– kategorisine ilişkinliğin, siyasal partilerin yöneticiliğini sağlayacak yerde, ki bu en mantıksal anlatım olurdu, siyasal ilişkinliğe özdeş bir ilişkinlik olacak kadar geniş bir sınıflama oluşturduğunu bilmiyordu. Eleştirinin, tahıl yasalarının kaldırılması yandaşları üzerine, bu adamların *ceteris* [sayfa 30] *paribus** ekme fiyatındaki bir düşüşün ücretlerde bir düşüşe yolaçacağını, ve bunun sonucu hiç bir şeyin değişmeyeceğini bilmediklerini nasıl söylediğini görmek çok güzel; oysa bu kişiler ücretlerin bu yadsımamış buldukları düşüşünden ye, sonuç olarak, üretim giderlerinin azalmasından, pazarın bir genişlemesini beklerler; bunun sonucu işçiler arasındaki rekabette bir azalma olacak, böylece de ücret, ekme fiyatına oranla, güncel oranın biraz üzerinde tutulacaktır.

Kendi karşıtı alıklığın özgür yaratması içinde sanatçı

* Öbür koşullar değişmedikçe. -ç.

mutluluğu ile devinen Eleştiri, bundan iki yıl önce: “Eleştiri Almanca, tanrıbilim Latince konuşur”* diye ilân eden bu aynı Eleştiri, o zamandan beri, *İngilizce* de öğrenmiş: toprak sahiplerini “toprakların sahipleri” (*landowners*), fabrika sahiplerini “değirmenlerin sahipleri” (*millowners*) –”mili” sözcüğü İngilizcede makineleri buhar ya da su gücü ile çalışan fabrikaları belirtir– olarak adlandırır, işçiler “eller” (*hands*) olurlar; “karışma” (“*ingérence*”) yerine, birleşmeden (*interference*) sözeder. Ve yığınsal ve suçlu bir zenginlikle taşan İngiliz dili için sonsuz mağfireti içinde, onu düzeltme tenezzülünde bulunur ve İngilizleri, şövalye ve küçük baronlara verilmiş bulunan *sir* sanını, her zaman onların *küçük adlan* ile izletmeye götüren gösterişi ortadan kaldırır. Yiğın: “Sir James Graham” der; Eleştiri ise: “Sir Graham”.

Eleştiri, *İngiliz* tarihî ve *İngiliz* dilini, yeni baştan, *hafiflik* ile değil, ama *ilke* ile yapar. *Bay Nauwerck*¹⁸ tarihini incelerken gösterdiği derinlik, bize bunun kanıtını verecek.

[sayfa 31]

* Bruno Bauer’in *Die Gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit* (“İyi Özgürlük Uğraşı ve Benim Özel İşim”), Zürich u. Winterthur 1842, kitabından alınmış tümce. -Ed

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
“ELEŞTİREL ELEŞTİRİNİN DERİNLİĞİ”,
YA DA BAY J. (JUNGNITZ?)*
TARAFINDAN KİŞİLEŞTİRİLMİŞ ELEŞTİREL
ELEŞTİRİ
FRİEDRİCH ENGELS

ELEŞTİRİ, Bay Nauwerck'i Berlin felsefe fakültesi ile çatıştıran büyük bir önemdeki tartışmayı sessiz geçiştiremez. Aynı serüvenler onun da başından geçmiştir: Bay Nauwerck'in yazgısı, ona kendi öz *Bonn sepetlenmesinin*,¹⁹ üzerinde en çarpıcı biçimde görüneceği tiyatro dekoru hizmetini görecektir. Eleştiri Bonn sorununu yüzyılın olayı olarak görme alışkanlığını edindiği ve daha önce *Eleştirinın Görevden Alınma Felsefesi*'ni yazmış bulunduğu için, onun, benzer biçimde, Berlin “çatışma”sının felsefi kuruluşunu ayrıntılarına [sayfa 32] kadar izlerken görmeye hazır olmak ge-

* Burada, “J.” imzalı, ve *Allgemeine Literatur-Zeitung*'un 1844 Mayıs tarihli VI. fasikülünde yayımlanmış, “Bay Nauwerck ve Felsefe Fakültesi” başlıklı bir makale sözkonusudur. -Ed.

rekiyordu. O, tüm işin, başka biçimde değil, zorunlu olarak aşağıdaki biçimde geçme zorunda bulunduğunu *a priori** tanıtlar. Şunları açıklar:

1° Neden felsefe fakültesi bir mantıkçı ve metafizikçi ile değil de, bir siyasal felsefe uzmanı ile “çatışmaya girme” zorunda kaldı;

2° Neden bu çatışma, Bonn’da Eleştiriyi tanrıbilim ile karşı karşıya getiren çatışmanın olduğu kadar hoyrat ve kesin olamazdı;

3° Eleştiri, kendi Bonn çatışmasında, bütün ilkeleri, tüm tözü daha önce deriştirmiş (*concentré*) bulunduğu, ve böylece evrensel tarih, Eleştiriden aşırıktan başka bir şey yapamayacağına göre, neden bu çatışma eninde sonunda’ bir budalalıktan başka bir şey olmadı;

4° Neden felsefe fakültesi Bay Nauwerck’in yazılarında kişisel olarak saldırıya uğradığına inandı;

5° Neden Bay N[auwerck]’in kendi isteği ile istifa etmekten başka bir çaresi kalmadı;

6° Neden fakülte, kendisini isteyerek batırmadıkça, Bay N[auwerck]’i savunma zorunda idi;

7° Neden “Fakültenin özündeki içsel bölünme, kendini zorunlu olarak” fakültenin hem Bay N[auwerck]’e hem de hükümete aynı zamanda hem hak vermesi hem de vermesi “gibi bir biçim altında gösterebilirdi”;

8° Neden fakülte, Bay N[auwerck]’in yazılarında, onu görevinden atma nedeni bulamadı;

9° Oybirliğinin anlaşılmalığı ne ile koşullandırılmıştır;

10° Neden fakülte, “bilimsel yetke(!) olarak”, gerçekte davayı başka mahkemeye göndermekte “haklı(!) olduğuna inanır(!)”; ve son olarak,

11° Neden fakülte gene de Bay N[auwerck] biçiminde yazmak istemez. [sayfa 33]

Eleştirinin, Hegel mantığı uyarınca, neden her şeyin bu biçimde olup bittiğini ve neden Tanrının bile hiç bir şe-

* Önsel. -ç.

yi değiştirmeyeceğini tanıtlayarak, çözümlerine ender bir derinlikteki dört sayfayı ayırdığı önemli sorunlar, işte bunlardır. Eleştiri bir başka parçada, henüz tamı tamına anlaşılmış hiç bir çağ bulunmadığını söyler; alçakgönüllülük onun, gerçi çağ olmayan ama hiç değilse Eleştirinin gözünde çağ açan kendi öz çatışması ile Nauwerck'inkini herhalde adamakıllı anlamış olduğunu söylemesini engeller.

Derinlik "etken"ini kendine katmış bulunan eleştirel Eleştiri, *Bilgi Dinginliği* durumuna dönüşür.²⁰ [sayfa 34]

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
“BİLGİ DİNGİNLİĞİ ÇİZGİLERİ ALTINDA
ELEŞTİREL ELEŞTİRİ”,
YA DA BAY EDGAR²¹ TARAFINDAN KİŞİLEŞTİRİLMİŞ
ELEŞTİREL ELEŞTİRİ

I. FLORA TRİSTAN'IN²² “İŞÇİ BİRLİĞİ”
FRIEDRICH ENGELS

Fransız sosyalistleri şöyle derler: işçi her şeyi yapar, her şeyi üretir, gene de ne hakkı, ne malı-mülkü vardır, kı-sacası, hiç bir şeyi yoktur. Eleştiri, Bay *Edgar'ın*, bu kistleş-miş *Bilgi Dinginliği'nin*, ağzından şöyle yanıtlar:

“Her şeyi yaratacak durumda olmak için, bir işçi bilincinden daha güçlü bir bilinç gerek; Önerme an-cak tersine çevrildiği zaman doğru olur: işçi hiç bir şey yapmaz, bundan ötürü hiç bir şeyi yoktur, ve hiç bir şey yapmıyorsa, bu da en kişisel gereksinmelerine gö-re hesaplanmış çalışmaları her zaman bireysel kaldı-ğı, salt gündelikliği olduğu içindir.”

Eleştiri burada yetkinliğe, ve sadece tüm gerçekliğe karşıt olan kendi öz zihinsel yaratma ve genel bilgilerini “bir [sayfa 35] şey”, hatta “*her şey*” olarak aldığı bir, soyutlama yük-sekliğine erişir, işçi hiç bir şey yaratmaz, çünkü “bireysel-

den, yanı duyulur, dokunulur, anı Eleştirinin gözünde tiksiniç şeyler olan tinsiz ve eleştiri duyusundan yoksun nesnelere başka bir şey yaratmaz. Gerçek olan, canlı olan her şey, eleştirel-olmayan ve yığınsal bir şeydir, öyleyse “hiç birşey” değildir, ve sadece eleştirel Eleştirinin düşüncel, fantastik yaratıkları “her şey”dirler.

İşçi hiç bir şey yaratmaz,, çünkü salt kendi kişisel gereksinmelerine göre hesaplanmış emeği tekil kalır, yani, çünkü güncel sistem içinde, emeğin tikel, ama birbirine bağlı dalları, birbirlerinden ayrılmış, hatta birbirlerine karşıttır; uzun sözün kısası, çünkü emek örgütlenmiş değildir. Eleştirinin kendi öz tezi, eğer onu sahip olabileceği usa yatkın tek anlamda alırsak, emeğin örgütlenmesini gerektirir. Flora Tristan –bu büyük tez, onun fikirleri üzerine yönelik bir yargı nedeniyle ortaya çıkar–, aynı gerekliliği dile getirir, ve bu eleştirel Eleştirinin önüne geçmiş olma saygısızlığı, ona *en canaille* davranılmasına* malolur. İşçi hiç bir şey yaratmaz; öte yandan bu formül –tekil işçinin bütünü üretmediği fikri, gereksiz bir yineleme (*tautologie*) alan bu fikir bir yana bırakılırsa– mutlak olarak alık bir formüldür. Eleştirel Eleştiri hiçbir şey yaratmaz; her şeyi işçi yaratır, ve o derecede ki, hatta entelektüel yapıtlarıyla bile, tüm Eleştiriyi utandırır: İngiliz ve Fransız işçileri bunun kanıtıdır. *İnsan'a* dek işçi yaratır; Eleştiri, gerçi eleştirel bir Eleştiri olma hoşnutluğu ile, hep bir aykırı yaratık (ucube) kalacaktır.

“Flora Tristan, bize, bir formül istediği zaman onu varolan şeyler kategorilerine dayanarak türeten o kadınısı dogmatizmin bir örneğini verir.”

Eleştiri, “varolan şeyler kategorilerine”, yani varolan *hegelci* felsefe ile varolan toplumsal özlemlere “dayanarak [sayfa 36] formüller türetmekten başka bir şey yapmaz; formüller, sadece formüller; ve dogmatizme karşı tüm sövüp saymalarına karşın, o kendi kendini dogmatizme, dahası, *kadınısı* dogmatizme mahkûm eder. O yaşlı bir kadın-

* Köpek davranışı görmesine. -ç.

dır ve yaşlı bir kadın olarak kalır: onda *o hegeli* felsefe, en tiksiniç soyutlamaya indirgenmiş kuru gövdesini gülünç bir biçimde örtüp süsleyen, ve zampara ardında Almanya'dan çekip giden kurumuş dul hemen kendini gösterir.

II. OROSPULAR KONUSUNDA BÉRAUD³³ FRİEDRİCH ENGELS

Mağfireti içinde toplumsal sorunlarla uğraşan Bay Edgar, ayrıca “*kızların durumu*” ile de uğraşır. (V. fasikül, s. 26)*

Paris polis komiseri Béraud'nun, fuhuş üzerindeki kitabını eleştirir; çünkü onu ilgilendiren şey, “Béraud'nun toplumdaki orospuların durumunu irdelemek için yeraldığı” “*bakış açışı*”dır. “*Bilgi Dinginliği*”, bir polisin polisçe bir bakış açısında yer almasını görmekten hayret, duyar ve Yığına bu bakış açısının dipten doruğa yanlış olduğunu anlatır. Ama bize kendi öz bakış açısını vermekten de adamakıllı sakınır. Ve bunda da anlaşılmayacak bir şey yoktur! Eleştiri orospularla uğraştığı zaman, ondan, bu işi herkesin içinde yapması istenemez.

III. SEVGİ KARL MARX

Yetkin “*Bilgi Dinginliği*”ne erişmek için, Eleştirinin her şeyden önce kendini *sevğiden* kurtarmaya çalışması gerekir. Sevgi bir tutkudur, ve Bilgi Dinginliği için hiç bir şey tutkudan daha tehlikeli değildir, Bayan **von Paalzow**'un²⁴ bize [sayfa 37] “adamakıllı *irdelenmiş* bulunduğu” güvencesini verdiği romanları nedeniyle, demek ki, Bay Edgar “*sevgi denenilen o çocukluk*”a, boyun eğer. Ne ayp, ne kötü şey! İşte eleştirel Eleştirinin öfkelerini uyandıracak, safrasını kaldıracak ve hatta usunu başından alacak bir şey.

* *Allgemeine Literatur-Zeitung*, Heft V, April 1844. -Ed.

“Sevgi ... bütün tanrılar gibi, insana tümüyle sahip olmak isteyen, ve insan ona sadece ruhunu değil, ama fizik Ben’ini de kurban etmedikçe dur durak bilmeyen kıyıcı bir tanrıdır. Sevgi dini, acı; ve bu dinin en yüksek noktası da, kendi kendini kurban etme, kendi kendini öldürmedir.”

Sevgiyi bir “Moloch’a, etten kemikten bir iblise dönüştürebilmek için, Bay Edgar işe onu bir tanrı durumuna getirmekle başlar. Tanrı, yani tanrıbilim konusu olduktan sonra, sevgi, doğal olarak *tanrıbilimin Eleştirisi*’ne bağlanır, ve şeytanla tanrı arasında da çok bir uzaklık olmadığını herkes bilir. Bay Edgar, *seven insan* yerine, *insan* sevgisi yerine, *sevgi* insanını geçirerek, tikel bir varlık durumuna getirdiği “*sevgi*”yi insandan ayırarak ve ona bağımsız bir varoluş vererek, sevgiyi bir “tanrı”, ve üstelik “kıyıcı bir tanrı” yapar. Bu yalın süreç aracıyla, özniteliğin (*attribut*) özne (*sujet*) durumuna bu başkalaşması aracıyla, bütün özsel belirlenimler ve insanın bütün özsel belirtileri, eleştirel olarak, varlığın *aykırı yaratık* ve *yabancılaşmaları* durumuna dönüştürülebilir, işte böylece, örneğin, eleştirel Eleştiri, insan öznitelik ve etkinliği olan eleştiriyi, tikel bir özne, kendi kendine uygulanmış Eleştiri, kısacası *eleştirel Eleştiri*: tapınışı kendi kendini kurban etme, insanın kendi kendini öldürmesi olan “Moloch”, yani insanal *düşünme yeteneği* durumuna getirir.

“Nesne, *diye haykırır Bilgi Dinginliği*, nesne! işte doğru terim bu; çünkü o [erkek -ç.] onun [o erkeğin -ç.] –(dişi hiç yok)– *duygulanma yeteneğinin dışsal nesnesi*, içinde kendi bencil sevgisinin doyumunu bulmak istediği nesne olduğu kadıyla, sevilen [erkek -ç.] sevenin [sayfa 38] [erkeğin -ç.] umurunda değildir.”

Nesne! Ne ayıp şey! Bir nesneden daha kötülenecek, daha bayağı (*profane*), yığın niteliğine daha bulaşmış hiç bir şey yoktur – *à bas** nesne! Mutlak öznellik, *actus purus***,

* Kahrolsun. -ç.

** An eylem, -ç.

“an” eleştirisi, sevgide, insana kendi dışındaki nesnel dünyaya inanmayı her şeyden çok öğreten, ve sadece insanı bir nesne durumuna getirmekle kalmayıp, hatta nesneyi bile bir insan durumuna getiren o sevgide, kendi *bite noire*'ını* etten kemikten Şeytanı nasıl görmesin?

Sevgi, diye kendinden geçmiş bir biçimde devam eder Bilgi Dinginliği, sevgi, hatta insanı *kategori* biçimine dönüştürmekle de yetinmez: insanı, bir başka insan için “nesne” olmaktan çıkararak, *belirli, gerçek* bir nesne, sadece içsel, beyin içine kapanıp kalmış değil, ama duyulara açık, *dışsal*, bireysel-iğrenç nesne, *Bu (Ceci)* yapmaya kadar gider (bkz: Hegel, *Görüngübilim*** iğrenç “Bu”ya karşı da polemik yapıldığı Bu ve Şu üzerine).

“Sevgi sadece beyin içinde kapatılıp kalmış olarak yaşamaz.”

Hayır, sevgili, *duyulur bir nesnedir; ve* eleştirel Eleştirisi, bir nesne kabul etme alçakgönüllülüğünü gösterdiği zaman, en azından bu nesnenin *cinsel-olmamasını* ister. Ama sevgi *eleştirel-olmayan* ve *hıristiyan-olmayan* bir *materyalisttir*.

Son olarak, sevgi, insanal bir varlığı, bir başka insanal varlığın “o *duygulanma yeteneğine dışsal nesne*”, doyumunu ötekinin *bencil* sevgisinde bulan nesne yapmaya kadar gider, – bencil, çünkü herkesin ötekinde ardından gittiği şey *kendi öz özüdür*. Ama bu kabul edilemez! Eleştirel Eleştirisi her [sayfa 39] türlü bencillikten öylesine *kurtulmuştur* ki, insanal özün tüm uzamının (*étendue*) kendi öz *Beni içinde* büsbütün gerçekleşmiş olduğunu keşfeder.

Kuşkusuz, Bay Edgar bize sevgilinin “duygulanma yeteneğine dışsal” tüm öbür nesnelere ne yönden ayrıldığı, “insanların bencil sevgilerinin nede doyum buldukları-

* En sevmediği şeyi, – ç.

** Hegel *Phenomenologie de l'Esprit* (“Tinlin Görüngübilimi”). Bkz: *Görüngübilim*'in Fransızca çevirisi, Paris 1939, c. I. s. 81, vd., Duyulur Kesinlik, ya da Bu ve benim Bu güdeğim. “Kutsal Aile” üzerindeki çalışması için Marx, Hegel'in yapıtlarının 2. baskısının ikinci Cildinden (Berlin 1841) yararlanmıştı. -Ed.

nı” söylemez. Öylesine tin dolu, duyu bakımından öylesine zengin, öylesine anlatımlı [bir nitelik taşıyan -ç.] sevgi nesnesi, Bilgi Dinginliğine, sadece bir kategoriye dışavuran şu şemayı telkin eder: “o duygulanma yeteneğine dışsal nesne”; tıpkı bir kuyruklu yıldızın, örneğin, kurgu ile yetinen doğa filozofu için, “olumsuzluk”tan başka bir şey olmaması gibi. Bir başka insanal varlığı, kendi duygulanma yeteneğine dışsal nesne durumuna getirerek, insan, –nesnede kendi kendini tanıyan eleştirel Eleştiri– ona “önem” kazandırır, ama deyim yerindeyse *nesnel* bir *önem*; oysa Eleştirinin nesnelere kazandırdığı önem, onun kendi kendine kazandırdığı önemden başka bir şey değildir, ve bunun sonucu o kendini “iğrenç *dışsal varlık*” içinde değil, ama eleştirel bakımdan önemli nesnenin “*hiçlik*”i içinde olurlar.

Gerçek insanda, Bilgi Dinginliği her ne kadar *nesneye* sahip değilse de, buna karşılık *insanlık* içinde bir *şeye* sahiptir. Eleştirel sevgi, “özellikle kişinin ona *şeyi*, insanlık şeyinden başka bir şey olmayan şeyi unutturmasından sakınmaya *dikkat eder*. “Eleştirel-olmayan sevgi, insanlığı bireysel, kişisel insandan ayırmaz.

“Nerden geldiği ve nereye gittiği bilinmeyen *soyut* bir tutku olan sevginin kendisi, ilginç bir *içsel* gelişme savında bulunamaz.”

Bilgi Dinginliğinin gözünde, soyuta somut ve somuta soyut adım veren *kurgusal* sözlüğe göre, sevgi soyut bir tutkudur.

Ozan şöyle demiştir: [sayfa 40]

“Güzel genç kız başka yerlerden gelmişti,
“Ve kimse köyünün adını bilmiyordu,
“Bu yüzden, buralardan ayrılır ayrılmaz unutuldu:
“Gözden uzak olan, gönülden de uzak olur.”*

Soyutlama bakımından, sevgi bu “yabancı genç kız”a benzer; diyalektik pasaportu olmadığından, eleştirel polis tarafından dışarı atıldığını görür.

* Schiller, *Das Madchen aus der Fremde* (“Yabancı Genç Kız”), ikinci dörtlük. -Ed.

Sevgi tutkusu ilginç bir *içsel* gelişme savında bulunamaz, çünkü *a priori* kurulamaz, çünkü gelişmesi, duyulur dünyada ve gerçek bireyler arasında oluşan bir gelişmedir. Oysa kurgusal kurgunun başlıca ilgisi şu sorularda yatar: “bu nerden geliyor?”, “nereye gidiyor?”. “*Nerden*” sorusu, “bir kavramın *zorunluluk*, kanıt ve tümdengelim”inin ta kendisidir (Hegel). *Nereye* sorusu, “kurgusal çevrimin her tekil halkasının, yöntemin canlı ögesi olarak, sayesinde aynı zamanda yeni bir zincirin başlangıcı da olduğu” belirlenimidir (Hegel). Demek ki, sevgi, ancak kökeni ve ereği *a priori* kurulabilseydi, kurgusal Eleştirinin “ilgi”sine değer olurdu.

Eleştirel Eleştirinin burada savaştığı şey, sadece sevgi değil, her türlü canlı veri, her türlü araçsız (*immédiat*), her türlü duyulur değer, daha genel olarak ne nerden geldiği, ne de nereye gittiği önceden *bilinebilen* her türlü *gerçek* deneydir.

Sevgi üzerindeki zaferi ile, Bay Edgar kendisine eksiksiz olarak “Bilgi Dinginliği” süsünü vermiştir, ve hemen *Proudhon* üzerinde, *nesnenin* kendisi için “*o dışsal nesne*” olmaktan çıkmış bulunduğu benzeri az bir bilgi ustalığının kanıtını gösterebilir; ayrıca Fransız dili için daha da büyük bir *sevgi yokluğunun* kanıtını da getirir. [sayfa 41]

IV. PROUDHON

KARL MARK

“*Qu’est-ce que la propriété?*”* yapıtının yazarı, eğer

* Proudhon, *Qu’est-ce que la propriété? Ou recherche sur le principe du droit du gouvernement* (“Mülkiyet Nedir? Ya da Hükümetin Hukuk İlkesi Üzerine Araştırma”), Paris 1840. (Marx’ın aktarması 1841 baskısındanır.) Edgar Bauer’in Proudhon üzerindeki makalesi, *Allgemeine Literatur-Zeitung*’un V. fasikülünde, Nisan 1844’te yayımlandı.

Lenin’in belirttiği gibi (*Cahires philosophiques*, a.g.y, s. 16): “Marx’ın Proudhon karşısındaki tonu, bazı sakıncalıklar yapmasına karşın, çok övücüdür.” Bilindiği gibi Marx birkaç yıl sonra *Felsefenin Sefaletinde* Proudhon’a zorlu bir biçimde saldıracaktır. 1865 yılında, P.-J. Proudhon üzerindeki bir makalede, *Mülkiyet Nedir?*’in üzerine bir kez da-

bu konuda eleştirel Eleştiriye inanırsak, *Proudhon'un* kendisi değil, “prudoncu *bakış açısı*”dır.

“Prudoncu bakış açısı betimlememe, onun *Mülkiyet Nedir?* yapıtının [bakış açısının yapıtı] ayrıncı özelliği (*caractéristique*) ile başlıyorum.”

Eleştirel bakış açısı yapıtları, kendi başlarına karakter sahibi tek yapıtlar olduklarından, eleştirel Özellik belirtme (*caractéristique*) zorunlu olarak Proudhon'un yapıtına bir karakter vermekle başlar. Bay Edgar, bu yapıtı *çevirerek*, ona bir karakter verir. Ama doğal olarak kötü bir karakter, çünkü onu “Eleştiri” *nesnesi* durumuna dönüştürür.

Demek ki, Proudhon'un yapıtı Bay Edgar tarafından ikili bir saldırıya uğrar: yapıtın özelliğini belirten çeviride *üstü örtülü* bir saldırı, ve eleştirel yan notlarda da *açık* bir saldırı. Göreceğimiz gibi, Bay Edgar çevirdiği zaman, notlarla açıkladığı zamankinden daha yıkıcı.

Özellik Belirten Çeviri n° 1

“Yeni rejimin bir sistemini vermek istemiyorum, *der eleştirel çevirinin Proudhon'u*; ayrıncılığın kaldırılmasından, [sayfa 42] köleliğin yokedilmesinden başka bir şey istemiyorum. ... Adalet, sadece adalet, işte düşündüğüm şey.”*

Özelliği belirtilmiş bulunan Proudhon, istemek ve düşünmekle yetinir; çünkü “iyiniet” ve bilimsel-olmayan “düşünce”, eleştirel-olmayan Yığının ayırmedici öznelilikleridir. Özelliği belirtilmiş bulunan Proudhon, Yığına uygun düşen alçakgönüllü tutumu takınır, ve istediği şeyi *istemediği* şeye bağımlı kılar. Kendini beğenmişliği yeni rejimin bir sistemini vermek istemeye kadar götürmez; daha azını ister, hatta ayrıncılığın vb. kaldırılması dışında, *hiç bir şey* iste-

ha dönecektir. (Bu makale için bkz: *Felsefenin Sefaleti*, “Marx'tan J. B. Schweitzer'e”, Sol Yayınları, Ankara 1975, s. 202-211.) -Ed.

* Marx'ın polemiklerinin yararını koruması için, Proudhon'un kendi metnini almak yerine, Almanca çeviri Fransızcaya yeniden çevrilmiştir. Ayrıca Marx, özgün metni, hiç değilse büyük ölçüde, kendisi aktarır. -Ed.

mez. Sahip bulunduğu iradenin, sahip bulunmadığı iradeye bu eleştirel bağımlılığı ötesinde, daha ilk sözü özellik belir- tici bir mantık eksikliği ile kendini hemen gösterir. Yapıtına yerli rejimin sistemini vermek istemediğini söyleyerek baş- la-yan yazar, şimdi bize, bu ister sistematik Eski, ister sis- tematik-olmayan Yeni olsun, vermek istediği şeyi söyleye- cek. Ama Yeninin sistemini *vermek* istemeyen özelliği belir- tilmiş Proudhon, ayrıcalıkların kaldırılmasını mı vermek ister? Hayır, kaldırılmasını sadece *ister*.

Gerçek Proudhon şöyle der:* “*Je ne fais pas de sys- tème; je demande la fin du privilège, etc.*”** Başka terimlerle söylemek gerekirse, gerçek Proudhon soyut bir bilime de- ğin erekleri amaçlamadığını, ama topluma araçsız pratiğe de- ğgin istemleri sunduğunu açıklar. Ve sunduğu istem (*re- vendication*) keyfe bağlı değildir. Tüm usavurması aracıyla gerekçelendirilip doğrulanmıştır; bu usavurmanın özetidir, çünkü: “*Justice, rien que justice; tel est le résumé de mon discours.*”*** Özelliği belirtilmiş bulunan [sayfa 43] Proudhon: “Adalet, sadece adalet, işte düşündüğüm şey” tümcesin- den ötürü çok güç duruma düşürülmüştür; çünkü başka birçok şey daha düşünür; ve örneğin Bay Edgar’a inanmak gerekirse, felsefenin yeterince pratik olmamış olduğunu *düşünür*, **Charles Comte**’u²⁵ çürütmeyi *düşünür*, vb..

Eleştirel Proudhon kendi kendine şöyle sorar: “Öyley- se *insan* hep mutsuz olmaya mı adanmıştır?” Yani kendi kendine, mutsuzluğun insanın sağtörel yazgısı olup olmadı- ğını sorar. Gerçek Proudhon [ise -ç.], kendi kendine mut- suzluğun maddesel bir zorunluluk, *mutlak bir yüküm* olup olmadığını soran hafif bir Fransızdır. (*L’homme doit-il être éternellement malheureux!*****)

* Proudhon’un metinleri, P.-J. Proudhon, *Œuvres Complètes*, cilt I, Paris 1926’dan alındı. Bu metinler Marx’ın okumuş bulduklarının tı- patıp eşi olmayabilirler, ama ayrımlar, eğer ayrımlar varsa, salt biçimsel ayrı- mnlardır. -Ed.

** Ben dizge yapmıyorum; ayrıcalığın vb. sonunu istiyorum. -ç.

*** Adalet, sadece adalet; açıklamanın özeti işte budur, -ç.

**** İnsan sonsuzluğa kadar mutsuz mu olmalı? -ç.

Yığın Proudhon'u şöyle der:

*“Et, sans m’arrêter aux explications à toute fin des entrepreneurs de réformes, accusant de la détresse générale, ceux-ci la lâcheté et l’empérite du pouvoir, ceux-là le conspirateurs, et les émeutes, d’autres l’ignorance et la corruption générale”, vb..**

A toute fin deyimi, kendi Yığını sezen ve Yığın için yapılan Almanca sözlüklerde yer almayan iğrenç bir deyim olduğu için, eleştirel Proudhon elbette “açıklamalar”ın bu belgin belirlenimini yanlışlıkla atlar. Terim yığınsal Fransız hukuk biliminden, (*jurisprudence*) alınmıştır, ve *explication à toute fin* demek, her türlü karışkomayı kesip atan açıklamalar demektir. Eleştirel Proudhon *Reformistler*'e,²⁶ Fransız sosyalist partisine; Yığın Proudhon'u [ise -ç.] reformlar yapımcılarına (*fabricants*) çatar. Yığın Proudhon'unda, çeşitli *d'entrepreneurs de réformes* [reformlar girişimcileri] kategorisi var: *ceux-ci* [kimileri] *şunu* söyler, *ceux-là* [kimileri] *bunu* söyler, *d'autres* [sayfa 44] [kimileri de] *başka şey* söylerler. Ama eleştirel Proudhon'da, “bazan... bazan... bazan... suçlayanlar”, *hep aynı Reformculardır*, bu da herhalde onların kararsızlığını kanıtlar. Yığın'ın Fransız pratiği ile yetinen gerçek Proudhon, *des conspirateurs et des émeutes* [komplocular ve ayaklanmalardan] sözeder; yani önce komplocular, sonra da eylemlerinin meyvesi olan ayaklanmalar. Çeşitli Reformcu sınıflarını aynı çuval içine koymuş bulunan eleştirel Proudhon [ise -ç.], tersine, bir başkaldıncılar sınıflaması yapar ve bunun sonucu şöyle der: komplocular ve *ayaklanmacılar*. Yığın Proudhon'u *bilgisizlik* ve “*genel bozulma*”dan sözeder. Eleştirel Proudhon bilgisizliği budalalık, “bozulma”yı “sağtöre bozukluğu”na çevirir, ve sonunda, eleştirel Eleştiri niteliği ile, budalalığı *genelleştirir*. Ve general [genel] sözcüğünü çoğul yazacak yerde tekil yaza-

* “Ve genel sıkıntıdan ötürü, kimileri erklığın (iktidarın) alçaklık ve beceriksizliğini, kimileri komplocuları ve ayaklanmaları, kimileri de genel bilgisizlik ve genel bozulmayı suçlayan reformlar girişimcilerinin *à toute fin* açıklamaları üzerinde durmaksızın”, vb.. -ç.

rak, kendisi, hemen bize bu budalalığın bir örneğini verir. *L'ignorance et la corruption générales* [genel bilgisizlik ve genel bozulma] yerine: *L'ignorance et la corruption générale* yazar; ama bunun doğru yazılması, eleştirel-olmayan Fransız dilbilgisini gerektirirdi.

Yığın Proudhon'undan başka türlü düşünüp konuşan özelliği belirtilmiş Proudhon, zorunlu olarak büsbütün başka bir *entelektüel biçimlenmeye* uğramıştır. “Bilim ustalarına danışmış, yüzlerce cilt felsefe, hukuk, vb. okumuş ve *ensonu*: adalet, hakkaniyet, özgürlük sözcüklerinin anlamını henüz hiç mi hiç kavramamış olduğumuzu kabul etmiştir.” Eleştirel Proudhon'un “*ensonu*” kabul etmiş bulunduğu şeyi gerçek Proudhon *daha başlangıçta* kabul ettiğini sanmıştı. (*Je crus d'abord reconnaître*). *İlkin*'in *ensonu*'na, eleştirel değişimi zorunludur, çünkü Yığının “ilk karşılaşmada” hiç bir şey kabul ettiğini sanma hakkı yoktur, Yığın Proudhon'u, irdelemelerinin bu şaşkırtıcı sonucunun onu ne kadar duygulandırmış bulunduğunu, üzerinde ne kadar güvensizlik uyandırdığını kesin olarak anlatır. Bunun üzerine bir “*karşı-deneme*”ye [sayfa 45] ye girişmeye karar vermiş, kendi kendisine [şöyle -ç.] sormuştur: “İnsanlığın sağtörenin uygulama ilkeleri üzerinde bu kadar uzun zaman ve böylesine genel bir biçimde aldanmış bulunması olanaklı mıdır? Nasıl ve neden yanılmıştır? vb..” Gözlemlerinin doğruluğunu işte bu sorunların çözümüne bağlamıştır. Bilginin bütün öbür dallarında olduğu gibi, sağtörede de, yanılığın “*bilimin basamakları*” olduklarını bulmuştur. Eleştirel Proudhon [ise -ç.], tersine, ekonomi politik, hukuk irdelemeleri ile öbür benzer irdelemeler tarafından üzerinde uyandırılan ilk izlenime hemen inanıp güvenir. Elbette, Yığın işlerin *derinine* gitmeye yetkili değildir, irdelemelerinin ilk sonuçlarının tartışılmaz doğrulukları düzeyine yükselmesi gerekir. O “ilk karşılaşmada, kendi karşıtı ile boy ölçüşmeden önce bitmiş”tir, bu nedenle, “sonda olduğuna inandığı sırada, daha başlangıca varmamış bulunduğu” iş işten geçtikten sonra “ortaya çıkarır”.

Eleştirel Proudhon, en kararsız ve en tutarsız biçimde kılı kırka yarmaya devam eder:

“Sağtörel yasalar bilgimiz* daha ilk anda eksiksiz değildir; o, bu durumda, toplumsal ilerleme için bir zaman yeter; ama zamanla, bizi yanlış yola sokacaktır.”

Eleştirel Proudhon, sağtörel yasaların eksik bilgisinin, *bir* gün için bile olsa, toplumsal ilerlemeye neden yetebileceğini açıklamaz. Gerçek Proudhon'a gelince, kendi kenedine insanlığın öylesine genel bir biçimde ve öylesine uzun zaman yanılabilir yanılmadığını ve bunun nedenini sorduktan, çözüm olarak, bütün yanlışların bilimin basamakları olduklarını, yetkinlikten en uzak yargılarımızın bile, pratik yaşamın belirli bir alanı için olduğu kadar, belli sayıdaki tümevarımlar için de yeterli bir doğruluklar toplamı içerdiklerini, bu alan ve bu sayı ötesinde, teorik düzeyde saçmaya, [sayfa 46] pratik düzeyde ise toplumun yıkımına yolaçtıklarını bulduktan sonra, sağtörel yasaların yetkinlikten uzak bir bilgisinin bile toplumsal ilerlemeye bir zaman için yeteceğini söyleyebilir.

Eleştirel Proudhon şöyle der:

“Yeni bir bilgi zorunlu duruma mı gelmiştir? O zaman eski önyargılar ile yeni fikir arasında, amansız bir savaşım başlar.”

Henüz varolmayan bir düşmana karşı bir savaşım nasıl başlayabilir? Ve eleştirel Proudhon her ne kadar bize yeni bir fikrin zorunlu duruma geldiğini söylemişse de, *doğmuş* bulunduğunu söylememiştir.

Yığın Proudhon'u şöyle der: “Yüksek fikir, kaçınılmaz duruma gelir gelmez, *hiç bir zaman ortaya çıkmaktan geri kalmaz*”, vardır o. “Ve savaşım *işte o zaman* başlar.”***

* *Allgemeine Literatur-Zeitung* metnini kopya ederken, Marx, hafif bir yanlışlık yapar: Almanca *Kenntnis* sözcüğünü *Erkenntnis* ile değiştirir. Anlam, özdeştir, -Ed.

*** Proudhon'un burada sözkonusu olan metni şu: “En yüksek bilgiler *işte o zaman* bizim için kaçınılmaz duruma gelir ve, ortaya çıkmak-

Eleştirel Proudhon, sanki insanın bambaşka bir yazgısı, insan olma yazgısı yokmuş ve sanki insanın kendi kendisi tarafından “adım adım” eğitimi zorunlu olarak ileriye doğru bir adım atmasını içerirmiş gibi, “kendini adım adım eğitmenin insanın yazgısı olduğunu” ileri sürer. Ben adım adım yürüyebilir, ve pekâlâ çıktığım noktaya varabilirim. Eleştirel-olmayan Proudhon yazgıdan sözetmez, kendini insana hiç de “*adım adım*” (*pas à pas*) değil, ama *derece derece* (*par degrés*) kabul ettiren kendi kendini eğitime koşulundan (*condition*) sözeder.* Eleştirel Proudhon, kendi kendine şöyle der:

“Toplumun üzerine dayandığı ilkeler arasında, onun anlamadığı, bilisizliğinin bozduğu, ve bütün kötülüklerin nedeni olan bir ilke var. Ama gene de *bu* ilke kutsandır “ve” ^[sayfa 47] istenir, çünkü böyle olmazsa etkisiz kalırdı; kendi *özünde* doğru, ama bizim onu uygulama biçimimizde yanlış olan bu ilke..., hangisidir?”

Birinci tümce, eleştirel Proudhon, toplum tarafından ters anlaşılmış ilkenin bozulmuş bulunduğunu, öyleyse kendinde doğru olduğunu söyler. Üstelik, ikinci tümce, bu ilkenin kendi *özünde* doğru olduğunu da itiraf eder; ama gene de, onu istediği ve kutsadığı için, toplumu kınamaktan geri kalmaz. Yığın Proudhon’unun kınadığı şey işe, tersine, bu ilkenin istenmiş ve sayılmış olması değil, ama bu ilkenin, bilisizliğimizin onu bozmuş bulunduğu *biçimde* istenmesi ve sayılmasıdır. (“*Ce principe ... tel que notre ignorance l’a fait, est honoré*”**) Eleştirel Proudhon için, ilkenin *özü*, doğruluğa karşıt biçimi altında, *doğru* kalır. Yığın Proudhon’u [ise -ç.], bozulmuş *ilkenin özünün*, bizim onu

tan geri kaldıkları hiç bir örneği olmadığım da mutluluk duyarak söylemek gerekir; ama eski önyargılar ile yeni fikirler arasında amansız bir savaşım da işte o zaman başlar.” (Proudhon: *Œuvres complètes*, c. I, a.g.y., s. 139.) -Ed.

* Tüm sözcükleri, Marx, önce Almanca, sonra parantez içinde Fransızca çeviri olarak, iki kez yazar. -Ed.

** “Bu ilke ... bilisizliğimizin onu getirmiş bulunduğu biçimiyle, onurlandırılmıştır.” Proudhon, a.g.y., s. 140. -Ed.

yanlış anlama biçimimiz olduğunu, ama onun konusunun (*objet*)²⁷ doğru olduğunu düşünür; .tıpkı simya ve yıldız falının özünün bizim imgeleme yetimizin bir yaratması, oysa konularının –göksel hareket ve yıldızların kimyasal özellikleri– doğru olması gibi.

Eleştirel Proudhon monologunu şöyle sürdürür:

“Araştırmamızın konusu, toplumsal ilkenin yasası, belirlenimidir. Oysa siyasetçiler, yani toplumsal bilimciler, bütünsel bir karanlık içindedirler: ama her yanlış bir gerçeklik üzerine temellendirilmiş bulunduğu için, kitaplarında onların dünyaya bilmeden koymuş oldukları doğruluk bulunacaktır.”

Eleştirel Proudhon en gozüpek bir biçimde ince düşünceler yürütür. Siyasetçilerin bilisiz olmaları ve hiç bir şey görmemeleri olgusundan, mutlak olarak gönlüne bağlı bir biçimde, her yanlışın bir gerçeklik üzerine temellendirilmiş bulunduğu sonucunu çıkarır; yanlışya düşen kimse- nin, [sayfa 48] kişiliği, her yanlışın temelinde bir gerçeklik olduğunu kanıtladığına göre de, bundan kuşku duyulamaz. Her yanlışın bir gerçeklik üzerine temellendirilmiş bulunması olgusundan, daha sonra siyasetçilerin *kitaplarında* doğruluk bulunması gerektiğini çıkarır. Ve hatta siyasetçilerin bu doğruluğu *dünyaya* koymuş olduklarını söyleyerek bitirir. Ama eğer onlar bu doğruluğu: *dünyaya* koymuşlarsa, onu onların *kitaplarında* aramamak gerekirdi!

Yığın Proudhon’u şöyle yazar:

“*Les politiques ne s’entendent pas* [siyasetçiler birbirlerini anlamazlar]. Öyleyse onların yanlışlığı, temeli kendilerinde bulunan öznel bir yanlışlıdır: “*donc c’est en eux qu’est l’erreur*” [Demek ki, yanlışlığı onlardadır].”*

Siyasetçiler birbirlerini anlamazlar. Bu da herbirinin sorunu.ancak belli bir açıdan gördüğünü tanıtlar. Onlar

* Proudhon, a.g.y., s. 143. Almanca metinde-çeviri ve yorum birbirine karışmıştır. Marx çoğu kez, Proudhon’un tümcesinin Almanca çevirisini, ardından Fransızca metni parantez içinde yazarak verir. -Ed.

“kendi özel duyularının telkinini”, “sağduyu” ile karıştırırlar. Ve, “(Öngelen tümdengelimden sonra) her yanılığının *konu* için bir gerçekliği olduğundan, onların dünyaya bilmeden koyacakları doğruluğun kitaplarında bulunması gerekir”; dünyada değil, kitaplarında. (*dans leurs livres doit se trouver la vérité qu’ à leur insu ils y auront mise.*)*

Eleştirel Proudhon sorar: “Adalet nedir? Adaletin özü, karakteri, anlamı nedir?” sanki adaletin, özü ve karakterinden ayrı, özel bir anlamı olabilirmiş gibi! Eleştirel-olmayan Proudhon sorar: “Ama adalet nedir? Adaletin ilkesi, karakteri, *formule*’ü nedir?*** Formül, bilimsel gelişme ilkesi olarak ilke demektir. Yığın konuştuğu biçimdeki Fransız dilinde, *formüle* ve *signification* [formül ve anlam] terimleri arasında özsel bir ayırım vardır. Eleştirinin, ^[sayfa 49] konuştuğu biçimdeki Fransız dilinde, bu terimler örtüşürler.

Açıkça fantezyacı açıklamalarından sonra, eleştirel Proudhon gene kendine gelir ve haykırır: “Konumuzu daha yakından incelemeye çalışalım.” Uzunca bir zamandan beri konusunu yakından inceleyen eleştirel-olmayan Proudhon ise, tersine, şöyle der: “Daha belgin ve daha olumlu bir şeye varmaya çalışalım.” (“*Essayons d’arriver à quelque chose de plus précis et de plus positif.*”****)

Eleştirel Proudhon için, “yasa”, “doğru olanın bir *belirlenimi*”dir; oysa eleştirel-olmayan Proudhon için yasa doğrunun “*açığa vurulmasından*” (“*déclaration*”) başka bir şey değildir.***** Ama “yasanın bir belirlenimi”, yasanın belirlenmiş olduğu kadar, belirlediğini de söylemek anlamına gelebilir: zaten eleştirel Proudhon’un kendisi de, bu son anlamda toplumsal ilkenin belirleniminden sozietmemiş miydi?

Yığın Proudhon’u, bu derecede ince ayrımlar yapı-

* Proudhon, a.g.y., s. 143. -Ed.

** Proudhon, a.g.y., s. 143. -Ed.

*** *Ibidem*, s. 144. Marx burada da önce Almancaya çevirir, sonra parantez içinde Fransızcasını verir. -Ed.

**** *Ibidem*, s. 144.

rak, gerçekten yakışık almaz bir davranışta bulunur!

Eleştiri tarafından özelliği belirtilmiş bulunan Proudhon ile gerçek Proudhon arasındaki bu ayrılıklardan sonra, eğer Proudhon n° 1, Proudhon n° 2'den, bambaşka bir şeyi *tanıtlamaya* çalışırsa, şaşırmayalım.

Eleştirel Proudhon "*tarih deneyleri*" aracılığıyla *tanıtlamaya* "çalışır" ki, "eğer doğru ve iyi konusunda edindiğimiz fikir yanlışsa, bunların yasa içindeki tüm uygulamalarının zorunlu olarak kötü ve tüm kurumlarımızın kusurlu oldukları da açıktır" (ve, bu açıklığa karşın, o bunu tanıtlamaya çalışır).

Yığın Proudhon'u, Açık olan şeyi tanıtlamakla hiç uğraşmaz. Tersine, şöyle der:

"Öyleyse, eğer doğru ve hak konusunda edindiğimiz fikir kötü belirlenmiş ise, eğer eksik ve hatta yanlış ise, tüm [sayfa 50] yasal uygulamalarımızın da kötü olacakları *eviden*'dir.*" vb.**

Öyleyse eleştirel-olmayan Proudhon neyi tanımlamak ister?

"Adaletin, *diye devam eder*, anlığımızdaki, ve, bunun sonucu eylemlerimizdeki bu bozulması varsayımı, eğer insanların adalet ve onun uygulamaları konusundaki kanıları sürekli olmamış olsalardı; eğer çeşitli çağlarda, değişiklik geçirmiş bulunsalardı; uzun sözün kısası, eğer fikirlerde ilerleme olmuş olsaydı, tanıtlanmış bir olgu olurdu."

Oysa, bu süreklilik, bu değişiklik, bu ilerleme, "*tarihin* bize en parlak tanıklıklar aracılığıyla doğruladığı şeydir". Eleştirel-olmayan Proudhon o zaman tarihin bu parlak tanıklıklarını aktarır. Eleştirel benzeri ise, bize bambaşka bir önermeyi tanıtlamak için tarih deneylerine dayandığı gibi, bize bu deneyleri de ayrı bir ışık altında sergiler.

Roma imparatorluğunun çöküşünü önceden bildirmiş olanlar, gerçek Proudhon'da "bilgeler" ("*les sages*"),

* Açıktır. -Ç.

** Ibidem. -Ed.

eleştirel Proudhon'da ise "filozoflar"dır. Eleştirel Proudhon için sadece filozofların bilge olabilecekleri açıktır. Gerçek Proudhon'a göre, Romalıların hakları "bin yıllık bir adalet ya da hukuk pratiği tarafından onaylanmış" idiler (*ces droits consacrés par une justice dix: fois séculaire*);* eleştirel Proudhon'a göre, Roma'da "bin yıllık bir *hakkaniyet* tarafından onaylanmış haklar" vardı.

Hep bu eleştirel Proudhon'a göre, Roma'da şöyle düşünülüyordu:

"Roma ... siyaseti ve tanrıları aracıyla yendi; dinde ve halk tininde yapılmış her reform, çılgınlık ve leke olurdu (eleştirel Proudhon'da "*sacrilège*", Fransız Yığın dilinde olduğu gibi, kutsal şeylerin kirletilmesi ya da onlara [sayfa 51] saygısızlık anlamına değil, ama düpedüz leke anlamına gelir) – eğer o halkları kurtarmak isteseydi, kendi hukukundan vazgeçerdi."

Ve Proudhon n° 1 ekler: "Böylece, olgu ve hukuk, Roma'dan yanaydı."

Eleştirel-olmayan Proudhon'da ise, Roma'da daha derin bir biçimde düşünülür. *Olgular* ayrıntıları ile anlatılır:

"Köleler zenginliklerinin en verimli kaynağıdır: öyleyse halkların kurtuluşu, *maliyelerinin yıkımı* olurdu."

Hukuk konusunda ise, Yığın Proudhon'u şunu ekler: "Roma'nın yüksekten atmaları *uluslararası hukuk (le droit des gens)**** tarafından doğrulanmış bulunuyorlardı." Halkları boyunduruk altına alma hakkının bu tanıtanma biçimi, Romalıların hukuksal görüşlerine tastamam uygun düşer, *Pandek*'lerde, o Yığın kitabında şöyle okumaz mıyız: "*jure gentium servitus invasit.*" (Fr. 4, D. I. I.)***

* Metinde Almanca ve Fransızca. – Fransızcanın çevirisi: "On kez yüzyıllık bir adalet tarafından onaylanmış bulunan haklar". -Ed.

** "*Uluslararası hukuk*", metinde Almanca ve Fransızca. Almancada, Marx, "*halklar hukuku*" anlamına gelen ve Latince "*Jus gentium*"a karşılık düşen "*Völkerrecht*" terimini kullanır. -Ed.

*** "Kölelik, uluslararası hukuk aracıyla yayıldı." (*Corpus iuris civilis** Vol. I. Digesta:²⁸ Liber primum, titulus I, Frazmentum 4.) -Ed.

Eleştirel Proudhon'a göre, "Roma kurumlarının", toptan tüm kurumların "temelini, putatapma, kölelik, yumuşaklık oluşturuyorlardı. Gerçek Proudhon [ise -ç.] şöyle der:

"Kurumların temelini, dinde putatapma, devlette kölelik, özel yaşamda epikuroşçuluk** (*épicurisme*), *bayağı* (*profane*) Fransız dilinde, *mollesse*'in (yumuşaklık) eşanlamlısı değildir) oluşturuyorlardı."

Gizemsel (*mystique*) Proudhon'a göre "Tanrı Kelâmı", ama gerçek Proudhon'a göre, usçu Proudhon'a göre "Tanrı Kelâmı olduğunu söyleyen bir adam"* "belirdiği" sırada Roma'daki durum bu idi. Gerçek Proudhon'da, bu adam, rahiplere "*vipères*" ["engerek yılanları"] adını verir; eleştirel Proudhon'da [ise -ç.], onlara karşı daha gönlüyece görünür [sayfa 52] ve onlara "yılanlar" der. Orada, Rama biçimi, "avukatlardan; burada, Alman biçimi, "yasacılar"dan sözedilir.

Fransız Devrimi ruhunu (*esprit de la Révolution*) bir aykırılık ruhu (*esprit de contradiction*) olarak belirledikten sonra, eleştirel Proudhon ekler:

"Eskinin yerini alan yeninin, kendinde yöntemli ve düşünülmüş hiç bir şey taşımadığını anlamak için bu yeter."

O eleştirel Eleştirinin gözde "eski" ve "yeni" kategorilerini ısıtıp ısıtıp yinelemekten kendini alamaz. "Yeni"nin, tıpkı kendinde diyelim herhangi bir eksiklik taşıması gibi, zorunlu olarak *kendinde* yöntemli ve düşünülmüş bir şey taşıdığı ileri sürmekten –ne ahmaklık!– kendini alamaz.

Gerçek Proudhon [ise -ç.] şöyle der:

"Eskinin yerine geçen durumun, *kendi başına* hiç de yöntemli ve düşünülmüş bir şey olmadığını tanıtmak için bu yeter."**

* Proudhon. a.g.y., s. 145. Bu alıntılar önce Almanca çeviri, sonra Fransızca olarak verilmişlerdir. -Ed.

** *Ibidem*, s. 148. -Ed.

Fransız Devriminin anısı ile sürüklenen eleştirel Proudhon, Fransız dilini, bir *fait physique*'i* "*eine Tatsache der Physik*" (fiziğin bir olgusu) ile, ve bir *fait intellectuel*'i** de "*eine Tatsache der Einsicht*" (anlığın bir olgusu) ile çevirecek derecede *devrimden geçirir*. Fransız dilinin bu devrimi, eleştirel Proudhon'un, doğada raslanan tüm olguları fizik kapsamı içine sokmasını sağlar. Eğer, bir yandan, doğa bilimini abartmalı bir biçimde yükseltirse, öte yandan, onun anlığını yadsıyarak ve anlığın bir olgusunu fiziğin bir olgusundan ayırarak, onu bir o kadar da alçaltır. Entelektüel olguyu, kaçamaklı söz kullanmadan anlığın olgusu düzeyine yükselterek, aynı biçimde ruhbilim ile mantıktaki her yeni araştırmayı da gereksiz duruma getirir.

Eleştirel Proudhon, Proudhon n° 1, gerçek Proudhon'un, Proudhon n° 2'nin tarihsel usavurması ile erişmek istediği [sayfa 53] yeri usundan bile geçirmedeğinden, bu usavurmanın kendine özgü içerdüğünü, yani hukuk görüşünün değiştiği ve adaletin durmadan *tarihsel pozitif* hukukun *yadsınması* aracıyla *gerçekleştiğinin* kanıtını kabul etmediği de kendiliğinden anlaşılır.

*"La société fut sauvée par la négation de ses principes ... et la violation des droits les plus sacrés."****

Gerçek Proudhon, Roma hukukunun yadsınmasının, *hıristiyan kafasında* hukukun genişlemesine nasıl yolaçtığını, fetih hukukunun yadsınmasının komünler hukukunu [yaşama -ç.] nasıl soktuğunu, Fransız Devrimi sonucu, tüm feodal hukukun yadsınmasının, hukuksal alanda bildiğimiz genişlemeyi nasıl uyardığını işte böyle tanıtılır.

Eleştirel Eleştiri, bir ilkenin kendi yadsınması aracıyla gerçekleştiği yolundaki yasanın bulgulanmış olması övünçünü Proudhon'a bırakamazdı. Bu bilinçli biçim altında, bu fikir Fransızlar için gerçek bir ifşaat (*révélation*) olmuştu.

* Fizik olgu. -ç.

** Entelektüel olgu. -ç.

*** "Toplum, kendi ilkelerinin yadsınması ... ve en kutsal hakların çiğnenmesi aracıyla kurtarılmıştır." -ç.

Her bilimin ilk eleştirisi, savaştığı bilimin bazı önvarsayımlarının zorunlu tutsağıdır. Böylece, Proudhon'un yapıtı; *Qu'est-ce que la propriété?*, *ekonomi politiğin* ekonomi politik açısından eleştirisidir. –Kitabın asıl önemli yönünü oluşturan ekonomi politiğin eleştirisi olduğuna göre, burada kitabın, hukuk açısından hukuku eleştiren hukuksal bölümü üzerinde uzun boylu durmaya gerek görmüyoruz.– Öyleyse Proudhon'un yapıtı, Proudhon'un anlayışında belirlediği biçimdeki ekonomi politik dahil, *ekonomi politiğin* eleştirisi aracıyla bilimsel olarak aşılmış bulunmaktadır. Ama bu çalışma ancak Proudhon'un kendisi sayesinde olanaklı duruma gelmiştir, tıpkı Proudhon'un eleştirisinin, merkantilist [sayfa 54] sistemin²⁹ **fizyokratlar**,³⁰ fizyokratlarınkinin Adam Smith, Adam Smith'in sisteminin de Ricardo tarafından eleştirisi ile Fourier ve Saint-Simon'un çalışmalarını öngerektirmesi gibi.³¹

Ekonomi politiğin bütün açındırmaları *özel mülkiyete* dayanırlar. Bu temel varsayımı, ekonomi politik, sözgötürmez bir olgu olarak görür: onu hiç bir incelemeden geçirmez, ve hatta, **Say**'nin³² açık yürekli itirafını yinelemek gerekirse, ondan ancak “*accidentellement*” [“ilineksel olarak”] sözeder, Ve işte Proudhon, ekonomi politiğin temeli olan *özel mülkiyeti* eleştirel bir incelemeden, bilimsel olduğu kadar da acımak nedir bilmez, ilk kategorik incelemeden geçirir. Onun gerçekleştirmiş bulunduğu büyük bilimsel ilerleme, ekonomi politiği devrimden geçiren ve gerçek bir ekonomi politik bilimini ilk kez olanaklı kılan bir ilerleme, işte budur. Sieyes'in yapıtı: *Qu'est-ce que le tiers état?* Modern siyaset için ne kadar önemli ise, Proudhon'un yapıtı: *Qu'est-ce que la propriété?* de modern ekonomi politik için o kadar önemlidir.

Özel mülkiyetin büründüğü çeşitli biçimlere gelince, örneğin, ücret, ticaret, değer, fiyat, para, vb., Proudhon bunları, örneğin *Deutsche-Französische Jahrbücher*'de³³

(“Fransız-Alman Yıllıkları”) yapılmış bulunduğu gibi (F. Engels’in “Bir Ekonomi Politik Eleştirisi Denemesi”ne bakınız),* özel mülkiyet biçimleri olarak görmez, ama ekonomi politiğin bu biçimlerinden, iktisatçılara karşı polemik yapmak için yararlanır; bu da onun yukarda açıklamış bulunduğumuz bakış açısına, kendini tarihsel olarak doğrulayan bakış açısına tastamam uygun düşer.

Özel mülkiyet ilişkilerini insanal ve ussal ilişkiler olarak gören ekonomi politik, kendi temel varsayımı olan özel [sayfa 55] mülkiyet ile sürekli çelişki durumunda bulunur – dinsel fikirlere insanal bir yorum getiren ve böylece kendi temel varsayımı olan dinin insanüstü niteliğine karşı durmadan yanlışlık işleyen tanrıbilimcinin çelişkisine benzer çelişki. Böylece ekonomi politikte, ücret, başlangıçta, ürün içinde emeğe düşen orantılı pay olarak görünür. Ücret ile kâr, en dostça, ve görünüşte –herbiri öbüründen yararlandığından– en insanal ilişkiler içinde bulunurlar. Ama zamanla, onların birbirleri ile *tersine* orantılı oldukları, en düşmanca ilişkiler içinde buldukları anlaşılır. Başlangıçta, değer, bir şeyin üretim giderleri ve toplumsal yararlılığı aracıyla ussal bir biçimde belirlenmiş gibi görünür. Ama zamanla, değer, üretim giderleri ve toplumsal yararlılıkla zorunlu olarak orantılı olmayan, salt ilineksel bir belirlenim olduğu anlaşılır. Başlangıçta, ücret tutarı, özgür işçi ve özgür kapitalist arasındaki *özgür* anlaşma ile belirlenmiştir. Ama zamanla, işçinin, ücretinin belirlenmesini olurluna bırakma zorunda olduğu anlaşılır; tıpkı kapitalistin, onu elden geldiğince düşük belirleme zorunda olması gibi. Sözleşme yapanların *özgürlüğü*, yerini, *zorlamaya* bırakmıştır. Ticarete ve ekonomi politiğin tüm öbür ilişkilerinde de durum böyledir. Bu çelişkileri, durum elverdikçe, iktisatçılar da sezerler, ve karşılıklı polemiklerinin başlıca kaynağı oluşturur da, işte bu çelişkilerin gelişmesidir. Ama, bunun bilincine vardıkları za-

* Bkz: Karl Marx, *1844 Elyazmaları – Ekonomi Politik ve Felsefe*, Ekler: Friedrich Engels, “Bir Ekonomi Politik Eleştirisi Denemesi”, Sol Yayınları, 1976, s. 397433. -Ed.

man, *parçalı* biçimlerinden herhangi birisinde, *özel mülkiyete kendileri* saldırırlar: o [özel mülkiyet -ç.] kendinde, yani onların [iktisatçıların -ç.] tasarımlarında ussal [bir nitelik taşıyan -ç.] ücreti, ya da kendinde ussal değeri, kendinde ussal ticareti, bozar. İşte böylece Adam Smith, durum elverdikçe kapitalistlere karşı, Dostutt de Tracy kambiyoçulara karşı, Simonde de Sismondi³⁴ sanayi sistemine karşı, Ricardo toprak mülkiyetine karşı, ve hemen tüm modern iktisatçılar da mülkiyetin kendilerinde sadece *tüketici* olarak görüldüğü *sanayici-olmayan* kapitalistlere karşı polemik [sayfa 56] yaparlar.

İşte böylece biz iktisatçıların, bazan iktisadî ilişkilerde buldukları insanlık görünüşünü değerlendirdiklerini –bu ayrıklamadır ve Özellikle çok tikel bir yolsuzluğa çıktıkları zaman olur–, bazan da –ve genel durum budur– bu ilişkileri, onları insandaldan açıkça ve kökten *ağır an* şey içinde, yani sıkı sıkıya iktisadî anlamları içinde gözönünde tuttuklarını görürüz. İçinde bilinçsiz olarak çabalayıp Burdukları çelişki, işte budur.

Proudhon, bu bilinçsizliğe kesinlikle son vermiştir, İktisadî ilişkilerin *insanal görünüşünü* ciddiye almış, ve bunu onların *insandışı gerçekliğine* açıktan açığa karşıt koymuştur. O bu ilişkileri, onlar üzerine edinilen fikirde ne işler gerçeklikte de o olmaya, ya da daha doğrusu bu fikirden vazgeçmeye ve gerçek insandışılıklarını itiraf etmeye zorlamıştır. Bu nedenle, kendi kendisi ile tutarlı kalarak, o özel mülkiyetin şu ya da bu biçimlin –öbür iktisatçıların yaptıkları gibi–, parçalı olarak değil, ama düpedüz özel mülkiyeti, kendi evrenselliği içinde, iktisadî ilişkileri bozan şey olarak betimlemiştir. O, kendini ekonomi politiğin bakış açısına - yerleştirerek, ekonomi politik eleştirisinin yapabileceği her şeyi yapmıştır.*

* “Özel mülkiyet ilişkilerini insanal ve ussal ilişkiler olarak gören ... vb.” paragrafından başlamak üzere, bu uzun parça Lenin tarafından, *Cahiers philosophiques*, a.g.y., s. 16-17 içinde aktarılmış ve yorumlanmıştır. -Ed.

Qu'est-ce que la propriété?, adlı yapıtın bakış açısının özelliğini belirtmek isteyen Bay Edgar, kendiliğinden anlaşılabilirliği gibi, ekonomi politik üzerine olsun, bu yapıtı öbürlerinden ayıran ayırım, yani özel mülkiyetin özünü ekonomi politik ve hukukun baş sorunu durumuna getirmeye dayanan ayırım üzerine olsun, tek söz söylemekten sakınır. Eleştirel Eleştiri için, tüm bunlar kendiliğinden anlaşılır. Proudhon özel mülkiyeti yadsıyarak bir yenilik, yapmamıştır. O, eleştirel Eleştirinin kendisi için sakladığı bir gizi bulup [sayfa 57] çıkarmaktan başka bir şey yapmamıştır.

“Proudhon, diye sürdürür Bay Edgar özellik belirtici çevirisinden hemen sonra, demek ki, tarihte mutlak bir şey, başsız sonsuz bir temel, insanlığı, yöneten bir tanrı bulur: adalet.”

Proudhon'un, 1840'ta yayımlanmış Fransızca yapıtı, onun 1844 Alman açındırması ile aynı bakış açısında yeralmaz. Proudhon'un bu bakış açısını, taban tabana karşıt düşüncede bulunan çok büyük bir sayıdaki Fransız yazarları da paylaşırlar; bundan, eleştirel Eleştiri için şu üstünlük doğar: o, birbirine taban tabana karşıt görüşleri, tek kalemde aynı çuvala doldurur. Ayrıca, Proudhon'un kendisi tarafından saptanan yasayı mantıksal sonuçlarına götürmek de yeter: tarihin bu Mutlak'ından kurtulmuş olmak için, kendi yadsınması aracıyla gerçekleşmiş bulunan adalet. Eğer Proudhon usavurmasını bu sonuca değin götürmezse, bunu Alman olarak değil, Fransız olarak doğmuş bulma mutsuzluğuna borçludur.

Tarihin Mutlak'ı yüzünden, adalete inancı yüzünden, Proudhon, Bay Edgar için *tanribilimsel* bir konu durumuna gelmiştir; ve *ex professo** tannibilim eleştirisi olan eleştirel Eleştiri, “dinsel tasarımlar” üzerinde uzun uzun durmak için, şimdi bu konuya sarılabilir.

“Her dinsel tasarımı belirginleyen şey, onun bir durumdan, eninde sonunda, çelişkinin terimlerinden birinin muzaffer ve tek doğru olarak görüldüğü bir dog-

* Meslek gereği. -ç.

ma çıkarmasıdır.”

Dinsel eleştirel Eleştirinin, kutuplardan birinin, tek doğruluk olan “Eleştiri”nin, sonunda çelişkinin Öteki terimi olan “Yığındı yeneceği doğmasını bir durumdan nasıl çıkardığım göreceğiz. Ama Proudhon, Yığın adaletinde bir Mutlak, bir tarih tanrısı görmekte haksızdır; çünkü adaletçi Eleştiri, o Mutlak, o tarih tanrısı rolünü *kesin olarak* kendisine ayırmıştır. [sayfa 58]

Eleştirel Yan Not n° 2

“Sefalet, yoksulluk, Proudhon’u kendi tek yanlı düşüncelerine götüren bir olgudur: onun için, bu olgu, eşitlik ve adalet ile *çelişki* durumundadır, o silahları buradan alır. O böylece bunda doğrulanmış bulunan mutlak bur olgu görür, oysa mülkiyet ona doğrulanmamış bir olgu gibi görünür.”

Bilgi Dinginliği, bize Proudhon’un gözünde sefaletin adalet ile çelişki durumunda bulunduğunu, ve bunun sonucu, bu olguyu doğrulanmamış bir olgu [olarak -ç.] gördüğünü söyler; ve, aynı hızla, sefaletin onun gözünde mutlak, doğrulanmış bir olgu durumuna geldiğini ileri sürer.

Şimdiye değin, ekonomi politik, özel mülkiyet hareketinin *uluslar* için yarattığı kabul edilen *zenginliği* çıkış noktası olarak alıyor ve bundan bir özel mülkiyet savunumu çıkarıyordu. Proudhon [ise -ç.], ekonomi politiğin yanıltmacalar (*sophismes*) altında izlediği karşıt noktadan yola çıkar; kendi Özel mülkiyeti yadsıyan düşüncelerine varmak üzere, Özel mülkiyet hareketi tarafından yaratılmış bulunan yoksulluktan yola çıkar. Özel mülkiyetin ilk eleştirisi, doğal olarak, bu mülkiyetin çelişik özünün, kendini en elle tutulur, en açık, insanal duygu bakımından en ayaklandırmacı biçimi altında gösterdiği bir olgudan yola çıkar: Bu olgu, yoksulluktur, sefalettir.

“Eleştiri [ise -ç.], tersine, yoksulluk ve mülkiyet olgularını tek bir olgu olarak bir araya toplar; onların, bir

bütün olarak sorguya çektiği, kendisine varoluşunun öncüllerinin neler olduğunu sorduğu, gerçekte bir bütün olan içsel bağlantılarını bilir.”

Şimdiye değin şu mülkiyet ve yoksulluk olgularından hiç bir şey anlamamış bulunan Eleştiri, “tersine”, Proudhon’un gerçek olgusuna karşıt olarak, kendi imgeleme yetisinde olmuş bitmiş öz olgusunu ileri sürer. *İki* olguyu *tek bir* olgu biçiminde kaynaştırır, ve ancak bundan *biricik* bir olgu [sayfa 59] çıkardıktan sonradır ki, *iki olgunun* içsel bağlantısını bilir. Eleştiri, sefaleti kaldırmak için mülkiyeti bu bağlantının ta kendisi gereğince kaldırdığına göre, Proudhon’un da yoksulluk ile mülkiyet arasında içsel bir bağlantı gördüğünü yadsıyamaz. Hatta Proudhon daha da ileri gitmiştir. Sermaye hareketinin sefaleti *nasıl* yarattığını ayrıntıları ile göstermiştir. Tersine, eleştirel Eleştiri bu bayağılıklara düşmez. O, yoksulluk ile özel mülkiyetin *karşıtlar* olduklarını itiraf eder; oldukça yaygın bir keşiftir bu! Yoksulluk ve zenginliği, kendisine “*bir bütün olarak* varoluşunun öncüllerinin neler olduklarını sorduğu” *bir bütün* durumuna getirir. Eleştiri, “bütün olarak bütüncü *yaratmış* bulunduğu, ve sonuç olarak *yarattığı şeyin* kendisi bu bütünün varoluş öncülü olduğu ölçüde, gereksiz bir soru.

Bu “bütün olarak bütüncü, kendi varoluş öncülleri üzerinde sorguya çekerek, eleştirel Eleştiri, özgül olarak tanrıbilimsel bir yöntemle göre, demek ki,” bütünün varoluş öncüllerini onun *dışında* arar. *Tüm çelişki* aslında *kendi iki kutbunun hareketinden* başka bir şey olmadığı ve bu iki kutbun doğası bütünün varoluşunun önkoşulu olduğu halde, Eleştiri, eleştirel Eleştirinin, Bilgi Dinginliği olarak, çelişkinin iki aşırı kutbunun üstünde yer aldığı ve etkinliğinin, “bütün olarak bütün”ü yarattıktan sonra, yaratmış bulunduğu soyutlamayı kaldırabilecek tek etkinlik olduğunu ilan edecek durumda bulunmak için, her şeyin yaratıcısı olan bu gerçek hareketi irdelemekten kaçınır.

Proletarya ve zenginlik, karşıt şeylerdir. Karşıt şeyler olarak bir bütünlük oluştururlar. Her ikisi de özel mülkiyet

dünyasının oluşumlarıdır. Sorun, onlardan herbirinin bu çelişki içinde hangi belirli yeri tuttuğunu bilmektir. Bunlar bir bütünün iki yüzüdür demek, yetmez.

Özel mülkiyet olarak, zenginlik olarak özel mülkiyet, *kendi öz varoluşunu* sürdürmek zorundadır; ve, bundan ötürü, kendi karşıtının, proletaryanın varoluşunu da sürdürmek [sayfa 60] zorundadır. Kendi doyumunu kendinde bulmuş bulunan özel mülkiyet, çelişkinin *olumlu* yanıdır.

Tersine, proletarya, proletarya olarak, kendi kendini kaldırmak ve böylece bağımlı bulunduğu, onu proletarya durumuna getiren karşıtını, yani özel mülkiyeti de kaldırmak* zorundadır. Proletarya çelişkinin *olumsuz* yönü, çelişkinin yüreğindeki tasa, yokolmuş ve kendi kendini yokeden özel mülkiyettir.

Varlıklı sınıf ile proleter sınıf, aynı insanal yabancılaşmayı temsil ederler. Ama birincisi kendini bu yabancılaşma içinde kendi yerinde duyar; bu yabancılaşmada bir doğrulama bulur, bu kendinin yabancılaşmasında *kendi öz erkliliğini* görür ve onda insanal bir varoluş *görünüşüne* kavuşur; ikincisi, kendini bu yabancılaşma içinde yıkıma uğramış duyar, bu yabancılaşmada kendi erksizliğini ve insandıışı bir varoluş gerçekliğini görür. O, Hegel'in bir deyimini kullanmak gerekirse, alçalma içinde, bu alçalmaya karşı *başkaldırmadır* – onun insanal *doğasını* yaşamdaki durumuna karşıt kılan, bu doğanın açık, kesin, bütünsel yadsınmasını oluşturan çelişkinin, onu zorunlu olarak götürdüğü başkaldırma.

Bu çelişkinin bağrında, demek ki, özel mülkiyet sahibi *tutucu* partidir, proletarya [ise -ç.] *yıkıcı* parti. Çelişkiyi koruyup sürdüren etkinlik birinciden, yıkıp yokeden etki [ise -ç.] ikinciden kaynaklanır.

Gerçi, iktisadî hareketi içinde, özel mülkiyet kendi öz yokoluşuna doğru yol alır; ama o, bu işi, sadece ve sa-

* Hegelci *aufheben*, yani aşarak kaldırmak (*abolir en dépessant*) terimini, genel kural olarak böyle, yani "kaldırmak" (*abolir*) biçiminde çeviriyoruz, -ç.

dece kendi iradesine karşı gerçekleşen ve işlerin doğasının koşullandırdığı kendinden bağımsız, bilinçsiz bir evrim aracıyla yapar: sadece ve sadece proletarya olarak, yani bu tinsel ve fizik sefaletin bilinçli sefaleti, bu insandışılığın, bu bilinç sonucu, kendini aşarak kaldıran bilinçli insandışılığı olarak [sayfa 61] proletaryayı yaratarak [yapar -ç.] Proletarya, özel mülkiyetin proletaryayı yaratarak kendine karşı verdiği yargı kararını uygular; tıpkı ücretli emeğin, başkasının zenginliği ve kendi öz sefaletini yaratarak, kendine karşı verdiği yargı kararını da uyguladığı gibi. Eğer proletarya zaferi kazanırsa, bu hiç de toplumun mutlak yanı durumuna geldiği anlamını taşımaz, çünkü o bu zaferi ancak hem kendi kendini hem de kendi karşıtını kaldırarak kazanabilir. Öyleyse, onu içeren karşıtı olan özel mülkiyet kadar, proletarya da ortadan kalkmıştır.

Eğer sosyalist yazarlar proletaryaya bu tarihsel rolü veriyorlarsa, bu, hiç de, eleştirel Eleştirinin inanır görüldüğü gibi onların proleterleri *tanrılar* olarak gördükleri için değildir. Daha çok bunun tersi doğrudur. Sonuna değin gelişmiş proletaryada tüm insanlığın, hatta insanlık *görünüştü-**nün* soyutlaması, pratik olarak tümlenmiş bulunur; güncel toplumun tüm yaşam koşulları, en insandışı yanlarıyla, proletaryanın yaşam koşullarında- yoğunlaşmış bulunurlar. Proletaryada insan, gerçekte kendi kendini yitirmiş, ama aynı zamanda bu yitirmenin teorik bilincini de kazanmıştır; üstelik, artık ne sakınabileceği ne de allayıp pullayabileceği sefalet, kendini ona önüne geçilmez bir biçimde zorla kabul ettiren sefalet –*zorunluluğun pratik dışavurumu*–, onu böylesine bir insandışılığa karşı doğrudan doğruya başkaldırmaya zorlar; bu nedenle, proletarya, kendi kendini kurtarabilir ve zorunlu olarak kurtaracaktır da. Nedir ki, o kendi öz yaşam koşullarını kaldırmadan kendi kendini kurtaramaz. Güncel toplumun, kendi öz durumunun özetlediği *tüm* insandışı yaşam koşullarını kaldırmadan da kendi öz yaşam koşullarını kaldıramaz. Proletaryanın o sert, ama güçlendirici *emek* okulundan geçmesi boşuna değildir.

Sözkonusu olan, şu ya da bu proleterin, ya da hatta tüm proletaryanın bir an için hangi ereği *tasarladığını* bilmek değildir. Sözkonusu olan, proletaryanın *ne olduğunu* ve bu *varlık* uyarınca tarihsel olarak ^[sayfa 62] neyi yapma zorunda kalacağını bilmektir. Onun ereği ve tarihsel etkinliği, güncel burjuva toplumun tüm örgütlenmesinde olduğu gibi kendi öz durumunda da, elle tutulur ve bozulmaz bir biçimde çizilmiş bulunmaktadır. İngiliz ve Fransız proletaryasının büyük bir bölümünün kendi tarihsel görevinin *bilincine* daha şimdiden erişmiş bulunduğunu ve bu bilinci en yüksek uyanıklık derecesine yükseltmek için durup dinlenmeden çalıştığını burada açıklamak yersiz olacaktır.

“Eleştirel Eleştiri”, bu doğruluğu, kendi kendini başka her şey dışında tarihin yaratıcı ögesi ilan ettiği ölçüde, az kabullenebilir. Tarihsel çelişkiler, ve onları kaldıran etkinlik, onun paydırlar. Öyleyse, Bay Edgar aracılığı ile, şu *bildirgeyi* yayımlar:

“Kültür ve kültürsüzlük, elde bulundurma ve elde bulundurmama, bu karşıtlar, *değeri bilinmeme* tehdidi altında *topu birden söz götürmez biçimde* Eleştiri’ye dönüp gelmelidirler.”

Elde bulundurma (*possession*) ve elde bulundurmama (*non-possession*), eleştirel-kurgusal çelişkiler fizikötesi tarafından kutsanmış bulduklarından, saygısızlık yapmadan demek ki ancak eleştirel Eleştirinin eli onlara dokunabilir. Kapitalistler ile işçiler, karşılıklı ilişkilerine burunlarını sokmamalıdır.

Kendi eleştirel çelişki anlayışına dokunulabileceğinden, bu kutsal yerin kirletilebileceğinden kuşkulanmak şöyle dursun, Bay Edgar, karşıtı tarafından ancak kendi yapabileceği bir karşıkoma yaptırır:

“Özgürlük, eşitlik vb. gibi, daha önce varolan başka kavramlardan yararlanmak [diye sorar düşsel eleştirel Eleştiri karşıtı] acaba olanaklı mıdır? Derim ki [Bay Edgar’ın yanıtını dinleyin], Yunan ve Latin dilleri, dile getirdikleri fikirler küresi tükenir tükenmez yok

olmuşlardır.”

Eleştirel Eleştirinin *Alman* dilinde bir tek fikir üretmemesinin nedeni burada açıkça görünüyor. Eleştirel Eleştiri [sayfa 63] fikirlerinin dili, *yeni eleştirel* dili hazırlamak için Bay Reichardt yabancı sözcükleri kurcalamasında, Bay Faucher İngiliz dilini ve Bay Edgar [da -ç.] Fransız dilini kurcalamalarında hangi çabayı göstermiş olurlarsa olsunlar, henüz doğmamıştır.

Özellik Belirten Çeviri n° 2

Eleştirel Proudhon şöyle yazar:

“Ekiciler toprağı paylaşır; eşitlik, elde bulundurmayı kutsamaktan başka bir şey yapmaz; aynı vesile ile, mülkiyeti de kutsar.”

Eleştirel Proudhon, toprak mülkiyetini, toprağın paylaşılması ile hemen örtüştürür. Elde bulundurmadan mülkiyete geçişi, “aynı vesile ile” deyimi aracılıyla gerçekleştirir.

Gerçek Proudhon [ise -ç.] şöyle der:

“Tanım, *topraksal elde bulundurmanın* temeli oldu. ... Eğer ekiciye aynı zamanda üretim aracı da sağlanmış olmasaydı, bu hiç de ona kendi emek ürününü sağlamak olmazdı; güçsüzü güçlünün saldırılarına karşı korumak için..., elde bulunduranlar arasında sürekli aynı çizgileri çizme zorunluluğı duyuldu.”

Bu durumda, eşitlik, demek ki, her şeyden önce *elde bulundurmayı* kutsuyordu.

“Her yıl halk çoğalıyor ve kolonların açgözlülüğü büyüyordu; ayaklarında açgözlülüğün gelip kırılacağı sınır taşları dikilerek, açgözlülüğe bir engel konduğuna inanıldı. Böylece toprak, bir eşitlik gereksinmesi tarafından temellük edildi. ... Kuşkusuz paylaşma hiç bir zaman coğrafi bakımdan eşit olmadı ... ama ilke gene de aynı olmaktan geri kalmadı; eşitlik elde bulundurmayı kutsamıştı, eşitlik mülkiyeti [de -ç.] kutsadı.”*

* Proudhon, a.g.y., s. 184. -Ed.

Eleştirel Proudhon'da: [sayfa 64]

“Mülkiyetin, kendi gereksinmeleri kaygısı ile kendinden geçmiş eski kurucuları, mülkiyet hakkının sonucunun, bir malı başkasına geçirme, satma, verme, kazanma ve yitirme hakla, olduğunu görmediler, bu da onların çıkış noktalarını oluşturan eşitliği yıkıyordu.”

Gerçek Proudhon'da [ise -ç.] mülkiyet kurucuları eğer mülkiyetin bu evrimini bilmiyorlar idiyse, bu kendi gereksinmeleri kaygısı ile kendilerinden geçmiş bulunmalarından değildi. Onların bu evrimi öngörmemiş olduklarını söylemek daha doğru olur; ve eğer öngörebilmiş olsalardı bile, o anın gereksinmesi gene de en güçlü olmaktan geri kalmazdı. Öte yandan gerçek Proudhon, bir malı geçirme, satma, vb. hakkını “*mülkiyet hakkı*”na karşıt çıkarmayacak yani türleri (*espèces*) *cinse* (*genre*) karşıt çıkarmayacak kadar çok Yığın adamıdır. O, “kendi ardillik payını *alma* hakkı”nı, “*geçirme*, vb. hakkı”na karşıt çıkarır, bu da gerçek bir çelişki ve gerçek bir ilerleme oluşturur.

Eleştirel Yan Not n° 3

“Proudhon mülkiyetin olanaksızlığı kanıtını neye dayandırır? İş inanılabilecek her şeyi aşar: aynı eşitlik ilkesine!”

Bay Edgar'ın inancını yeniden canlandırmak için bir an düşünme yetmiştir. Bay Edgar, tüm açındırmalarının temelini, Bay Bruno Bauer'in “kendinin *sonsuz* bilinci”ni koymuş, ve bu ilkeyi, sonsuz bilinçsizlikleri yüzünden, kendinin sonsuz bilinci ile çelişki durumundaymış gibi görünen incillerin ta kendilerinin yaratıcı ilkesi olarak tasarlamış bulunduğunu bilmezden gelemez. Proudhon da eşitlik ilkesini, kendi dolaysız çelişkisi olan özel mülkiyetin yaratıcı ilkesi olarak, işte aynı biçimde tasarlar. Bay Edgar bir an Fransız *eşitlikçini* Alman kendinin bilinci ile karşılaştırma güçlüğüne katlanırsa, birinci ilkenin *Fransız ağzı ile*, yani siyaset ve

sezgisel düşünce dilinde söylediği şeyi, ikincinin *Alman ağzı* ile, yani [sayfa 65] soyut düşünce dilinde söylediğini görecek- tir. Kendinin bilinci, insanın arı düşüncede kendi: kendisi ile eşitliğidir. Eşitlik, insanın pratik alanda kendi kendisi üzeri- ne edindiği bilinçtir, yani, buna göre, bir insanın bir başka insan üzerine kendi eşiti alarak edindiği bilinç ve insanın bir başka insan karşısında kendi eşiti karşısındaki davranışı. Eşitlik, insanal varlığın özsel birliğini, insanın türsel (*géné- rique*) bilinç ve türsel davranışını, insanın insan ile pratik özdeşliğini, yani, buna göre, insanın insan ile toplumsal ya da insanal bağlantısını dile getirmek için [kullanılan -ç.] Fransız deyimidir. Almanya'da yıkıcı eleştiri, *Feuerbach*'ta *gerçek insanın* sezgisine geçmeden önce, belirli her şeyi ve her varolanı nasıl *kendinin bilinci* ilkesi ile çözmeyi deniyor idiyse, Fransa'da da tıpkı öyle, aynı sonuca *eşitlik* ilkesi ile varmaya girişmiştir.

“Proudhon felsefeye karşı öfkeleniyor, bundan ötürü de onu kınayamayız. Ama neden bu öfke? Felsefe, diye düşünüyor o, şimdiye kadar henüz ye- terince pratik olmadı. O en çak *kurgu*'dan hoşlandı, diyor, ve *insanlar* ona çok küçük göründü. Ben felse- fenin süper-pratik olduğunu düşünüyorum: başka bir deyişle, felsefe bugüne değin varolan durumun soyut dışavurumundan başka bir şey olmamış; bu durum tarafından sağlanmış önvarsayımlardan, mutlak ola- rak kabul ettiği bu varsayımlardan hiç bir zaman kur- tulamamıştır.”

Felsefenin, varolan durumun soyut dışavurumu ol- duğu fikri, başlangıçta Bay Edgar'ın değil, ama felsefeyi kur- gusal ve gizemsel deney olarak ilk tanımlamış ve bunu ilk tanıtlamış bulunan *Feuerbach*'ındır. Bununla birlikte, Bay Edgar, bu fikre özgün ve eleştirel bir biçim vermiş kanisim uyandırmak ister. Feuerbach'ın, gerçekte felsefenin kurgu göğünden insanal sefaletin alçak bölgelerine inmesi gereki- tiği sonucuna varmasına karşın, Bay Edgar, tersine, bize fel- sefenin süper-pratik olduğunu öğretir. Varolan durumun [say-

fa 66] aşkın ve soyut dışavurumundan başka bir şey olmadığı için, felsefe daha çok aşkınlığı ve soyutluğu nedeniyle, dünyadan *düşsel ayrılığı* nedeniyle, varolan durumu ve gerçek insanları kendisinden çok aşağıda bırakmış olduğunu sanmalıymış; öte yandan, dünyadan *gerçekten* ayrılmadığı için, kendi üzerine *gerçek bir yargı* verme, kendine karşı gerçek bir ayır-detme erkliği kullanma, öyleyse *pratik olarak* araya girme olanaksızlığı içinde bulunuyormuş, olsa olsa *in abstracto** bir pratik ile yetinmesi gerekiyormuş gibi görünür. Felsefe ancak bir anlamda süper-pratik idi: o, pratiğe yük-sekten bakıyordu. İnsanlığın, kendisine göre tinden yoksun bir Yığın içinde kaynaştığı eleştirel Eleştiri, bize gerçek insanların kurgusal felsefe gözünde büründükleri sonsuz kü-çüklüğün en parlak tanıklığını sağlar. Eski kurgusal felsefe burada onunla anlaşma durumunda bulunur. Örneğin Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin şu tümcesi okunsun:

“Gereksinmeler bakımından, *insan* adı verilen şey, tasarım somutudur (*le concret de la représentation*): demek ki, burada, ve *doğrusunu söylemek gerekirse sadece burada*, insan bu anlamda sözkonusu olacaktır.”**

Çoğu kez, kurgusal felsefe insandan sözettığı zaman, gözönünde *somutu* değil, ama *soyutu*, *fikri*, *tini* vb. tutar. Bay Faucher İngiltere'deki duruma ve Bay Edgar da Fransız dilinin güncel durumuna ilişkin olarak, felsefenin varolan durumun dışavurumu biçiminin kavrayıcı örneklerini sunmuşlardır.

“Mülkiyet kanıtlarının temelinde eşitlik kavramını bulan Proudhon'un kendisi, böylece aynı kavramdan mülkiyete karşı kanıt çıkarmasında pratiktir.”

Proudhon burada tastamam, Tanrının varoluş kanıtlarının temelinde buldukları insan tasarımından, Tanrının

* Soyut olarak, -ç.

** G. W. F. Hegel, *Grundlinien der philosophie des Rechts*, s. 190.

-Ed.

varoluşuna karşı kanıtlar çıkaran Alman eleştiricilerinin [sayfa 67] yaptıkları şeyi yapmaktadır.

“Eğer eşitlik ilkesinin sonuçları eşitliğin kendisinden daha güçlü iseler, Proudhon bu ilkeye apansız gücünü hasıl verecektir?”

Bütün dinsel görüşlerin temeli, Bay B. Bauer’e göre, kendinin bilincidir. İncillerin yaratıcı ilkesi, ona göre, işte budur. Peki kendinin bilinci ilkesinin sonuçları, neden ilkenin kendisinden daha güçlü olmuşlardır? Çünkü, diye yanıt verilir Alman ağzı ile, kendinin bilinci gerçi dinsel tasarımların yaratıcı ilkesidir, ama o kendi-kendini çıkmış, kendi-kendine çelişik, kendi-kendine yabancılaşmış kendi-kendinden yoksunlaşmış kendinin bilinci olarak böyledir. Kendi kendini bulmuş, kendini anlayan, kendi öz özünü kavramış kendinin bilinci ise, onun kendi kendine yabancılaşma yapıtları üzerinde egemen olan erkliktir. Proudhon, elbette Fransızca konuşması ayrımı ile, mutlak olarak aynı durumda bulunur, oysa biz Almanca konuşuruz, ve o, bizim Alman ağzı ile dış a vurduğumuz şeyi, demek ki Fransız ağzı ile dışavurur.

Proudhon kendi kendine şu soruyu sorar: Nasıl olur da, yaratıcı ussal ilke olarak mülkiyetin, ve son ussal doğrulama olarak da tüm mülkiyet kanıtlarının temelinde yatan eşitlik, kendi yadsınması olan özel mülkiyet varolduğu halde, gene de varoluştan yoksun bulunur? Bu nedenle o mülkiyet olgusunu kendi-kendinde dikkate alır. ”Mülkiyetin, gerçekte, kurum ve ilke olarak, *olanaksız* olduğunu” (s. 34),* başka bir deyişle, *kendi kendisi ile çeliştiğini* ve kendi kendini tamamen kaldırdığını demek ki Almanca konuşmak gerekirse, kendi kendisi ile çelişki durumunda, kendi kendisine yabancı, yabancılaşmış eşitliğin varoluşu olduğunu tanıtlar. Fransa’daki gerçek durum, bu yabancılaşmanın da kavranması gibi, Proudhon’u haklı olarak mülkiyetin gerçek kaldırışına doğru yöneltir. [sayfa 68]

* Bu sayfa numaralaması, Marx’ın Proudhon’u okumuş bulunduğu 1841 baskısının sayfa numaralamasıdır. -Ed.

Proudhon, bir yandan özel mülkiyeti yadsırken, bir yandan da onun varoluşunu *tarihsel olarak* doğrulama gereksinmesini, duyar. Bu türden bütün ilk tahliller gibi, açındırması pragmacıdır; geçmiş kuşakların, bilinçli ve düşünülmüş biçimde, kurumları içinde, onun gözünde insanal özü temsil eden eşitliği gerçekleştirmek istemiş bulduklarını varsayar.

“Hep aynı yere geliriz... Proudhon proleterler çıkarına yazar.” O kendini beğenmiş Eleştiri çıkarına, soyut ve türetilmiş bir çıkar için değil, ama gerçek tarihsel bir çıkar, Yığın çıkarı, *Eleştiri*’nin ötesine: *bunalıma* yolaçan bir çıkar için yazar. Proudhon sadece proleterler çıkarına yazmaz, o kendisi de proleterdir, *ouvrier*’dir.* Yapıtı Fransız proletaryasının bilimsel bir bildirgesidir, ve bu. nedenle herhangi bir eleştirel Eleştiricinin ipe sapa gelmez yazınsal başyapıtından bambaşka bir tarihsel anlama bürünür.

“Proudhon hiç bir şeyleri olmayan kimseler çıkarına yazar. Malik olma ve hiç bir şeye malik olmama, onun için mutlak kategorilerdir. Malik olma onun için en üstün şeydir, çünkü malik olmama onun için aynı zamanda en yüksek düşünce konusudur. Her insan malik olmalıdır, ama öteki kadar, diye düşünür Proudhon. Gene de unutmamak gerekir ki, malik olduğum şeyde beni ilgilendiren şey, sadece tek başıma malik olduğum, şey, sadece ötekenden daha çok malik olduğum şeydir. Eşitlik ile birlikte, malik olma ve eşitliğin kendisi benim için ilgisiz bir şey durumuna gelirler.”

Bay Edgar’a göre *malik olma ve malik olmama*, Proudhon için, mutlak kategorilerdir. Eleştirel Eleştiri her yerde kategorilerden başka bir şey görmez. İşte böylece, Bay Edgar’a göre, malik olma ve malik olmama, ücret, ödüllendirme, sefalet ve gereksinme, gereksinmeyi karşılamak için çalışma, kategorilerden başka birşey değildir. Eğer” toplumun malik olma ve malik olmama *kate-*

* İşçidir, -ç.

gorülerinden [sayfa 69] kurtulmaktan başka bir yapacağı olmasaydı, çıkagelen ilk diyalektikçi, Bay Edgar'dan daha güçsüz de olsa, toplumun bu kategorileri hiç güçlük çekmeden "yenme"sini ve "aşma"sını* sağlardı. Ayrıca Bay Edgar bunu o kadar önemsiz bir şey olarak görür ki, Proudhon'a karşı, malik olma ve malik olmama kategorilerinin bir *açıklamasını* vermenin bile çabaya değmediğini düşünür. Nedir ki, malik olmama arı bir kategori değil, ama büsbütün üzücü bir gerçeklik olduğu; günümüzde, hiç bir şeyi olmayan insanın bir hiç olduğu; bu insan genel olarak varoluştan, ve hele insanal varoluştan kopmuş bulunduğu; malik olmama durumu, insanın kendi nesnel gerçekliğinden bütünsel ayrılma durumu olduğu için, malik olmamanın Proudhon bakımından, ve bu konu üzerinde ondan ve sosyalist yazarlardan önce ne kadar az düşünülmüşse o kadar çok, en yüksek düşünce konusu olma hakkına sahip, bulunduğu ortaya çıkar. Malik olmama, en umutsuz *tinseclilik*, insanın bütünsel bir gerçeksizliği; insandışının bütünsel bir gerçekliği, acıkma, üşüme, hastalıklar, suçluluklar, alçalma, aptallaşma, tüm insandışılık ve tüm doğaya aykırılık) olgusu gibi, çok olumlu bir malik olmadır. Oysa tam bilincine varılan ve ilk kez olarak düşünce konusu durumuna gelen her önemli konu (nesne), dolayısıyla *en üstün düşünce konusunu* temsil eder.

Proudhon'un malik olmamayı ve eski malik olma biçimini kaldırmak istediğini söylemek, tastamam onun, insanal kendi kendine yabancılaştırmanın *iktisadi* dışavurumu olan, kendi *nesnel* öz'üne oranla insanın pratik yabancılaştırma durumunu kaldırmak istediğini söylemek demektir. Ama onun ekonomi politik eleştirisi henüz ekonomi politik önvaryasımalarının tutsağı olduğu için, nesnel dünyanın kendisinin yeniden temellükü, *elde bulundurmanın* ekonomi politikte büründüğü biçim altında tasarlanmış olarak kalır.

Gerçekte, Proudhon, eleştirel Eleştirinin ileri sürdü-

* Burada da özgün metinde hegелci "Aufhebung" terimi bulunur.

-Ed.

ğü [sayfa 70] gibi, malik olmayı malik-olmamaya değil, ama *elde bulundurmayı* eski malik olma biçimine, [yani -ç.] *özel mülkiyete* karşıt çıkarır. O, elde bulundurmanın, bir “*toplumsal işlev*” olduğunu söyler, oysa, bir işlevde “ilginç” olan şey, ötekini “dıştalamak” değil, ama benim kendi öz özsel güçlerimi kullanmak ve gerçekleştirmektir.

Proudhon bu fikre upuygun bir açındırma vermeyi başaramamış. “*Eşit elde bulundurma*” fikrini, ekonomi politik dilinde, dolayısıyla hep yabancılaşma dilinde, *insan için varlık* olarak, *insanın nesnel varlığı* olarak *nesnenin*, aynı zamanda *insanın öteki insan için varoluşu*, onun *öteki ile insanal bağlantısı*, *insanın insana oranla toplumsal davranışı* da olduğunu dışavurur. Proudhon, iktisadî yabancılaşmayı iktisadî yabancılaşma *çerçevesinde kaldırır*.

Özellik Belirten Çeviri n° 3

Eleştirel Proudhon, eleştirel bir *mülkiyet sahibine* de sahip, ve “bu mülkiyet sahibinin *kendi öz itirafı*”na göre, “onun için çalışma zorunda kalmış bulunan kimseler, onun temellük etmiş olduğu şeyleri yitirmişlerdir”. Yığın Proudhon’u [ise -ç.], Yığın mülkiyet sahibine şöyle der:

“Sen çalıştın! Sakın başkalarını çalıştırmış olmaya-sın? Peki o zaman senin onlar için çalışmayarak kazanmasını bildiğin şeyleri, onlar senin için çalışarak nasıl yitirdiler?”

Eleştirel Proudhon, “*richesse naturelle*”’den*, *Say*’nin “doğal *elde bulundurma*”ları anladığını ileri sürer; oysa *Say*, her türlü yanılığa son vermek için, *Traité d’économie politique*’in *épitome*’sinde**, *richesse*’den***, nemülkiyetinde elde bulundurmayı, ama bir “değerler toplamı”nı anladığını açıkça bildirir. Eleştirel Proudhon, *Say*’yi [sayfa 71] doğal olarak, tıpkı *Bay Edgar* tarafından düzeltilmiş bulunduğu biçimde

* Doğal zenginlik. -ç.

** Özet. -ç.

*** Zenginlik. -ç.

düzeltir. İşte böylece, ona göre Say, “bir tarlayı temellük”ten “hemen bir hak” “sonucuna varır”, çünkü tarlanın temellükü, havanın ve suyun temellükünden daha kolaydır. Say, toprağın daha büyük temellük olanağından bu toprak üzerinde bir mülkiyet *hakki* sonucuna varmak şöyle dursun, açıkça tersini söyler: “*Les droits des propriétaires de terres ... remontent à une spoliation.*”* (*Traité d'économie politique*. 3. Ed., I, s. 136. not.) Öyleyse, Say'ye göre, toprak mülkiyeti *hakını* kurmak için, “*concours de la législation*” ve “*droit positif*”** gerekir. Gerçek Proudhon, toprak mülkiyeti *hakını*, Say'ye toprağın temellük kolaylığından “hemen” *çıkartmaz*, onu *hak* yerine olanağı kabul etmek, ve olmak sorununu hak sorunu ile karıştırmakla eleştirir:

“*Say prend la possibilité pour le droit. On ne demande pas pourquoi la terre a été plutôt appropriée que la mer et les airs; on veut savoir, en vertu de quel droit l'homme s'est approprié cette richesse.*”***

Eleştirel Proudhon şöyle devam eder:

“Bu konuda biz *sadece*, bir toprak parçası temellük ederek, hava, su, ateş gibi öbür öğelerin de temellük edildiğini belirteceğiz: *terra, aqua, aere et igne interdici sumus.*”****

“*Sadece*” bunu belirtmek şöyle dursun, gerçek Proudhon tersine, havanın ve suyun temellükü üzerine “*diktati*”, ancak *en passant****** çektiğini söyler. Eleştirel Proudhon, Romalı sürgün formülünden sınırsız bir biçimde yararlanır. Eleştirel Proudhon, bu yasak ile cezalandırılmış “*biz*”in kim olduğunu belirtmeyi unuttur. Gerçek Proudhon,

* “Toprak sahiplerinin *hakları* ... bir *soyguna* dayanır.” -ç.

** “Yasama” ve “pozitif hukukun elbirliği”. -ç.

*** “Say, olanağı *hak* olarak alır. Neden toprağın denize ve havalara yeğ tutularak temellük edilmiş bulunduğu sorulamaz; insanın bu zenginliği hangi *hak* gereğince temellük etmiş bulunduğu bilinmeli istenir.” -ç.

**** Topraktan, sudan, havadan ve ateşten dışlanmışız. Marx, bu latince deyim anladığını ilerde açıklar. -ç

***** Üstünde durmadan. -ç.

sözü [sayfa 72] mülkiyet sahibi olmayanlara yönelir:

“Proleterler ... mülkiyet bizi aforoz eder: *terra vb. interdicti sumus.*”*

Eleştirel Proudhon, Charles Comte’a karşı bakın nasıl savaşıır:

“Charles Comte, yaşamak için, insanın havaya, yiyeceğe, giyime gereksinmesi olduğunu düşünür. Bu şeylerden, hava, su gibi bazıları, tükenmez olduklarından her zaman ortaklaşa mülkiyet kalacaklar; oysaki öbürleri daha az nicelikte var olduklarından, özel mülkiyet olacaklardır. Charles Comte, demek ki, tanıtlamasını sınırlılık ve sınırsızlık kavramlarına dayandırır. Eğer zorunlu ve zorunlu-olmayan kavramlarını ilkesel kavramlar katına yükseltmiş olsaydı, belki bir başka sonuca varmış olurdu.”

Eleştirel Proudhon’un bu polemîği ne kadar da çocuksu! O Charles Comte’tan, tanıtlamasını üzerlerine kurduğu kategorilerden vazgeçmesini, ve kendi öz sonuçlarına, ama, “*belki*” eleştirel, Proudhon’un sonuçlarına ulaşmak üzere, başka kategorilere geçmesini ister.

Gerçek Proudhon [ise -ç.], Charles Comte’tan buna benzer hiç bir şey istemez, onu yalın bir “*belki*” ile başından savmaz, onu kendi öz kategorileri ile yener.

Charles Comte, der Proudhon, yaşamak için değil, ama yaşamaktan geri kalmamak için, havanın, yiyeceğin ve, bazı iklimler için, giyeceğin zorunlu niteliğinden yola çıkar. Varlığını sürdürmek için, demek ki, insanın (Charles Comte’a göre) durmadan değişik doğadaki şeylerin temellüküne gereksinmesi var. Bu şeylerin hepsi aynı oranda bulunmaz.

“Yıldızların ışığı, hava, su, öylesine büyük nitelikte bulunurlar ki, insanlar onları duyulur hiç bir artış ya da hiç bir azalışa uğratamazlar; herbiri, *başkalarının yararlanmasına hiç bir zarar vermeden*, bunları gerek-

* Proudhon, a.g.y., s, 194. -Ed.

sinmelerinin gerektirdiği ölçüde temellük edebilir.”*

[sayfa 73]

Proudhon, Comte'un kendine özgü belirlenimlerinden yola çıkar, ilkin ona, toprağın da Comte'un: “*başkasının yuvarlanmasına zarar vermeden*”** formülü çerçevesinde, herkesin özgür olarak yararlanabileceği birinci derecede gerekli bir nesne olduğunu tanıtlar. Öyleyse toprak neden Özel mülkiyet durumuna gelmiştir? Charles Comte, *sınırsız* olmadığı için, diye yanıtlar. Tersine: sınırlı olduğu için, temellük edilmemesi gerekir sonucunu çıkarmalıydı. Hava ya da su temellük edilse, bunlar sınırsız oldukları için, bundan kimse bir zarar görmez. Tersine, toprak *sınırlı* olduğuna göre, toprağın keyfe bağlı temellükü başkasının yararlanmasına zararlı olur. Öyleyse toprağın kullanımı *genel* çikara göre düzenlenmelidir. Charles Comte'un kanıtlaması onun kendi savına karşıt çıkar.

“Charles Comte, Proudhon'un” (eleştirel Proudhon'u anlayın) “çıkardığı sonuçlara göre, bir ulusun bir ülkenin sahibi olabileceği, oysa gene de, mülkiyet, kullanma ve kötüye kullanma hakkını *-jus utendi et abutendi re sua****- içerdğine göre, bir ülkeyi kullanma ve kötüye kullanma hakkının hatta bir ulusa bile tanınmayacağı fikrinden yola çıkar.”

Gerçek Proudhon, mülkiyet hakkının “*içerdiği*” *jus utendi et abutendi*'den sözetmez. O, mülkiyet hakkı içinde içerilmiş bulunan mülkiyet hakkından sözetmeyecek kadar çok Yiğın adamıdır. Gerçek *jus utendi et abutendi re sua*, mülkiyet hakkının ta kendisidir. Bundan ötürü Proudhon bir halkın kendi toprakları üzerindeki mülkiyet hakkını mutlak olarak yadsır. Bunu abartılmış bulanlara da, düşsel ulusal mülkiyet hakkının, bütün çağlarda, metbuluktan (*suzera-*

* Proudhon, a.g.y., s. 195.

** Proudhon, a.g.y., s. 195. Charles Comte'un tümcesi, onun *Traité de la propriété* (“Mülkiyet Üzerine İnceleme”) adlı yapıtından alınmıştır, c. I, s. 52, Paris 1834. -Ed.

*** Malını kullanma ve ondan sonuna kadar yararlanma hakkı. -ç.

ineté), haraçlardan, kralın elkoyma haklarından, angaryalardan vb. çıkmış bulunduğu yanıtını verir.

İşte gerçek Proudhon'un Charles Comte'a karşı kanıtlanması: [sayfa 74] Comte mülkiyetin kökenini açıklamak ister ve işe bir ulusun mülkiyet sahibi olduğunu varsaymakla başlar; *petitio principii** içine düşer. Bize toprakları satan devleti, bu mülkleri satınalan bir işadamını gösterir; bir başka deyişle, tanıtlamak istediği *mülkiyet* ilişkilerini varsayar.

Eleştirel Proudhon, Fransız *ondalık sistemini* suya atar. Frank'ı alıkoyar, ama *centime*'in yerine "*liard*", ["metelik"i] geçirir.

Ve Proudhon (eleştirel Proudhon) şöyle ekler:

"Ben bir toprak parçasını sattığım zaman, kendimi sadece bir hasattan yoksun bırakmış olmam, ama çocuklarımla ve çocuklarımla çocuklarımla ellerinden sürekli bir malı da almış olurum. Toprağın sadece güncel bir değeri değil, ama gücül (*virtuelle*) bir değeri, gelecekteki bir değeri de vardır."

Gerçek Proudhon toprağın sadece bugün değil, ama yarın da bir değere sahip olduğunu söylemez; o bütüne değerin (*intégrale*), güncel değeri, benim toprağı değerlendirme ustalığıma bağlı bulunan gücül ve gelecekteki değere karşı koyar. Şöyle der:

"Toprağı yokedin, ya da sizin için aynı kapıya çıkmak üzere satın: sadece bir, iki ya da birçok hasattan yoksunlaşmış olmakla, kalmazsınız, ama sizin, çocuklarınızın ve çocuklarınızın çocuklarının bu topraktan elde edebileceğiniz tüm ürünleri de yoketmiş olursunuz."**

Proudhon için sözkonusu olan, bir hasat ile sürekli mal arasındaki karşıtlık sonucunu değil —tarla karşılığı aldığı para da, sermaye olarak "sürekli bir mal" durumuna gelebilir—, ama güncel değer ile aralıksız bir ekimin toprağı kazandırabileceği değer arasındaki karşıtlık sonucunu

* Dava ya da tezi, kanıt olarak kabul etme yanlışlığı. -ç.

** Proudhon, a.g.y., s. 208, -Ed.

çıkarmaktır.

Charles Comte'a göre: [sayfa 75]

“Bir şeye emeğim ile katmış bulunduğum değer, benim mülkiyetimdir. Proudhon [eleştirel Proudhon], bunu şu biçimde çürüttüğünü savlar: *öyleyse* insan çalışmayı *birakır bırakmaz*, mülkiyet sahibi olmaktan da çıkmalıdır. Ürünün mülkiyeti, 'ona temel hizmeti gören maddenin', mülkiyetini hiç bir zaman içerebilemez.”

Gerçek Proudhon [ise -ç.] şöyle der:

“Emekçinin, ürünleri kendi malı yapmasını anlamam; ama ürünlerin mülkiyetinin maddenin mülkiyetine de yolaçmasını anlamam. Aynı kıyıda, arkadaşlarından daha çok balık tutmasını bilen balıkçı, bu ustalık sonucu, balık tuttuğu dolayların sahibi mi olur? Bir avcının becerikliliği, bir kantonun av hayvanları üzerinde bir mülkiyet belgesi olarak görülmüş müdür hiç? Benzerlik tamdır. ... *Elde bulundurmayı mülkiyet* durumuna dönüştürmek için, insanın, onsuз emekçi olmaktan çıkar çıkmaz mülkiyet sahibi olmaktan da çıkacağı emekten (çalışmadan) *başka bir şey gerek.*”*

Cessante causa cessat effectus. ** Eğer mülkiyet sahibi *sadece* emekçi niteliği ile mülkiyet sahibi ise, emekçi olmaktan çıkar çıkmaz mülkiyet sahibi olmaktan da çıkar.

“Sonuç olarak mülkiyeti yapan şey, yasaya göre, *buyruktur (prescription)*; *emek*, uğraşımın kendini *gösterdiği* duyulur belirtiden, maddesel eylemden başka bir şey değildir.

“Emek aracıyla temellük sistemi, *diye devam eder Proudhon*, demek ki *yasa* ile *çelişki* durumundadır; ve bu sistemin yandaşları yasaları açıklamak için bu sistemi kullandıklarını ileri sürdükleri zaman, *kendi kendileri* ile *çelişki* içindedirler.”

Devam edelim, Eğer, bu konuya göre, bir toprağın ekime açılması, örneğin bu toprağın “bütünsel mülkiyeti-

* Proudhon, a.g.y., s. 208-209. -Ed.

** Neden ortadan kalkınca, sonuç da kalkar. -ç.

ni [sayfa 76] yaratır” ise, burada bir *petitio principii*’den başka bir şey yoktur. Gerçekte, maddenin yeni bir üretici yeteneğinin yaratılması vardır. Dolayısıyla da, maddenin mülkiyetinin yaratılmış bulunduğunu tanıtlamanın ta kendisi gerekir. Maddenin kendisini insan yaratmamıştır. Maddenin üretici yeteneklerine gelince, insan onları ancak maddenin daha önce varolması koşulu ile yaratabilir.

Eleştirel Proudhon, *Gracchus Babeuf*’ü bir *özgürlük* yandaşı durumuna getirir, oysaki Yığın Proudhon’unda, o bir *égalité** yandaşıdır.

İlyada için Homeros’a ödenmesi gereken parayı belirlemek isteyen *eleştirel Proudhon* şöyle yazar:

“Homeros’a verdiğim paranın, onun *bana sağladığı* şeye eşit olması gerekir. Onun hizmetinin değerini nasıl belirlemeli?”

Eleştirel Proudhon, bir şeyin *değeri* ile, onun başkasına sağladığı *hizmet* arasında büyük bir ayrımın bulunduğunu bilemeyecek kadar üzerindedir ekonomi politığın küçüklüklerinin. Gerçek Proudhon [ise -ç.] şöyle der:

“Ozanın ücretinin onun *ürününe* eşit olması gerekir. Peki bu ürünün değeri nedir?***

Gerçek Proudhon, *İlyada*’nın sonsuz bir *fiyatı**** (yada değişim-değeri) olduğunu, eleştirel Proudhon [ise -ç.] onda sonsuz bir *değer* bulunduğunu varsayar. Gerçek Proudhon *İlyada*’nın değerini, onun *ekonomi politik* anlamındaki *değerini* (*valeur intrinsèque* = gerçek değer), onun değişim-değerine (*valeur échangeable*) karşıt koyar; eleştirel Proudhon [ise -ç.], onun “içsel değer”ine, yani şiir olarak değerine, “değişim için değer”i karşıt koyar.

Gerçek Proudhon şöyle der:

“Maddî bir ödül ile yetenek arasında ortak ölçü

* Eşitlik. -ç.

*** Proudhon. a.g.y., s. 229. -Ed.

*** *Fiyat* sözcüğü, Marx tarafından Almanca, ve parantez içinde de Fransızca yazılmıştır. -Ed.

yoktur; [sayfa 77] *bu* bakımdan, tüm üreticilerin durumu eşittir; buna göre onlar arasındaki tüm karşılaştırma ve tüm servet ayrımı olanaksızdır.”*

Eleştirel Proudhon [ise -ç.] şöyle der:

“*Görelî biçimde*, üreticilerin ilişkisi aynıdır. Yetenek ... maddesel olarak tartılamaz. ... Üreticilerin kendi aralarındaki tüm karşılaştırma, tüm *dışsal ayrım* olanaksızdır.”

Eleştirel Proudhon’da, “yeteneği ve bilgileri, toplumsal bilgilerin bir ürününden başka bir şey olmadıkları için, bilim adamının toplum içindeki *kendi eşitliği duygusuna* sahip bulunması” gerekir.

Gerçek Proudhon, yetenekli kişinin duygularından hiç bir yerde söz etmez. O, yeteneğin toplumsal düzeyde boyun eğmesi gerektiğini söyler. Yetenekli insanın toplumun *yalın* bir ürünü olduğunu da ileri sürmez. Tersine şöyle der:

“Yetenekli insan kendi kendine yararlı bir alet üretmeye katkıda bulunmuştur. ... Onda aynı zamanda hem özgür bir emekçi *ve* hem de birikmiş bir toplumsal sermaye vardır.”

Eleştirel Proudhon şöyle devam eder:

“O, üstelik topluma, onu, kendisini bilime adanmasını sağlamak üzere öbür çalışmalardan esirgediği için gönül borcu da duymalıdır.”

Gerçek Proudhon hiç bir yerde yetenekli insanın gönül borcuna başvurmaz. Şöyle der:

“Sanatçı, bilgin, ozan, toplumun kendilerini sadece bilime ve sadece sanata vermelerini sağlaması ile tam ödülleri almış olurlar.”**

İşî sonuçlandırmak için, eleştirel Proudhon şu mucizeyi, gerçekleştirir: 150 işçilik bir toplum, bir “*mareşal*”i

* Proudhon, a.g.y., s. 233. Marx, önce alıntıyı Almancaya çevirmiş, sonra kendi çevirisi arkasından özgün metni parantez içinde yazmıştır, -Ed.

** Proudhon. a.g.y., s. 236. -Ed.

hatta sonuç olarak bir *ordu*'yu besleyebilecek durumdadır. Gerçek Proudhon'da mareşal bir "*maréchal-ferrant*"dan [sayfa 78] (nalbant)* başka bir şey değildir.

*Eleştirel Yan Not n° 4***

"O [Proudhon], ücret kavramını koruduğuna, ve toplumda da bize iş veren ve bunun için bize ücret ödeyen bir kurum gördüğüne göre, bir nesnenin *değerini* belirlemek söz konusu olunca, *Hugo Grotius*³⁵ ile birlikte zamanın önemsiz olduğunu açıklamış bulunduğuna için, zamanı ödeme ölçüsü olarak kabul edemez."

Eleştirel Eleştiri'nin, Proudhon'a ekonomi politik bakımından, ekonomi politığe karşı saldırılarında yanıldığını göstererek, görevinin üstesinden gelmeye çalıştığı tek nokta, işte bu. Ve o, kendini gerçekten eleştirel bir biçimde gü-lünç düşürür.

Proudhon, Hugo Grotius ile uzlaşma içinde, zaman, şu: bir üçgenin üç açısının toplamı, iki dik açiya eşittir doğruluğunu nasıl ki: bir üçgenin üç açısının toplamı, üç dik açiya eşittir doğruluğuna dönüştüremezse, *buyruk*'un da (*prescription*), *elde bulundurmayı mülkiyete*, "*hukuksal bir ilke*"ye dönüştürecek bir yetenek olmadığını açıklamış bulunuyordu;

"Kendi başına hiç bir şey yaratmayan, hiç bir şey değiştirmeyen zamana, *diye haykırır Proudhon*, hiç bir zaman *yararlanma hakkı olan kimseyi (usufruitier) mülkiyet sahibi durumuna dönüştürtemezsiniz.*"

Ve Bay Edgar, karara bağlar: Sadece zamanın bir hukuk ilkesini bir başkası durumuna *dönüştüremeyeceği*, kı-sacası kendi basma hiç bir şeyi değiştiremeyeceği, hiç bir şeyi başkalaştıramayacağı söylendiğine göre, Proudhon, *ça-*

* Sözcük, metinde Almanca ve Fransızcadır, -Ed.

** Lenin, *Cahiers philosophiques*, a.g.y., s. 21'de bu parça üzerine şöyle yazar: "Marx, emek-değer yolu üzerindedir." -Ed.

İşma zamanını, emek ürününün iktisadî *değer* ölçüsü [sayfa 79] durumuna getirdiği zaman, bir tutarsızlığa düşer. Eleştirel Eleştiriye bu gerçekten yaraşır düşünceye varmak için, Bay Edgar “*valeur*”ü* “*Geltung*” ile çevirmek ve bu sözcüğü hukuksal bir ilkenin değerini (*Geltung*) deyimlemek için olduğu kadar, bir emek ürününün ticarî değerini (*Wert*) deyimlemek için de kullanmak zorunda kalmıştır. O bu düşünceye, boş zamanı, *doldurulmuş* çalışma zamanı ile bir tutarak erişir. Eğer Proudhon, zaman bir sinekçığı bir fil biçimine getiremez demişse, eleştirel Eleştiri bundan aynı derecede geçerli olarak şu sonucu çıkarabilir: öyleyse çalışma zamanını ücret ölçüsü durumuna getirmek doğru değildir. Bir nesne üretiminin *malolduğu çalışma zamanının*, bu nesnenin *üretim giderleri* içine girdiği; bir nesnenin *üretim giderlerinin*, bu nesnenin *malolduğu şey*, öyleyse, eğer *rekabetin* sonuçlarını bir yana bırakırsak, onun *satılabileceği* fiyat oldukları fikri, hatta eleştirel Eleştiri için bile erişilebilir bir fikir olmalıydı. İktisatçılarda, üretim giderleri, çalışma zamanı ve hammaddeden başka, toprak sahibinin rantını, ve kapitalistin faiz ve kârını da içerirler. Proudhon’da özel mülkiyet yok olduğu için, bu son öğeler de yok olur. Çalışma zamanı ile öndeliklerden başka bir şey kalmaz. Çalışma zamanını, yani insanal etkinlik olarak insanal etkinliğin araçsız biçimini ücret ölçüsü, ve ürün değerinin belirlenmesini sağlayan ölçü durumuna getirerek, Proudhon insanal yönü kesin öge durumuna getirir; oysa, eski ekonomi politikte karşılaştırmacı olan, sermaye ile toprak mülkiyetinin nesnel erklığı idi; bir başka deyişle, Proudhon, gerçi henüz ekonomi politik biçiminde, öyleyse çelişik bir biçimde, insanı kendi hakları içindeki yerine koyar. Onun ekonomi politik bakımından ne kadar doğru bir biçimde davrandığını anlamak için, modern ekonomi politiğin kurucusu olan *Adam Smith*’in, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*³⁶ adlı yapıtının daha ilk sayfalarında, [sayfa 80] özel mülkiyetin üretiminden önce, demek ki, özel mülkiyetin *varolmayışı* varsa-

* Değer. -ç.

yımı içinde *çalışma zamanının*, *ücretin*, ve henüz ücretten ayrılmayan *emek ürünü değerinin* ölçüsü olduğunu açıkladığını saptamak yeter.

Ama eleştirel Eleştiri, bir an Proudhon'un ücret var sayımından yola çıkmadığını varsaysın. Bir nesne üretimini gerektirdiği *zamanın*, bu nesnenin "değer"inin* ne olduğunun saptanmasında özsel bir etken olmaktan çıkacağı *bir günün gelebileceğini* mi sanır; zamanın bir gün kendi *büyük değerini* yitireceğini mi sanır?

Dolaysız maddesel üretime ilişkin olarak, falan nesnenin üretilip üretilmemesi gerektiğini bilme sorusuna, yani nesnenin *değeri* sorusuna, özsel olarak o nesnenin üretiminin malolduğu *çalışma zamanına* göre yanıt verilecektir. Toplumun insanal olarak gelişme zamanı olup olmadığını kararlaştıran şey, gerçekte zamandır.

Ve hatta *intellectuelle* üretim sözkonusu olduğu zaman bile, eğer sağduyu ile davranırsam, bir kafa yapıtının genişlik, eğilim ve dökümünden başka, üretimi için gerekli zamanı da hesaba katma zorunda değil miyim? Yoksa, en azından, nesnenin, gerçeklik alanına girmek için fikir alanından hiç ayrılmaması, öyleyse düşsel bir nesne değerinden, yani *düşsel bir değerden* başka bir değer kazanaması tehlikesi ile karşı karşıya kalırım.

Ekonomi politiğin ekonomi politik açısından eleştirisi, insanal etkinliğin bütün özsel belirlenimlerini, ama sadece yabancılaşmış, yoksunlaşmış bir biçim altında, kabul eder: böylece bu durumda, örneğin, *insanal çalışma* için zamanın önemini, *ücret* için, ücretli emek için zamanın önemi durumuna dönüştürür.

Bay Edgar devam eder:

"Yeteneğin bu ölçüyü kabul etme zorunda kalması için, [sayfa 81] Proudhon *özgür ticaret* kavramını *kötüye kullanır* ve toplum ile onun bireysel olarak alınmış üyelerinin, yetenek üretimlerini yadsıma hakkına sa-

* Marx, burada, Edgar Bauer tarafından kullanılmış bulunan *Geltung* terimini özellikle kullanır- -Ed.

hip bulduklarını ileri sürer.”

Furiyecilerin ve sen-simoncuların yapıtlarında, ekonomi politik düzeyinde, abartılmış bir ücret isteyen ve ürünlerinin *değişim-değeri* ölçüsü olarak kendi sonsuz değeri üzerine edindiği fikri alan yeteneğe, Proudhon mutlak olarak, ekonomi politiğin olağan denilen fiyattan, yani sunulan nesnenin üretim giderlerinden çok yüksek bir fiyat isteyen kimseye verdiği yanıtı verir: özgür ticaret. Ama Proudhon bu bakımdan ekonomi politiğin anlamını kötüye kullanmaz; tersine, iktisatçılarda saymaca (*nominal*) ve aldatici (*illusoire*) olan şeyi: sözleşme yapan yanların *özgürlüğünü*, gerçek varsayar.

Özellik Belirten Çeviri n° 4

Eleştirel Proudhon, en sonunda Fransız proleterlerini olduğu kadar Fransız burjuvalarını da yeniden yaratarak, *Fransız toplumunu* reformdan geçirir.

Fransız proleterlerinin “güc”ünü yadsır, çünkü gerçek Proudhon onları *vertu* [erdem] eksikliği ile kusurlu görür. Onların çalışma ustalıklarını kuşkulu bir ustalık durumuna getirir –”siz *belki* çalışma ustalığına sahipsiniz”–, çünkü gerçek Proudhon onların bu ustalığını sınırlamasız kabul eder (“*prompts au travail vous êtes*”). Fransız burjuvalarını *tinden yoksun* burjuvalar durumuna dönüştürür, oysa gerçek Proudhon pis burjuvaları (*bourgeois ignobles*)** bozulmuş soylulara (*nobles flétris*)** karşıt çıkarır. *Juste-milieu* (doğru-orta) burjuvayı, Fransız burjuvazisinin hoşlanabileceği “bizim iyi burjuvalarımız” durumuna dönüştürür. Sonuç olarak gerçek Proudhon’un “*malveillance*” [sayfa 82] *de nos bourgeois**** “*artırdığı*” yerde o doğal olarak “burjuvalarımızın *tasasızlığını*” [*insouciance*] artırır. Gerçek

* Siz çalışmaya yatkınsınız vb.” -ç.

** Marx, Almanca çeviriden sonra, parantez içinde Fransızcasını yazmıştır. -Ed.

*** Burjuvalarımızın “kötü yüreklilik”ini. -ç.

Proudhon'un burjuvası öylesine az tasasızdır ki, kendi kendine şöyle haykırır: “*N’ayons pas peur! N’ayons pas peur!*”^{*} İşte kendini ne korkusu ne de tasası olduğuna inandırmak isteyen birinin dili.

Gerçek Proudhon’dan yaptığı çeviri ile eleştirel Proudhon’u yaratarak, eleştirel Eleştiri, eleştirel olarak tümlenmiş bir çevirinin ne olduğunu Yığına açıklamıştır. O bir “olması gerektiği gibi çeviri” yöntemi vermiştir. Bundan ötürü kötü çevirilere, Yığına göre çevirilere karşı haklı olarak savaşıır:

“Alman halkı çok düşük fiyatlı kitapçılık metai ister; yayıncı da ucuz bir çeviri ister; çevirici işini yaparken açıklıktan ölmek istemez: hatta bu işi sağlam kafa ile [tüm Bilgi Dinginliği ile] yapamaz, çünkü yayıncı çevirileri hızla yaptırarak rakiplerinin ayağı altına karpuz kabuğu koyma zorundadır; çeviricinin kendisi de rekabetten, bir başkasının metai daha ucuza ve daha hızlı üretmesinden korkmamalı mıdır? Ve çeviricimiz kendi elyazmasını, soluk almaksızın, zavallı bir acemi yazıcıya işte böyle yazdırır; ertesi gün, ardına düşmüş bulunan basımcıyı hoşnut edebilmekten sevinç içinde, saat basma ücret ödediği acemi yazıcıya boş yere para ödememek için elden geldiğinde çabuk yazdırır. İşte bu yüzden bizi gırtlığımızı kadar gömdükleri çeviriler, Alman yazınının *güncel* güçsüzlüğünün bir göstergesinden başka bir şey değildir.” (*Allgemeine Literatur-Zeitung*, VIII, s, 54.)

Eleştirel Yan Not n° 5

“Proudhon, insanlık özellikle faiz ve kâr sistemi [sayfa 83] yüzünden, tüketim ile üretim arasında varolan orantısızlık yüzünden, kendi kendini yiyip bitirdiği için, mülkiyetin olanaksız olduğunu tanıtlar. Ama tanıtlamasında karşı-fikir eksik: özel mülkiyetin tarihsel olanağını tanıtlamaz.”^{**}

^{*} Korumayalım! Korkmayalım! -ç.

^{**} Özgün metinde, Marx, “*das Privateigentum*” yerine, “*das*

Eleştirel Eleştiri, Proudhon tarafından faiz ve kâr sisteminde vb. ayrılmış açındırmalar üzerinde, yani Proudhon'un en önemli açındırmaları üzerinde pek durmama mutlu içgüdüüne sahip. Bu noktaya geldikten sonra, eğer özel mülkiyetin hareketi üzerine büsbütün olumlu bilgilere sahip bulunmuyorsa, gerçekte, hatta görünüşte bile, artık Proudhon eleştirisi yapılamaz. Eleştirel Eleştiri, Proudhon'un, mülkiyetin tarihsel olanak kanıtını sağlamamış bulunduğunu belirterek, kendi güçsüzlüğünü ödünlemeye çalışır. Bize sözcüklerden başka bir şey sunmayan Eleştiri, neden ona *her şeyi* başkalarının sağlamasını ister?

“Proudhon, işçinin kendi emek ücreti ile kendi ürününü satınalamadığı olgusu aracılığıyla, mülkiyetin olanaksızlığını tanıtlar. İşin içine sermayenin özünü sokmakla, Proudhon bu durumun her şeyi açıklayan nedenini vermez. Eğer işçi kendi ürününü satınalamazsa, bu, bu ürünün her zaman ortaklaşa bir ürün olmadandır, oysa kendisi, ücreti bireysel olarak ödenmiş bir insandan başka bir şey değildir.”

Proudhon'un usavurmasına karşıt olarak, Bay Edgar hatta daha derine gidebilir ve, eğer işçi kendi ürününü *satınalamıyorsa*, bunun nedeninin, onu *satınalma* zorunda olması olduğunu söyleyebilirdi. Satınalma kavramı, daha şimdiden, işçinin, kendi ürünü karşısında, ondan kaçmış bulunan, ona yabancılaşmış bulunan bir nesne karşısındaymiş gibi davrandığını içerir. Bay Edgar tarafından verilmiş bulunan her şeyi açıklayan neden, başka şeyler arasında, kendisi de bireysel bir insandan, ve üstüne üstlük kâr ve faiz aracılığıyla *ödenmiş* bir insandan başka birşey olmayan kapitalistin, neden ^[sayfa 84] sadece emek ürününü değil, ama hatta bu üründen çoğunu bile satınalabildiğini eksiksiz olarak açıklamayı da bir yana bırakır. Bunu açıklamak için, Bay Edgar sermaye ile emek arasındaki ilişkiyi açıklamak, yani işin içine sermayenin özünü sokmak zorunda kalacaktır.

Aktarmış bulunduğumuz eleştirel parça, eleştirel

Eigentum” yazar. Anlamı pek o kadar değişmemiştir. -Ed.

Eleştirinin, bir yazardan bir şey öğrenir öğrenmez, kendine bunu kendi başına bulmuş havası vererek, ve onu eleştirel dilde deyimleyerek, bu öğrendiğini nasıl hemen o yazara karşı kullandığını en çarpıcı bir biçimde gösterir. Gerçekte eleştirel Eleştiri Bay Edgar'ın verdiği, ama Proudhon'un vermediği bu nedeni, Proudhon'un ta kendisinden bulup almıştır. Proudhon şöyle der:

“*Divide et impera** ... Emekçileri birbirinden ayırın; herbirine ödenmiş gündelik ücret, ola ki her bireysel ürünün değerini aşabilir: ama sözkonusu olan bu değildir. ... Siz bütün bireysel güçlerin ücretini ödenmiş bulunduğunuz zaman, ortaklaşa gücü ödememiş bulunursunuz.”

Proudhon *ilkın, tek başına* alınmış işçilerin ücretleri toplamının, hatta her bireysel emek eksiksiz ödenmiş olsaydı bile, ürünlerinde nesnelleşen ortaklaşa gücü ödemediğini, demek ki, işçinin *ortaklaşa emek gücünün bir parçası* olarak ödenmemiş bulunduğunu belirtmiştir: Bay Edgar'ın, işçinin bireysel olarak ödenmiş bir insandan başka bir şey olmadığını söyleyerek yanlış yorumladığı şey de, işte budur. Demek ki, eleştirel Eleştiri, Proudhon'un *genel* bir fikrini, aynı Proudhon'un daha sonra aynı fikre verdiği *somut* açındırmaya karşı kullanır. Bu fikri eleştirel biçimde yakalar ve aşağıdaki tezde *eleştirel sosyalizmin* gizemini dile getirir:

“Bugünün işçisi kendinden, yani bireysel olarak alacağı ücretten başka bir şey *düşünmez*. Öteki güçlerle kendi elbirliğinden kaynaklanan büyük, engin gücü hesaba katmayan, [sayfa 85] kendisidir.”

Eleştirel Eleştiriye göre, tüm kötülük sadece işçilerin “*düşünce*”sinden gelir. Oysa İngiliz ve Fransız işçileri, kendi elbirliklerinden kaynaklanan “büyük”, “engin” gücün çok derin ve çok yaygın bilincini göstermeleri bir yana, birbirlerine *işçi* olarak araçsız gereksinimleri konusunda karşılıklı bilgi vermekle yetinmedikleri, ama *insan* olarak gerek-

* Egemen olmak için bölmek. (Böl *ve egemen ol.*) -ç.

sinmelerini de öğrendikleri birlikler kurmuşlardır. Ama bu *Yığın* işçileri, örneğin Manchester ve Lyon *atelier*'lerinde çalışan bu komünist işçiler, onları patronlarından ve kendi öz pratik alçalmalarından “*arı düşünce*”nin kurtaracağına inanma yanılığısına düşmezler. Onlar, *varlık* ile *düşünce* arasındaki, *bilinç* ile *yaşam* arasındaki *ayrımı* çok acı bir biçimde duyarlar. Onlar, mülkiyetin, sermayenin, paranın, ücretli emeğin vb., hiç de kendi imgeleme yetilerinin yalın yaratıları değil, ama varlıklarının yabancılaşmasının çok pratik, çok somut sonuçları olduklarını, öyleyse, insanın sadece *düşüncede*, sadece *bilinçte* değil, ama *yığın varlığında* da, yaşamda da insan durumuna gelmesi için, onların da pratik, somut biçimde kaldırılmaları* gerektiğini bilirler. Eleştirel Eleştiri [ise -ç.] onlara, tersine, eğer *düşüncede* ücretli emek fikrini kaldırır, eğer *düşüncede* kendilerini ücretli saymaktan vazgeçer ve, bu aşırı kendini beğenmişlik uyarınca, kendilerine artık bireysel olarak ücret ödetmezlerse, gerçeklikte [de -ç.] ücretli olmaktan çıkacaklarını öğretir. Mutlak idealistler, göksel kendilikler (*entités éthérées*) olarak, bundan böyle, elbette *arı fikir göğünde* (*éther*) yaşayabileceklerdir. Eleştirel Eleştiri onlara, *düşüncede* sermaye kategorisini aşarak gerçek sermayeyi kaldıracaklarını, bilinçte kendi “soyut ben”lerini dönüştürerek ve kendi gerçek varoluşlarının, varoluşlarının gerçek koşullarının, yani kendi *gerçek ben*'lerinin tüm dönüşümünü, Eleştiriye aykırı bir işlem diye horgörerek, kendilerini *gerçekten* dönüştürüp gerçek [sayfa 86] insanlar durumuna getireceklerini öğretir. Gerçeklikte kategorilerden başka bir şey görmeyen “*tin*”, elbette tüm etkinlik ve tüm insanal pratiği de eleştirel Eleştirinin diyalektik düşünce sürecine indirger. *Eleştirel Eleştiri sosyalizmini, Yığın sosyalizm ve komünizminden* de, işte tastamam bu ayırır.

Büyük açındırmalarından sonra, Bay Edgar, elbette Proudhon eleştirisinin “bilincini yadsıma” zorunda kalır.

“Ama Proudhon *pratik olmak da ister*,” – “O ger-

* Aufheben. -Ed.

çekte bilgiye erişmiş bulunduğu inanır.” – “Ve biz gene de [diye haykırır Bilgi Dinginliği utkunlukla], şimdi bile, onun *Bilgi Dinginliğini* yadsıma zorundayız.” – “Onun topluma oranla kendi durumunu ne kadar az düşünmüş bulunduğu göstermek için birkaç parça alalım.”

Biz de, eleştirel Eleştirinin, ekonomi politiğin en ilkel verilerini bile bilmediğini, ve onlar üzerinde, kendi özgür eleştirel inceliği ile, kendini Proudhon’u yargılayacak yetekte bulacak derecede az düşünmüş bulunduğu göstermek için, ilerde eleştirel Eleştiri yapıtlarından birkaç başka parça alacağız (Yoksullar Bankası ile Örnek İşletme’ye bakınız).*

Eleştirel Eleştirinin, Bilgi Dinginliği olarak, “*Yığının tüm çelişkilerini, hakkı olmadığı halde, söz götürmez bir biçimde kabullenmiş*” bulunduğu şu sırada; tüm gerçekliği kategoriler biçimi altında eline geçirmiş ve tüm insanal etkinliği kurgusal diyalektik içinde eritmiş bulunduğu şu sırada, onun kurgusal diyalektikçe dayanarak dünyayı yeniden yarattığını göreceğiz. Dünyanın eleştirel-kurgusal yaratılış mucizelerinin, “kutsal şeylere kargı saygısız davranma” (“*profanation*”) tehdidi altında, kutsal şeyleri saymayan (*profane*) Yığına ancak *gizemler (mystères)* biçimi altında iletilebilecekleri kendiliğinden anlaşılır. Szeliga-Vichnou içinde ete kemiğe bürünmüş bulunan eleştirel Eleştiri, sahneye bu nedenle bir *gizemler tüccarı*³⁷ çizgileri altında girer. [sayfa 87]

* Bkz: Sekizinci Bölüm, VII, b ve c. -Ed.

BEŞİNCİ BÖLÜM
“GİZEMLER TÜCCARI ÇİZGİLERİ ALTINDA
ELEŞTİREL ELEŞTİRİ”,
YA DA BAY SZELIGA³⁸ TARAFINDAN
KİŞİLEŞTİRİLMİŞ ELEŞTİREL ELEŞTİRİ
KARL MARX

SZELIGA-VICHNOU içinde ete kemiğe bürünmüş bulunan “eleştirel Eleştiri”, bize *Mystères de Paris*’nin olağanüstü bir ululamasını (*apothéose*) sunar. Eugène Sue³⁹ “eleştirel Eleştiri” [olarak -ç.] ilan edilmiştir. Bu haber karşısında, o [Eugène Sue -ç.], Molière’in *Bourgeois gentilhomme*’u [“Kibarlık Budalası”] ile birlikte şöyle haykırabilir:

*“Par ma foi, il y a plus de quarante ans que je dis de la prose, sans que j’en susse rien: et je vous suis le plus obligé du monde de m’avoir appris cela.”** [sayfa 88]

Bay Szeliga, eleştirisinden önce *estetik* bir başlangıç yapar. “Estetik başlangıç”, “eleştirel” destanın, ve özellikle *Paris’in Gizemleri*’nin genel anlamını şöyle açıklar:

“Destan, şimdinin kendi başına hiç bir şey olmadığı, hatta *geçmiş gelecekte ayıran* sonsuz çizgi bile olma-

* “İnan olsun, hiç bilmeden kırk yıldan aşkın bir süredir nesir konuşuyordum ve bunu bana öğrettiğiniz için de size dünyanın en büyük borcunu duyuyorum.” (Molière, *Bourgeois gentilhomme* [“Kibarlık Budalası”], perde II sahne 6.) -ç.

dığı [hiç bir şey, bile olmadığı!] ama [hiç bir şey, bile olmadığı, ama!] *sonsuz şeyleri geçici şeylerden ayıran*, her zaman *doldurulması* gereken çatlak olduğu fikrini yaratır. ... *Paris'in Gizemleri'nin genel anlamı, işte budur.*"

"Estetik başlangıç", ayrıca "*eleştiricinin*, ozan da olmak için, bunu istemesinin yettiğini" ileri sürer.

Bay Szeliga'nın tüm eleştirisi bu kesinlemeyi tanımayacaktır. Bu eleştiri, bir uçtan öbürüne, "*yapıntı*"dan ("*ficti-on*") başka bir şey değildir.

O, "estetik başlangıç"ın tanımladığı biçimi ile, "*özgür sanat*"ın bir ürünüdür de: "O, *yepyeni bir şey, şimdiye değin mutlak olarak hiç varolmamış bulunun bir şey* türetir."

O, hatta *eleştirel* bir dstandır, çünkü "*sonsuz şeyler*"i (Bay Szeliga'nın eleştirel Eleştirisi) "*geçici şeyler*"den (Bay Eugène Sue'nün romanı) ayıran, "*her zaman doldurulması gereken bir çatlak*"tır.

I. "UYGARLIKTAKİ BARBARLIĞIN GİZEMİ" İLE "DEVLETTEKİ HUKUK YOKLUĞUNUN GİZEMİ"

Feuerbach, iyi bilindiği gibi, Tanrının insan olarak ortaya çıkması (*incarnation*), teslis (*trinité*), ölümsüzlük vb. hıristiyan tasarımlarını, Tanrının insan olarak ortaya çıkma gizemi, teslis gizemi, ölümsüzlük gizemi olarak tasarlamıştır. Bay Szeliga, dünyanın tüm güncel durumlarını gizemler olarak tasarlar. *Feuerbach*'ın *gerçek gizemlerin* örtüsünü kaldırmış bulunmasına karşın, Bay Szeliga, gerçek *yavanlıkları gizemlere* çevirir. Sanatı, gizlenmiş olanın örtüsünü kaldırmaya değil, ama örtüsü kalkık olanı gizlemeye dayanır. [sayfa 89]

İşte böylece, uygarlık içinde barbarlığın (suçlular), devlette hukuk yokluğu ve eşitsizliğin *gizemler* olduklarını açıklar. Bu gizemleri açıklamış bulunan sosyalist yazıların, Bay Szeliga için, o bu yazıların en tanınmış sonuçlarını "*eleştirel Eleştiri'nin tikel gizemi durumuna getirmek istemedikçe*, bir gizem olarak kalmış bulduklarına inanmak

gerek.

Öyleyse Bay Szeliga'nın bu gizemler konusundaki açıklamaları üzerinde uzun boylu durmayacağız; Sadece özellikle parlak birkaç örnek üzerinde duracağız.

“Yasa ve yargıç önünde, büyük ve küçük, zengin ve yoksul, herkes eşittir. Bu madde *devlet* ilkelerinin (*credo*) en başında bulunur.”

Devlet mi? Devletlerden çoğunun ilkeleri, tersine, büyükleri ve küçükleri, zenginleri ve yoksulları, *yasa* karşısında eşitsiz kılmakla başlar.

“Taş yontucusu **Morel**,⁴⁰ yapmacıksız doğruluğu içinde, gizemi [zengin ile yoksul arasındaki karışıklık gizemini] çok açık bir biçimde dile getirir. Eğer sadece zenginler bilseydi, der. Ah evet! eğer zenginler bilseydi! Mutsuzluk şu ki, onlar yoksulluğun ne olduğunu bilmezler!”

Bay Szeliga, Louis XIV çağı burjuvalarının: “*Ah! si le roi le savait!*”^{*} sözünü anımsayarak, onu: “*Ah! si le riche le savait!*”^{**} biçimine dönüştürüp, *Charte vérité*⁴¹ çağındaki işçi Morel'in ağzından söylediği zaman, Eugène Sue'nün, Fransız burjuvazisine karşı nezaket gereği, bir *çağa uymazlık* (*anachronisme*) yaptığını bilmez. Hiç değilse İngiltere ve Fransa'da, zengin ve yoksul arasındaki bu *bönce* ilişki artık yok.^{***} Zenginliğin bilimsel temsilcileri olan iktisatçılar, bu ülkelerde yoksulluğun maddî ve tinsel sefaletinin çok [sayfa 90] ayrıntılı bir bilgisini yaymışlardır. Bunu ödünlemek için de, güncel duruma dokunmamak gerektiği için, bu sefalete do-

* “Ah! eğer kral bilseydi!” -ç.

** “Ah! eğer zengin bilseydi!” -ç.

*** Marx'ın bu eleştirisi, çağın fikirlerine oranla, önemli bir ilerleme oluşturur: *insanal* (*humanitaire*) yanılmanın tutsağı kaldığı, tarihsel ve iktisadî güçlerin ürünü olarak insanı değil, ama sadece soyut insanı gördüğü ölçüde, Feuerbach'ı bile kapsamına alacaktır bu eleştiri. Bazı ütopyacı sosyalistleri hâlâ esinleyen bu insanal ideoloji, ekonomi politikası, özellikle İngiliz iktisatçıları irdelerken, Marx'a süresi geçmiş görünür. Proleterlerin kapitalistlerin kardeşleri olduklarına inanmaya dayanan tehlikeli yanılmayı ortaya koyar. -Ed.

kunmamak gerektiğini tanıtlamış bulunuyorlar. Özenişleri içinde, hatta yoksulların ölüm oranını, onların zenginliğin ve kendilerinin çıkarları için kendilerini öldürmeleri gereken oranı bile hesaplamışlardır.*

Eugène Sue meyhaneleri, kuşku inleri ve *canilerin* argosunu betimlediği zaman, Bay Szeliga bir “gizem” bulgular: ona göre “yazar” bu argo ve bu inleri betimlemek istemez: “kötülüğe iten etkenlerin gizemini tanıtmak ister, vb.” – “En çok girilip çıkılan, en kalabalık yerlerdedir ki ... caniler, kendilerini *kendi yerlerinde* duyarlar.”

Kendisine an peteği ile an peteği olarak ilgilenmediği, ve bu peteğin onu irdelememiş biri için bir gizem olmadığı, çünkü arının ancak açık havada ve çiçekler üzerinde “gerçekten kendi yerinde bulunduğu” tanıtlanacak bir doğabilimci ne diyebilir? Caninin ayırıcı özelliği adı kötüye çıkmış yerlerde ve argoda yansır; onlar onun varoluşunun parçalandırlar; *femme galante*'in** betimlemesinin *petite maison*'un*** betimlemesini gerektirmesi gibi, onlar olmadan da o betimlenemez.

Canilerin inleri sadece genel olarak Parisliler için değil, ama hatta Paris polisi için bile öylesine büyük bir “gizem”dirler ki, daha şu anda, bu inleri polis tarafından erişilebilir duruma getirebilmek üzere, *Cité*'de aydınlık ve geniş [sayfa 91] sokaklar açılmaktadır.⁴²

Son olarak, sözünü etmiş bulunduğumuz betimleme için, okurların “*surla curiosité craintive*”ine**** güvendiğini de Eugène Sue'nün kendisi açıklar. Bay Eugène Sue, bü-

* Son tümce, maltusçuluğa, anglikan papazı Malthus tarafından *Nüfus İlkesi Üzerine Deneme* adlı yapıtında formüle edilmiş bulunan teoriye bir anıştırmadır. Malthus, sefaletin tek nedeninin, “bütün canlı varlıkların, ellerinde bulunan besinin izin verdiği kadar çok çoğalmakta gösterdikleri sürekli istek” olduğunu düşünür. Öyleyse, ona göre, nüfus artışını, ya baskı, ya da “bireyin sağtörel bilinci” ile engellemek zorunludur. Marx, *Kapital*'de, maltusçuluğu amansız bir eleştiriden geçirecektir. -Ed.

** Hafifmeşrep kadın. -ç.

*** Kadının yaşadığı ev. -ç.

**** Ürkek merakına. -ç.

tün romanlarında, okurların bu ürkek merakına güvenmiştir. Sadece *Atar Gull, Salamandre, Plick ve Plock*, vb. düşünlüsün.⁴³

II. KURGUSAL KURGUNUN GİZEMİ*

Paris'in Gizemleri'nin eleştirel açıklamasının gizemi, *kurgusal kurgunun* gizemidir, *hegelci kurgudur*. “Uygarlığın bağrındaki barbarlık” ile devlette hukuk yokluğunu “gizem” olarak niteledikten, yani “gizem” kategorisinde yokettikten sonra, Bay Szeliga sonunda kendi *kurgusal mesleğinin* “gizem”ini başlatır. *Genel* olarak kurgusal kurguyu belirtmek için birkaç söz yetecektir. Kendi *Mystères de Paris* tartışmasında, Bay Szeliga bize bunun *ayrıntılı* uygulamasını verecek. [sayfa 92]

Gerçeklikler üzerinde, elmalar, armutlar, çilekler, bademler üzerinde durarak, genel “meyve” fikrini kurduğum

* Paragraf II üzerine Lenin'in notu: “Bütün bu sayfalar [beş sayfa] son derece ilginç. Sözkonusu olan paragraf 2: *Kurgusal kurgunun gizemi* – ünlü “meyve” örneği ile, kurgusal felsefenin eleştirisi, *doğrudan doğruya Hegel'e* karşı yöneltilmiş eleştirisi.” (*Cahiers philosophiques*, a.g.y., s. 21.) Bauer eleştiriciliğinin iyiden iyiye dolu bulunduğu hegelci idealizm, düşünce süresini tek gerçeklik olarak görür. Marx hegelci Szeliga'nın şu ya da bu tikel girişimini eleştirmeden önce, işte bu idealist konutu eleştirir. *Kapital*'in Almanca ikinci baskısının, 24 Ocak 1873 tarihli sonsözünün ünlü bir parçasında, Marx şöyle yazacaktır: “Benim diyalektik yöntemim, hegelci yöntemden sadece temelden ayrılmakla kalmaz, ama onun tastamam karşıtıdır da. Hegel için, onun fikir adı altında kişileştirdiği düşünce hareketi, fikrin görüngüsel biçiminden başka bir şey olmayan gerçekliğin yaratıcısıdır. Benim içinse, tersine, düşünce hareketi, gerçek dünyanın, insan beynine taşınmış ve götürülmüş yansımasından başka bir şey değildir. Ben hegelci diyalektiğin gizemci yanını, bundan otuz yıldan çok bir süre önce, hegelci diyalektik henüz moda olduğu bir çağda, eleştirmiştim [...]. Ama, Hegel, birini başkası sanma yanlışlığı yüzünden, diyalektiği gizemcilik ile bozmasına karşın, gene de onun genel hareketini açıklamış bulunan ilk kişi olmaktan geri kalmaz. Onda diyalektik tepesi üstü yürür; onun ussal çehresini bulmak için ayakları üzerine koymak yeter.” (*Le Capital*, Éditions Sociales, c. I, s. 29.) (Ayrıca bkz: Karl Marx, *Kapital*, Birinci Cilt, Sol Yayınları, Ankara 1975, s. 25-26.) “Meyve” öyküsü, bu işlemin başlangıcını gösterir. -Ed.

zaman; daha da ileri giderek, gerçek meyvelerden çıkarılmış benim soyut “meyve” fikrimin, benim dışımda varolan bir varlık olduğunu ve, üstüne üstlük, armudun, elmanın vb. *gerçek (véritable)* özünü oluşturduğunu *imgelediğim* zaman, –*kurgusal* dilde– “meyve”nin, armudun, elmanın, bademin vb. “*toz*”ü (“*substance*”) olduğunu bildiririm. Öyleyse armut ya da elmada özsel olanın, armut ya da elma olmak olmadığını söylerim. Bu şeyler içinde özsel olan, onların gerçek, duyularca algılanabilir varlıkları değil, ama benim onlardan soyutlanmış ve onlara yüklemiş bulunduğum özdür, benim tasarımımin özüdür: “*meyve*”. O zaman elmanın, armudun, bademin vb., yalın varoluş *biçimleri*, “*meyvenin*” *kipleri* olduklarını bildiririm. Gerçi benim, duyularım tarafından desteklenmiş sınırlı anlığım (*entendement*), bir elmayı bir armuttan ve bir armudu da bir bademden *ayırır*; ama kurgusal usum, bu duyulur ayırımın özsel olmayan ve önemsiz bir ayırım olduğunu bildirir. O elmada, armutta gördüğümün *tıpkısını*, ve armutta da bademdeki tıpkısını, yani “*meyveyi*” görür. Gerçek tikel meyveler, gerçek özü “*töz*”, “*meyve*” olan *görünürdeki* meyvelerden başka bir şey değildirler.

Bu biçimde, tikel bir *belirlenimler zenginliğine* erişilmez. Tüm bilimi, bütün minerallerin gerçekte *mineral* olduklarını söylemekle sınırlanacak mineraloji bilgini, ancak ... kendi *imgeleme yetisi* içinde mineraloji bilgini olacaktır. Oysa her türlü mineral karşısında kurgusal mineraloji bilgini şöyle der: “*mineral*”, ve onun bilimi, ne kadar gerçek mineral varsa, bu sözcüğü o kadar yinelemekle yetinir.

Çeşitli gerçek meyvelerden *bir* soyutlama “*meyve*”si –“*meyve*”– yaptıktan sonra, kurgu, gerçek bir içeriğin görünüşüne erişmek için, demek ki şu ya da bu biçimde, “*meyve*”den, *töz*’den, armut, elma, badem vb, gibi çeşitli türden ^[sayfa 93] bayağı (*profane*) gerçek meyvelere dönmeyi deneyecektir. Oysa, gerçek meyvelerden yola çıkarak, soyut “*meyve*” tasarımıni yaratmak ne kadar kolaysa, soyut “*meyve*” fikrinden yola çıkarak gerçek meyveler yaratmak

o kadar güçtür. Hatta, soyutlamadan *vazgeçmedikçe*, bir soyutlamadan soyutlamanın karşıtına geçmek olanaksızdır.

Öyleyse kurgusal filozof “meyve” soyutlamasından vazgeçecektir; ama o ondan *kurgusal*, *gizemsel* bir biçimde, *vazgeçmiyormuş* gibi görünerek vazgeçer. Bundan ötürü soyutlamayı gerçekten ancak görünüşte aşar. O, aşağı yukarı şöyle düşünür:

Eğer elma, armut, badem, çilek, gerçekte, “töz”den, “meyve”den başka bir şey değillerse, nasıl olur da “meyve” bana bazan elma, bazan armut, bazan badem olarak görünür? Benim kurgusal *birlik*, “töz”, “meyve” sezgime bu kadar açıkça karşıt bu *çeşitlilik görünüşü neden* gelir?

Bunun nedeni, diye yanıtlar kurgusal filozof, “meyve”nin ölü, ayrılaşmamış, hareketsiz bir varlık değil, ama hareketle bezenik ve kendinde ayırdedilen bir varlık olmasıdır. Sıradan meyvelerin bu çeşitliliği, sadece *benim* duyulur anlığım için değil, ama “meyve”nin kendisi için de, kurgusal us için de önemlidir. Çeşitli bayağı meyveler, “*biricik* meyve”nin çeşitli canlı belirticidirler: “meyve”nin kendisinin biçimlendirdiği billurlaşmalardır bunlar. “*Meyve*” işte böylece, örneğin elmada kendine bir elma varoluşu, armutta bir armut varoluşu verir. Öyleyse, artık, töz gözönünde tutulduğu zaman olduğu gibi: armut “meyve”dir, elma “meyvedir”, badem “meyve”dir demek değil, ama: “meyve” kendini armut olarak koyar, “meyve” kendini elma olarak koyar, “meyve” kendini badem olarak koyar demek, ve elmaları, armutları, bademleri ayıran ayrımların, “*mevenin*” kendi kendini ayırdetmeleri olduklarını, ve bu ayrımların, tikel meyveleri, “*mevenin*” canlı süreci içindeki çeşitli halkalar durumuna [sayfa 94] getirdiklerini söylemek gerekir. Öyleyse “meyve” artık boş ayrılaşmamış bir birlik değildir; *tümelik* olarak, meyvelerin “*örgensel bakımdan eklemelenmiş bir dizi*” oluşturan “*bütünsellik*”i olarak bir birliktir. Bu dizinin her terimi içinde, “meyve”, sonunda, bütün meyvelerin “özet”i olarak, aynı zamanda bütün bedenin kan içinde durmadan yokolup kan aracıyla durmadan yara-

tılması gibi, onlardan herbirini kendinde hem içeren, hem yokeden, hem de yaratan canlı *birlik* olmak üzere, kendine daha gelişmiş, daha belirgin bir varoluş verir.

Görülüyor: Hıristiyan dininin Tanrının *bir tek* bürünümünü (*incarnation*) tanımaya karşın, kurgusal felsefenin ne kadar şey varsa o kadar bürünümü var; böylece o burada, her meyve içinde, tözün, mutlak meyvenin bir bürünümüne sahip. Öyleyse kurgusal filozof için başlıca kazanç bayağı gerçek meyvelerin *varoluşunu* yaratmaya ve bir gizem havası içinde elmaların, armutların, bademlerin ve kuşüzümlerinin varolduğunu söylemeye dayanır. Ama kurgusal dünyada yeniden bulduğumuz elmalar, armutlar, bademler ve kuşüzümleri, “meyve”nin, bu soyut *kavramsal varlığın* yaşam uğrakları olduklarına göre, elmaların, armutların, bademlerin ve kuşüzümlerinin *görünümlerinden* başka bir şey değildirler; öyleyse bunların kendileri de soyut *kavramsal varlıklardır*. Demek ki, kurgusal sevinç, bütün gerçek meyveleri, ama yüksek gizemsel bir anlama sahip, maddesel topraktan değil, beynimizin bulanık göklerinden çıkmış, “meyvenin”, *mutlak öznenin* bürünümleri olan meyveleri yeniden bulmaya dayanır. Öyleyse soyutlamadan, *doğüstü* kavramsal varlıktan, “meyveden” gerçek *doğal* meyvelere dönerken, doğal meyveleri ödün olarak doğüstü bir anlamda veriyor ve onları bir o kadar soyutlamalar biçimine de getiriyorsunuz. Başlıca kazancınız, elma, armut, badem, yaşamının bütün bu belirtileri içinde “meyvenin” *birliğini* tanıtlamak, sonuç olarak bu meyvelerin *gizemsel karşılıklı* [sayfa 95] *bağımlılığını*, ve onlardan herbirinde “meyvenin” *nasıl kerte kerte* gerçekleşip, örneğin kuşüzümü olarak varoluşundan, badem olarak varoluşuna *zorunlulukla* nasıl geçtiğini tanıtlamaktır. Öyleyse bayağı meyvelerin değeri, *artık* onların *doğal* özelliklerine *değil*, *ama* onlara “mutlak meyvenin” dirimsel süreci içinde belirli bir yer veren *kurgusal* özelliklerine dayanır.

Herhangi bir adam, elmalar ve armutlar vardır derken, olağanüstü herhangi bir şey söylediğini sanmaz. Ama

filozof, bu varoluşları kurgusal biçimde anlatırken, olağanüstü bir şey söylemiştir. O bir *mucize* yapmıştır: gerçek dışı *kavramsal varlık*'tan, "*meyveden*", elma, armut, vb. gibi gerçek *doğal varlıklar* yaratmıştır. Bir başka deyişle: kendi dışında mutlak bir özne olarak, burada "meyve" olarak tasarladığı kendi *öz soyut anlık*ından meyveleri *çıkarmıştır*, ve bir varoluşu dile getirdiği her kez, yaratıcı bir eylemde bulunur.

Kurgusal filozof, kendiliğinden anlaşılabilceği gibi, bu sürekli yaratmayı, ancak sadece soyut anlığın yaratabileceği şeylere, yani anlığın soyut formüllerine, kendi *öz türetim*inin belirlenimleri olarak, elmanın, armudun vb. herkesçe tanınmış ve gerçek sezgi içinde verilmiş bulunan özelliklerini gizlice ekleyerek, gerçek şeylerin *adlarını* vererek; en sonu, elma fikrinden armut fikrine kendisi aracıyla *geçtiği* kendi *öz etkinliğinin*, mutlak öznenin, "meyve"nin *özerkli etkinliği* olduğunu söyleyerek, gerçekleştirebilir.

Bu işleme, kurgusal dilde: *tözü özne* olarak, *içsel süreç* olarak, *mutlak kişi* olarak tasarlama adı verilir, ve *hegelci* yöntemin *özsel* özelliğini de şeylerin bu tasarlama biçimi oluşturur.

Bay Szeliga'nın anlaşılabilmesi için bu başlangıç gözlemlerinin yapılması zorunlu idi. Şimdiye değin, Bay Szeliga, hukuk ve uygarlık gibi gerçek ilişkileri, gizlem kategorisi içinde eritmiş, ve böylece "gizem"i töz durumuna getirmişti; ama gerçekten kurgusal bir düzeye, Hegel düzeyine [sayfa 96] ancak şimdi yükselir, ve "gizem" belirtileri kontesler, markizler, yosma işçi kızlar, kapıcı kadınlar, noterler, üçkâğıtçılar, aşk entrikaları, balolar, tahta kapılar vb. olan durumlarda ve kişilerde *ete kemiğe bürünen* özerkli bir özne biçimine ancak şimdi getirir. Gerçek dünyadan yola çıkarak "gizem" kategorisini yarattıktan sonra, bu kategoriden yola çıkarak gerçek dünyayı yaratır.

Kurgusal Kurgunun gizemleri, Bay Szeliga *Hegel* üzerinde sözcötürmez bir *ikili* üstünlüğe sahip bulunduğu için, onun açıklamasında büyük bir *açıklık* ile ortaya çıkacaklar-

dır. Bir yandan, Hegel, bir bilgici (*sophiste*) ustalığı ile, filozofun duyulur sezgi ve tasarımı aracılığıyla bir nesneden öbürüne kendisi aracıyla geçtiği süreci, imgelenmiş kavramsal varlığın, mutlak öznenin sürecinin ta kendisi olarak açıklamaya çalışır. Ama daha sonra çoğu kez, *kurgusal* açıklaması içinde, *şeyin kendisini* kavrayan *gerçek* bir açıklama verdiği de olur. Kurgusal açındırma *içindeki* bu gerçek açındırma okurun kurgusal açındırmayı gerçek, gerçek açındırmayı da kurgusal olarak almasına yolaçar.*

Bay Szeliga'da her iki güçlük de ortadan kalkar. Diyalektiği her türlü ikiyüzlülük ve her türlü yapmacıktan kaçınır. O, ustalık gösterisini, övülmeye değer bir dürüstlük ve yiğit bir yüreğin doğruluğu ile yapar. Bundan sonra, *hiç bir yerde gerçek içerik* açındırmaz, öyle ki, onda kurgusal kurgu, gözlerle, hiç bir sıkıcı süs olmaksızın, hiç bir belirsizlik onun güzel çıplaklığını bizden gizlemeksizin konuşur. Bir yandan, kurgunun kendi kendinden yola çıkarak, görünüşte bir özgürlük ile, kendi nesnesini *a priori* nasıl yarattığı, ama öte yandan –onu *nesneye* bağımlı kılan ussal ve doğal bağı yanılmacalarla elçabukluğuna getirmek isteyerekendini, en beklenmedik ve en bireysel belirlenimlerini, kesenkes [sayfa 97] zorunlu ve tümel şeyler olarak kurma zorunda gördüğü bu nesneye en usdışı ve doğallıktan en uzak bir *bağımlılık* içine nasıl düştüğü, Bay Szeliga'da bir o kadar parlak bir biçimde görünür.

III. "KÜLTÜRLÜ TOPLUMUN GİZEMİ"

Toplumun en düşük yerlerinde, örneğin haydut inlerinde gezdirdikten sonra, Eugène Sue bizi *la haute volée*'ye**, *quartier Saint-Germain*'deki bir *bal*'e*** götürür.⁴⁴

* Lenin burada şöyle yazar: "Çok ilginç bir gözlem: Hegel'in çoğu kez kendi kurgusal açıklaması içinde, *şey*'in kendisini –die *Sache selbst*– kavrayan gerçek bir açıklama verdiği olur." (*Cahiers philosophiques*, a.g.y., s. 21.)

** Yüksek tabaka. -ç.

*** Saint-Germain mahallesindeki bir baloya. -ç.

Bay Szeliga bu *geçiş*i işte şöyle kurar:

“Gizem *kendini* bir ... dil ustalığı ile incelemeyen kurtarmaya çalışır, o şimdiye değin her türlü etkiden kaçan mutlak, ele geçmez bilmece idi, olumsuz idi, ve doğruya, gerçeğe, olumluya karşıt çıkıyordu. Şimdi onun *görünmez içeriğini* oluşturmak üzere ona usulca sokulur. Ama böylece de, anlaşılma mutlak olanağın-
dan* vazgeçer.”

Şimdiye değin “doğru”ya, “gerçekle, “olumlu”ya, yani hukuka ve kültüre karşıt çıkan “gizem”, “şimdi ona usulca sokulur”, bir başka deyişle kültür bölgesine girer. *Haute volée*'nin tek kültür küresi olması, Paris'in değilse de, Paris için bir *mystère*'dir.** Bay Szeliga haydutlar dünyasının gizemlerinden soylular toplumunun gizemlerine geçmez, hayır, “gizem” kültürlü toplumun “görünmek içeriği”, onun özgü özü durumuna gelir. Bay Szeliga'nın, yeni bir incelemeye başlayabilmek için “*yeni bir dil ustalığı*” değildir bu; bu “yeni ustalığı”, *kendini* incelemeyen kurtarmak için, “gizem” gösterir.

Eugène Sue'yü, yüreğinin onu götürdüğü yerde, yani soylular balosunda gerçekten izlemeden önce, Bay Szeliga, [sayfa 98] gene de kurgunun (*spéculation*), *a priori* kurgulara (*constructions*) girişen iki yüzlü dilini kullanır:

“Kuşkusuz “gizem”in kendini gizlemek için hangi sağlam konutu seçeceği önceden *kestirilebilir*. Ve gerçekte, ... genel olarak, buna göre *beklenebilen* ... başa çıkılmaz bir *akılsızlık* karşısında bulunulduğu *söylenbilir* ... gene de, onun çekirdeğini yani bir çıkarma girişimi *burada zorunludur*.”

Uzun sözün kısası, Bay Szeliga şu noktaya gelmiştir ki,

“*Fizikötesi* özne, gizem, sıkıntısız, başıboşluk ve koketlik dolu tutumlar takınır.”

* Marx'ın bir kalem yanlışlığı. Aktardığı metnin aslında, burada *olanaksızlık* (*Unmöglichkeit*) yazılıdır. -Ed.

** Gizemdir. -ç.

Soylular toplumunu “gizem” biçimine getirmek için, Bay Szeliga kendini “*kültür*” üzerine bazı derin düşüncelere verir. Soylular toplumuna, orada kimsenin karşılaşacağını düşünmediği bir dizi nitelik verir; ama bu onun şu “gizem”i bulmasını sağlar: bu toplumda sözkonusu niteliklerden hiç biri yoktur. Bu bulguyu hemen kültürlü toplumun “gizem”i olarak gösterir. Böylece Bay Szeliga örneğin şu soruları sorar: “*Evrensel us*” (kurgusal mantık?), “*toplum konuşmaları*”nın temelini mi oluşturur? Toplumu “uyumlu bir bütün” durumuna getiren şeyler “*sadece sevginin düzün ve genişliği*” midir? “*Genel kültür* dediğimiz şey, *genelin, sonsuzun, ülküselin* biçimi” midir? Başka bir deyişle, kültür adını verdiğimiz şey, bir fizikötesi imgelem* meyvesi midir? Sorularını sorduktan sonra, olacağı *a priori* bilmek Bay Szeliga için kolaydır: “*Zaten* yanıtın olumsuz olacağı ... *beklenebilir.*”

Eugène Sue’nün romanında, bütün romanlarda olduğu gibi, toplumun en aşağı düzeylerinden en yüksek düzeyine geçilir. Gerolstein prensi *Rodolphe’un kılık değiştirmeleri*, onu toplumun aşağı katmanları içine götürürler, oysa toplum içindeki düzeyi ona yüksek çevrelerin kapısını açar. [sayfa 99] Soylular balosuna gittiği zaman, düşüncelerin konusu güncel dünyanın karşıtlıkları değildir, ona *ilginç* görünen şey, kendi öz karşıt kılık değiştirmeleridir. Uysal bileliğine, kendisini, bu çeşitli durumlarda ne kadar ilginç bulduğunu açıklar:

*“Je trouve, dit-il, assez de piquant dans ces contrastes: un jour peintre en éventails, m’établant dans un bouge de la rue aux Fèves; ce matin commis marchand offrant un verre de cassis à Madame Pipelet, et ce soir ... un des privilégiés par la grâce de dieu, qui règnent sur ce monde.”***

* *Bildung* (kültür) ile *Einbildung* (imgelem) arasında, çevrilmesi güç bir sözcük oyunu [*sich einbilden* = olmayan bir şeyin -varlığına inanmak]. -Ed.

** “Bu karşıtlıklarda, dedi, çok çekicilik buluyorum: bir gün Fèves sokağındaki pis bir evde sofraya oturan yelpaze boyacısı; bu sabah **Bayan**

Baloya gider gitmez, eleştirel Eleştirisi şakır:

“Nerdeyse usumu yitiriyordum

“Çevremde sadece kodaman görmekten.”*

İçini, göklere çıkarıcı (*dithyrambiques*) tiradlarla döker:

“İşte geceyarısı güneş parlaklığı; işte kış ortasına büyü aracıyla getirilmiş ilkyaz yeşilliği ve yaz kamaştırıcılığı. Kendimizi hemen insan yüreğinde tanrının varlığı mucizesine inanacak bir ruhsal durumda buluyoruz, öylesine ki, güzellik ve iyilik, ülküsel yaratıklara değinmekten duyduğumuz izlenimi doğruluyorlar.” (!!!)

Zavallı kır papazı, deneysiz, saf (*crédule*) eleştirici! Paris’in şık bir balo salonunda, “insan yüreğinde tanrının varlığı mucizesine” inandıracak ve Paris’in dışı aslanlarında,⁴⁶ etten kemikten meleklerle yapıyakin “ülküsel yaratıklar” gösterecek boş inana dayalı “ruhsal durumda” kendinden geçmek için, senin eleştirel bölnlüğün gerek!

Dokunaklılık dolu bölnlüğü içinde, bizim eleştirel papazımız [sayfa 100] “güzeller arasında en güzel” iki güzelin, Clémence d’Harville ile kontes Sarah Mac Gregor’un konuşmasını dinler.⁴⁷ Böylece “keşfetme”yi umduğu gizemi bulur:

“Sevgili çocukların *koruyucusu* durumuna nasıl gelebilir, bir kocayı mutlulukla nasıl doldurabiliriz!”
“Dinliyoruz ... şaşırıyoruz ... kulaklarımıza inanamıyoruz!”

Patavatsız papazımızın düş kırıklığını gizli bir zevk duymaksızın saptamıyoruz. Bu bayanlar aralarında ne “ko-

Pipelet'ye⁴⁵ bir bardak frenk üzümü likörü sunan tüccar-yazmanı, ve bu “akşam ... Tanrının lütfuyla, bu dünya üzerinde egemenlik süren ayrıcalıklardan biri.” -ç.

* Marx, Goethe'nin şu iki dizesini gülünçleştirir:

Galiba usumu yitirdim

Evimde Şeytan Efendiyi görmekten!

(*Faust*, birinci kısım, dize 2503-2504)

Bu dizeler dansetmekte olan bir büyüücü tarafından okunur.

ruyuculuktan”, ne “mutlulukla doluluk”tan, ne de “evrensel us”tan konuşurlar; tam tersine, sözkonusu olan “Bayan d’Harville’in kocasına yapmayı düşündüğü bir sadakatsizlik”tir.

Bayanlardan biri tarafından, kontes Mac Gregor konusunda, bize şu açık yürekli bilgi verilir:

“O, gizli bir evlilikten *sonra bir çocuk annesi* olmak için *yeterince girişken* idi.”

Kontesin bu *girişim* ruhu ile hoş olmayan bir biçimde etkilenmiş bulunan Bay Szeliğa, onun üzerine ne düşündüğünü şöyle söyler: “Kontesin sadece kendi kişisel ve bencil çıkarını izlediğini saptıyoruz.” Dahası, eğer kontes ereğine erişir ve prens De Gerolstein ile evlenirse, yazarımız bundan hiç bir iyi şey beklemez: “Onun yeni durumunu prens De Gerolstein’in *uyruklarını mutlu* etmek için kullanmasını *hiç mi hiç* beklememeliyiz.” Ve bizim püritenimiz varızını “iyi bir karakter”in ciddiliği ile bitirir:

“Ayrıca, Sarah [*girişken* kadın], *inanın buna*, bir doruk oluşturmaya karşın, bu parlak çevrelerde bir ayrıklama (istisna) *değildir*.”

Ayrıca değil! Karşın! ve bir çevrenin “doruk”unun bir ayrıklama olmamasını nasıl istersiniz!

Öbür iki ülküsel yaratığın, markiz d’Harville ile düşes De Lucenay’nın karakteri konusunda öğreniriz ki,

“bu bayanlar ‘yürek huzuru’ nedir bilmemekten ötürü acı çekerler. Sevgiyi evlilik içinde bulmamış olduklarından, [*sayfa 101*] şimdi onu evlilik dışında ararlar. Evlilikte, sevgi onlar için, yüreklerinin buyurucu itişinin onları örtüsünü açmaya götürdüğü bir *gizem* olarak kalmıştır. *Bunun sonucu* onlar böylece kendilerini *gizemsel sevgiye* verirler. ‘Sevgisiz evlilik’in bu ‘kurbanları’, ‘sevginin kendisini dışsal bir şey düzeyine, bağlantı (*liaison*) denilen şey düzeyine indirmeye, ve romantik öğeyi, *gizem*’i sevginin yüreği, yaşamı ve özü alarak görmeye istemeye istemeye götürmüşlerdir’.”

Bu diyalektik açındırma, evrensel uygulamaya yetenekli olduğu ölçüde, bize çok büyük bir yarar taşır gibi görünüyor.

Örneğin, evinde *içmesi* engellenmiş bulunan ve gene de içme gereksinmesi duyan biri, sarhoşluğunun “nesnesini evinin *dışında*” arayacak ve “bunun sonucu böylece” kendini gizemsel sarhoşluğa verecektir. Hatta o, içkiyi yalın bir “*dışsal*”, ilgisiz öge düzeyine, bu bayanların sevgiyi o düzeye düşürmelerinden daha çok düşürmemesi gerekmesine karşın, gizeme, içme olgusunun özsel bir maddesi olarak bakmaya itilmiştir. Bundan ötürü, eğer Bay Szeliga’nın kendisine inanırsak, bu bayanların *dışsal* bir şey, bir bağlantı denilen şey, yani gerçekten olduğu şey düzeyine düşürdükleri, sevgi değil, ama sevgisiz evliliğidir.

Sonra şu soru gelir: “Sevginin ‘*gizem*’i nedir?”

Az önce “*gizem*”in bu tür sevginin “öz”ü olduğu fikrini ortaya koymuştuk. Gizemin gizemini, özün özünü araştırmaya şimdi nasıl geldik?

Ve papazımız atıp tutmakta:

“Ne koruluklar arasındaki gölgeli yollar, ne bir ay ışığının *doğal* yarı-aydınlığı, ne değerli duvar kaplamaları ve perdeler tarafından yapay olarak üretilmiş bulunan yarı-aydınlık, ne arp ve orgların sevecen ve şaşırtıcı müziği, ne yasak meyvenin erklığı, vb..”

Perdeler *ve* duvar kaplamaları! Sevecen *ve* şaşırtıcı bir müzik! *Orglara* kadar! Öyleyse Bay Papaz *tapınağını* [sayfa 102] unutsun! Orglarla bir aşk buluşmasına gitmeyi kim düşünür?

“Tüm bunlar [perdeler, duvar kaplamaları, orglar] *gizemsel*’den başka bir şey değil.”

Ama o zaman *gizemsel*, gizemsel sevginin “*gizem*”i değil mi? Hayır, hiç de değil:

“Gizem burada kışkırtan, coşturan, şaşırtan öğedir, *cinsellik erklığıdir*.”

“Sevecen *ve* *şaşırtıcı*” müzik papazımıza daha o za-

mandan karşılık ögesi sağlıyordu. Eğer perdeleri ve orgları götüreceği yerde sevgi buluşmasına kaplumbağa çorbası ve şampanya ile birlikte gitseydi, “*kışkırtan ve coşturan*” ögeye gene sahip bulunacaktı.

“Cinsellik erklığı, *der bilgince kutsal adam*, gerçi biz onu kendi kendimize itirafı yadsıyoruz, ama biz onu kendimizden kovduğumuz ve kendi öz doğamız – us, gerçek sevgi, irade gücü zaranna, kendini zorla kabul ettirmeye kalkışır kalkışmaz, o zaman boyun eğdirecek durumda bulunacağımız doğa – bakımından tanımayı kabul etmediğimiz içindir ki, cinsellik bizim üzerimizde öylesine olağanüstü bir egemenlik kurar.”

Kurgusal dinbiliminin yaptığı gibi, sonradan *boyun eğdirecek* durumda bulunmak, yani bu tanımayı geri almak ereğiyle, papaz bize cinselliği kendi öz doğamız için *tanımayı* öğütler. Gerçi o, ona sadece doğa kendisini us zararına zorla kabul ettirmek isteyeceği zaman boyun eğdirmek ister – çünkü cinselliğe *karşıt* olarak irade gücü ve sevgi, usun irade gücü ve sevgisinden başka bir şey değildirler. Kurgusal-olmayan da olsa, her hıristiyan, kendini gerçek us, yani iman, gerçek sevgi, yani Tanrı sevgisi, gerçek irade gücü, yani İsa-Mesihteki irade zararına zorla kabul ettirmediği ölçüde *cinselliği* tanır.

Papazımız aşağıdaki terimlerle devam ederken, kendi gerçek düşüncesini bize hemen açıklar:

“Eğer sevgi evliliğin, genel olarak sağtöreliliğin [sayfa 103] özseli olmaktan çıkarsa, *cinsellik* sevginin, sağtöreliliğin, kültürlü toplumun gizemi durumuna gelir – bir tinsel güç *görünüşüne* eriştiği, egemenlik isteği övünç tutku ve susuzluğu durumuna yükseldiği en genel anlamda olduğu kadar *sinirlerin titremesi*, toplardamarları dolaşan *yakıcı* sel olduğu *en dar* anlamında da cinsellik. ... Kontes Mac Gregor, ‘kültürlü toplumun gizemi olarak, cinselliğin’ o geniş anlamını orunlar.”

Papaz tam üstüne bastı. *Cinselliğe* boyun eğdirmek için, her şeyden önce *sinirsel akımlar* ile hızlı *kan dolaşımı*–

na boyun eğdirmek zorunda. Bay Szeliga, terimin “dar” anlamında, eğer gövde ısı yükseliyorsa, bunun, kanın toplardamarlarda yakıcı olduğu için olduğunu sanıyor; bilmiyor ki, *soğukkanlı hayvanlar*, kanlarının ısısı, bazı önemsiz değişiklikler bir yana, hep aynı kaldığı için böyle adlandırılmışlardır. – Sinirler artık titremez ve kan toplardamarlarda artık tutuşmaz olur olmaz, cinsel isteklerin merkezi olan *günah-kâr gövde*, *dümdüz bir dinginlik* içine düşer, ve ruhlar kendi aralarında rahat rahat “evrensel us”, “gerçek sevgi” ve “arı sağtöre” üzerine konuşabilirler. Papazımız cinselliği öylesine alçaltır ki, insanın duyusuz bir ağırkanlılıkla sevmediğini kanıtlayan hızlı kan dolaşımı, beyni cinselliğin asıl merkezi olan örgene bağlayan sinir ağları gibi cinsel sevginin onu coşturan öğelerinin ta kendisini kaldırır. Gerçek cinsel sevgiyi *secretio seminis*’in* *mekanik* eylemine indirger, ve acıklı bir ünlülük kazanmış bulunan o Alman dinbilimcisi ile birlikte şöyle fısıldar: “Ne cinsel sevgi, ne de şehevî dünya istekleri yüzünden, ama sadece Tanrı: ‘üreyin ve çoğalın’ dediği için.”**

Şimdi bu kurgusal kurguyu Eugène Sue’nün romanı ile karşılaştıralım. Sevgi gizemi olarak verilmiş bulunan şey [sayfa 104] *cinsellik* değildir, yasak meyvenin gizemleri, serüvenleri, engelleri, yürek darlıkları ve özellikle çekiciliğidir.

“*Pourquoi,*” nous dit l’auteur, “*beaucoup de femmes prennent-elles pourtant des hommes qui ne valent pas leurs maris? Parce que le plus grand charme de l’amour est l’attrait affriandant du fruit défendu ... avancez que, en retranchant de cet amour les craintes, les angoisses, les difficultés, les mystères, les dangers, il ne reste rien ou peu de chose, c’est-à-dire, l’amant ... dans sa simplicité première ... en un mot, ce serait toujours plus ou moins l’aventure de cet homme à qui l’on disait: Pourquoi n’épousez-vous*

* Tohumsal salgı. -ç.

** Marx, Luther’i gözetir. Bu parça dolayısıyla, Lenin şöyle yazar: “Cinselliğin aşığılanmasına karşı bazı parçasal gözlemler.”¹ (*Cahiers philosophiques*, a.g.y., s. 21.) -Ed.

donc pas cette veuve, votre maîtresse? – ‘Hélas, j’y ai bien pensé’, répondit-il, mais alors je ne saurais plus où aller passer mes soirées’.”*

Bay Szeliga, yasak meyvenin çekiciliğinin sevginin gizemi olmadığını açıkça bildirirken, Eugène Sue onu bize daha az açık olmayan bir biçimde, “aşkın en büyük büyü-sü” ve *extra muros*** sevgi serüvenlerinin nedeni olarak gösterir. “*La prohibition et la contrebande sont inséparables en amour comme en marchandise*”*** Eugène Sue de, kurgusal metin yorumlayıcısına karşıt olarak aynı şeyi söyler:

“Duygularını gizleme ve kurnazlık eğinimi, gizem ve entrika eğilimi kadın doğasının özsel bir niteliği, doğal bir eğinimi ve kaçınılmaz bir içgüdüdürler.” [sayfa 105]

Sadece Bay Eugène Sue’yü sıkan şey, bu eğinim ve bu eğilimin *evliliğe* karşı yöneltilmiş olmasıdır. O, kadın doğasının içgüdülerine daha zararsız, daha yararlı bir kullanım vermek ister.

Bay Szeliga kontes Mac Gregor’u “bir tinsel güç görünüşüne erişen” *o cinsellik* tipi durumuna getirirken, Eugène Sue onu bir *us kişisi* yapar. Onun “tutku” ve “gurur”u, cinsellik biçimleri olmak şöyle dursun, cinsellikten iyiden iyiyeye

* “Neden, *der yazar bize*, birçok kadın gene de kocalarının tırnağı olmayan erkekleri peylerler? Çünkü *sevginin en büyük büyü-sü, yasak meyvenin sürükleyici çekiciliğidir*. ... Bu sevgiden korkular, yürek darlıklarını, güçlükleri, gizemleri, tehlikeleri çıkarm, geriye hemen hemen hiç bir şey, ya da aşkın ... ilk yalınlığı içinde ... kısaca söylemek gerekirse, her zaman, kendisine öyleyse sevgiliniz olan bu dul ile neden evlenmiyorsunuz? diye sorulunca: – ‘Heyhat! bunu çok düşündüm, ama o zaman gecelerimi nerede geçireceğimi bilemem!’ yanıtını veren adamın serüveninden başka hiç bir şey kalmaz.” -ç.

** Kendi evi dışındaki. -ç.

*** “Yasak ve kaçak, metada olduğu gibi, sevgide de birbirinden ayrılmaz şeylerdir.” Charles Fourier’den alıntı: *Théorie de l’unité universelle* (“Evrensel Birlik Teorisi”), III, II, bölüm III. Fourier, erkek ile kadın arasında hak eşitliğini savunmuştur. “En iyi uluslar, diye yazar *Théorie des quatre mouvements*’da. (“Dört Hareket Teorisi”), kadınlara en büyük özgürlüğü tanıyan uluslar olmuşlardır.” -Ed.

bağımsız soyut bir anlık, (*entendement*) ürünleridirler. Bu nedenle Eugène Sue açıkça belirtir:

“Yakıcı sevgi özlemleri, onun *duygusuz* gönlünü, çalkalamamalıydı; *yürek* ya da *duyuların hiç bir şaşır-tmacası*, bu kurnaz, bencil ve tutkulu kadının acımasız hesaplarını bozmamalıydı.”

Bu kadının özsel karakterini oluşturan şey, soyut *usun*, sevgi duyularının etkisinden uzak ve kanın yumuş atamadığı bencilliktir. Bundan ötürü yazar bize onda “kuru ve sert” bir ruh, “becerikli ve tehlikeli” bir tin, “kalles” ve – soyut us kişinin çok anlamlı yönü– “mutlak” bir karakter, son olarak “derin” bir duygularını gizleme yeteneği betimler. Söz arasında söyleyelim: Eugène Sue, kontesin yaşamına, romanının kişilerinden çoğu için türettiği kadar budalaca güdüler önerir. Yaşlı bir sütanne onun kafasına “taçlı bir baş” olması gerektiği fikrini sorar. Bu fikrin itisiyle, “bir taç ile evlenmek” ereğiyle yolculuğa çıkar. Ve sonunda da Almanya’nın küçük bir prensini “taçlı bir baş” olarak alma tutarsızlığına düşer.

Cinselliğe karşı tükürük atmalarından sonra, eleştirel evliyamız kendini bir de Eugène Sue’nün bizi “*la haute volée*”ye neden bir balo vesilesi ile soktuğunu betimleme zorunda görür; çünkü bu yöntemle hemen bütün Fransız romancılarında raslanır, oysa *İngiliz* romancıları okuru yüksek topluma daha çok bir av partisi ya da bir kır şatosundaki bir toplantı vesilesi ile sokarlar. [sayfa 106]

“Eugène Sue’nün bizi yüksek topluma tam da bir balo sırasında sokması, bu görüş [Bay Szeliga’nın görüşü!] bakımından önemsiz, ve [Szeliga’nın kurgusu içinde] salt ilineksel olamaz.”

İşte, yaşlı **Wolf’u**⁴⁸ anımsatan bir dizi sonuçtan geçerek, zorunluluk yönünde sevine sevine giden kısrağa bırakılmış dizgin.

“*Dans, gizem olarak cinselliğin* en evrensel belirtisidir, iki cinsin erkek tarafından belirlenmiş dolaysız birbirine *değme* ve sarılması (?) dansta hoşgörü-

lür, çünkü görünümlere ve bu fırsatla bendini gerçekten duyuran [gerçekten mi bay Papaz?] tatlı izlenime karşın, bunlar *cinsel* değme ve sarılma olarak görülmezler [ama acaba evrensel usa bağlı olarak mı görülürler?].”

Ve işte, hiç bir sonuçla karşılaşılacak sonuç:

“*Gerçekten*, eğer bunlar *gerçeklikte* böyle görülse-
lerdi, *tersine*, *başka bir yerde* aynı özgürlük ile *yapıl-
saldı*, herkes arasında acımasız bir yüzkarası ve acı-
masız bir kınamaya yolaçan bağışlanmaz bir sağtöre
ve utanma eksikliği olarak görülecek *bu aynı jestle-
ri* öylesine lekeler ve öylesine yargılarken, toplumun
böyle bir hoşgörmeyi *neden* sadece dans konusunda
gösterdiği *anlaşılamazdı*.”

Bay Papaz ne kankan dansından, ne de *polka*'dan *ama* genel olarak danstan, eleştirel kafasından başka hiç bir yerde oynanmayan dans kategorisinden sözeder. Öyleyse Paris'te bir “*Chaumière*”^{*} dansını gözlemleme güçlüğüne katlansın, o zaman bu gözüpeklik, bu açık yüreklilik, bu sevimli taşkınlık, bu olabilecek en cinsel hareket müziği ile Alman-Hıristiyan yüreği çileden çıkartılacaktır. “Kendini gerçekten duyuran tatlı izlenim”, ona, hiç değilse kendi gözünde, “dansörlerin neden” sadece açıkça cinsel insanlar olamayacaklarını değil, ama olmamaları da gerektiğinin “gerçekten anlaşılmayacağını duyururdu”. Bunlar “*tersine*” seyirci üzerinde ^[sayfa 107] tam bir insanal cinsellik törel izlenimini bırakmakla birlikte, “başka bir yerde”, özellikle Almanya'da “benzer biçimde yapılan bu iş, bağışlanmaz bir eksiklik” vb. olarak görülürdü!

Dansın özü aşkına, eleştiricimiz bizi *baloya* götürür. Ama büyük bir güçlkle karşılaşır. Bu baloda gerçi dans edilir, ama sadece imgelemde, Eugène Sue, gerçekte, bize danstan sözetmez. Dansçıların gürültüsüne karışmaz. Balo onun için kendi soylu tiplerini biraraya toplama vesilesinden başka bir şey değildir. Umutsuzluğu içinde, “Eleştiri”

* Kulübe. -ç.

iyilik olsun diye romancının *yardıma*na koşar, ve kendi öz “imgeleme yetisi” baloda görülen şeyleri, kolaylıkla betimler, vb.. Haydut inlerini betimlediği ve argo konuştuğu zaman, Eugène Sue, eleştirel karar sonucu, bu inlerin ve bu argonun betimlemesine doğrudan doğruya ilgi duymaz; ama buna karşılık, *onun* betimlemediği ve sadece “imgesel” eleştiricisi tarafından betimlenmiş bulunan dans, onun için zorunlu olarak sonsuz bir ilgi konusudur.

Devam edelim!

“*Gerçekten*, toplumun dil ve davranış inceliğinin gizemi –bu aşın ikinci doğanın gizemi– sabırsız bir doğaya dönüş isteğidir. *Cecily gibi* birinin kültürlü kişiler arasında öylesine elektrikli bir izlenim uyandırması ve öylesine doğaüstü başarılar kazanmasının nedeni de, işte budur. Köleler içinde, eğitimsiz, sadece kendi doğasının kaynakları içinde büyümüş bulunan onun için, bu doğa tek yaşam kaynağını oluşturur. Birdenbire Saraya taşınıp, onun baskı ve alışkanlıkları ile karşı karşıya geldikten sonra, Sarayın gizemini bulmakta gecikmez. ... Erklığı, kendi doğasının erklığı, anlaşılmaz bir büyü olarak görülmüş bulunduğu göre, sınırsız egemenliği altına alabileceği bu kürede, *Cecily* kendini sınırsız sağtöre bozukluklarına kaptırmaktan alamaz; oysa henüz köle olduğu çağda, bu aynı doğa ona güçlü efendisinin utanç verici önerilerine direnmeyi ve aşkına bağlı kalmayı öğretiyordu. *Cecily* [sayfa 108] *kültürlü toplumun üstü açılmış gizemidir*. Horgörölmüş duyular sonunda engelleri yıkarlar ve iyiden iyiye özgür kalırlar, vb..”

Bay Szeliga'nın, Eugène Sue'nün romanını bilmeyen okuru, *Cecily*'nin sözkonusu balonun aslanı (*la lionne*) olduğunu sanır. Oysa, romanda, Paris'te dansedilirken, o Almanya'da, bir tutuklularinde bulunur.

Köle olduğu sürece, onu “çılğınca” sevdiği, ve efendisi, Bay Willis, ona “*hoyratça*” bir kur yaptığı için, *Cecily* zenci hekim David'e bağlı kalır.⁴⁹ Bir sefihlik “yaşamına geçişi, çok yalın bir biçimde gerekçelendirilmiştir, “Avrupa

dünyası”na taşındıktan sonra, “bir zenci ile evli” olmaktan “kızanır”. Almanya’ya gelişinden sonra bir kötü kişi tarafından “hemen” baştan çıkarılır, ye onun “yerli kanı”, ikiyüzlü Eugène Sue’nün *douce morale** ve *doux commerce*** aşkına, bir “*perversité naturelle*”*** olarak betimleme zorunda kaldığı o kan, ona egemen olur.

Cecily’nin gizemi bir *melez* olmaktır. Cinselliğinin gizemi de, *tropikaların azgınlığı*. **Parny**,⁵⁰ Eléonore için yazdığı güzel şiirlerinde, melezi göklere çıkarmıştır. Ve yüzlerce yolculuk öyküsü, onun Fransız denizcisi için ne kadar tehlikeli olduğunu bize anlatır.

*“Cecily était le type incarné de la sensualité brûlante, qui ne s’allume qu’au feu des tropiques.... Tout le monde a entendu parler de ces filles de couleur, pour ainsi dire mortelles aux Européens, de ces vampires enchanteurs, qui, enivrant leurs victimes de séductions terribles ... ne lui laissent, selon l’énergique expression du pays, que ses larmes à boire, que son cœur à ronger.”**** [sayfa 109]*

Cecily bu büyümlü etkiyi, soylu bir eğitimden geçmiş adamlar üzerinde, her şeyden usanmışlar üzerinde uyanırdırmaz:

*“Les femmes de l’espèce de Cecily exercent une action soudaine, une omnipotence magique sur les hommes de sensualité brutale tels que Jacques Ferrand.”*****

* Tatlı sağtore. -ç.

** Tatlı düşüp-kalkma. -ç.

*** “Doğal bir sağtöre-bozukluğu.” -ç.

**** “Cecily,ancaktropikalarinateşile tutuşanyakıcıcinselliğinete kemiğe bürünmüş örneği idi. ... Avrupalılar için, deyim yerindeyse öldürücü olan bu renkli kızlardan, kurbanlarını korkunç kandırmalarla sarhoş eden ... ülkenin etkili deyimine göre, ona içecek gözyaşlarından, kimercek yüreğinden başka bir şey bırakmayan bu baştançıkancı vampirlerden sözedildiğini herkes duymuştur”. -ç.

**** “Cecily türünden kadınlar, **Jacques Ferrand**⁵¹ gibi *kaba cinsellik* sahibi erkekler üzerinde birden bir etkide bulunur, büyümlü bir eğmedik kurarlar.”

Ve Jacques Ferrand gibi adamlar ne zamandan beri yüksek toplumu temsil ederler? Ama eleştirel Eleştirinin, Cecily’yi, mutlak gizemin izlediği dirimsel sürecin bir uğrağı durumuna getirmesi gerekiyordu!

IV. “DÜRÜSTLÜK VE SOFULUK GİZEMİ”

“Gizem, kültürlü toplumun gizemi olarak, *gerçi*, dışsal *karşıtlıktan içsel küreye* geçer. *Böyle olmakla birlikte*, yüksek toplumun da kutsal kalıntıyı sakladığı *kendi özgü* toplantı yerleri vardır. O, bu kutsallar kutsalının bir çeşit kilisesidir. *Ama* kilise avlusunda kalmış bulunan kişiler için, bu kendi başına gizemi oluşturan, kilisenin ta kendisidir. Salt konumu içinde, kabalık, kültürlü adam için neyse ... demek ki, kültür de halk için odur.”

Gerçi, – *böyle olmakla birlikte*, – da, – *bir çeşit*, – *ama*, – *demek ki*, – işte *kurgusal açındırma* halkalarını birbirine bağlayan büyümlü kancalar. Bay Szeliga, külhanbeyler küresinin gizemini *haute volée*’ye geçirmiştir. Şimdi ona, kibar dünyanın kendisi gereğince kendi *özgü* toplantı yerlerine sahip bulunduğu gizemi kurmak gerek, ve bu toplantı yerlerinin gizemleri de halk için gizemdirler. Bu kurgu için sözünü etmiş bulunduğumuz büyümlü kancalar yetmez; bir *toplantı* [sayfa 110] *yerini kilise* biçimine, ve soylu olmayan toplumu da bu kilisenin *avlusu* biçimine getirmek gerekir. İşte Paris için yeni bir gizem: burjuva toplumun tüm küreleri, *haute volée* kilisesinin bir avlusundan başka bir şey oluşturmazlar.

Bay Szeliga iki erek gözetir: *yüksek tabakanın* kendine özgü toplantı yerinde ete kemiğe bürünmüş bulunan gizemin “*toplumun ortak malı*” durumuna gelmesini sağlamak; *noter Jacques Ferrand*’ı gizemin canlı bir halkası yapmak. İşte nasıl davrandığı:

“Kültür henüz toplumun bütün zümrelerini ve bütün eşitsizlikleri kendi küresine sokamaz ve sokmak

da istemez. Bu toprak üzerinde evrensel krallıklar kurmaya sadece *Hıristiyanlık* ile *sağtöre* yeteneklidirler.”

Bay Szeliga'nın gözünde, kültür ve uygarlık, *soylular* kültürü ile karışır. Bu nedenle *sanayi* ve *ticaretin*, Hıristiyanlık ve sağtöreden, ailesel mutluluk ve burjuva gönençinden bambaşka evrensel krallıklar kurduklarını göremez; Ama *noter Jacques Ferrand*'a nasıl geliyoruz? Çok kolay.

Bay Szeliga *Hıristiyanlık*'ı *bireysel* bir nitelik, “*sofuluk*” durumuna, ve *sağtöre*'yi de bir başka *bireysel* nitelik, “*dürüstlük*” durumuna getirir. O, bu iki niteliği, *Jacques Ferrand* adını koyduğu *bir tek* bireyde birleştirir, çünkü Jacques Ferrand, bu iki niteliğe sahip değildir, ama sahiplik taslar. Jacques Ferrand, bundan böyle, “*dürüstlük* ve *sofuluk* gizemi”dir. Ferrand'ın “*vasiyet*”i, tersine, “*görünüşteki* *sofuluk* ve *dürüstlük* gizemi”dir; öyleyse bu vasiyet artık *sofuluk* ve *dürüstlük* gizemi değildir. Bu vasiyeti gizem durumuna yükseltebilmek için, eleştirel Eleştiri bu vasiyetin görünüşteki *dürüstlüğün* gizemi değil, ama tersine görünüşteki *sofuluk* ve *dürüstlüğün* bu vasiyetin gizemi olduklarını bildirmek zorunda idi.

Paris noterleri Jacques Ferrand'da kendilerine karşı yöneltilmiş acı bir şaka görür ve tiyatro sansürünün bu kişinin sahneye konmuş bulunan *Mystères de Paris*'de ^[sayfa 111] yer almamasını sağlarken, eleştirel Eleştiri, “*kavramlar görünüşü oyununa karşı savaşa giriştiği*” aynı anda, bir Paris noterinde bir Paris noteri değil, ama din ve sağtöre, *dürüstlük* ve *sofuluk* görür. Noter *Lehon* işi onun için öğretici olmalıydı. *Noter*'in Eugène Sue'nün romanında tuttuğu yer, onun resmî yerine tastamam uyar.

“Les notaires sont au temporel ce qu'au spirituel sont les curés; ils sont les *dépositaires de nos secrets*”* (Monteil, *Hist[oire] des français des div[ers] états*,” etc. t. ix, p. 37).

Noter, layık günah çıkartıcıdır. Meslekten bir *püri-*

* “Ruhanî için papazlar ne ise, cismanî için de noterler odur; *gizemlerimizin mutemetleri.*” -ç.

ten'dir o; oysa Shakespeare bize "doğruluk püriten değildir"* der. O aynı zamanda her işe yarar bir aracı, dolaplar düzenleyen ve burjuva zümreleri yöneten adamdır.

Tüm gizemi ikiyüzlülük ve noterlik mesleğinde yatan noter Ferrand ile, bir adım bile ilerlememiş gibi görünürüz. Ama arkasını dinleyelim!

"Eğer ikiyüzlülük, noterde tam bir bilinç işi, ve Bayan Roland'da,⁵² *deyim yerindeyse*, bir içgüdü işi ise, onlar arasında, gizemin anahtarını bulamayan, ama onu arama iradesiz gereksinmesini duyan kimselerin insanları ile halk insanlarını şarlatan Bradamanti'nin (papaz Polidori)⁵³ uğursuz evine götüren şey boşanan değil, hayır, gizemin araştırılmasıdır; onlar herkesin gözünde haklı çıkmak isterler."

"Yüksek tabaka insanları ile halk insanları" Polidori'nin evine onları herkesin gözünde haklı çıkaran belli bir gizemi bulmak için üşüşmezler; onların aradıkları şey, herkesin gözünde haklı çıkmış *olmak için*, en üstün derecede gizem, mutlak özne olan gizemdir; sanki odun yarmak için, bir balta değil, ama *in abstracto*** alet aranması gibi.

Polidori'nin tüm gizemleri şuna indirgenir: onun gebe [sayfa 112] kadınlara çocuk düşürtmek için bir kocakarı ilacı, ve tahtalı köye göndermek için de zehiri vardır. Kurgusal öfkesi içinde, Bay Szeliga "canakıyıcı"yı Polidori'nin zehiri-ne koşturur; "çünkü o bir canakıyıcı olmak değil, ama sayılmak, sevmek, onurlanmak ister"; sanki bir cinayette, kendi *başını* kurtarmak değil de, saygı, sevgi, onur sözkonusu-muş gibi! *Eleştirel* canakıyıcıyı uğraştıran şey, kendi kafası değildir, "gizem"dir. – Herkes cana kıyamayacağına ve kural dışı gebelik durumunda bulunamayacağına göre, Polidori *herkesi* gizeme ortak etmek için nasıl davranacak? Bay Szeliga'nın, şartlanan Polidori'yi 17. yüzyılda yaşayan, ve gizemleri bulgulamak şöyle dursun, gizem bulgulayıcıların,

* Shakespeare, *All's Well, That Ends Well*, birinci perde, üçüncü sahne. -Ed.

** Soyut olarak, genel olarak. -ç.

türetimcilerin tarihini, “herkesin ortak malı” durumuna getirmeye çalışmış bulunan *Polydorus Virgilius* ile karıştırdığına inanmak gerekiyor. (Bkz: *Polidori Virgiliti liber de rerum inventoribus*, Lugduni MDCCVL.)

Gizem, eninde sonunda “herkesin ortak malı” olarak ortaya çıktığı biçimde mutlak gizem, demek ki, çocuk düşürme ve zehirleme gizemidir. Gizem, “herkesin ortak malı” olarak en ustalıklı biçimde, ancak kimse için gizem olmayan gizemler biçimine gelerek durum değiştirebilirdi.

V. “GİZEM ALAYDIR”

“*Gizem şimdi herkesin malı, herkesin ve herbirinin gizemi durumuna gelmiştir. O, ya bende bir sanat ya da bir içgüdüdür, ya da ben onu mutlak bir meta satınaldığım gibi satınalabilirim.*”

Peki şimdi herkesin ortak malı durumuna gelmiş bulunan bu gizem *nedir*? Devlette hukuk yokluğu gizemi mi, kültürlü toplum gizemi mi, emtianın karıştırılması gizemi mi, Kolonya yapılması gizemi mi, yoksa “eleştirel Eleştiri” gizemi mi? Bunların hiç biri değil, ama *in abstracto* gizem, gizem kategorisi! [sayfa 113]

Bay Szeliga, bize mutlak gizemin ete kemiğe bürünmesi olarak, *hizmetçileri ve karısı ile birlikte kapıcı Pipelet*’yi betimlemek ister. “Gizem”in *hizmetçi* ve *kapıcısını* türetmek ister. Ama *arı kategoriden*, “*anahtar deliğinden bakan uşağa*”, ve soyutlamanın bulutlu göklerinde *damlar* üzerinde üstünlük taslayan *mutlak özne olarak gizemden*, kapıcı konutunun bulunduğu zemin katına yuvarlanmak için nasıl davranacak?

İşe gizem kategorisini kurgusal bir süreçten geçirmeyle başlar. Gizem çocuk düşürme ve zehirleme araçları ile herkesin ortak malı olduktan sonra,

“demek ki artık gizlenmiş şeyin ve kendinde erişilmez şeyin durumu değil, ama şeyin kendisini gizlemesi, ya da daha iyisi [iyiden iyisi!] benim onu gizle-

mem, onu erişilmez kılmam sonucudur.”

Böylece mutlak gizemi öz'den *kavram'a*, içinde gizlenmiş şeyin durumu olduğu *nesnel* aşamadan, içinde kendisini gizlediği, ya da daha iyisi “*benim onu*** gizlediğim öznel aşamaya geçirerek, bize bir adım bile atırlmaz. Tersine, güçlük büyümüşe benzer; çünkü bir gizem, insanın kafasında ve göğsünde, okyanus dibinde olduğundan daha erişilmez ve daha gizlenmiştir. Bu nedenle Bay Szeliga, *kurgusal* ilerlemesinin yardımına, *deneysel (empirique)* bir ilerleme ile *hemen* koşar.

“*Bunlar* arkalarında *bundan böyle* [bundan böyle!] gizemin dövülmüş, dokunmuş, işlenmiş bulunduğu *kapalı kapılardır* [hele hele!].”

“*Bundan böyle*”, Bay Szeliga gizemin kurgusal *benini*, bir *kapı* kişiliğinde, iyiden iyiye deneysel, iyiden iyiye *tahtadan* bir gerçeklik biçimine getirmiştir.

“Oysa, *böylece* [kapalı kapı sayesinde, yoksa kapalı özden kavrama geçiş aracılığıyla değil], bana ona pusu kurmak, onu gözetlemek, çayıtlık etmek *olanağı da verilmiştir.*” [sayfa 114]

Kapalı kapılar ardında pusu kurulabilmesi, hiç de *Bay Szeliga* tarafından bulunmuş bir “gizem” değildir. Hatta Yığının, duvarların kulakları olduğunu söyleyen bir atasözü vardır. Buna karşılık, büsbütün eleştirel-kurgusal bir gizem oluşturan şey, “*bundan böyle*”, kötü yerler aracıyla cehenneme inişten sonra, Polidori'nin mucizeleri üzerinde kültürlü topluma çıkıştan sonra, gizemlerin kapalı kapılar *arkasında* dövülebilmeleri ve *öründe* gözetlenebilmeleridir. Ve bu, kapalı kapıların, sadece gizemler dövmek, dokumak ve işlemek için değil, –çalılıklar arasında dövülmüş, dokunmuş ve işlenmiş ne kadar çok gizem var!– ama onları çayıtlamak için de *kategorik bir zorunluluk* oluşturmaları kadar büyük bir eleştirel gizemdir.

Bu parlak diyalektik silah gösterisinden sonra, Bay Szeliga *çayıtlıktan* doğal olarak *çayıtlık güdülerine* ulaşır.

Ve bize, çayırlığın kendi nedenini, *kötülük yapma zevkinde* bulduğu gizemini iletir. Sonra, kötülük yapma zevkenden, *bu zevkin güdülerine* geçer.

“Herkes, *der*, sadece iyi eylemlerinin etkenlerini gizlemekle kalmayıp, kötü eylemlerini içine girilemez bir karanlık içine gömmeye de çalıştığına göre komşusundan daha iyi olmak ister.”

Tümceyi tersine çevirmek ve şöyle demek gerekirdi:

“Eğer iyi eylemlerinin güdülerini gizli tutmaktan hoşlanmayan biri kötü eylemlerini içine girilmez bir karanlığa gömmeye çalışırsa, bunun nedeni, komşusundan daha iyi olmak istemesidir.”

İşte sözümona *kendi kendini gizleyen gizemden* gizlenen *bene*, *benden kapalı kapıya*, *kapalı kapıdan çayırlıka*, *çayırlıktan çayırlık* nedeni olan kötülük yapma zevkine, *kötülük yapma zevkenden bu zevkin güdüsü* olan *en iyi olma iradesine* erişmiş bulunuyoruz. Ve uşığı kapalı kapı önünde bekler görme zevkini tanımakta da gecikmeyeceğiz. En iyi olma evrensel iradesi gerçekte bizi doğrudan doğruya şuna götürür: [sayfa 115] “herkesin başkasının gizemlerini bulgulama eğinimi vardır”, ve bu da, çok doğal olarak şu tinsel gözleme yolaçar; “Bu bakıma *en iyi durumda* bulunanlar, *hizmetçilerdir*.” Eğer Bay Szeliga Paris polis arşivlerinde gömülüp kalmış anıları, *Vidocq*’un⁵⁴ anılarını, “*Livre noir*”ı* vb. okumuş olaydı, bu düşünce düzeninde, *polis*’in “en iyi durumdaki” hizmetçilerden daha da iyi durumda bulunduğunu, hizmetçilerin polis tarafından kaba saba işler için kullanıldıklarını, polisin ne kapı ne de efendilerin sabah kılığı karşısında durmadığını, ama, bir *femme galante*** , hatta törel eş çizgileri altında, yataklarındaki çıplak gövdeleri yanına kolayca giriverdiğini öğrenirdi. Hatta Sue’nün romanında bile, başlıca kişilerden biri de hafiye (*mouchard*) *Bras rouge*⁵⁵ değil mi?

Bay Szeliga’yı “bundan böyle” hizmetçiler karşısında

* Kara kitap. -ç.

** Hafifmeşrep kadın. -ç.

şaşırtan şey, onların yeterince “*çıkargözetmez*” olmamalarıdır. Bu *eleştirel sakıncalık*, ona *kapıcı Pipelet ve karısına* götüren yolu açar.

“Kapıcının durumu, buna karşılık, evin gizemleri üstüne, kaba ve yaralayıcı da olsa, özgür, ilgisiz bir alay boşaltma olanağını veren o görece bağımsızlığı sağlar.”

Daha ilk anda, kapıcının bu kurgusal kurgusu büyük bir güçlkle karşılaşır: Çok büyük bir sayıdaki Paris evinde, uşak ve kapıcı, kiracıların bir bölümü için, aynı kişidir.

Aşağıdaki olgular, kapıcının görece bağımsız ve ilgisiz durumunu, yazarın nasıl bir eleştirel fantezi ile betimlediğinin yargılanmasını sağlayacaklardır. Paris kapıcısı, evsahibinin temsilcisi ve hafiyesidir. Çoğu kez, ücretini evsahibi değil, kiracılar öder. Bu güvenilirmez durum sonucu, kapıcı resmi işine çoğu kez komisyonculuk mesleğini ekler. Ürkü (*Terreur*), İmparatorluk ve Restorasyon dönemlerinde, kapıcılar gizli polisin başlıca ajanları idiler. Böylece, örneğin, [sayfa 116] **general Foy**⁵⁶, ona gönderilmiş bulunan mektupları çalan ve yakınlarında nöbet bekleyen bir polis memuruna okutan kapıcısı tarafından gözaltında tutuluyordu. (Bkz: Froment: *La Polis dévoilée*). Bundan ötürü “*portier*” [kapıcı -ç.] ve “*épicier*” [bakkal -ç.] sözcükleri birer sövgüdür, ve kapıcının kendisi onu “*concierge*” [apartman yöneticisi -ç.] olarak çağdırmalarını ister.

Eugène Sue, Bayan Pipelet’yi bize “ilgisiz” ve içinde kötülük olmayan bir kadın olarak tanıtmaktan öylesine uzaktır ki, tersine, Rodolphe’a para sağlayarak onu hemen dolandırır; ona bir dolandırıcıyı, aynı evde oturan rehinciği öğütler; Rigolette’i ona hoş olabilecek bir tanıdık olarak betimler; ona az para verdiği ve kendisi ile pazarlık ettiği için Komutan ile alay eder (küsünüğü içinde, onu “*commandant de deux liard*”^{*} olarak adlandırır – “*ça t’apprendra à ne donner que douze francs par mois pour ton ménage*”^{**},

* “İki paralık komutan.” -ç.

** “Bu sana evinin işleri için ayda sadece oniki frank vermeyi öğ-

çünkü o [komutan -ç.], odununu gözleme “*petitese*”inde* bulunur, vb.. Kendi “bağımsız” tutumundan ötürü kendi kendine hak verir; komutan ona ayda sadece oniki frank öder.⁵⁷

Bay Szeliga’da, “Anastasi Pipelet, gizeme karşı manevrada, *bir çeşit* ateş açmakla görevlendirilmiştir”.

Eugène Sue’de, Anastasi Pipelet, *Parisli portière*’i [kapıcı kadın -ç.] temsil eder. O, “**Bay Henry Monnier**⁵⁸ tarafından, usta elinden betimlenmiş kapıcı kadını dramlaştırmak” ister. Ama Bay Szeliga, Bayan Pipelet’in niteliklerinden birini, “*médiance*”i,** tikel bir kendilik, sonra da Bayan Pipelet’yi bu kendiliğin temsilcisi biçimine getirmekten kendini alamaz.

“Kocası”, diye devam eder Bay Szeliga, “kapıcı Alfred Pipelet, ona benzer, ama aynı başarı ile betimlenmemiştir.” [sayfa 117] Onu bu başarısızlıktan ötürü avundurmak için, Bay Szeliga ahu da bir *allégorie* durumuna getirir. O da gizemin “*nesnel*” yönünü, “*alay olarak gizem*”i temsil edecektir. “Onun dayanamadığı gizem bir alay, ona oynanan bir oyundur,” Daha da iyisi, sonsuz mağfireti içinde, tanrısal diyalektik, onu mutlak gizemin dirimsel süreci içinde çok değerli, çok başarılı ve çok kesin bir uğrak durumuna getirerek, bu “çocuklaşmış, mutsuz yaşlı adamı”, sözcüğün *fizikötesi anlamında*, “*güçlü adam*” durumuna dönüştürür. Pipelet üzerindeki zafer, “*gizemin en kesin yenilgisi*”dir. “Daha iyi düşünür bir adam, yiğit bir adam *oyun*’a gelmezdi.”

VI. RIGOLLETTE⁵⁹

“Atılacak bir adım daha kalır. *Kendi içsel mantığı ile*, gizem, görmüş bulunduğumuz gibi, Pipelet’de ve Cabrion sayesinde, yalın güldürü düzeyine alçalmaya götürülmüştü. *Artık sadece bir şey eksiktir*: bireyin artık kendini bu komedyaya kaptırmaması. *Rigolette* bu

retecek.” -ç.

* “Küçüklüğünde”. -ç.

** Arkadan söyleme, çekiştirme. -ç.

adımı görülmemiş bir kolaylıkla atar.”

Kim olursa olsun, bu kurgusal güldürünün gizemini iki dakikada bulup, kullanma biçimini kendi başına öğrenebilir. İşte kısa bilgiler:

Sorun: İnsanın hayvanlara nasıl egemen olduğunu tanıtlamak.

Kurgusal çözüm: Bir yarım düzine hayvan, örneğin aslan, köpekbalığı, yılan, boğa, at ve fino köpeği olsun. Bu altı hayvandan yola çıkarak, soyutlama aracıyla, “hayvan” kategorisini kuralım. “Hayvan”ı bağımsız bir varlık olarak tasarlayalım. Aslanı, köpekbalığını, yılanı vb., “hayvan”ın bir o kadar kılık değiştirmeleri, bürünümleri olarak görelim. Bu imgesel yaratma aracıyla, soyutlamamızın “hayvan”ını gerçek bir varlık durumuna getirmiş bulunduğumuz gibi, şimdi de gerçek hayvanları soyutlama varlıkları durumuna, [sayfa 118] imgeleme yetimizin ürünleri durumuna dönüştürelim. Ortaya bir şey çıkar: *Aslanda* insanı *parçalayan*, *köpekbalığında* yutan, *yılanda* zehirleyen, *boğada* boynuzlayan ve *atta* onu çiftleyen “hayvan”, *fino köpeği* olarak varolduğu zaman arkasından havlamakla yetinir ve insana karşı savaşı yalın bir *gösteriş* durumuna getirir. “Hayvan”, kendi *öz mantığı* ile, örneğin *fino köpeği* örneğiyle görmüş bulunduğumuz gibi, yalın *soytarı* rolüne düşmeye götürülmüştür. Öyleyse eğer bir çocuk, ya da çocuklaşmış bir yaşlı, fino köpeğinden kaçarsa, önemli olan, bireyin artık kendini bu budalaca komedyaya kaptırmamasıdır. Birey *x*, bastonunu fino köpeğine karşı sallayarak, bu adımı, görülmemiş kolaylıkla atar. Birey *x* ve fino köpeği sayesinde, insan’ın “hayvan”a, dolayısıyla hayvanlara nasıl egemen olduğunu ve, *hayvan-finoda*, *aslan-hayvanı* nasıl evcilleştirdiğini görüyoruz.

Bay Szeliga’nın “Rigolette”i, Pipelet ve Cabrion dolaşımı ile, işte aşağı yukarı bu biçimde güncel dünya gizemlerinin üstesinden gelir. Dahası var! Kendisi de bu kategorinin, “gizem”in bir gerçekleşmesinden başka bir şey değildir:

“Kendisi henüz kendi yüksek sağtörel değerinin bilincinde değil, bu nedenle henüz kendi kendisi için de bir gizem!”

Kurgusal *olmayan* Rigolette’in gizemini [ise -ç.], Eugène Sue, **Murph**⁶⁰ aracıyla söyler, “*Une fort jolie grisette.*” * Eugène Sue, onda, Parisli yosma işçi kızın sevimli, insanal özlüğünü betimler. Sadece, burjuvaziye bağlılık ve bir tür çok kişisel bir gizemcilik sonucu, yosma işçi kızı *sağtörel bakımdan* ölküleştirmesi gerekmiştir. Onun durumunun ve özlüğünün ilgi çekici yanını oluşturan şeyi, töreye uygun evliliği hor görmesini, *étudiant*** ya da *ouvrier**** ile açık yürekli ilişkisini ortadan kaldırması gerekmiştir. O, ikiyüzlü, yüreksiz, bencil burjuva evli kadını ile, tüm burjuva dünyası, [sayfa 119] yani resmî dünya ile, işte tam da bu ilişki aracıyla gerçekten insanal bir karşıtlık oluşturur.

VII. “PARİS’İN GİZEMLERİ”NİN DÜNYASI

“Bu gizemler dünyası şimdi genel olarak dünyadır: *Paris’in Gizemleri’nin* bireysel etkisi oraya taşınır.”

“Destansı olayların *felsefi yeniden-üretimine* geçmeden” önce, Bay Szeliga, “gene de” kendini “kâğıt üzerine çiziktirmiş bulunduğu şaşılacak taslakları özetlemek, onların genel bir tablosunu yapmak” zorunda görür.

Bay Szeliga destansı olayların “felsefi yeniden-üretimi”ne geçeceğini haber verince, bu bildirimini gerçek bir itiraf olarak, kendi eleştirel gizeminin açıklaması olarak almak gerekir. Şimdiye değin, o dünya durumunun “felsefi bir yeniden-üretimi” ile yetinmişti.

Bay Szeliga itiraflarını sürdürür:

“Açıklamasından, sözkonusu etmiş bulunduğu şaşılacak gizemlerin, birbirlerinden ayrı, kendi başları-

* “Çok güzel bir yosma işçi kızı.” -ç.

** Öğrenci. -ç.

*** İşçi. -ç.

na değer taşımadıkları, görkemli olgular almadıkları, ama değerlerinin, *bütünlükleri* “gizem”i oluşturan *örgensel olarak eklenmiş bir dizi* oluşturmalarına dayandığı sonucu çıkardı.”

Bir kez içtenlik damanı tutunca Szeliga daha da ileri gider. Kendi “*kurgusal dizi*”sinin *Paris’in Gizemleri’nin gerçek* dizisi olmadığını itiraf eder.

“Gerçi, destanımızda, gizemler bu *kendi kendini tanıyan* [sermayesine mi?] *dizi* uyarınca ortaya çıkmazlar. Şundan ki, biz *mantıksal*, kendini açıkça gösteren, *özgür Eleştiri düzenine değil*, ama *gizemli bir bitkisel varoluşa* değer biçme zorundayız.”

Ona “geçiş” hizmeti gören noktaya hemen erişmek üzere, Bay Szeliga’nın özetini bir yana bırakıyoruz. Pipelet’de, “gizemin kendi kendisi ile alayı”nı görmüş bulunuyoruz.

“Kendi kendisi ile alay ederek, gizem kendi kendini [sayfa 120] yargılar. *Böylece*, kendi sonal mantıklarında kendi kendilerini yokeden gizemler, her güçlü niteliği kendini tam bir bağımsızlık içinde irdelemeye çağırırlar.”

Bu irdelemeyi yapmaya ve “*gizemlerin örtüsünü açmaya*” çağırılmış bulunan kişi, Gerolstein prensi, “*arı Eleştiri*” *adamı* Rodolphe’dur.

Rodolphe ve onun gidiş ve davranışlarından, ancak daha ilerde, Bay Szeliga’yı bir zaman için gözden yitirdikten sonra sözeceğiz.* Ama hazırlıklı olmak gerekir, ve okur, bizim onu –eleştirel *Literatur-Zeitung*’da Rodolphe’a yüklenmiş bulunan “*gizemli bitkisel varoluş*” yerine– tersine “*eleştirel Eleştiri düzeni*”nin “*mantıksal*, kendini açıkça gösteren, özgür bir üyesi” durumuna getireceğimizi, gene de kesin bir şey söylenemeksizin, belli bir ölçüde sezebilir, hatta öyle yapacağı sayabilir. [sayfa 121]

* Bkz: Bu yapıtın Sekizinci Bölümü. -Ed.

ALTINCI BÖLÜM
“MUTLAK ELEŞTİREL ELEŞTİRİ”, YA DA
BAY BRUNO TARAFINDAN KİŞİLEŞTİRİLMİŞ
ELEŞTİREL ELEŞTİRİ

I. MUTLAK ELEŞTİRİNİN BİRİNCİ KAMPANYASI
KARL MARX

a) “Tin” ve “Yığın”*

Şimdiye değin, *eleştirel Eleştiri* azçok *Yığın*’a bağlı çeşitli konuların hazırlanması ile uğraşır gibi görünüyordu. İşte şimdi mutlak eleştiri konusu ile, *kendi kendisi* ile uğraşır. Şimdiye değin, görece övüncesini, *Yığına* bağlı *belirli* konu ve kişilerin eleştirel alçalma, değerden düşme ve başkalaşmasından [sayfa 122] sağlıyordu. İşte şimdi *mutlak* övüncesi-

* Lenin, şöyle yazar: “Bu parça son derece önemli: Tarihin, *Yığın* onunla ilgilenmiş, tarih “yüzeysel” bir “fikir” anlayışı ile yetinen *Yığına* belbağlamış olduğu için başansızlığa uğramış bulunduğu yolundaki düşüncenin eleştirisi.” (*Cahiers. philosophiques*, a.g.y., s. 22.) Tüm bölüm Eleştiri-Yığın karşıtlığı üzerine kurulmuştur; çoğu kez bizim bazan *yığın*-sal olarak çevirmiş bulunduğumuz bir “*yığın*” sıfatı oluşturmak için kullanılmış olan bu ikinci sözcük, açındırma boyunca çeşitli anlamlar alır: Bazan halkı, *yığın*ları, bazan elle dokunulur, somut, vb. gerçekliği, ve en genel bir biçimde de, Bruno Bauer’in anladığı biçimde Eleştiri-olmayan her şeyi bu sözcük belirtir. -Ed.

ni genel olarak Yığının eleştirel alçalma, değerden düşme ve başkalaşmasından sağlar. Görece Eleştiri, görece sınırlarla karşılaşılıyordu. Mutlak eleştiri mutlak sınırla, Yığın sınırı ile, sınır olarak Yığın ile karşılaşır. Görece Eleştiri, belirli sınırlara karşıtlığı içinde, zorunlu olarak *sınırlı* bir birey idi. Mutlak Eleştiri, *genel* sınıra, en üstün derecede sınıra karşıtlık nedeniyle, zorunlu olarak *mutlak* bir bireydir. Yığın niteliğine bulaşmış çeşitli türden konu ve kişilerin, yığın olarak *arı olmayan* “Yığın” magması içine atılmış bulunmaları gibi, Eleştiri, görünüşte nesnel ve kişisel kalarak, “*arı Eleştiri*” biçimine dönüşmüştür. Şimdiye değin, Eleştiri az çok, Reichardt, Edgar, Faucher vb. gibi eleştirel bireylerin bir *özümlüğü* olarak görünüyordu. İşte şimdi o *özne*, ve Bay Bruno da onun bürünümüdür (*incarnation*).

Şimdiye değin, *Yığın niteliği*, az çok Eleştiriden geçirilmiş konu ve nesnelere özelliğine benziyordu. İşte şimdi konular ve kişiler “*Yığın*”, ve “*Yığın*”da konu ve kişi olmuş bulunuyorlar. Daha önceki tüm eleştirel ilişkiler, mutlak Eleştiri bilgeliği ile Yığının mutlak budalalığı ilişkileri durumuna dönüşmüşlerdir. Bu *temel ilişki*, daha önceki eleştirel çatışmaların *anlamı, eğilimi, anahtar* olarak görünür.

Mutlak özlüğü uyarınca, “arı” Eleştiri, daha sahneye girer girmez, durumun “*özellik belirtici sözü*”nü (“*replique caractéristique*”) söyleyecektir; ama gene de, mutlak Tin olarak, diyalektik bir yöntemle başvurması gerekecektir. Kökensel kavramı, ancak göksel hareketinin sonunda gerçekten gerçekleşecektir. (Bkz: Hegel, *Enzyklopädie*.)

“Daha birkaç ay öncesine kadar”, diye açıklar mutlak Eleştiri, “Yığın, devsel bir güç ile donatılmış, ve gerçekleşme önellerini parmakları ile hesaplayabileceğine inandığı evrensel bir üstünlüğe yönelmiş bulunduğuna inanıyordu.”* [sayfa 123]

* Marx, burada (ve ileride), Bruno Bauer’ın, “Yahudi Sorunu Üzerine Son Yazılar” adlı makalesinden alıntı yapar (*Allgemeine Literatur-Zeitung*, Fasikül I, Aralık 1843). Bu makale, Bauer’ın *Yahudi Sorunu* adlı yapıtının yola çıktığı eleştirilere bir yanıtı idi. -Ed.

İyi Özgürlük Davasında (kendi “öz” davası anlayın), **Yahudi Sorunu**’nda⁶¹ vb., bu yürüyüş durumundaki evrensel üstünlüğün, gerçekleşmesinin kesin tarihini veremeyeceğini itiraf ederek, yaklaşma önellerini parmakla hesaplamış bulunan kişi Bay *Bruno Bauer*’in ta kendisidir. O, Yığının günahları sırtına, kendi öz günahları yığınına yükler.

“Yığın, kendisi için, kendi başlarına anlaşılan yığınla doğruluğa sahip bulunduğuna inanıyordu.” “Ama bir *doğruya* ... ancak onu *kendi* kanıtları arasında izleyerek iyice *sahip* olunabilir.”

Bay Bauer için doğruluk, Hegel için de olduğu gibi, kendi kendini kanıtlayan bir *otomattır*. İnsanın onu *izlemekten* başka bir yapacağı yoktur. Hegel’de olduğu gibi, gerçek gelişmenin sonucu, *tanıtlanmış*, yani *bilince* götürülmüş doğruluktan başka bir şey değildir. Öyleyse mutlak Eleştiri, en darkafalı tanrıbilimci ile birlikte şu soruyu sorabilir:

“*Tarih*, eğer bize (dünyanın güneş çevresinde dönmesi gibi) bu en yalın doğrulukları *tanıtlama* görevi olmasaydı, *neye* yararardı?”

Tipki eski tanrıbilimcilere göre bitkilerin hayvanlar tarafından, hayvanların insanlar tarafından yenmek için varolmaları gibi, tarih de ancak teorik beslenmenin şu *tanıt-lama* [denilen -ç.] tüketim eylemi için vardır, insan, tarihin varolması, ve tarih de *doğruların kanıtının* varolması için vardır. Bu *eleştirel olarak* bayağılaştırılmış biçim altında yeniden-bulunan şey, insanın ve tarihin, *doğrunun kendinin bilincine* ulaşabilmesi için varoldıkları yolundaki kurgusal bilgeliktir.

Demek ki, *tarih*, *doğruluk* olarak, gerçek insanal bireylerin kendisine yalın dayanaklar hizmeti gördükleri ti- kel bir kişi, fizikötesi bir özne durumuna gelir. Bu nedenle de mutlak Eleştiri, içi boş formlere başvurur:

“*Tarih* kendisi ile alay edilmesine izin vermez; *ta-rih* [sayfa 124] ... için en büyük çabalarını göstermiştir; *ta-rih* ... ile uğraşmıştır ... *tarih* neye yararardı? *Tarih* bize

açık kanıtı verir; *tarih* doğrulan halının üstüne koyar, vb..”

Eğer, mutlak Eleştirinin kesinlemesine göre, tarihi bu güne değin, önünde sonunda kendiliklerinden anlaşılan bu –yalının yalını– doğrulardan sadece *ikisi-üçü* uğraştırmışlar-
sa, mutlak Eleştirinin insanlığın bundan önceki deneyleri-
ni kendisine indirgediği bu yoksulluk, ilkin ve sadece onun *kendi öz* yoksulluğunu kanıtlar. Eleştirel-olmayan açıdan, tarih tersine, en karmaşık, her türlü doğruluğun özü olan doğruluğu, *insanların* sonunda kendi başlarına kavrayacakları sonucuna varır.

Mutlak Eleştiri, tanıtılmasını şöyle sürdürür:

“Oysa, Yığının kanıtını gereksiz göreceği derecede ... Yığına kendiliğinden, *hemen* anlaşılacak kadar açık *görünen* doğruluklar, tarihin bize onların açık kanıtını sağlamasına değmezler; bu doğruluklar, hiç bir zaman tarihin çözmeye çalıştığı görevin bir parçasını oluşturmazlar.”

Yığın karşısında kutsal bir çaba ile canlanan mutlak Eleştiri, onu tatlı tatlı pohpohlar. Eğer bir doğru, Yığına açık *göründüğü* için açık *ise*, eğer tarih doğrular karşısında Yığının kanısına göre *davranıyor* ise, demek ki, Yığın yargısı mutlaktır, yanılmazdır, bu yargı tarihin, sadece Yığın için açık *olmayan* şeyin tanıtlanmaya gereksinmesi olduğunu gösteren yasıdır. Demek ki tarihe kendi “görev” ve “uğraş”ını buyuran, Yığındır.

Mutlak Eleştiri, “kendiliğinden, *hemen* anlaşılın” doğruluklardan sözeder. Eleştirel bölüğü içinde, mutlak bir “*hemen*” ile soyut, değişmez bir “*Yığın*” türetir. 16. yüzyıl Yığınının “hemen”i ile 19. yüzyıl Yığınının “hemen”i, mutlak Eleştiri gözünde, birbirlerinden, bu Yığınların kendilerinden daha çok ayrılmazlar. *Doğru*, açık, kendiliğinden anlaşılan bir doğruluğu belirleyen şey, “onun *hemen* kendiliğinden anlaşılmasının ta kendisidir. Mutlak Eleştirinin, [sayfa 125] kendiliğinden anlaşılan doğruluklara karşı polemikçi, kısacası “kendiliğinden anlaşılan” doğruluklara karşı polemiktir.

Kendiliğinden anlaşılın bir doğruluk, tanrısal *diyalektik* için olduğu gibi mutlak Eleştiri için de, tadını, anlamını, *değerini* yitirmişti. Durgun su gibi sevimsiz olmuştur o. İşte bu nedenle mutlak Eleştiri, bir yandan, usa aykırı olma talihine sahip ve hiç bir zaman kendiliklerinden anlaşılacak çok şey gibi, kendi başına anlaşılın şeyleri de tanıtlar. Ama öte yandan, bir gelişme gerektiren şeyin kendi basma anlaşılacağını düşünür. Neden? Çünkü, *gerçek görevler* durumunda, bunların kendiliklerinden anlaşılmayacaktan *kendiliğinden* anlaşılır.

Doğruluğun, tarih gibi, maddi Yığından ayrılmış, gökssel bir konu olması sonucu, o, sözünü deneysel (*empiriques*) insanlara değil, ama “*ruhun derinliklerine*” yöneltilir. İnsanın, kendisi üzerine “*gerçek bir deney*” yapması için, onun bir İngiliz içki mahzeninin dibinde ya da bir Fransız çatı katının (*mansarde*) damı altında yerleşmiş *kaba gövdesine* yönelmez, ama usulca, onun “baştan sona” dolaştığı idealist derinliklerine “sokulur”. Mutlak Eleştiri, tarihin “halının üstüne koyma” iyiliğinde bulunduğu doğruluklar aracıyla, “Yığın”ın, şimdiye değin kendi üslubunca, yani yüzeysel bir biçimde dokunmuş bulunduğu hakkını teslim etmek ister; ama aynı zamanda da “*tarihsel ilerlemeye oranla Yığınun durumunun iyiden iyiye değişeceği*” kehanetinde bulunur. Bu eleştirel kehanetin gizli anlamı bizim için “açık” duruma gelmekte gecikmeyecek. Gerçekten öğreniriz ki:

“Geçmiş tarihin bütün büyük eylemleri, Yığın bunlarla *ilgilenmiş* ve bunlar karşısında *esrime duymuş* bulunduğu için *hemen başarısızlığa uğramış* ve gerçek sonuçsuz kalmışlar, – ya da üzerine dayandıklarını fikir, yüzeysel bir biçimde anlaşılacakla yetinecek ve bunun sonucu Yığın onayına güvenecek bir doğada olduğu için, içler acısı bir sona yargılanmışlardır.”

[sayfa 126]

Öyle görünür ki, bir fikir için yeten, ve öyleyse bir fikre karşılık düşen bir anlayış, yüzeysel olmaktan çıkar. Bay Bruno, tıpkı başarısız tarihsel *eylem* ile *Yığın* arasında an-

cak görünüşte bir ilişki kurduğu gibi, *fikir* ile *anlayışı* arasında da ancak görünüşte bir ilişki kurar. Öyleyse eğer mutlak Eleştiri, bir şeyi “yüzeysel”likle niteleyerek yargılsa, bu, doğrudan doğruya, eylem, ve fikirleri “Yığın” eylem ve fikirleri olmuş bulunan geçmiş tarihtir. O, *Yığına* göre tarihi yadsır ve onu *eleştirel* tarih ile değiştirmek ister (İngiltere’de gündemdeki sorunlar üzerine Bay Jules Faucher’e bakınız*). Şimdiye değin varolduğu biçimiyle *eleştirel-olmayan* tarihe, mutlak Eleştiri anlamında tasarlanmamış bulunan tarihe göre, *Yığın*ın ereklerle hangi noktaya kadar “ilgilenmiş” olduğu ile, bu erekler için hangi noktaya kadar “*esri-me duymuş*” bulunduğunu ayırdetmek gerekir; “*çıkarkar*”dan [“*intérét*”, “ilgi”] ayrı olduğu ölçüde, “fikir” her zaman içler acısı bir biçimde başarısızlığa uğramıştır. Öte yandan, her Yığın “*çıkarkar*”ının, kendini tarihte zorla kabul ettirenken, daha dünya sahnesinde ilk görünüşünde, “*fikir*” ya da “*tasarım*”da, kendi gerçek sınırlarını iyice geçmekten ve kısaca *insanal* çıkarkar ile kaynaşmaktan geri kalmayacağı da kolayca anlaşılabilir.** Bu *yanılsama*, *Fourier*’nin her tarihsel çağın *tonu* dediği şeyi oluşturur. 1789 Devriminde, burjuvazinin *çıkarkar*, “*tumturak*”ın dağılmış, ve bu çıkarkarın beşliğini taçlandığı “*esrik*” çiçeklerin solmuş bulunmalarına karşın, “*başarısız*” olmak şöyle dursun, her şeyi “*kazanmış*” ve “*büsbütün gerçek bir sonuç*” sağlamıştır. Bu *çıkarkar* öylesine güçlü oldu ki, Bourbonların İsalı haçını ve mavi kanını olduğu gibi, bir Marat’ının kalemını, Ürkücülerin (Terörcülerin) giyotinini, ve Napoléon’un keskin kılıcını da yendi. Devrim ancak, *siyasal* “fikir”de, kendi gerçek “*çıkarkar*” fikrine sahip bulunmayan o Yığın [sayfa 127] için, gerçek dirimsel ilkesi Devrimin dirimsel ilkesi ile örtüşmeyen ve gerçek kurtuluş koşulları, burjuvazinin içlerinde toplumu kurtarıırken kendi kendini de kurtarabildiği koşullardan özsel olarak ayrı-

* Bundan önceki iki tümce Lenin tarafından *Cahiers philosophiques*’e alınmıştır, a.g.y., s. 22. -Ed.

** Burjuvazi konusunda, *Alman İdeolojisi*’nde üzerinde uzun uzun durulmuş bulunan fikir. -Ed.

lan o Yiğın için “başarımsız”dır. Öyleyse, tarihin bütün büyük “eylemler”ini simgeleyebilen Devrim eğer başarımsız oldu ise, yaşam, koşullarını, o Yiğının sınırlarını aşmaksızın değıştirdiğı Yiğın, evrenselliğı kapsamayan dar bir Yiğın, *sınırlı* bir Yiğın olduğı için başarımsız oldu. Eğer Devrim başarımsız oldu ise, Yiğın onun için “esrime *duyduğı*” ya da onunla “*ilgilendiğı*” için değıl, ama yiğının en kalabalık bölümü, burjuvaziden ayrı olan bölümü, Devrim ilkesinde kendi *gerçek* çıkarına, *kendi öz* devrimci ilkesine değıl, ama *sadece* bir “*fikir*”e, öyleyse sadece bir anlık bir *esrime* ve salt görünüşte kalan bir *coşkunluk* konusuna sahip bulunduğı için oldu.

Tarihsel eylemin derinliğı ile birlikte, demek ki, bu eylemin kendisinin eylemi olduğı Yiğının önemi de artacaktır. Kendisine göre, tarihsel eylemlerde ne etkili Yiğınların, ne deneysel davranışın, ne de bu davranışın deneysel çakarınının değıl, ama daha çok “*onları barındıran*” “*bir fikir*”in “*sözkonusu*” olduğı eleştirel tarihte, işler elbette başka türlü olacaktır!

“*Tin’in gerçek düşmanını*, eski liberal sözcülerinin düşündüğü gibi başka yerlerde değıl, ama *Yiğın için de aramak gerekir* [diye öğretir bize eleştirel tarih].”

Yiğın *dışındaki* ilerleme düşmanları Yiğının acı çektiğı *kendi kendini alçaltma*, *kendi kendini değerden düşürme* ve *kendinin yabancılaşmasının*, özerkli ve *kendine özgü* bir yaşamla donatılmış duruma gelmiş bulunan *ürünlerinin* ta kendileridir.

Kendi kendini alçaltmasının, bağımsız bir yaşam ile varolan bu *ürünlerine* karşı başkaldırarak, demek ki Yiğın tıpkı Tanrının varoluşuna karşı çıkan insanın, kendi öz *din-selliğine* karşı çıkması gibi, kendi öz yetersizliğine karşı [sayfa 128] başkaldırır. Ama, Yiğının bu *pratik* kendi kendine yabancılaşmaları gerçek dünyada *dışınılı (extrinsèque)* biçimde varolduklarından, Yiğın da onlarla *dışınılı* biçimde savaşma zorundadır. Onun, yabancılaşmasının bu ürünlerini *fikirsel* görüntüler olarak görmesi, *onları kendinin bilincinin* yalın *yabancılaşmaları* saymadı, ve *maddi* yoksunluğu *tin-*

sel nitelikte salt içsel bir eylem aracıyla kaldırmak istemesi olacak şey değildir. 1789 Loustalot günlüğü başlığı altında şu sloganı taşır:*

*Les grands ne nous paraissent grands
Que parce que nous sommes à genoux
Levons-nous!***

Ama ayağa kalkmak için, tinin yalın geviş getirmeleri ile yıkılamayacak gerçek ve duyulur boyunduruğu gerçek ve duyulur kafası üstünde egemen bırakarak, düşüncede ayağa kalkmak yetmez. Mutlak Eleştiriye gelince, o Hegel'in *Phenoméologie*'sinden ("Görüngübilim"), hiç değilse, ben dışında varolan nesnel gerçek zincirleri, salt bende varolan, salt düşüncel, salt öznel zincirler, ve bunun sonucu tüm dışsal ve somut savaşımını da yalın fikir savaşımını durumuna dönüştürme sanatını öğrenmiştir.

Bu eleştirel başkalaşım, *eleştirel Eleştiri ve sansürün önceden kurulmuş uyumunu* temellendirir. Eleştirel açıdan, yazarın sansürcüye karşı savaşımı, "insandan insana" bir savaşım değildir. Tersine, sansürcü, benim polislin çabaları ile benim yaranma kişileşmiş kendi öz düşünce inceliğimden, benim düşünce inceliği ve eleştiri eksikliğime karşı savaşım içinde bulunan kendi öz düşünce inceliğimden başka bir şey değildir. Yazarın sansürcüye karşı savaşımı, yazarın kendi [sayfa 129] kendisine karşı içsel savaşımından, ancak görünüşte, ve ancak aşağılık duyular dünyası için ayrılır. Kendi gerçek bireyselliği içinde benden ayrı polis aynasız olarak ve benim kafa ürünümü dışsal, yabancı bir kuralla göre hırpalayan sansürcü, yalın bir Yığın imgelemi, *eleştirel-olmayan bir kuruntudur*. Eğer Feuerbach'ın *Thesen zur*

* İzleyen dizeler, Temmuz 1789'dan Şubat 1794'e kadar Paris'te yayımlanan *Les Révolutions de Paris* ("Paris Devrimleri") dergisi tarafından başlık altında slogan olarak verilmiştir. 1790 Eylülüne değin, bu dergi devrimci gazeteci Elisée Loustalot tarafından hazırlandı. -Ed.

** *Biz dizüstüyük diye büyükler,
Bize böyle büyük görünürler.
Ayağa kalkalım! -ç.*

Reform der Philosophie'si* sansür tarafından yasaklanmış larsa, bunun kusuru resmî sansür barbarlığında değil, ama Feuerbach'ın tezlerinin kültürlüğüdür. Hatta sansür- cünün kişiliğinde, hiç bir Yığın ve madde pürtüğünün leke- lemediği “arı” Eleştiri, Yığın nitelikli her türlü gerçeklikten kopmuş, “göksel” bir biçime sahiptir.

Mutlak Eleştiri, “Yığın”ın, *Tinin* gerçek *düşmanı* oldu- ğunu bildirmiştir. O bu kesinlemeyi şöyle açıklar:

“Tin şimdi *tek* düşmanını nerede *araması* gerekti- ğini bilir: Yığının istemli yanılısmaları ve gevşekliğin- de.”

Mutlak Eleştiri şu *dogma*'dan yola çıkar: “Tin” mut- lak bir doğrulamaya sahiptir. O buna şu öbür *dogma*'yı ek- ler: Tinin varoluşu *dünyanın dışında*, yani insanlık Yığınının dışında yer alır. Sonunda, bir yandan “*Tini*”, “*ilerlemeyi*”, öte yandan da “*Yığını*”, *durağan* kendilikler, kavramlar biçimi- ne dönüştürecek, ve o zaman, oldukları gibi verilmiş de- ğişmez karşıtlar olarak, onları birbirine oranlayacak duru- ma gelir. Mutlak Eleştiri, “*Tin*”i kendi içinde yoklamayı, “içi boş formüldün, “istemli yanılısama”nın, “gevşeklik”in te- mellerinin, Tinin kendisinin tinselci doğasında, onun şarla- tanca yüksekten atmalarında bulunup bulunmadığını ince- lemeyi aklından bile geçirmez. Tersine, Tin *mutlak*; ama bu, ne yazık ki, onun durmadan *bütünsel tin yokluğu* içine düşmesini engellemez: o hesaplarını hep asıl ilgiliyi hesa- ba katmaksızın yapar. Öyleyse, ona zorunlu olarak, ona kar- şı [sayfa 130] dolap çeviren *bir düşman* gerekir. Bu *düşman* da, *Yığındır*.

“*İlerleme*” konusunda da durum bu. “*İlerleme*”nin yüksekten atıp tutmalarına karşın, durmadan *gerilemeler* ol- maya da *olduğu yerde dönülür*. “*İlerleme*” kategorisini büs-

* Ludwig Feuerbach, *Felsefe Reformu Özerine Geçici Tezler*. Ocak 1842'de yazılmış, ama Alman sansürü tarafından yasaklanmış bu- lunan bu tezler, ancak 1843 yılında, İsviçre'de, *Anekdotu zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik*'lerin ikinci cildi içinde yayımlana- bilmişlerdir.

bütün boş ve soyut saymak şöyle dursun, mutlak Eleştiri tersine, “ilerleme”nin mutlak olduğunu kabul etmek ve gerilemeyi ilerlemenin “*kişisel bir düşman*”ına, *Yığma* dayanarak açıklamak için oldukça ince düşüncelidir.* Çünkü “*Yığın*”, “*Tinin*”, ilerlemenin, “Eleştiri”nin “*Karşıtı*”ndan başka bir şey değildir, o ancak bu imgesel çelişki aracıyla belirlenebilir; bu çelişki dışında, Eleştiri, *Yığın*ın *anlamı* ve varoluşu üzerine, bize ancak iyiden iyiye belirsiz olduğu için usa da *aykırı* olan şu gizemi açabilir: “Bu “terimdin kültürlü *denilen* dünyayı da kapsadığı *anlamda*, *Yığın*.” Eleştirel bir tanım için, “da” ve “denilen” deyimleri yeterler. *Yığın*, böylece *gerçek* yığınlardan ayrılmış bulunur ve sadece “*Eleştiri*” için “*Yığın*” olur.

Bütün komünist ve sosyalist yazarlar, şu ikili saptamadan yola çıkmışlardır: Bir yanda, en elverişli parlak eylemler bile, parlak sonuçlar vermemiş ve tarihin bayağılıkları içinde yitip gitmiş gibi görünürler; öte yanda, *Tinin bütün ilerlemeleri*, günümüze değin, *gitgide daha az insanal* bir durum içine konmuş bulunan *insanlık Yığının*a karşı *ilerlemeler* olmuşlardır. Bunun üzerine bu yazarlar “ilerleme”nin soyut, yetersiz bir *formül* olduğunu söylemiş (*Fourier*’ye bakınız) , uygar dünyanın temel bir eksiklik ile belirlenmiş bulunduğunu var saymışlardır (başkaları arasında *Owen*’a bakınız); bu nedenle de güncel toplumun *gerçek* temellerini keskin bir *eleştiriden* geçirmişlerdir. Pratikte, o zamana değin tarihsel gelişmenin kendisine karşı olmuş bulunduğu *büyük yığının* hareketi, hemen bu komünist** eleştiriye karşılık [sayfa 131] düşünüyordu. Bu hareketin *insanal* soyluluğu üzerine bir fikir edinebilmek için, Fransız ve İngiliz *ouvrier*’lerinin*** çalışkan özen, bilgi susuzluğu, sağtörel erke ve yorulmaz gelişme içgüdüsünü tanımış olmak gerekir.****

* Lenin tarafından *Cahiers philosophiques*’de yinelenen tümceler a.g.y. s. 23. -Ed.

** Terim, burada hemen hemen sosyalist terimin eş anlamlısıdır. -Ed.

*** İşçilerinin. -ç.

**** Tüm paragraf Lenin tarafından yinelenmiştir: *Cahiers philo-*

Bu entelektüel ve pratik olgular karşısında, kendi kafa darlığı ile, durumunun sadece *bir tek* yönünü, Tinin sürekli başarısını kavradığı, ve üstelik, cansıkıntısı içinde, “Tin”*in* Yığında bulduğu bir *düşmanını* aradığı zaman “mutlak Eleştiri”nin göstermeyeceği *ustalık* yoktur. Sonunda, bu büyük eleştirel *bulgulama* bir *gereksiz yinelemeye (tautologie)* yolaçar. Söylediğine inanırsak, Tinin şimdiye değin bir sınırı, bir engeli, yani bir *düşmanı* vardı, – *çünkü* bir *düşmanı* vardı. Peki nedir Tinin düşmanı? *Tin eksikliği*. Yığın gerçekte ancak Tinin “karşıtı” olarak, ve *tin eksikliği* olarak, ve tin eksikliğinin en belgin belirlenimlerini kullanmak gerekirse, “gevşeklik”, “hafiflik”, “kendinden hoşnutluk” olarak belirlenmiştir. Tin, eksikliğini, gevşekliği, hafifliği, kendinden hoşnutluğu kaynaklarına dek kovalamamış, ama onları *sağtörel bakımdan* yargılamış ve Tinin, ilerlemenin karşıtı olduklarını *bulgulanmış* olmak, komünist yazarlara göre ne büyük bir üstünlük! Eğer bu özelliklerin, henüz onlardan ayrı bir *özne* olarak gözönüne alınmış Yığın *özellikleri* olmadıkları söylenirse, bu ayrım “eleştirel” bir sözde-ayrımdan başka bir şey değildir. Mutlak Eleştiri, tin eksikliği, gevşeklik, vb. soyut özellikler dışında, *belirli* somut bir özneye de ancak *görünüşte* sahiptir; çünkü “Yığın” eleştirel anlayışta, bu soyut özelliklerden, onları belirtmek için bir başka *terimden*, bu özelliklerin *fantastik bir kişileşmesinden* başka bir şey değildir.

Gene de, “Tin-Yığın” ilişkisi, kendini açındırmalar [sayfa 132] boyunca iyice açığa vuracak *gizli* bir anlama daha yakınlık eder. Burada buna sadece anıştırmada bulunacağız. Bay Bruno tarafından *bulgulanmış* bulunan bu ilişki, aslında kendisi de *Tin-madde* ya da *Tanrı-dünya çelişkisi Cermen-Hiristiyan dogmasının kurgusal* bir dışavurumundan başka bir şey olmayan *hegelci tarih anlayışının eleştirel ve karikatürel* tümlenişinden başka bir şey değildir. Gerçekte bu çelişki, tarih çerçevesinde, insanal dünyanın kendi içinde,

sophiques, a.g.y., s. 23-24, Marx’ın o çağ İngiliz ve Fransız işçi sınıfına karşı duyduğu saygı ve hayranlık gözden kalmayacaktır. -Ed.

kendini şu biçim altında dışavurur: Bazı seçkin bireyler, *etkin* Tin olarak, insanlığın geri kalanına, *Tinsiz Yığına*, *maddeye* karşıt çıkarlar.*

Hegelci tarih anlayışı, insanlığın ona az ya da çok bilinçli bir biçimde dayanak hizmeti gören bir *Yığından* başka bir şey olmayacağı biçimde gelişen bir *soyut* ya da *mutlak Tin* öngerektirir.

Deneysel (empirique), dışrak (*exoterique*) tarih çerçevesi içinde, Hegel böylece kurgusal, içrek (*ésotérique*) bir tarih oluşturur. İnsanlık tarihi, insanlığın *soyut Tininin*, sonuç olarak gerçek insana *aşkın* bir Tinin tarihi biçimine girer.

Bu hegelci öğretiyeye koşturarak, Fransa'da, *Doktrinlerin*⁶², yığınları dıştılamak ve *tek başlarına* egemen olmak ereğiyle, *halk egemenliğine* karşılık *us egemenliğini* açığa vuran öğretisi geliyordu. Mantıksal konum. Eğer *gerçek* insanlığın etkinliği bir insanal bireyler *yığınının* etkinliğinden başka bir şey değilse, buna karşılık, *soyut evrenselliğin*, usun, Tinin de, tersine, küçük bir sayıdaki bireyde tükenen soyut bir dışavuruma sahip olması gerekir, Böylece, konumuna ve imgeleme yetisine göre, her birey kendini bu "Tin" in temsilcisi olarak gösterecek ya da göstermeyecektir.

Daha önce *Hegel'* de, *Yığın*, kendi upuygun dışavurumunu ancak *felsefede* bulan tarihin mutlak Tininin madde-sini oluşturur. Bununla birlikte, filozof, sadece, tarihi yapan [sayfa 133] mutlak Tinin içinde, *sonradan*, hareket tamamlandıktan sonra, bilince vardığı örge (organe) olarak görünür. Mutlak tin gerçek hareketi *bilinçsizlik* içinde tamamladığına göre, filozofun tarihe katılması işte bu *a posteriori* bilince indirgenir. Demek ki, filozof *post festum*** gelir.

Hegel ikili bir yetersizlikle kendini suçlu kılar. Felsefenin, mutlak Tinin varoluşu olduğunu söyler, ama aynı zamanda da, *gerçek felsefi bireyin mutlak Tin* olduğunu

* Bkz: Lenin, *Cahiers philosophiques*, a.g.y., s. 24. -Ed.

** Bayramdan sonra; iş işten geçtikten sonra. -ç.

söylemekten sakınır. Sonra, tarihi, *mutlak* Tin olarak mutlak Tine, *ancak görünüşte* yaptırır. Gerçekten, mutlak Tin, *bilin- ce*, dünyanın yaratıcısı Tin olarak, *ancak sonradan*, filozofta vardığından, onun tarih yapımı *ancak bilinçte*, *ancak filozofun düşünce ve tasarımında*, kurgusal imgeleminde vardır. Bay Bruno Bauer, Hegel'in eksikliklerini tamamlar.

O *bir yandan*, Eleştirinin, mutlak Tin olduğunu, ve *kendisinin de* Eleştiri olduğunu açıklar. Eleştiri ögesinin Yığın'dan kovulmuş bulunması gibi, Yığın ögesi de Eleştiriden kovulmuştur. Öyleyse Eleştiri kendisinin bir *Yığın* içinde değil, ama küçük bir seçkin insanlar *topluluğu* içinde, Bay Bauer ve çömezleri içinde ete kemiğe bürünmüş olduğunu bilir.

Hegel'in öteki eksikliğine gelince, Bay Bruno onu da şu biçimde giderir: O artık tarihi sonradan, hegelci Tin gibi, imgelemde yapmaz: tersine, insanlığın geri kalan Yığını karşısına çıkararak, tam bir *bilinç* içinde *dünya Tini* rolünü oynar. Yığın ile kendisi arasında dramatik bir güncel ilişki kurar, tarihi ne yaptığını bilerek ve uzun bir düşünceden sonra türetir ve tamamlar.

Bir yanda Yığın, tarihin *maddi* ögesi, tinsiz, tarihsiz, edilgen öge, ve öte yanda da Tin, Eleştiri, Bay Bruno ve hem-palan, tüm *tarihsel* eylemin kendisinden yola çıktığı etkin öge vardır. Toplumun dönüşmesi işi, eleştirel Eleştirinin *ka-fa etkinliğine* indirgenir.* [sayfa 134]

Dahası, Eleştiri –öyleyse ete kemiğe bürünmüş Eleştiri: Bay Bruno ve kumpanyası da dahil– ile Yığın arasındaki ilişki, aslında çağımızın *tek* tarihsel ilişkisidir. Tüm güncel tarih, bu iki terimin karşılıklı hareketine indirgenir. Bütün çelişkiler bu *eleştirel* çelişki biçimine dönüşmüşlerdir.

Ancak kendi karşıtı olan Yığın içinde, *budalalık* içinde *nesnelleşen* eleştirel Eleştiri, öyleyse durmadan bu karşıtı *yaratma* zorundadır; ve Bay Faucher, Bay Edgar ve Bay Szeliga, kendi uzmanlıkları olan, kişilerin ve şeylerin *yığın-sal budalalaşması* konusunda virtüözlük örneklerini yete-

* Bkz: Lenin: *Cahiers philosophiques*, a.g.y., s. 24. -Ed.

rince yermişlerdir.

Şimdi mutlak Eleştiriye, *Yığına* karşı *kampanyaları* içinde eşlik edelim.

b) *Yahudi Sorunu n° 1. Sorunlar Nasıl Konulur*

“Tin”, *Yığına* karşıt olarak kendi öz sınırlı yapıtını, Bruno Bauer’in *Yahudi Sorunu*’nu mutlak, ve sadece bu yapıtın karşıtlarını günahkâr sayarak, hemen *eleştirel* görünür. Bu kitaba karşı yöneltilmiş saldırılara yanıt n° 1’inde,* bu yapıtta yetersizlikler bulunabilmesini usundan geçirir bile görünmez; tersine, Yahudi sorununun “doğru”, “*evrensel*” (!) anlamını açındırmış bulduğunu ileri sürer. Sonraki yanıtlarda, “*yanılgı*”sını itiraf zorunda kaldığımız göreceğiz.**

“Çalışmama gösterilmiş bulunan ilgi, bugüne değin özgürlükten yana konuşmuş bulunan ve konuşmayı sürdüren kişilerin, Tine karşı herkesten çok başkaldırma zorunda bulunan kişilerin ta kendileri olduklarının bir tanıt *başlangıcıdır*; [sayfa 135] ve kitabıma ayraçağım savunu da, daha sonra, kurtuluş ve “*insan hakları*” dogmasını savunmak üzere çaba gösterdikleri için olmayacak şeyleri yapmış bulduklarını sanan *Yığın* sözcülerinin tam fikir eksikliğini tanıtlayacaktır.”

*Yığın*ın *varoluşu* bile *koşul* ve *tanıt* olarak onu mutlak Eleştiriye karşıt çıkaran çelişkiye bağlı olduğuna göre, “*Yığın*”ın, mutlak Eleştirinin bir yapıtı nedeniyle Tinin karşıtı olduğunu tanıtlamaya *başlaması* kaçınılmaz bir şey idi.

Bazı liberal ve usçu Yahudilerin Bay Bruno’nun *Yahudi Sorunu*’na karşı polemigi, liberaller “*Yığın*”ının felsefeye ve usçuların da **Strauss**’a⁶³ karşı polemiklerinden bambaşka bir anlam taşır. Yukardaki fikrin büyük özgünlüğü bize üstelik Hegel’in şu parçası ile de tanıtlanmıştır:

* *Yanıt n° 1*: Bruno Bauer’in: “Yahudi Sorunu Üzerine Son Yazılar” adlı makalesi sözkonusu ediliyor. (*Allgemeine Literatur-Zeitung*’un I. Fasikülü, Aralık 18430 -Ed.

** Bkz: Bu kitabın 147-150 ve 164-165. sayfaları. -Ed.

“Kötü bilincin, kendini [liberallerin] yüzeysel fikrinin hoşlandığı o dil ustalığı türü içinde açmılayan biçimi, kendini *Önce ondan en eksik bulunduğu yerde Tinden* sözetmesinde, ve ‘büsbütün cansız ve kurumuş olduğu yerde’ de *yaşam* [vb.] gibi terimleri ağzından düşürmemesinde gösterir.”*

“*İnsan hakları*” ile ilgili olarak, Bay Bruno Bauer’e, bu konunun değerini bilmeyen ve özünü dogmatik bir biçimde hırpalayanların *Yığın sözcüleri* değil, ama “*kendisi*” olduğu tanıtlanmıştır (“Zur Judenfrage”, *Deutsch-Französische Jahrbücher*).** Onun insan haklarının “*doğuştan*” (“*innes*”) olmadıkları yolundaki bulgulası karşısında, –kırk yıldan bu yana, İngilizlerin sonsuz bir sayıda yapmış buldukları bulgula– Fourier’nin balıkçılığın, avcılığın, vb., doğuştan insan haklarından olduklarını söylediği gün, dahice bir söz etmiş bulunduğunu söyleyebiliriz.

Bay Bruno’nun, *Philippson, Hirsch*⁶⁴ vb.’lerine karşı savaşımı üzerine sadece birkaç örnek vereceğiz. Hatta bu [sayfa 136] aşığsanacak düşmanlar bile mutlak Eleştiri karşısında yenik düşmeyeceklerdir. Bay *Philippson*, mutlak Eleştiriye, “Bauer özel türde bir devlet ... *felsefi bir ülkü olan bir devlet tasarlar*” diye karşı çıktığı zaman, mutlak Eleştirinin ileri sürdüğü gibi hiç de saçma bir şey söylemez. Devleti insanlıkla, insan haklarını insanla, siyasal kurtuluşu insanal kurtuluşla karıştırmış bulunan Bay Bruno, zorunlu olarak özel tipte bir devlet, felsefi bir ülkü olan bir devlet düşünmese de, hiç değilse tasarlayacaktı.

“Lafazan [Bay Hirsch], tümcesini kâğıt üzerine geçirmekle kendini yoracak yerde, benim *hıristiyan devletin*, dirimsel ilke olarak belli dini olduğu için, başka bir dini tutanlara ... onu bileştiren çeşitli zümreler ile tam bir eşitlik veremeyeceği yolundaki tanıtlanmamı çürütmekle daha iyi yapmış olmaz mıydı?”

* G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Vorrede.* -Ed.

** Karl Marx, “Yahudi Sorunu Üzerine”, *Deutsch-Französische Jahrbücher*’de yayımlanmıştır. -Ed.

Eğer lafazan *Hirsch* Bay Bruno'nun tanıtılmasını gerçekten çürütmüş, *Deutsch-Französische Jahrbücher*'de yapıldığı gibi, üç zümre ve salt hıristiyanlık devletinin sadece yetkinlikten uzak bir devlet değil, ama yetkinlikten uzak *Hıristiyan* bir devlet de olduğunu göstermiş bulunsaydı, Bay Bruno *Yıllıklarda* yayımlanmış olan çürütmeye verdiği yanıtı verirdi: "Bu konudaki eleştirilerin hiç bir anlamı yok." Bay Bruno'nun: "Tarihin etkenlerine karşı yüklene yüklene, Yahudiler karşıt yönde bir baskıya yolaçtılar" tezine karşıt olarak, Bay Hirsch çok haklı olarak şöyle anımsatır:

"Öyleyse onlar tarihin oluşmasında belli bir biçimde etkili olmuşlardır; ve eğer, bir yandan B[auer] bunu ileri sürerse, öte yandan onların modern zamanların oluşmasına hiç bir katkıda bulunmadıklarını ileri sürmekte haksızdır."

Bay Bruno yanıtlar: "Gözdeki bir diken de bir şeydir; ama bu yüzden benim görme duyumun gelişmesine bir katkıda bulunur mü?" Doğumumdan bu yana gözümde bulunan bir diken –ve, hıristiyan dünyaya oranla, Yahudiler bu [sayfa 137] türden bir dikendirler– gözüme postu sermiş, onunla birlikte büyüyüp biçimlenen bir diken, bayağı bir diken değil, ama gözümün tamamlayıcı bir parçası olan, hatta görme duyumun çok özgün bir gelişmesine zorunlu olarak katkıda bulunması gereken mucizevî bir dikendir. Demek ki, eleştirel "*diken*" bizim lafazan "*Hirsch*"imizi* delmez. Öte yandan sözü geçen eleştiri de Bay Bruno'ya "modern zamanların *oluşması*" bakımından Yahudi dininin (*Judaïsme*) taşıdığı önemi açıklamıştır.

Mutlak Eleştiri, bir *Ren Diyeti milletvekilinin*, "Yahudilerin bizim hıristiyan denilen biçimimizde değil, ama Yahudi biçiminde *bozulmuş* tinleri vardır" yolundaki demeci ile tanrıbilimsel ruhundan öylesine yaralanmıştır ki, iş işten geçtikten sonra "bu kanıtı kullanmış bulunduğu için bu milletvekilini hâlâ *gündeme* uymaya çağırır."

* Çevrilmesi olanaksız bir sözcük oyunu; *Hirsch*, Almancada ge-yik anlamına da gelir, -Ed.

Bir başka milletvekili “Yahudilerin *uygar* özümlemesinin ancak Yahudi dininin artık varolmadığı yerde gerçekleşebileceğini” ileri sürmüş bulunduğundan, Bay Bruno şöyle der: “Doğru! ama Eleştirinin, yapıtımda açındırılmış bulunduğum öteki fikrini de koruma koşulu ile”, yani hristiyanlığın da varılmaktan çıkmış bulunması gerektiği koşula ile.

Görülüyor: “Yahudi Sorunu”na karşı saldırılara yanıt n° 1’inde, eleştirel Eleştiri dinin kaldırılmasını, tanrıtanımazlığı; *uygar* eşitliğin koşulu olarak görmekte devam eder. Bu ilk aşamada, öyleyse o ne devletin özü, ne de kendi “*yapıtı*”nın “*yanılgı*”sı üzerine daha derin bir görüş edinmeyi başarabilmiştir.

Mutlak Eleştiri, yapmak *istediği* “son moda” bilimsel bulgulardan biri, daha önce herkesçe bilinen bir fikir olarak ortaya konduğu zaman bir öfke nöbetine tutulur. Bir Ren milletvekili şöyle der: “Bugüne değin hiç kimse, [sayfa 138] siyasal örgütlenmelerinde, Fransa ve Belçika’nın, bu örgütlenmeye temel hizmeti gören ilkeleri çıkarmak için özel bir açıklık göstermiş bulduklarını ileri sürmemiştir.” Fransız siyasal ilkelerinin yetersiz oldukları yolundaki bugün herkesçe bilinen fikir geleneksel kam olarak sunulduğuna göre, mutlak Eleştiri, bunun şimdiki zamanı geçmiş içine kaymak olduğunu söyleyerek, bu kanıtı tersine çevirebilirdi. Ama mutlak Eleştiri kendi kazancını bu upuygun karşılıklıta bulmazdı. Tersine, o güncel düşünce biçimine dönüştürdüğü günü geçmiş bir görüşü savunmak ve bugün egemen olan düşünceyi, Yığın açıklaması *kendi* ilerlemelerine saklanmış bulunan eleştirel bir gizem durumuna getirmek zorundadır. Bu nedenle şöyle diyecektir:

“O [bu günü geçmiş fikir], *çok büyük bir sayıdaki kimseler*’ [Yığın] *tarafından* desteklenmiştir; *ama derinleştirilmiş* bir tarih *irdelemesi*, *hatta* Fransa’da yapılmış büyük çalışmalardan sonra bile, ilkelerin bilgisine erişmek için, *daha gerçekleştirilecek çok şey* kaldığını tanıtlayacaktır.”

Demek ki, derinleştirilmiş tarih irdelemesi bu ilkeler

bilgisini kendi başına “gerçekleştiremeyecek. Tüm derinliğine karşın, bu irdeleme sadece bir şey *tanıtlayacak*: “*daha gerçekleştirilecek çok şey kaldığını*” Gerçekten, hele sosyalistlerin çalışmalarından sonra, büyük başarı! Bununla birlikte, Bay Bruno şöyle dediği zaman, güncel toplumsal durumun kavranması için *daha şimdiden çok şey* gerçekleştirir:

“Şu sırada egemen olan *belirlenim, belirlenimsizliktir.*”

Hegel, Çin’deki egemen belirlenimin “varlık”, ve Hindistan’daki egemen belirlenimin de “hiçlik” olduğunu, vb. söyler; mutlak Eleştiri, çağdaş dönemin niteliğini mantıksal “*belirlenimsizlik*” kategorisi içinde eriterek, büsbütün “an” biçimde bu görüşe katılır – “belirlenimsizlik’in de, tıpkı “varlık” ve “hiçlik” gibi, kurgusal Mantığın birinci bölümünün, “*nitelik*” bölümünün bir parçası olduğu ölçüde, [sayfa 139] an bir katılma.

Yahudi Sorunu’nun n° 1’ini bırakmadan önce, genel bir gözlemden daha bulunmamız gerek.

Mutlak Eleştirinin başlıca görevlerinden biri de, bütün güncel sorunları, kendi *doğru konumlan* içine koymaktır. Gerçekte, gerçek sorunları yanıtlamaz o; onların yerine *büsbütün* başka sorunları geçirir. Her şeyi yaptığı gibi, “güncel sorunları” da *kendine ilişkin* sorunlar, eleştirel-eleştiri sorunları durumuna getirmesi gerekir. “*Code Napoléon*” mu sözkonusu, o, uygunca *söylemek gerekirse*, “Tevratın ilk beş kitabı”nın (“*Pentateuque*”) sözkonusu olduğunu tanıtlayacaktır. Onun için, “güncel sorunları” *koymak* demek, onları *bir yana koymak* ve eleştirel biçimde *yerini değiştirmek* demektir, “Yahudi Sorunu”nun biçimini, asıl irdelenmesi gereken *siyasal kurtuluşu* irdelemesi gerekmeyecek, ve tersine yahudi dininin bir eleştirisi ve Cermen-Hıristiyan devletin bir betimlemesi ile yetinecek bir biçimde o işte böylece tahrif etmiştir.

Mutlak Eleştirinin tüm buluntusu gibi, bu yöntemde *kurgusal* bir kurnazlığın yinelenmesidir. *Kurgusal* felse-

fe, özellikle *Hegel* felsefesi, onları yanıtlayabilmek için, bütün sorunları sağduyu, biçiminden kurgusal us biçimine çevirmek, ve gerçek sorunu *kurgusal* sorun biçimine dönüştürmek zorunda idi. Soracağım soruyu ağızımda tahrif ettikten, ve din dersinde yapıldığı gibi, ağızıma *kendi* öz sorusunu koyduktan sonra, tıpkı din dersindeki gibi, sorularımın hepsine hazır yanıtı olmak, onun için elbette olanaklı idi.

c) *Hinrichs n° 1*,⁶⁵ *Siyasete, Sosyalizme ve Felsefeye. Değgin Gizemli Anıştırmalar*

“*Siyaseti!*” Profesör *Hinrichs*’in derslerinde bu terimin varoluşu, mutlak Eleştiride sözcüğün tam anlamıyla tiksinti uyandırır. [sayfa 140]

“Modern “zamanların evrimini izlemiş ve tarihi öğrenmiş bulunan biri, çağımızda olup biten siyasal hareketlerin *siyasaldan bambaşka* (!) bir anlamları olduğunu da bilecektir: onlar gerçekte [gerçekte! işte bilgeliliğin sonu!], öyle (!) *toplumsal* anlama (!) sahiptirler ki, herkesin bildiği gibi (!), bütün siyasal çıkarlar onun karşısında *anlamsız* görünürler (!)”

Eleştirel *Literatur-Zeitung*’un yayımlanmasından birkaç ay önce, *herkesin bildiği gibi* (!), Bay Bruno’nun fantastik siyasal yapıtı olan: *Devlet, Din ve Parti* yayımlandı!

Eğer *siyasal* hareketlerin *toplumsal bir anlamı varsa*, siyasal çıkarlar kendi öz toplumsal anlamları karşısında nasıl “*anlamsız*” görünebilirler?

“Bay *Hinrichs*’in, ne kendi ülkesinde olup biten şeylerden haberi var, ne de dünyada olup biten şeylerden.. – O, hiç bir yerde kendi evinde bulunamazdı, *çünkü* ... *çünkü* dört yıldan bu yana onun *hiç de* “siyasal” değil, ama ... *toplumsal* (!) yapıtına başlamış ve sürdürmüş bulunan eleştirisi, ona *büsbütün* (!) *bilinmez* kalmıştır.”

Eğer *Yığına* inanırsak, Eleştirinin sürdürdüğü yapıt “hiç de siyasal” değil, ama “her zaman ve her yerde *tan-*

ribilimsel”dir ve ilk kez olarak, sadece dört yıldan bu yana değil, ama yazınsal doğuşundan bu yana, “*toplumsal*” sözcüğünü ağızdan çıkardığı, *sözcük* ile yetindiği şu anda da, öyledir!

Sosyalist yazılar, Almanya’da, çabaları ile bütün insanal çalışmaların, ayrıklamasız hepsinin, *toplumsal* bir anlam taşıdıkları fikrini *bütün* insanlar yaydıktan bu yana, Bay Bruno da tanribilimsel yapıtlarını *toplumsal* yapıtlar olarak adlandırabilir. Ama, B[runo] Bauer tarafından, Hinrichs’in dersleri yayımlanmadan önce yayımlanmış tüm yapıtlar, pratik sonuçlar çıkardıkları her yerde *siyasal* sonuçlar çıkardıklarına göre, profesör Hinrichs’den sosyalizmi *Bauer*’in yazılarının *bilgisinden* almasını istemek amma da ^[sayfa 141] *eleştirel* bir gereklilik! Profesör Hinrichs, eleştirel-olmayan bir biçimde söylemek gerekirse, Bay Bruno’nun yayımlanmış yapıtlarını kendi henüz yayımlanmamış yapıtları yardımı ile ne de olsa tümleyemezdi. Eleştirel bakımdan, gerçi Yığın, sadece “siyasal” hareketleri değil, ama mutlak Eleştirinin Yığın nitelikli bütün “hareket”lerini gelecek ve mutlak ilerleme yönünde yorumlamakla ödevlidir. Bununla birlikte, Bay Hinrichs’in *Literatur-Zeitung*’u tanıdıktan sonra “*toplumsal*” sözcüğünü hiç unutmaması ve Eleştirinin “*toplumsal*” niteliğini artık tanımamazlıktan hiç gelmemesi için eleştiri, üçüncü kez olarak dünyanın yüzüne karşı “*siyasal*” terimini *yasaklar* ve üçüncü kez olarak, törensel bir biçimde, “*toplumsal*” terimini yineler.

“Modern tarihin *gerçek* eğilimi düşünül­düğü zaman, artık *siyasal* anlamı değil, *ama ... ama toplumsal* anlamı *sözkonusudur*”, vb..

Eleştiriden önceki “siyasal” hareketler için kefaret kurbanı hizmeti gördükten sonra, profesör Hinrichs şimdi de, mutlak Eleştirinin, *Literatur-Zeitung* yayımlanıncaya değin tasarlayarak tutulmuş ve bu dergide istemeyerek saklanmış bulunan “*hegelci*” hareketler ve terimler için kefaret kurbanı hizmetini görür.

Hinrichs’e karşı iki formül sürülür: ona karşı bir kez

“arı hegelci” ve iki kez de “hegelci filozof” davranışında bulunulur. Hatta Bay Bruno, “hegelci okulun bütün kitaplarında [özellikle kendi kitaplarında] –o kadar yorgunluk pahasına!– dolaşmış bulunan beylik deyimlerin” onları profesör Hinrichs’in derslerinde içinde bulduğumuz “bitkinlik” durumu *nedeniyle*, “yakında uzak ülkelere yolculuklarının sonuna erişecekleri” “umudu”nu bile besler. Bay Bruno, *hegelci felsefenin* dağılmasını profesör *Hinrichs’in etkinliğinden* bekler ve kendisinin de bu felsefeden *kurtarılmasını* umar!

Birinci kampanyasında, demek ki, mutlak Eleştiri, [sayfa 142] kendi öz tanrılarını, o kadar uzun süre tapınmış bulunduğu tanrıları: “*Siyaset*” ve “*Felsefe*”yi, bunların profesör Hinrichs’in putları olduklarını söyleyerek, yerin dibine atar. Övünçlü birinci kampanya!

II. MUTLAK ELEŞTİRİNİN İKİNCİ KAMPANYASI

a) *Hinrichs n° 2. “Eleştiri” ve “Feuerbach”.
Felsefenin Kargışlanması*
FRİEDRİCH ENGELS

Bu birinci kampanyanın sonucundan sonra, *mutlak Eleştiri* “felsefe”nin hesabını gördüğüne inanabilir ve onu ince eleyip sık dokumaksızın “Yığın”ın müttefiki olarak nitelendirebilir.

“*Filozoflar*, “Yığın”ın derin isteğini yerine getirmeye adanmışlardı.” “Yığın, gerçekte, şeyin kendisi ile uğraşma zorunda kalmamak için yalın kavramlar, her şeyi önceden çözmek için büyümlü formüller, Eleştiriye yoketmesini sağlayan tümceler *ister*.”⁶⁶

Ve “Felsefe” de “Yığın”ın bu isteklerini yerine getirir!

Başarı ve zaferlerinden coşmuş bulunan mutlak Eleştiri, kendini “felsefeye karşı *pythiques*”⁶⁷ kendinden geçmelere (*transes*) kaptırır. Buğuları, zaferi ile coşmuş bulunan mutlak Eleştirinın başını taşkınlığa değin kendin-

den geçiren gizli buhar kazanı, *Feuerbach*'ın *Philosophie der Zukunft*'udur.* Mutlak Eleştiri, Feuerbach'ın yapıtını Mart ayında okumuştur. Bu okumanın meyveleri, profesör Hinrichs'e karşı makale n° 2'de bulunur. Bu makale, yapıtın nasıl bir ciddilik ile okunmuş bulunduğunu da gösterir.

Hegelci görüş hapisanesinden hiç çıkmamış bulunan mutlak Eleştiri, burada zindanının parmaklık ve duvarlarına [sayfa 143] kargı kurtuluş uğraşı verir. "Yalın kavram", terminolojiyi,, tüm felsefe düşünce biçimini, hatta tüm felsefeyi tiksinti ile iteler. Onların yerine ortaya "*insanal ilişkilerin gerçek zenginliği*", "*tarihin engin içeriği*", "*insanın anlamı*" vb. gibi şeyler çıkar. "*Sistemin gizemi*"nin "*açığa çıkarılmış*" bulunduğu açıklanır.

Peki ama kim çıkarmıştır "sistem"in gizemini açığa? *Feuerbach*. Kavramlar diyalektiğini, sadece filozofların bildiği o tanrılar savaşını kim yoketmiştir? *Feuerbach*. Öyleyse, "kendinin sonsuz bilinci" dahil, o eski abur cubur şeyler yığını yerine, eğer "*insanın anlamı*"nı değilse de, -sanki insanın insan olmaktan başka bir "anlamı varmış gibi!- hiç olmazsa "*insan*"ı kim koymuştur? *Feuerbach*, ve sadece *Feuerbach*. O daha çoğunu da yapmıştır. "Eleştiri"nin şimdi kafanıza kaktığı şu: "*insanal ilişkilerin zenginliği, tarihin engin içeriği, tarih savaşımı, Yığının Tine karşı savaşımı*" vb. kategorilerini, o çoktan yıkmıştır.

İnsan bir kez öz olarak, tüm insanal etkinliğin ve tüm insanal durumların temeli olarak tanındıktan sonra, sadece "*Eleştiri*" gene de *yeni kategoriler* türetebilir ve tam da yapmakta olduğu gibi, *insanı* tüm bir kategoriler dizisinin bir kategori ve ilkesi biçimine dönüştürerek, kovalanmış ve kovuşturulmuş bulunan *tanrıbilimsel* insandışılığa kalan tek kaçamağa ancak o böylece başvurabilir. *Tarih hiç bir şey yapmaz*, "engin zenginliğe sahip değildir" o, "çatışmalara *girişmez*"! Tersine, bütün bunları yapan, bütün bunlara sahip bulunan ve bütün bu çatışmalara giren, *insandır*, ger-

* L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, ("Geleceğin Felsefesinin İlkeleri") -Ed.

çek ve yaşayan insan; hiç kuşkunuz olmasın, insanı *kendi* ereklerini gerçekleştirmek için kullanan –sanki kendi başına bir kişiymiş gibi– tarih değildir; tarih, kendi öz ereklere ardından koşan insanın etkinliğinden başka bir şey değildir. Eğer *mutlak* eleştiri, *Feuerbach*'in dâhice tanıtlamalarından sonra, gene de bütün bu köhne düşünceleri bize yeni bir biçim altında sunmak, ve bunu da tam bu ^[sayfa 144] köhneliklere “Yığın” için iyi abur cubur şeyler olarak davrandığı (felsefenin dağılmasına yolaçmak için küçük parmağını bile kılmıdatmadığından, böyle davranma hakkı da hiç yoktur) bir sırada yapmak gözüpekliğine sahip bulunuyorsa, Eleştirinin “gizem”ini ortaya koymaya, onu, *bitkinliğin* kendisine daha önce, başka koşullar içinde, büyük bir hizmette bulunmuş olduğu profesör Hinrichs'e şöyle dedirten eleştirel bölüğe değer biçirmeye, sadece bu olgu yeter:*

“Bundan, gelişmemiş bulunan, öyleyse *isteseler bile değişmeyen* kimseler zarar göreceklerdir; ve olsa olsa, *yeni ilke* ortaya çıkınca ... ama hayır! *hatta* Yeni bir sözcelişi durumuna bile getirilemez, ona şu ya da bu tikel bir dil anlatışı verilemez.”

Mutlak Eleştiri, profesör Hinrichs'in karşısında, “*Fakülteler bilimlerinin gizemini*” çözmüş olmakla böbürlenir. Acaba felsefenin, hukukun, siyasetin, hekimliğin, ekonomi politigin, vb. “gizem”ini çözmüş müdür? Hiç bir zaman. O, –sıkı durun!– o, *Gute Sache der Freiheit*'da (“İyi Özgürlük Davası”) “besinsel” irdelemeler ile özgür bilimin, öğrenim özgürlüğü ile Fakülteler tüzüklerinin birbirleri ile çeliştiklerini göstermiştir.

Eğer “mutlak Eleştiri” dürüst olaydı, “felsefenin gizemi” üzerindeki sözümona açıklamalarının kendisine nereden geldiklerini itiraf ederdi; ama o gene de Feuerbach'tan almış bulunduğu ters anlaşımış ve tahrif edilmiş tümce-

* Bu son iki paragraf, *Cahiers philosophiques*'e, a.g.y., s. 25-26, alınmışlardır. Marx ve Engels'in henüz Feuerbach'a karşı duydukları ve daha sonraki yapılarında ince ayrıntıların dışavurmakta gecikmeyecekleri hayranlık gözden kaçmayacaktır. -Ed.

ler gibi bir saçmalığı, öbür yazarlar için yapmış olduğu gibi, *Feuerbach*'ın ağzına koymamakla iyi etmiştir. Öte yandan “mutlak Eleştiri”nin *tanrıbilimsel* bakış açısını belirleyen şey de şudur ki, Alman Hamkafalar bugün *Feuerbach*'ı anlamaya ve sonuçlarını kendilerine maletmeye başlarlarken, o, tersine, ondan bir tek tümceyi doğru olarak anlayıp onu [sayfa 145] ustalıklı kullanacak durumda değildir.

Eleştirinin, birinci kampanya başarılarını gerçekten geride bıraktığı zaman, “*Yığın*ın” “*Tin*”e karşı savaşımını, tüm geçmiş tarihin “*ereği*” olarak tanımladığı; “*Yığın*”ın, “yoksulluk”un doruğu bir “arı *hiçlik*” olduğunu açıkladığı; *Yığın*ı açıkça “madde” olarak adlandırdığı ve “*Tin*”i Doğru olarak “maddeye” karşıt çıkardığı zamandır. Artık kim diyebilir ki mutlak Eleştiri *gerçekten Cermen-Hristiyan* değildir? Eski tinselcilik – materyalizm çelişkinin yolaçtığı tüm çatışmalara tükeninceye değin girildikten sonra, *Feuerbach* bu çelişkinin üstesinden kesin alarak geldikten sonra “*Eleştiri*”, en tiksindirici biçim altında, onu yeniden kendi temel dogması durumuna getirir ve zaferi de “*Cermen-Hristiyan Tin*”e kazandırır.*

Son olarak, mutlak Eleştirinin burada *Tin-Yığın* çelişkisinden “*Eleştiri*”-*Yığın* çelişkisine yaptığı özümlemeyi, gene birinci kampanyasında gizlenmiş bulunan gizeminin bir açındırması olarak görmelidir. O daha sonra *kendi kendini* “*Eleştiri*” ile özdeşleştirmeye ve böylece kendini “*tin*”, Mutlak, Sonsuz olarak, *Yığın*ı ise, tersine, sınırlı, kaba, yontulmamış, cansız ve Örgensel-olmayan olarak –çünkü “*Eleştiri*”nin maddeden anladığı işte budur– sunmaya kadar gidecektir.

Meğer, tarihin, insanlık ile *Bay Bauer* ilişkisinin tüketmeye yettiği zenginliği ne engin bir zenginlikmiş!

* Bkz: Lenin, *Cahiers philosophiques*, a.g.y., s. 26. -Ed.

b) *Yahudi Sorunu n° 2. Sosyalizm, Hukuk ve Siyaset (Milliyet)*
Üzerine Eleştirel Bulgular

KARL MARX

Yığına ilişkin maddî Yahudilere, *hristiyan tinsel özgürlük, tanrıbilimsel özgürlük*, hatta zincirlere vurulmuş bile olsa, gene de özgür olduğunu sanan, “fikir”de kendini [say-fa 146] sevinç içinde duyan ve tüm yığın nitelikli varoluştan sadece sıkıntı duyan o *tinsel* özgürlük öğretisi öğütlenir,

“Yahudiler bugün *teoride* ilerlemiş oldukları ölçüde kurtulmuş *durumdadırlar*; özgür olmak istedikleri ölçüde *özgürdürler*.”*

Bu tümce, *Yığına ilişkin*, bayağı komünizm ve sosyalizmi, *mutlak* sosyalizmden ayıran eleştirel uçurumu hemen ölçebilmemizi olanaklı kılar. Bayağı sosyalizmin ilk tezi, *sadece teorideki* kurtuluşu düşsel olarak yadsır ve *gerçek* özgürlüğün gerçekleşmesi için, idealist “irade” dışında, çok elle tutulur, çok maddi koşullar ister. Sadece “*teori*” ile uğraşma bakımından gerekli zaman ve araçların elde edilmesi için de olsa, maddî, pratik altüst oluşların zorunlu olduklarına inanan “Yığın”, kutsal Eleştiriden ne kadar da aşağı!***

Siyasete sıçramak üzere, salt tinsel sosyalizmi bir an için bırakalım.

Bay *Riesser*,⁶⁸ B[runo] Bauer’e karşı, *onun* devletinin (yani *eleştirel* devlet) “Yahudiler” ile “hristiyanlar”ı dıştalayacağını savunur. Bay Riesser haklı. Bay Bauer *siyasal* kurtuluşu *insanal* kurtuluş ile karıştırdığına göre; devlet kendisine direnen öğeler karşısında bulunduğu zaman – ve, *Yahudi Sorunu*’nda, hristiyanlık ve yahudi dini yurt düşmanlığı ile suçlu öğeler olarak nitelendirilmişlerdir–, onları

* Bu ve bundan sonraki alıntılar, Bruno Bauer’in *Yahudi Sorunu* adlı yapıtının eleştiricilerine karşı yazdığı 2. makeden alınmışlardır. Birincisi ile aynı başlığı (“Yahudi Sorunu Üzerine Son Yazılar”) taşıyan bu makale, *Allgemeine Literatur-Zeitung*’un IV. Fasikülünde (Mart 1844) yayımlanmıştır. -Ed.

*** Lenin tarafından aktarılan paragraf; *Cahiers philosophiques*, a.g.y., s. 26. -Ed.

temsil eden *kişileri* zorla dışlamaktan başka bir davranışta bulunamayacağına göre –örneğin, istifçileri giyotinden geçirerek istifçiliği yoketmek istemiş bulunan *Terreur* gibi–, Bay Bauer, kendi “eleştirel devlet”inde, yahudileri ve hıristiyanları astırma zorunda görülmüştür. Siyasal kurtuluşu insanal kurtuluş ile karıştırdığı ^[sayfa 147] anda, eğer kendi kendisi ile tutarlı kalmak isteseydi, bu kurtuluşun *siyasal araçlarını insanal araçları* ile karıştırmaktan geri kalamazdı. Ama mutlak Eleştiri karşısında, onun usavurmasının kesin anlamı açıkça söylenir söylenmez o daha önce **Schelling**’in,⁶⁹ tümceleri yerine *gerçek* fikirleri geçiren tüm düşmanlarına kullandığı silahın ta kendisini kullanır:

“Eleştiri’nin düşmanları, sadece onu kendi *dogmatik* ölçüleri ile yargıladıkları için değil, ama onun kendisini de dogmatik olarak gördükleri için onun düşmanlandılar; ya da onlar Eleştiri ile, o, onların dogmatik ayırım, tanım ve kaçamaklı sözlerini yadsıdığı için savaşırlar.”

Gerçi, onda *belirli, gerçek* fikirler, *belirli, gerçek* bir düşünce, *belirli, gerçek* bir anlam varsayıldığı zaman, Bay *Schelling* karşısında olduğu gibi, mutlak Eleştiri karşısında da dogmatik bir tutum takınılır. Uzlaşma anlayışı ile ve Bay Riesser’e kendi insanlık duygularını göstermek için, “Eleştiri” gene de dogmatik ayrımlara, dogmatik tanımlara, ve özellikle dogmatik “*kaçamaklı söz*”lere karar verir.

Şöyle okunur:

“Eğer *Yahudi Sorunu* üzerindeki bu çalışmada, yalın eleştiriye aşmak *istemmiş* ya da aşabilmiş olaydım, *devletten* değil ama kimseyi dışlamayan, ve sadece gelişmesine hiç katılmak istemeyen kimselerin kendi kendilerini dışladıkları “*toplum*”dan *sözletmem* (!) gerekirdi (!).”

Mutlak Eleştiri burada, eğer karşıtını yapmadiysa, yapmış olması gereken şey ile, gerçeklikte yapmış bulunduğu şey arasında *dogmatik bir ayırım* yapar. Kendi cılız “Yahudi Sorunu” sergilemesini, ona “yalın eleştiriye aşma”yı

yasaklayan bir “isteme” ve bir “yapabilme”nin “*dogmatik kaçamaklı sözleri*” ile açıklar. Nasıl? “Eleştiri”nin “*eleştiri*”yi aşması mı? Tastamam *Yığın*’a yaraşan bu fikir, onun kendini bir yandan Yahudi Sorunu görüşünün mutlak olduğunu, bu görüşün “Eleştiri” olduğunu olumlama, ve öte yandan da, daha geniş bir görüş olanağını kabul etme [sayfa 148] dogmatik zorunluluğu içinde görmesi yüzünden, kendini mutlak Eleştiriye zarla kabul ettirir.

“*İstememe*” ve “*yapabilememe*”nin gizemi daha sonra ortaya çıkacaktır: “Eleştirenin görünürdeki sınırlamalarının, *Yığın*’ın entelektüel yeteneklerinin gerektirdikleri zorunlu *uzlaşmalardan* başka bir şey olmadıkları yolundaki eleştirel *dogma*.”

O, *istemiyordu!* O, sınırlı Yahudi Sorunu görüşünü *geçemiyordu!* Ama, eğer *istemiş* ya da *yapabilmiş* olaydı ne yapardı? *Dogmatik bir tanım* verirdi. “Devlet” üzerine sözecek yerde, “*Toplum*” üzerine sözetmiş, ve sonuç olarak yahudi dininin *güncel burjuva* topluma oranla *gerçek* durumunu incelememiş olurdu! Onu “devlet”ten ayırarak, eğer *devlet* dıştalarsa, buna karşılık toplum gelişmesine katılmak istemeyen *kimselerin kendi kendilerini* toplumdan *dıştadıklarını* söyleyecek biçimde, “toplum”u *dogmatik olarak betimledi!*

Toplum da aynı devlet tekelciliği ile davranır, ama bu işi daha kibarca yapar: sizi dışarı atacak yerde, size yaşamı o kadar güç kılar ki, kendi kendinize kapıyı tutarsınız.

Gerçekte, devlet de başka türlü davranmaz; *kendi* istek ve buyruklarını yerine getiren, *kendi* gelişmesini sağlayan insanlardan kimseyi dıştalamaz. Kendi *yetkinliği* içinde, *gerçek* muhalefetlerin *siyasal* hiç bir yönleri olmayan ve canını sıkmayan muhalefetler olduklarını bildirecek, hatta gözlerini kapayacak kadar ileri gider. Mutlak Eleştiri ayrıca, Yahudiler devleti dıştadıkları için ve dıştadıkları ölçüde, devletin de Yahudileri dıştadığını, öyleyse Yahudilerin devletten *kendi kendilerini* dıştadıklarını kendisi açıklamıştır. Eğer bu karşılıklı bağlantı, *eleştirel* “toplum”da daha

hoşa giden, daha ikiyüzlü, daha kalles bir biçime bürünürse bu sadece “*eleştirel*” “*toplum*”un daha ikiyüzlü ve daha kültürsüz olduğunu tanıtlar.

Mutlak Eleştiriyi kendi dogmatik “ayrımları”, dogmatik [sayfa 149] “tanımları” ve özellikle dogmatik “*kaçamaklı söz*”leri içinde izlemeye devam edelim.

Böylece Bay Riesser, Eleştiriden, “hukukun yetkisine giren şey” ile “hukuk alanını aşan şey” arasında “*ayırım yapma*”sını ister.

Bu *hukuksal* titizliğin densizliği Eleştiriyi öfkelenendir.

“Bugüne değin, *diye yanıtlar Eleştiri*, ruh ve vicdan, hukuk içinde *gene* de etkili olmuşlar, onu her zaman tümlemişlerdir, ve, onun *dogmatik biçiminden* [yani dogmatik *özünden* değil, değil mi?] ileri gelen doğası nedeniyle, her zaman onu tümleme zorunluluğu içinde bulunmuşlardır.”

Eleştiri, öte yandan, *hukukun* “ruh ve vicdan”dan çok açık bir biçimde ayrıldığı, bu ayırımın *hukukun* dogmatik *biçimine* olduğu kadar tek *yanlı* özüne de dayandığını, hatta hukukun *başlıca dogmaları*, arasında bulunduğunu, ve son olarak, tıpkı dinin *soyut, mutlak* bir din durumuna gelmek üzere bayağı tüm içerikten kendini kurtarması gibi, bu ayırımın pratik gerçekleşmesinin de, *hukuksal evrimin* doruk noktasını oluşturduğunu düpedüz unuttur. “Ruh ve vicdan”ın hukukta etkili olmaları olgusu, “Eleştiri” bakımından *hukukun* sözkonusu olduğu yerde ruh ve vicdandan, ve *hukuksal* dogmatikğin sözkonusu olduğu yerde de *tarrbilimsel* dogmatikten sözetmek için yeterli bir nedendir.

“Mutlak Eleştirenin bu “tanımları ve ayrımları”, onun “*toplum*” ve “*hukuk*” ile ilgili son “*bulguları*”ını dinlemek için bizi yeterince hazırlamışlardır.

“*Eleştirinin* hazırladığı, *hatta fikrini* hazırlamaktan başka bir şey yapmadığı bu dünya biçimi, *sadece hukuksal* bir biçim değil, ama [okurlar, sıkı durun!] *toplumsal* bir biçimdir de, ve bu konuda *söylenebilecek en az şey* [en az mı, en çok mu?] şudur ki, onun ge-

lişmesine katkıda bulunmamış biri, onda vicdanı ve ruhu ile yaşamamış biri, orada kendini kendi yerinde duyamaz ve onun tarihine katılamaz.”

Eleştiri tarafından hazırlanmış bulunan dünya biçimi, [sayfa 150] *sadece* hukuksal *değil*, ama toplumsal bir biçim olarak tanımlanmıştır. Bu tanım, iki biçimde yorumlanabilir. Onu, “hukuksal *değil*, ama *tersine*, toplumsal” biçiminde mi, yoksa: “Sadece hukuksal *değil*, ama toplumsal *da*” biçiminde mi anlamalı? Her iki biçimdeki, ve ilkin birinci biçimdeki içeriğini inceleyelim. Mutlak Eleştiri, yukarıda, “devlet”ten ayrı yeni “dünya biçimi”ni “toplum” olarak tanımlamıştı. Şimdi de “toplum” adını “toplumsal” sıfatı ile belirliyor. Eğer, Bay Hinrichs’in “siyaset” terimine karşıt olarak, Eleştiri onun yüzüne, üç kezinde de, “toplumsal” *terimini* indirmişse, Bay Riesser’in yüzüne de, “hukuksal” sıfatına karşıt çıkardığı *toplumsal toplumu* yapıştırır. Eğer Bay Hinrichs’e verilmiş bulunan *eleştirel* açıklamalar “toplumsal” + “toplumsal” + “toplumsal” = $3a^2$ ’ya indirgenirlerse mutlak Eleştiri, ikinci kampanyasında, *toplamadan çarpmaya*, geçer, ve Bay Riesser kendi kendisi ile çarpılmış topluma, toplum üssü *ikiye*, toplumsal toplum = a^2 ’ye gönderilir. Toplum üzerindeki açıklamalarını tümmek için, mutlak Eleştiriye, bundan böyle bölmelere, toplumun kare kökünü almalara vb. geçmekten başka bir şey kalmaz.

Tersine, eğer ikinci okuma ile: dünya biçimi “*sadece* hukuksal *değil*, ama toplumsaldır *da*” ile yetinirsek, bu melez biçim de, *bugün varolan dünya biçiminden*, *bugünkü toplum* biçiminden başka bir şey değildir. “Eleştiri”nin, dünyadan ilerde bulunan düşüncesinde, *bugün varolan dünya biçiminin gelecekteki* varoluşunu *hazırlamaktan* başka bir şey yapmamış olması ise, bir büyük, bir ulu *eleştirel mucizedir*. Nedir ki, bu “sadece hukuksal *değil*, ama toplumsal toplum” ne olursa olsun Eleştiri şimdilik bize onun üzerine *fabula docet*’den*, *sağtörel düşünceden* (*moralité*) başka hiç bir şey veremez. Bu toplumda, ruhu ve vicdanı ile ya-

* Öğretici masal. -ç.

şamamış olan kişi, “kendini kendi yerinde duymayacaktır”. Kısacası, “an ruh” ve “an vicdan”, yani “Tin”, “Eleştiri” [say-fa 151] ve *yandaşları* dışında kimse bu toplumda yaşamayacaktır. *Yığın* şu ya da bu biçimde bu toplumdan dışlanacak, öyle ki, “*yığın* nitelikli toplum”, “toplumsal toplum” dışında yerleşecektir.

Uzun sözün kısası, bu toplum, *eleştirel-olmayan cehennem* olduğu için gerçek dünyanın dışlamış bulunduğu *eleştirel cennetten* başka bir şey değildir. Mutlak Eleştiri an düşüncesinde, “*Yığın*”-”Tin” çelişkinin bu biçim değiştirmiş *dünyasal biçimini* hazırlar.

Bay Riesser’e *ulusların* yazgısı üzerine verilmiş bulunan açıklamalar, “toplum” üzerine verilmiş bu açıklamalar ile - aynı *eleştirel* derinliğe sahiptirler.

Yahudilerin kurtuluş isteği ile hıristiyan devletlerin onları “kendi hükümet şematizmleri içinde kütüğe geçirme” isteğinden –sanki hıristiyan hükümet şematizmi içinde hanidir kütüğe geçmemiş bulunuyorlarmış gibi!-, mutlak Eleştiri *milliyetlerin sona ermesi* üzerindeki kehanetlere kadar gider. Mutlak Eleştirinin güncel tarihsel harekete hangi yoldan eriştiği görülür: *tarılbilim yolundan bir dolambaç* yapar. Böylece elde ettiği sonuçlara, şu ışık saçan kehanet tanıklık eder:

“Bütün milliyetlerin geleceği ... çok karanlıktır!”

Ama Eleştiri için milliyetlerin geleceği istediği kadar karanlık olabilir! Zorunlu olan “tek şey *açıktır: gelecek, Eleştirinin yapıtıdır.*

“İstediği gibi karar vermek [diye haykırır], *yazgının* işidir; biz şimdi onun *bizim yapıtımız* olduğunu biliyoruz.”

Tarınnın *yaratmış olduğu* insan için yaptığı gibi, Eleştiri de kendi *özgür iradesini (libre arbitre)*, *yapıtına*, yazgıya bırakır. Yazgının yapıcısı olan Eleştiri, Tanrı gibi, *gücü-her-şeye-yetendir (toute-puissante)*. Hatta kendi dışında “*karşılaştığı*” “direnc” bile onun kendi öz yapıtıdır.

“Karşıtlarını yaratan, Eleştiridir.” Öyleyse ona karşı her “yığmsal baş-kaldırma”, sadece “Yığın”ın kendisi için “tehlikelerle [sayfa 152] doludur.

Ama Eleştiri, Tanrı gibi *gücü-her-şeye-yeten* olduğu kadar, gene Tanrı gibi, *her-şeyi-bilendir* de, ve o kendi sonsuz gücünü, insanal bireylerin *özgürlük, irade ve doğal yönelimi* ile uyuşturmaya çalışır.

“Eğer o herkesi ne *olmak* istiyorsa o yapma sonucunu elde etmeseydi, ve eğer o herkese, geri alınmaz biçimde, *doğasına ve iradesine uygun düşen* yeri vermeseydi, “*çağ yapan*” güç olmazdı.”

Leibniz, tanrısal sonsuz gücün insan *Özgürlük ve doğal yönelimi* ile önceden kurulmuş uyumunu, bundan daha başarılı bir biçimde düzenleyemezdi.

Eğer “Eleştiri”, bir şey olma *iradesi* ile öyle olma *yeteği* arasında *ayrım* yapılmayarak, ruhbilime karşı yanlışlık yapar gibi görünüyorsa, bu “*ayrım*”ın “*dogmatik*” olduğunu bildirmek için kesin nedenleri olduğunu unutmamalıyız.

Üçüncü kampanya için güçlerimizi toplayalım! “Eleştiri”nin *kendi karşıtlarını yarattığını*” bir kez daha kafamıza koyalım! Oysa, o, yüksekten konuşmaktasınız, kendi karşıtlarını, “*yüksekten konuşma*”yı nasıl yaratabilirdi?

III. MUTLAK ELEŞTİRİNİN ÜÇÜNCÜ KAMPANYASI

KARL MARX

a) *Mutlak Eleştirinin Öz-Savunumu. “Siyasal” Geçmişi*

Mutlak Eleştiri “Yığın”a karşı üçüncü kampanyasını şu soru ile açar: “*Şimdi Eleştirinin Konusu Nedir?*”*

Oysa, *Literatur-Zeitung*’un aynı fasikülünde, bize,

* “*Was ist jetzt der Gegenstand der Kritik*” (“*Şimdi Eleştirinin Konusu Nedir?*”); Bruno Bauer’in, *Allgemeine Literatur Zeitung*’un VIII. fasikülünde (Temmuz 1844) yayımlanmış bulunan bir makalesinin başlığı. Marx’ın “*Mutlak Eleştirinin Üçüncü Kampanyasında yaptığı alıntılarının hemen hepsi bu makaleden alınmıştır. -Ed.*

“Eleştirinin, şeylerin bilgisini edinmekten başka *hiç bir şey* [sayfa 153] istemediği” bildiriliyor.

Öyleyse Eleştiri her şeyi *konu* olarak alabilir. Sadece Eleştiriye ayrılmış, ayrı bir konu olup olmadığını sormak, saçmalık olur. Tüm şeylerin, *mutlak Eleştiri* “konu”su olarak, eleştirel şeylere, ve tüm eleştirel şeylerin de *Yığına* “özümlenebilir oldukları” söylendiği zaman, çelişki çok yalın bir biçimde çözülür.

Bay Bruno, önce “*Yığın*” için *sonsuz mağfiretini* be-timler. “Onu *kalabalıktan* ayıran hendekli, “*direşken bir ir-deleme*” konusu yapar. “Bu *hengeğin gelecek için anlamı-nu* bilmek” (işte yukarda sözkonusu edilen “*bütün*” şeylerin bilgisi!) ve aynı zamanda “*onu kaldırmak*”* ister. Gerçekte, öyleyse o bu *hengeğin anlamını* çoktan bilir: onun tarafın-dan *kaldırılmaktır* bu anlam.

Kendi kendisi ile başlayan iyi düzenlenmiş iyilikse-verlik olarak, “Eleştiri” ilkin kendi öz *Yığın niteliğini* kaldır-makla uğraşır – tıpkı tinin tene karşı kampanyasında, kendi öz tenlerini (nefislerini) öldürmekle başlayan çileci hıristi-yanlar gibi. Mutlak Eleştirinin “*ten*”i, 20-30 cilt tuttuğuna gö-re, onun *gerçekten yığınsal yazın geçmiştir*. Öyleyse Bay Bauer’in, “*Eleştirenin* –kendi öz yazınsal biyografisi ile tasta-mam örtüşen– yazınsal biyografisini kendi *yığın görünüşün-den* kurtarması, sonradan onu *düzeltilip yorumlaması*, ve bu *savunumlu* metin yorumlaması aracıyla, “*Eleştirinin daha önceki çalışmalarını örtü altına koyması*” gerek.

Başlamak için, o, Bay Bauer’i *Deutsche Jahrbücher* (“Alman Yıllıkları”)⁷⁰ ve *Rheinische Zeitung*⁷¹ kapanana de-ğin, *kendi yandaşlarından biri* olarak gören *Yığın*ın yanılı-ğı için iki neden bulur. Bir yandan yazınsal hareketi “*salt ya-zınsal olarak*” tasarlamamak, ve aynı zamanda yazınsal ha-reketi “*yalın olarak*” ya da “*salt*” *yazınsal* bir hareket olarak tasarlama tersine yanılığını işlemekle haksızlık edilmiştir. *Aynı* anda karşılıklı olarak birbirini dışlayan iki yanılı-ğı işle-diği [sayfa 154] için de olsa, “*Yığın*”ın her kezinde haksız oldu-

* Aufheben. -Ed.

ğu kimse için kuşku konusu değildir.

Bu vesile ile, mutlak Eleştiri, ona “*ukalâ kadın yazar*”mış gibi davranarak “Alman ulus”u ile alay etmiş bulunan kimselere şöyle haykırır:

“Öyleyse sadece bir tek tarihsel dönem söyleyin ki, “*kalem*” onun gelişmesini önceden ona buyururcasına *çizmemiş* ve bir kalem vuruşu ile sarsılması sonucunu çıkarma zorun-”da kalmamış olsun.”

Eleştirel bölüğü içinde, Bay Bruno, “*kalem*”i yazan öznenen, ve “*soyut yazar*” olarak tasarlanmış yazan özneyi de, yazmış olan canlı *tarihsel insandan* ayırır. Böylece, “*kalem*”in *mucizevî* gücünden söz ederek, gemi azya alabilir. Kendisine, gelişmesi önceden “tüylü hayvanlar” ve “kaz çobanları”* tarafından çizilmemiş olan bir tarihsel hareketin gösterilmesini de pekâlâ isteyebilirdi.

Aynı Bay Bruno, bize daha sonra, bugüne değin anlaşılmış bulunan bir tek, ama bir tek tarihsel dönemin bile olmadığını da öğretecektir. Bugüne değin, *sonradan* “*bir tek*” tarihsel dönem bile *betimleyememiş* bulunan “*kalem*”, *bütün tarihsel dönemleri önceden betimlemeye* nasıl yetenekli olabilirli.

Bay Bruno, görüşünün doğruluğunu, gene de *eylem* aracıyla tanıtlamaktan geri kalmaz; önceden, *savunumlu bir “kalem** vuruşu”* ile, kendi öz “geçmiş”ini *betimler*.

Bütün yönlerden, sadece dünyanın, sadece güncel dönemin *evrensel* budalılığı içine değil, ama büsbütün özgül, büsbütün kişisel budalalıklar içine de sokulmuş, bununla birlikte, anımsanan zamanlardan bu yana ve bütün yapıtlarında, protesto olarak “*mutlak, yetkin, an*” Eleştiri olduğunu ileri sürmüş bulunan Eleştiri, Tanrının insanlara açınlamalarında [sayfa 155] yapma alışkanlığında olduğu gibi, *Yığının önyargıları* ve *anlayış gücüne* uymaktan başka bir

* Kalem sözcüğünün aynı zamanda “tüy” anlamına da gelen bir sözcükle yazılmasından yararlanılarak yapılan, ama bu ilişkinin Türkçe sözcüklerle gösterilmesi olanaksız bir sözcük oyunu. -Ed.

** Burada “kalem”, “tüy” olarak da okunabilir. -Ed.

şey yapmaz.

“Teoriler ile, *der bize mutlak Eleştiri*, onların söz-de-bağlaşıkları arasındaki bozuşmaya kadar gitmek gerekiyordu.”

Bununla birlikte, –değişmek için, burada kendine *te-ori* diyen– Eleştiri, *hiç bir şeye* gitmediği, ama tersine her şey ondan geldiği, dünyanın içinde değil ama dünyanın *dışında* geliştiği, sonsuz olarak kendi kendine özdeş tanrısal bilincin de her şey önceden belirlenmiş bulunduğu için, eski bağlaşığı ile *bozuşması* sadece *görünüşte*, sadece se-yirciler için, ama kendinde olmayan, kendisi için olmayan “*yeni bir dönüm noktası*” oldu.

“Ama bu dönüm noktası, ‘*uygunca söylemek ge-rekirse*’ yeni bile olmadı. Teori, durmadan *kendi-kendinin eleştirisi* için çalışmış [Tanrı bilir ki, onu kendi-kendinin eleştirisine götürmek için yer gök sarsılmış-tır!], Yığını hiç bir zaman koltuklamamış [ve bundan ötürü daha da çok övünmüş], düşmanının önvarsayımları içinde sıkışıp kalmaktan her zaman *sakınmış-tır*.”

“Hristiyan tanrıbilimci *kendini sakınmalıdır*” (bkz: Bruno Bauer: *Das entdeckte Christentum*, s, 99).* Ve nasıl oldu da “kendini sakınan” Eleştiri gene de sıkışıp kaldı ve daha o sırada kendi “gerçek” düşüncesini, açık ve seçik biçimde dile getirmedi? Neden hiç bir zaman açık yürekle konuşmadı? Neden yığının kardeşi olduğu fikrini besledi?

“Bunu bana neden yaptın? *der Firavun, İbrahim’e, ona karısı Sara’yı verdiği zaman*. Neden onun kızkardeşin olduğunu söyledin?” (B. Bauer, *Entdeckst[es] Chirst[entum]*, s. 100.)

“Yuf olsun usa, yuf olsun dile! *der tanrıbilimcimiz*; ama o zaman İbrahim bir yalancıdır! Açınlama için ne

* Bruno Bauer, *Das entdeckte Christentum. Eine Erinnerung an das achtzehnte Jahrhundert und ein Beitrag zur Krisis des Neunzehnten* (“Açınlanmış Hristiyanlık. 18. Yüzyıl Anısı ve 19. Yüzyıl Bunalımına Katkı”), Zürich ve Winterthur 1843. -Ed.

ölümcül [sayfa 156] sövgü!” (*Ibidem.*)

Yuf olsun usa, yuf olsun dile! der Eleştiri; eğer Bay Bauer’in Yiğın ile sadece görünüşte değil, ama *gerçekten* suç ortaklığı olmuş olsaydı, mutlak Eleştiri, açıklamalarının da, mutlak, öyleyse ölümcül bir sövgüye uğramazdı!

“*Sadece, diye devam eder mutlak Eleştiri, sadece çabalarını [mutlak Eleştirinın çabaları] belirtmekten geri kalınmıştı, ve ayrıca, Eleştirinın düşmanının önvarsayımlarını içtenlikle kabul etmek ve onları bir an için ciddiye almak zorunda kaldığı bir Eleştiri aşaması, kısaca söylemek gerekirse, onun henüz Yiğını, her ikisinin de birbirlerine bağlı buldukları ve çıkarlarının örtüşükleri inancından uzaklaştırma yeteneğine sahip olmadığı bir aşamada olmuştur.*”

Sadece “Eleştiri”nin çabalarını belirtmekten geri kalınmıştı: öyleyse kusur Yiğına düşüyordu. Öte yandan, Eleştiri, kendi çabalarının *belirtilemeyeceğini* itiraf eder, çünkü kendisi de henüz *onları belirtme* “*yetenekline* sahip değildi: öyleyse kusur Eleştiriye düşer *gibi görünür.*”

Tanrı etmesin! Eleştiri “düşmanının önvarsayımlarını içtenlikle kabul etmek ve onları bir an için ciddiye almak zorunda” kalmış – ona karşı zor kullanılmış! Güzel içtenlik; bir şeyi gerçekten değil, ama sadece “*bir an için*” ciddiye *alan*, düşmanının önvarsayımları içinde sıkışıp kalmaktan her zaman, yani *her an* sakınmış olan ... ve, “*bir an için*”, bu aynı önvarsayımları gene de “içtenlikle” kabul eden, gerçekten tanrıbilimsel bir içtenlik, “içtenlik”, tümcenin son bölümünde daha da artar. Eleştirinın “Yiğın önvarsayımlarını içtenlikle kabul ettiği” an, aynı zamanda onun *kendi* çıkarı ile *Yiğının çıkarının* örtüşükleri yanılığını yıkmaya “*yeteneğine* henüz sahip olmadığı” andır *da*. Eleştiri, *henüz yeteneğine* sahip *değildi*, ama bunun *irade* ve *fikrine* sahip bulunuyordu. Henüz Yiğın ile *dıştan bozuşamazdı*, ama *içinin derinliklerinde, ruhunda*, bozuşma çoktan, daha Yiğına karşı *içteninde* yakınlık duyduğu anda olup bitmişti. [sayfa 157]

Yiğının önyargılarına ne kadar bulaşmış olursa olsun,

Eleştirisi bunlara *gerçekten* bulaşmamıştı; tersine *uygunca söylemek gerekirse*, o kendi öz darlığından kurtulmuştu, ve onda sadece bunu Yığına bildirme “yeteneğine *henüz* sahip bulunma” *eksikti*. Öyleyse, “Eleştirenin tüm darlığı bir görünüşten, Yığınin darlığı olmaksızın, gereksiz duruma gelecek ve hiç varolmayacak bir görünüşten başka bir şey değildi.

Gene de bu *görünüştün*, Eleştirenin kendini anlatma bakımından içinde bulunduğu “yeteneksizlik”, “erksizlik” tarafından desteklenmiş bulunduğu *ölçüde*, Eleştirenin kendisi *yetkinlikten uzak* idi. O bunu kendi biçiminde itiraf eder: kendi öz savunumunu yapmakla birlikte, içtendir.

“Her ne kadar o [Eleştirisi] liberalizmin kendisini eritici bir eleştiriden geçirmiş olsa da, *gene de* liberalizmin tikel bir türü olarak, *belki* aşırı gerçekleşmesi olarak tasarlanabilirdi; her ne kadar onun doğru ve kesin açıklamaları siyaseti assalar da, o *gene de siyaset yapma görünüşüne de* kendini kaptırma zorundaydı, ve yukarda sözünü etmiş bulunduğumuz dostlarından çoğunu da ona işte bu *yetkinlikten uzak görünüş* kazandırmıştı.”

Eleştirisi, kendi dostlarını *yetkinlikten uzak görünüşü* ile kazanmıştı: siyaset yaptığı söylenebilirdi. Eğer siyaset yaptığı *yetkin bir biçimde* görünseydi, *siyasal* dostlarını kesinlikle yitirirdi, *Savunumlu terörü* kendini her türlü günahattan arındırma isteği içinde, *yetkin bir yanlış görünüşe* değil, ama *yetkinlikten uzak bir yanlış görünüşe* sahip olmuş olma *yanlış görünüşünden* yakındır. Görünüş için görünüş olarak “Eleştirisi”, her ne kadar siyaset yapmak isteme “yetkin görünüş”üne sahip olduysa da, buna karşılık herhangi bir yer ve zamanda siyaseti bozmuş olma “yetkinlikten uzak görünüşüne sahip olmadığını söyleyerek, avunabilir.

“Yetkinlikten uzak görünüş”ünden pek o kadar hoşnut olmayan mutlak Eleştirisi, kendine bir kez daha sorar: “Nasıl olur da o anda Eleştirisi ‘Yığını ilgilendiren siyasal’ [sayfa 158] çıkarlar içine sürüklenmiş, –hatta!– siyaset yapma zo-

runda kalmış(!) olabilir?”

Tarınbilimci Bauer için, Eleştirinin belirsiz bir zaman boyunca *kurgusal tarınbilim* yapma zorunda kalmış bulunması *tamamen kendiliğinden* anlaşılır, çünkü o, [yani -ç.] “Eleştirii”, bal gibi *ex professo** tarınbilimcidir. Ama, *siyaset yapmak*? Bunun için iyice özel, siyasal, kişisel nedenler gerekir!

Öyleyse, “Eleştirii” neden *siyaset* bile yapma *zorunda kaldı*? “Onu suçluyorlardı ... tüm yanıt işte orada” Hiç olmazsa bu, “*Bauergil siyaset*”in “gizem”ini açıklar, ve hiç olmazsa Bruno Bauer’in *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit*’inde (“İyi Özgürlük Davası ve Benim Kendi Öz Davam”), “*kışisel dava*”yı *Yığıını ilgilendiren* “özgürlük davasına “ve” bağlacı aracıyla bağlayan görünüş, *siyasal-olmayan* biçiminde nitelendirilmeyecektir. Ama eğer Eleştirii kendi “öz dava”sını *siyaset yararına* savunmayıp da, tersine *siyaseti kendi öz davası yararına* yapmışsa, Eleştiriiyi aldatanın siyaset değil, ama daha çok siyaseti aldatanın Eleştirii olduğunu itiraf etmek gerekir.

Öyleyse Bruno Bauer işinden alınacak ve tarınbilim kürsüsünü yitirecekti: *suçlanmıştır*; “Eleştirii” siyaset yapma, yani “*kendi*” davasını, Bruno Bauer’in davasını *savunma* zorunda kaldı. Eleştirinin davasını savunmuş olan Bay Bauer değildir. Bay Bauer’in davasını savunmuş olan, “Eleştirii”dir. “Eleştirii” neden kendi öz davasını savunma *zorunda* kalmıştı?

“Kendini doğrulamak için!” *Peki!* Ama “Eleştirii” böylesine kişisel, böylesine bayağı bir nedenle yetinmekten çok uzaktadır. *Peki!* Ama *sadece* bunun için *değil*, “*özsel olarak tersine* kendi karşıtlarının çelişkilerini ortaya sermek için” ve üstelik, diye ekleyebilirdi Eleştirii, çeşitli tarınbilimcilere karşı yazılmış eski makaleleri bir *cilt* içinde toplamak için, [sayfa 159] – öbürleri arasında *Planck*⁷² ile bitmez tükenmez hırgüre, tarınbilim-Bauer ile tarınbilim-Strauss arasındaki o aile kavgasına da bakınız.

* Meslekten. -ç.

“*Siyaset*”ini ona zorlayan gerçek çıkarı bize itiraf ederek yüreğinin yükünü böylece azalttıktan sonra, mutlak Eleştiri kendi “*dava*”sını anımsar ve *Die gute Sache der Freiheit...*’da daha önce öylesine uzun uzadıya yineleyip durduğu şeyi, eski hegелci nakaratı yeniden okumaya koyulur: “Yeniye karşı çıkan eski, artık gerçekten eski değildir.” Eleştirel Eleştiri bir geviş getiricidir. O, yukardaki “eski” ve “yeni” konusundaki tümce, ya da o “aşırının kendi karşıt aşırısından yola çıkarak gelişmesi” üzerindeki öbür formül vb. gibi birkaç hegелci kırıntıyı biraraya toplar, profesör Hinrichs’in tükenmesinden başka, hiç bir zaman düşüncesini “*kurgusal diyalektik*” ile açıklama yolunda en küçük bir gereksinme bile duymaksızın, onları her an ısıtıp ısıtıp yeniden ortaya sürer. Buna karşılık, Hegel’i yineleyerek, Hegel’in sürekli bir “eleştirel” aşmasını gerçekleştirir. Örneğin şöyle der:

“Eleştiri araya girerek araştırmaya yeni bir biçim, yani *artık* kendini *dışsal* bir sınırlama’ biçimine değiştirtmeye bırakmayan biçimi verir”, vb..

Ben bir şeyin biçimini değiştirdiğim zaman, onu özel olarak başka bir şey durumuna getiririm. Her biçim “*dışsal bir sınırlama*” olduğundan, *hiç bir* biçim kendini “dışsal bir sınırlama” biçimine *değiştirtmeye*, bir elmanın kendim elma biçimine “*değiştirtmeye*” bıraktığından daha çok “bırakmaz”. Bununla birlikte, “Eleştiri” tarafından araştırmaya verilmiş bulunan biçimin kendini hiç bir “dışsal sınırlama” biçimine dönüşmeye bırakmaması için *başka* neden daha var. Bu biçim, kendini saçmalığın kül rengi ve koyu mavi sisinde yitirmek üzere, her türlü “dışsal sınırlama”yı aşar.

“Eğer eski ... bağdaşma ve bağdaşmama sorunu- nu *kuramsal olarak* inceleyeydi, o [eski ile yeninin savaşı] [sayfa 160] o zaman [yani Eleştiri kendi açıklamasına “yeni biçimi verdiği” anda] *olanaklı* bile olmazdı.”

Peki eski, neden bu sorunu teorik olarak incelemez?

Çünkü “bu onun için, *şaşıрма anında*”, yani başlangıçta, “kendi kendini, yeniyi tanıdığından daha çok tanımaması *nedeniyle*, başlangıçta her *zamandan daha az* olanaklıdır.” Başka bir deyişle, o ne yeniyi, ne de kendi kendini *tarih olarak* inceler. Eğer, ne yazık ki, “olanaksızlık” olanaksız olmazdı, bu olanaklı bile olmazdı!

Tarınbilim fakültesinin “Eleştiri”si, “ayrıca *yönelimsel olarak (intentionnellement)* yanılmış, özgür tasımlama ile ve olgun düşünceden sonra yanılığa düşmüş bulunduğunu itiraf ettiği” zaman, –(Eleştirinın tüm yaşamı, tüm deneyi, tüm eylemleri, onun için düşüncesinin özgür, arı, yönelimsel bir ürünü durumuna *dönüşürler*)–, Eleştirinın bu itirafı ancak “yetkinlikten.uzak” bir doğruluk “görünüşlüne sahiptir. *Kritik der Synoptiker* (“Sinoptiklerin Eleştirisi”)* olduğu gibi *tarınbilimsel* alanda yeraldığına göre, özsel olarak *tarınbilimsel* eleştiri olduğuna göre, tarınbilim öğretim görevlisi Bay Bauer, onu ne “kusur ne de yanlışlığa” düşmek-sizin yazacak ve öğretecek durumda bulunuyordu. Kusur ve yanlışlık, tersine, Bay Bauer’in sözünü, *Krit. d. Synopt.* (“Sinopt[iklerin] Eleş[tirisi]”), Bd. I, Önsöz, s, xxiii’te verilmiş bulunan sözü, hangi kesinlik ile tutmuş bulunduğunu anlamayan tarınbilim fakültelerinin işiydi.

“Her ne kadar *olumsuzluk* bu birinci ciltte henüz çok gözüpek ve çok zengin görünebiliyorsa da, *olumlunun*, doğrunun, olumsuzluk eğer ciddi ve evrensel ise doğabileceğini anımsatacağız. ... *İsa*’nın ve ilkesinin yaratıcı *gücünü*, sadece olabilen en yıkıcı eleştirinın öğreteceği, *sonunda* ortaya çıkacaktır.” [sayfa 161]

Bay Bauer, Hazreti “İsa”yı kendi “ilke”sinden, sözünün (vaadinin) *olumlu* anlamını her türlü belirsizlik görünüşünün üstüne koymak için, tasarlayarak ayırır. Ve, Bay Bauer, Hazreti İsa ile ilkesinin “yaratıcı” *gücünü* gerçekten o kadar açıkça öğretmiştir ki, onun “*kendinin sonsuz*

* Bruno Bauer, *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*, (c. I ve II, Leipzig 1841). Din Tarihinde, ilk üç incili yazan kimselere “sinoptikler” denir. -Ed.

Bilinci" ile "Tin"i, hıristiyan yaratıklardan başka hiç bir şey değildiler.

Ama, eleştirel Eleştiriyi Bonn Tanrıbilim Fakültesi ile çatıştıran anlaşmazlık her ne kadar bize onun o zamanki "siyaset"ini açıklamaya yeterse de, Eleştiri bu anlaşmazlığın çözümünden sonra da siyaset yapmaya acaba hangi nedenle devam etmiştir? Dinleyin:

"Bu noktaya geldikten sonra, "Eleştiri" ya *durdurulabilir*, ya da *daha ileri götürülmekte*, siyasal özü incelemek ve onu karşıtı (düşmanı) olarak sunmakta daha çabuk *olunabilirdi*, – eğer hiç olmazsa onun için o zamanki savaşımında durabilmek olanaklı olsaydı, ve eğer hiç olmazsa, bir *başka* yandan, ilk kez olarak kendi karşıtı ile boy ölçüşen bir ilkenin ... zorunlu olarak üstün durumda bulunduğu yolundaki o aşırı derecede kesin tarihsel yasa var olmasaydı."

Tadına doyulmaz savunumlu formül! "Eleştiri durabilirdi", eğer hiç olmazsa bir ... "durabilme" olanağı olsaydı! Kim durmalıydı? Ve kim "yapılabilmesi ... olanaklı olmayan" bir şey yapmalıydı? Başka yandan! Eleştiri daha ileri götürülmeliydi, "eğer *hiç olmazsa*, bir başka yandan" vb., "o aşırı derecede kesin tarihsel yasa varolmasaydı". Tarihsel yasalar mutlak Eleştiri karşısında gerçekten "aşırı derecede kesin"dirler! Eğer *hiç olmazsa* eleştirel Eleştiriden bir *başka* yandan olmasalardı, o amma da canlılıkla ileri atılırdı! Ama, *à la guerre comme à la guerre!* Tarih içinde, Eleştiri zorunlu olarak acıklı bir "tarih" durumuna gelir.

"Eğer Eleştiri [hep Bay Bauer] ... buna zorunlu kaydıysa, bununla birlikte *aynı zamanda*, bu tür siyasal istemlere karıştığı zaman, kendini hep *güvensizlik* içinde duyduğu, [sayfa 162] ve bu istemler nedeniyle, kendi *gerçek öğeleri* ile, *çözümünü* daha önce bu *öğelerde* bulmuş bulunan bir çelişki durumuna girdiği de *ka-bul edilecektir.*"

Eleştiri, aşırı derecede kesin tarih yasaları aracılıyla, siyasal güçsüzlüklere zorlanmıştı; ama, diye yalvarır o, *bu-*

nunla birlikte aynı zamanda, onun gerçekten değilse de, hiç olmazsa *kendinde*, bu güçsüzlüklerin çok üstünde olduğu da kabul edilecektir. İlkın, o “*duyguda*” bunların üstesinden gelmişti, çünkü “istemlerinde kendini hep güvensizlik içinde duyuyordu”, siyasette *rahatsız* bulunuyordu, başına ne geleceğini bilmiyordu. Dahası var! Kendi *gerçek öğeleri* ile çelişki durumuna giriyordu. Ve işte şimdi rezaletin son perdesi! Kendi *gerçek öğelerine* oranla içine yerleştiği çelişki, çözümünü kendi *gelişmesi* içinde, bulmuyor, ama tersine, çelişkiden bağımsız olarak varolan Eleştirinin *gerçek öğeleri* içinde “*daha önce*” bulmuş “*bulunuyordu*”! İşte deyimleri ile böbürlenebilecek eleştirel öğeler: İbrahim dünyaya gelmeden önce, biz, var idik. Gelişme bizim karıştımızı yaratmadan önce, *henüz doğmamış bulunan* bu çelişki, daha önce bağrımızın karışıklığı içinde çözülmüş bulunuyordu: çözülmüş, ölü, ayrılmış. Ve, Eleştiri ile onun gerçek öğeleri arasındaki çelişkiler, gerçek öğeler içinde “çözümlerini *daha önce* bulmuş” olduğuna, *ve çözülmüş* bir çelişki de bir çelişki olmadığına göre, Eleştiri, belgin olmak gerekirse, kendi gerçek öğeleri ile çelişki durumunda bulunmuyor, kendi kendisi ile çelişki durumunda bulunmuyor ... ve o zaman da öz-savunumun genel ereğine böylece erişiliyordu!

Bu *pro domo** savunma bakımından, mutlak Eleştiri tüm bir *savunumlu* sözlüğe sahip: “Doğrusunu söylemek gerekirse bile değil”, “ise de ... bununla birlikte”, “sadece değil ... ama özsel olarak”, “uygunca konuşmak gerektiği kadarıyla”, “Eleştiri, eğer sadece olanağı olmuş olsaydı, ve bir başka yandan...”, “eğer ... *ama bununla birlikte aynı* [sayfa 163] *zamanda* kabul edilecektir”, “o zaman doğal değil miydi, kaçınılmaz değil miydi”, “da değil”, vb..

İşte mutlak Eleştirinin, çok uzak olmayan bir zaman önce, aynı türden savunumlu sözler için dediği:

“İse de’ ve ‘bununla birlikte’, ‘gerçi’ ve ‘ama’, bir göksel hayır ve yersel evet – işte modern tanrıbilimin

* Kendi davası için. -ç.

dayanakları, üzerlerinde yürüdüğü uzun bacaklar, tüm bilgeliğini sınırlayan ustalık, bütün sözleri içinde yinelenen söz, işte modern tanrıbilimin alfası ve omegası.” (*Entdeckt[es] Christ[entum]*, s. 102.)

b) Yahudi Sorunu n° 3

“Mutlak Eleştiri”, kendi özyaşamı (*autobiographie*) aracıyla, “gerçekten ilk kez olarak, Yeniye olduğu kadar Eskiye de yaratan” kendi özgür sonsuz-gücünü tanıtlamakla yetinmez. Kendi geçmişinin savunumunu *kendi ulu eli ile* yapmakla yetinmez. Şimdi üçüncü kişilere, sıradan insanlara, dünyanın geri kalanına, mutlak “görev”i, “tersine şu anda önemli olan görev”i önerir: Bauer’in işlerinin ve “yapıtlar”ının savunumu.

Deutsch-Französische Jahrbücher, Bay Bauer’in *Yahudi Sorunu*’nun bir eleştirisini yayınladı,* Onun temel yanılığısı ortaya koyuldu: O “siyasal” kurtuluş ile “insanal” kuruluşu birbirine karıştırır. Gerçi eski Yahudi sorununa kendi “gerçek konum”u verilmedi, ama “Yahudi sorunu”, modern gelişmenin *eski sorunlara* vermiş ve geçmişin o “sorunlar”ını zamanımızın “sorunlar” durumuna dönüştürmüş bulunduğu *güncellik* konumu içinde incelendi ve çözüldü.

Mutlak Eleştirinin üçüncü kampanyasında, *Deutsch-Französische* [sayfa 164] *Jahrbücher’e* yanıt verilmek istenmişe benzer. Mutlak eleştiri bir *itiraf* ile başlar:

“Yahudi sorununda da, aynı “yanılığ” işlendi: *insanal* öz ile *siyasal* öz bir tutuldu.”

Eleştiri uyarır:

“Artık bundan *iki* yıl önce bir parça tutmuş bulunduğu konumu Eleştirinin başına kakma zamanı değil.” *Daha*

* “Zur Judenfrage” (“Yahudi Sorunu Üzerine”). Karl Marx’ın, Bruno Bauer’in *Die Judenfrage* (“Yahudi Sorunu”¹) adlı yapıtı ile, aynı yazan “Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden” (“Bugünkü Yahudi ve Hıristiyanların Özgürleşme Yeteneği”) adlı makalesini eleştirdiği makale. -Ed.

çok, “Eleştirinin neden ... siyaset bile yapma zorunda bulunduğunu” açıklamak önemli!

“İki yıl önce?” Bauer’in, eleştirel Kurtarıcı olan *Literatur-Zeitung*’unun doğuşundan yola çıkarak, *mutlak* takvim başlangıcına göre hesaplayalım! Eleştirel kurtarıcı kutsal 1843 yılında doğdu. *Yahudi Sorunu*’nun genişletilmiş, ikinci baskısı, aynı yıl günışığını gördü. *Yirmibir İsviçre Yapracağı*’nda yayımlanmış bulunan *Yahudi Sorunu*’nun “eleştirel” irdelemesi,* daha da sonra, ama hep eski takvime göre bu aynı 1843 yılında yayımlandı. *Deutsch-Französische Jahrbücher* ve *Rheinische Zeitung*’un, hep bu eski takvime göre anılmaya değer aynı 1843 yılında, başka bir deyişle eleştirel çağın Yıl 1’inde *yokolmalarından sonra*, Bay Bauer, “siyasal öz” üzerindeki eski yanlışlarını harfi harfine yineleyen siyasal-fantastik yapıtı *Staat, Religion und Partei* (“Devlet, Din ve Parti”) adlı yapıtını yayımladı. Savunumcumuz *kronolojiyi* de tahrif etme zorunda.

Bay Bauer’i siyaset “bile” yapmaya “zorlamış” bulunan nedenlerin “açıklama”sı ancak bazı koşullar altında genel bir yarar sunar. Gerçekten, eğer eleştirel Eleştirinin yanılmazlığını, arlığını, mutlaklığını koymakla başlanır, eğer bunlar *temel bir dogma* durumuna getirilirse, bu dogma ile çelişki durumunda bulunan olgular, elbette tanrının hiç de ^[sayfa 165] tanrısal gibi görünmeyen işlerinin tanrıbilimci için oldukları kadar güç, o kadar anılmaya değer, o kadar gizemli bilmeceler biçimine dönüşür.

Eğer tersine “Eleştiri” sınırlı bir birey olarak görülür ve çağının *sınırlarından* ayrılmazsa, onun *neden* bu dünyanın bağrında *bile* gelişme zorunda kaldığını araştırmaya gereksinme kalmaz: *sorunun* kendisi olmadığına göre, yanıt gereksinmesi de yoktur.

* Burada sözkonusu olan irdeleme Bruno Bauer’in 1843’te ozan Georg Herweg tarafından Züriç ve Winterthur’da çıkarılmış, ve *Alman İdeolojisi*’nde uzun uzun tartışılacak olan *Ein and zwanzig Bogen aus der Schweiz* (“Yirmibir İsviçre Yapracağı”) dergisinde yayımlanan: “Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden!” (bir önceki nota bakınız) adlı makalesidir, -Ed.

Bununla birlikte, eğer mutlak Eleştiri gerekliliğini sürdürmek zorunda idiyse, içinde şu *güncel sorunların* işleneceği küçük bir okul kitabı yapmaya girişilebilir:

“Bakire Meryem’in gizemli bir biçimde gebe kalmasının neden Bay Bruno Bauer’in ta kendisi tarafından tanıtlanması gerekti?” “Bay Bauer İbrahim’e görünen meleğin, neden Tanrının, gene de *yiyeceklerin* sindirilmesi için zorunlu gerçeklikten yoksun *gerçek* bir türü mü olduğunu tanıtlama zorunda kaldı?” “Neden Bay Bauer Prusya krallık hanedanı savunumunu yazma ve Prusya devletini *mutlak* devlet düzeyine yükseltmek zorunda kaldı?” “*Kritik der Synoptiker*”de, Bay Bauer neden *insan* yerine ‘kendinin sonsuz bilinci’ni koyma zorunda kaldı?” “*Entdecktes Chtistentum*”unda, Bay Bauer *huristiyan yaratış teorisini* neden *hegelci* üslupta yineleme zorunda kaldı?” “Neden Bay Bauer kendi kendine ve başkasına yanılmanın zorunlu olduğu yolundaki mucizenin ‘*açıklama*’sını sorma zorunda kaldı?”

“Mutlak” oldukları kadar da “eleştirel” olan bu zorunlulukların tanıtlanmasını beklerken, “Eleştiri”nin savunumlu kaçamaklarını bir an daha dinleyelim:

“İlkin ... Yahudi sorununu, *dinsel* ve *tanrıbilimsel sorun* olarak, *siyasal* sorun olarak, kendi *doğru* konumu içine yerleştirmek gerekiyordu.” “Bu iki sorunu da inceleyen ve çözen “Eleştiri”, *ne dinseldir*, ne de *siyasal*.”

Gerçekte, *Deutsch-Französische Jahrbücher*’de, Bauer’in “Yahudi Sorunu”nu *gerçekten* tanrıbilimsel ve [sayfa 166] siyasal-*fantastik* bir biçimde incelemiş bulunduğu açıklanır.

Tanrıbilimsel darlık “kınama “sına yanıt olarak, “Eleştiri” ilkin şöyle der:

“Yahudi sorunu *dinsel* bir sorundur. *Aydınlıklar felsefesi*, onu ilgisiz olarak niteleyerek, ve hatta *dinsel çelişkiyi* yadsıyarak çözümediğini sandı. *Eleştiri* ise tersine, bu çelişkiyi acılığı içinde sergileme zorunda kal-

dı.”

Yahudi sorununun siyasal bölümüne geleceğimiz zaman, Bay tanrıbilimci Bauer’in, siyasette bile, siyaset ile değil, ama tanrıbilim ile uğraştığını göreceğiz.

Eğer, *Deutsch-Französische Jahrbücher*’de, onun Yahudi Sorunu üzerindeki açıklamasına “*salt dinsel*” bir açıklama olarak saldırıldıysa, bu, onun, *Ein und zwanzig Bogen*’deki (“Yirmibir Yaprak”): “Bugünkü Yahudiler ile Hıristiyanların Özgürleşme Yeteneği” başlıklı makalesi için de geçerlidir.

Bu makalenin eski “Aydınlıklar” felsefesi ile hiç bir ilişkisi yok. Bay Bauer’in, bugünkü Yahudilerin kurtuluş yeteneği üzerindeki, demek ki, onların kurtuluş olanağı üzerindeki *olumlu* düşüncesini içerir.

“Eleştiri”: “Yahudi sorunu *dinsel* bir sorundur” der. Oysa sözkonusu olan, *dinsel* bir sorunun *ne olduğunu*, ve ayrıca günümüzde *ne olduğunu* bilmektir.

Tanrıbilimci, görünüşler üzerinde yargılayacak, ve *dinsel* bir sorunda *dinsel* bir sorun görecektir. Ama “Eleştiri”, profesör *Hinrichs*’e karşı açıkladığını anımsasın. Zamanımızın *siyasal* çıkarlarının *toplumsal* bir anlam taşıdıklarını söylemişti: *siyasal çıkarlar* “*artık sözkonusu değil*” dir.*

Deutsch-Französische Jahrbücher, Eleştiriye: “Güncel *dinsel* sorunlar, çağımızda *toplumsal* bir anlam taşırlar” demektedir bir o kadar haklı idi. Artık kendi başına *dinsel* çıkarlar sözkonusu değil. Sadece *tanrıbilimci* gene de din olarak dinin sözkonusu olduğuna inanabilir. *Yıllıklar*, vb., gerçi [sayfa 167] “*toplumsal*” *sözcüğü* ile yetinmemekle *haksızlık* etti. O yahudi dininin bugünkü burjuva toplumdaki *gerçek* durumunu belirlemişti. Yahudi dini bir kez *dinsel* kılığında soyulup da deneysel, layık, pratik çekirdeğine indirgendikten sonra, bu sorunu, bu çekirdeği *çözmenin gerçekten toplumsal* pratik biçimi gösterilebilmişti. Bay Bauer, “*dinsel* bir sorun”un “*dinsel* bir sorun” olduğunu söyleyerek kendini yatıştırır.

* Bkz: bu kitapta s. 143 vd.. -Ed.

Yahudi sorununun *dinsel* bir sorun da olduğu, Bay Bauer'in inandırmak istediği gibi hiç de yadsınmamıştı. Tersine, Bay Bauer'in, yahudi dininin sadece *dinsel* özünü kavradığı, ama bu dinsel özün *layık, gerçek temelini* kavramadığı gösterilmişti. O, *dinsel bilinç* ile, özerk öz olarak savaşır. Bu nedenle Bay Bauer, yahudi dininin gizemini *gerçek Yahudiler* ile açıklayacak yerde, *gerçek Yahudileri yahudi dini* ile açıklar. Öyleyse Bay Bauer Yahudi'yi ancak *tanrıbilim ya da tanrıbilimcinin* dolaysız konusu olduğu kadarı ile kavrar.

Demek ki, Bay Bauer, gerçek, *layık* yahudi dininin (*Judaïsme*), ve dolayısıyla *dinsel* yahudi dininin *kendisinin de, güncel burjuva yaşam* tarafından sürekli olarak yaratıldığını ve en yüksek tümlenmesini de *parasal sistemde* bulunduğunu aklından bile geçirmez. Aklından bile geçiremezdi, çünkü o yahudi dinini gerçek dünyanın halkası olarak değil, ama sadece *kendi* dünyasının halkası olarak tanıyordu; çünkü, boyuneğmiş ve sofu durumundaki *gerçek* Yahudi, ona *çalışma günlerinin* etkin *Yahudisi* çizgileri altında değil, ama *Cumartesinin (sabbat)** ikiyüzlü *Yahudisi* çizgileri altında görünüyordu. *Ortodoks* hıristiyan tanrıbilimci Bay Bauer için, yahudi dininin *tarihsel* anlamının, hıristiyanlık *doğduğu anda* ortadan kalkması gerekir. Öyleyse o yahudi dininin varlığını tarihe *karşın* sürdürmüş bulunduğu yolundaki eski ortodoks düşünceyi yineleme zorundaydı; ve yahudi dininin sadece tanrısal kargaşın *doğrulaması* olarak, yahudi dininin sadece hıristiyanlığın doğaüstü kökenine değgin *kaba dinsel* [sayfa 168] *kuşku* niteliği ile var olduğu ve var olmuş bulunduğu o *eleştirel-tanrıbilimsel biçim* altında, hıristiyan açıklamanın (*révélation*) *duyulur kanıtı* olarak, yani hıristiyan açıklamanın tersine *duyulur kanıt* olarak var olduğu yolundaki eski tanrıbilimsel kör inancın onda yeniden bulunması gerekiyordu.

Tersine, yahudi dininin, tarih *tarafından*, tarih *içinde* ve tarih ile *birlikte* korunmuş ve gelişmiş bulunduğu, ama

* *Sabbat* – Yahudilerin dua ve dinlenme günü olan cumartesi. -ç.

bu gelişmenin, *dinsel teori* içinde değil, sadece ve sadece *ticari ve sınaî pratik* içinde görülmesi nedeniyle, tanrıbiliminin gözleri ile saptanabileceği tanıtılmıştı. Pratik yahudi dininin, tümlenişine *neden* ancak tümlenmiş *hıristiyan* dünya içinde eriştiği ve eninde sonunda *hıristiyan dünyanın kendisinin* tümlenmiş *pratiğinden* başka bir şey olmadığı açıklanmıştı.* *Güncel* Yahudinin varoluşu kendi dini ile açıklanmamış, –sanki bu din kendisi için varolan kendi başına bir özmüş gibi– yahudi dininin direngen yaşamı, bu dinin *fantastik* bir yansımasını verdiği burjuva toplumun pratik öğeleri ile açıklanmıştı. Yahudileri insan, ya da yahudi dininden kurtulan insanlar durumuna getirecek kurtuluş: demek ki, bu işlem, Bay Bauer’in yaptığı gibi, Yahudinin özgül görevi olarak değil, ama yüreğinin derinliklerine kadar *Yahudi* olan, güncel dünyanın genel pratik görevi olarak tasarlanmıştı, Yahudi özü kaldırmaya dayanan görevin, gerçekte, doruk noktasına *parasal sistem* içinde erişen *burjuva toplumunun Yahudi dinini*, güncel pratiğin insandışılığını kaldırmaya dayanan görev olduğunu tanıtlamıştı.**

Eleştirel tanrıbilimci de olsa *gerçek tanrıbilimci*, ya da eğer isterirse *tanrıbilimsel* Eleştiri olan Bay Bauer, *dinsel çelişkiyi* aşamazdı. Yahudiler ile hıristiyan dünyası arasındaki ilişkide, *yahudi dini* ile *hıristiyan dini* arasındaki ilişkiden *başka* bir şey göremezdi. Hatta dinsel çelişkiyi, [sayfa 169] *eleştirel olarak*, Yahudinin ve hıristiyanın *eleştirel* din ile ilişkisi arasında varolan *çelişki* içine yerleştirme sorunda idi, – *tanrıtanımazlık*, tannıcılığın son derecesi, Tanrının *olumsuz* tanınması. Son olarak, kendi *tanrıbilimsel bağnazlığı* içinde, “bugünkü Yahudiler ile hıristiyanların”, yani bugünkü dünyanın “özgürleşme” yeteneğini, onların tanrıbilim “eleştirisi”ni kavrama ve kendilerini bu işe yerme yetenekleri ile *sınırlama* zorunda idi. Gerçekten, tıpkı ortodoks tanrıbilimci için, tüm dünyanın “din ve tanrıbilim” olarak

* Lenin tarafından alınmış parça: *Cahiers philosophiques*, a.g.y., s. 27.

** Ibidem. -Ed.

ayrışması gibi (tanrıbilimci, dünyayı pekâlâ siyaset, ekonomi politik, vb. olarak ayrıştırabilir, ve tanrıbilim “*tinsel zenginlik*” ve cennet hazinelerinin üretim, dağıtım, değişim ve tüketim öğretisi olduğuna göre, *tanrıbilimi*, örneğin göksel *ekonomi politik* olarak adlandırabilirdi), köktenci, eleştirel tanrıbilimci için de, dünyanın özgürleşme *yeteneği*, sadece “din ve tanrıbilim”in “din ve tanrıbilim” olarak eleştirisini yapmaya indirgenir. Onun bildiği tek savaşım, kendinin bilincinin *dinsel* önyargılarına karşı savaşımıdır, oysa bu kendinin bilincinin eleştirel “*anlık*” ve “*sonsuzluk*”u da, bir o kadar tanrıbilimsel bir önyargı oluşturur:

Demek ki, Bay Bauer, *dinsel* ve *tanrıbilimsel* sorunu, güncel “*dinsel*” sorunda “*salt dinsel*” bir sorun gördüğü için de olsa, *dinsel ve tanrıbilimsel* biçimde ele almıştır. Onun “*sorunu doğru koyma biçimi*”, sorunu ancak onun kendi “öz” ... yanıtlama “*yeteneği*”ne oranla “doğru” bir konum içine koymuştur.

Ama *Yahudi Sorunu*’nun siyasal bölümüne geçelim.

Çeşitli devletlerde, *Yahudiler* (hıristiyahlar gibi) *siyasal düzeyde* büsbütün *kurtulmuşlardır*. Yahudiler ve hıristiyanlar *insanal düzeyde* kurtulmuş olmaktan çok uzaktadırlar. Öyleyse *siyasal* kurtuluş ile *insanal* kurtuluş arasında bir *ayrım* olması gerek. Demek ki, *siyasal* kurtuluşun özünü, yani modern, gelişmiş devleti irdelemek gerekir. Henüz Yahudilere *siyasal* kurtuluşu veremeyen devletlere gelince, [sayfa 170] onları eksiksiz siyasal devlet ile karşılaştırmak ve az gelişmiş devletler olduklarını tanıtlamak gerek.

Yahudilerin “*siyasal kurtuluşunu* bu açıdan ele, almak gerekirdi; bu sorun *Deutsch-Französische Jahrbücher*’de işte bu açıdan ele alınmıştır.

Bay Bauer, “Eleştirenin “*Yahudi Sorunu*”nu şu sözlerle savunur:

“Yahudilere, kurtulmak istedikleri *durum* konusunda yanlıgı içinde buldukları gösterilir.”

Bay Bauer, gerçi *Alman* Yahudilerinin, hiç bir siyasal ortaklık bulunmayan bir ülkede siyasal ortaklığa katılmaya,

ve siyasal ayrıcalıklardan başka bir şeyin bulunmadığı yerde siyasal *haklar* istemeye dayanan yanılığını göstermişti. Ama, buna karşılık, Bay Bauer'e, "Almanya'daki siyasal durum" üzerine, kendisinin de Yahudiler kadar "yanılmış" bulunduğu gösterilmiştir. Alman devletlerindeki Yahudilerin durumu, gerçekte ona göre "*hıristiyan devlet*"in Yahudileri siyasal bakımdan kurtaramayacağı olgusu ile açıklanıyordu. Olguların apaçıklığını yadsıyan Bauer, *ayrıcalıklar devletini*, *Cermen-hıristiyan devleti*, soyut olarak, mutlak hıristiyan devlet durumuna yükseltiyordu. Ona, tersine, dinsel ayrıcalıklar tanımayan, siyasal bakımdan eksiksiz devletin, aynı zamanda eksiksiz *hıristiyan devlet* olduğu; dolayısıyla, eksiksiz hıristiyan devletin Yahudileri kurtarabileceği, daha da iyisi, kendi özü gereği onları kurtarmış bulunduğu ve kurtarma zorunda olduğu tanıtılmıştı.

"Onlar için özel bir *ayrıcalıktan* başka bir şey söz konusu olmadığı ve olamayacağı sırada, *özgürlük* ve *özgür insanlar* olarak tanınmak istediklerini sandıkları zaman, kendi hesaplarına çok büyük yanılığara düşükleri ... Yahudilere gösterilir."

Özgürlük! Özgür insan niteliğinin tanınması! Özel ayrıcalık! Savunumsala (*apologétique*) başvurarak açık sorunları ustalıklı atlatmak için töresel sözler. [sayfa 171]

Özgürlük! Söz konusu olan *siyasal özgürlük* idi, Yahudinin, dininden vazgeçmek istemeksizin özgürlük isteyerek, "*siyaset yaptığı*" ve *siyasal özgürlüğe* karşıt koşul koymadığı Bay Bauer'e gösterilmişti. İnsanın dinsel-olmayan *yurttaş* ve dinsel *özel kişi* olarak *ayrışmasının* siyasal kuruluş ile nasıl hiç de çelişki durumunda bulunmadığı, Bay Bauer'e gösterilmişti. Eğer devlet dinden, dini uygar toplum çerçevesinde kendi kendine bırakarak, kendini *devlet dininden* kurtararak kurtuluyorsa, bireyin de dinden, ona karşı artık bir kamu işi karşısındaymış gibi davranarak değil, ama onu kendi *özel işi* sayarak, *siyasal olarak* kurtulduğu, ona gösterilmişti. Son olarak, Fransız Devriminin din karşısındaki *yıldırıncı (terroriste)* tutumunun, bu görüşü çürütmek

şöyle dursun, tersine, onu doğruladığı da gösteriliyordu.*

Modern devlet ile din arasındaki gerçek ilişkinin ne olduğunu irdeleyecek yerde, Bay Bauer, *eleştirel* bir devlet, imgeleme yetisinin *devlet durumuna getirecek kadar* büyüttüğü *tanrıbilim* Eleştirisinden başka bir şey olmayan bir devlet imgeleme zorunda idi. Bay Bauer'in *siyaset tut-sağı* olduğu her ne kadar doğru ise de, buna karşılık, o, siyaseti sürekli olarak kendi inancının, *eleştirel* inancın tutsa-ğı olarak tutar, Devlet ile uğraştığı ölçüde, onu her zaman "düşman"a: *eleştirel-olmayan* din ve tanrıbilime karşı *bir kanıt* biçimine getirmiştir. Devlet ona, kendi özel *eleştirel-tanrıbilimsel* isteklerinin yerine getiricisi hizmetini görür.

Bay Bauer *eleştirel-olmayan ortodoks tanrıbilim-den* kurtulur kurtulmaz, *siyasal otorite* onun için *dinsel otorite* yerine geçmiştir. Yehova'ya olan inancı, Prusya devletine olan inanç biçimine dönüşmüştür. *Die evangelische Landeskirche* ("Ulusal İncil Kilisesi") adlı yapıtında, sadece Prusya devletini değil, ama Prusya krallık hanedanını da *mutlaklar* düzeyine yükseltmişti, ki bu, mantıksaldı. Bununla birlikte, gerçekte [sayfa 172] Bay Bauer "Eleştiri"nin gözünde değimi daha çok *Birlik* sayesinde dogmalan ortadan kaldırılmış, ve ayrı kanıslı mezhepleri bir polis baskısı altına koymuş olmaya dayanan bu devlet ile *siyasal* bakımdan ilgilenmiyordu.

1840'ta başlayan siyasal hareket Bay Bauer'i *kendi tutucu siyasetinden* kurtardı ve onu bir an için *liberal* siyaset düzeyine yükseltti. Ama yeniden siyaset, uygunca söylemek gerekirse, tanrıbilim için bir *bahaneden* başka bir şey olmadı. *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Sache* ("İyi Özgürlük Davası ve Benim Kendi Öz Davam") adlı yapıtta, özgür devlet Bonn Tanrıbilim Fakültesinin eleştiricisi rolünü oynar ve dine karşı kanıt hizmeti görür. *Yahudi Sorunu*'nda, başlıca konuyu devlet-din çelişkisi oluşturur, öyle ki siyasal kurtuluşun eleştirisi yahudi dininin bir eleştiri-

* Lenin tarafından yinelenen tümce: *Cahiers philosophiques*, a.g.y., s. 27, -Ed.

risi biçimine dönüşür. Son siyasal yazısı olan *Staat, Religion, Partei*'de (Devlet, Din, Parti),* en sonunda devleti ete kemiğe büründürecek kadar şişen eleştirinin en gizli isteği anlatılır. *Din devlete kurban edilmiştir*, ya da daha doğrusu devlet, "Eleştiri"nin düşmanı olan eleştirel-olmayan din ve tanrıbilimi öldürme aracından başka bir şey değildir. Son olarak, 1843'ten sonra Almanya'da sosyalist fikirlerin yayılması ile, Eleştirenin, 1840 sonrası siyasal hareketinin onu kendi tutucu siyasetinden kurtarmış olması gibi, görünüşte de olsa, tüm siyasetten kurtulmuş bulunmasından bu yana, o artık *eleştirel-olmayan* tanrıbilime karşı olan yazılarını toplumsal olarak nitelendirebilir ve kendini rahat rahat kendi öz *eleştirel* tanrıbilimine, yani Tini Yığına karşıt çıkaran çelişkiyi göklere çıkarmaya ve Mesih ve eleştirel İsa'nın gelişini açıklamaya verebilir.

Ama konumuza gelelim!

Özgür insanlar niteliğinin tanınması? Yahudilerin sadece istemeyi düşünmedikleri, ama istemiş de buldukları bu [sayfa 173] "özgür insanlar niteliği", onun klasik tanınmasının evrensel *insan hakları* adı verilen şey içinde bulmuş olduğu şeyden başka bir şey değildir, Yahudilerin, özgür insanlar niteliklerinin tanındığını görme özlemi, Bay Bauer'in kendisi tarafından açıkça onların evrensel *insan haklarını* elde etme iradeleri olarak sunulmuştu.

Oysa, *Deutsch-Französische Jahrbücher*'de, bu "özgür insan niteliği" ile bunun "tanınması"nın, *bencil burjuva bireyin* ve onun toplumsal durumunun içeriğini, *bugünkü* burjuva yaşamın içeriğini oluşturan tinsel ve maddi öğelerin *gemsiz* hareketinin tanınmasından başka bir şey olmadıkları; öyleyse *insan haklarının* insanı dinden kurtarmadıkları, ama ona *din özgürlüğü* sağladıkları; onu mülkiyetten kurtarmadıkları, ama ona *mülkiyet özgürlüğü* sağladıkları; onu yaşamını az ya da çok temiz biçimde kazanma zorunluluğundan kurtarmadıkları, ama tersine ona *girişim öz-*

* *Staat, Religion, Partei*, Leipzig 1843. Yukarıda sözkonusu olan yapıt 1842'de Zürich ve Winterthur'da yayımlanmıştır. -Ed.

gürlüğü sağladıkları, Bay Bauer'e açıklanmıştı.

Modern devlet tarafından *insan haklarının tanınmasının, ilkçağ devleti* tarafından köleliğin tanınmasından başka bir şey anlamına nasıl gelmediği tanıtılmıştı. İlkçağ devletinin *doğal temeli*, kölelik idi; *modern devletin* doğal temeli [ise -ç.] burjuva toplum, burjuva toplum *insanı*, yani ötekine [öbür insanlara -ç.] özel çıkar ve *bilincinde olmadığı* doğal zorunluluktan başka hiç bir bağla bağlanmış bulunmayan bağımsız insan, çıkara dönük emeğin, kendi öz *bencil* gereksinmesi ile ötekinin *bencil* gereksinmesine *köleliği*dir. Doğal temeli işte bu olan modern devlet, *evrensel insan hakları bildirisinde*, onu işte böyle tanımıştı.* Ve bu hakları modern devlet yaratmamıştı. Kendi öz evrimi ile, eski siyasal engelleri aşmaya götürülen burjuva toplumun ürünü olan modern devlet, kendi başına, *insan haklarını ilan ederek*, kendi öz köken ve kendi öz temelini tanımaktan [sayfa 174] başka bir şey yapmıyordu. Yahudilerin *siyasal* kurtuluşu ve yahudilere "*insan hakları*"nın tanınması, işte her iki yönü de birbirini koşullandıran bir eylem; Bay *Riesser*, öbürleri arasında, gitme ve gelme, oturma, yolculuk etme, bir işte çalışma vb. özgürlüğü istediği zaman, Yahudilerin bu özgür insan niteliklerinin tanınması özelemlerine verdikleri anlamı tastamam dile getirir. Fransız insan haklarına bildirisi, "*özgür insan*" niteliği belirtilerinin işte bunlar olduklarını açıkça kabul eder. "*Özgür burjuva toplum*" mutlak olarak Yahudi ticari bir öz taşıdığı ve o da birdenbire bu toplumun zorunlu bir üyesi olduğu ölçüde, Yahudi kendisine bu "*özgür insan niteliği*"nin tanınmasını istemekte haklıdır. Ayrıca *Deutsch-Französische Jahrbücher*'de ("Fransız-Alman Yıllıkları"), burjuva toplum üyesine neden *parexcellence*** "*insan*" denildiği ve insan haklarının neden "*doğuştan haklar*" olarak nitelendirildikleri de açıklanmıştı.

Gerçekte "Eleştirisi"nin, insan hakları konusunda ya-

* Bütün bu parça Lenin tarafından olduğu gibi alınmıştır: *Cahiers philosophiques*, a.g.y., s. 27-28. -Ed.

** En yüksek derecede. -ç.

pacak bir tek eleştirel gözlemi vardı: onlar doğuştan derzidirler. diyordu, tarihsel bir kökenleri vardır onların. *Hegel*, bunu daha önce söylemişti. Ve Eleştiri, sonunda evrensel insan haklarını vermek ve almak için, Yahudiler ile hıristiyanların *inanç ayrıcalığını kurban etme zorunda* kalacaklarını ileri sürdüğü zaman –eleştirel tanrıbilimci her şeyi kendi tek saplantısına indirger– ona karşı özel olarak, insan haklarının eleştirel-olmayan bütün Bildirilerinde, istenen her şeye inanma *hakkının*, herkesin seçtiği bir dinin gereklerini yerine getirme hakkının, açıkça *evrensel insan hakkı* olarak tanınmış bulunduğu gerçeği çıkarılmıştır. Öte yandan “Eleştiri”, **Hébert partisinin**,⁷³ özellikle, *din özgürlüğüne* saldırarak, insan haklarına zarar verdiği bahanesi ile alaşağı edilmiş, ve daha sonra, din özgürlüğü yeniden kurulduğu zaman, gene insan haklarına iletmede bulunulmuş olduğunu bilmeliydi. [sayfa 175]

“*Siyasal* rejim ile ilgili olarak, Eleştiri, onun çelişkilerini, *teori ile pratik arasındaki çelişki* elli yıldan bu yana en köktenci uygulamasını bulduğu noktaya dek, teori özgürlüğünün pratik tarafından yalanlanmış bulunduğu ve pratik yaşam özgürlüğünün teoride kendi dışavurumunu boş yere aradığı *Fransız temsili sisteme* dek izlemiştir.”

“Temel yanılısama, Fransız Meclis tartışmaları içinde varoluşu tanımlanmış bulunan çelişki, teorik özgürlüğü ayrıcalıkların pratik geçerliliğine, ayrıcalıkların yasal geçerliliğini, an birey bencilliğinin kendini ayrıcalıklı tekelciliğe egemen kılmaya çalıştığı bir kamu durumuna karşı çıkararak çelişki bir kez kaldırıldıktan sonra, bu çelişkinin bu alanda bir genel çelişki olarak tasarlanması gerekirdi.”

Eleştirinin Fransız Meclis tartışmalarında varoluşunu tanımlanmış bulunduğu çelişki, anayasacılığın (*constitutionalisme*) bir çelişkisinden başka bir şey değildi. Eğer onu *genel* çelişki olarak tasarlanmış olaydı, anayasacılığın genel çelişkisini tasarlanmış olurdu. Eğer kendince gitme “zorunda kalmış olduğu”ndan daha öteye gitmiş, yani bu genel çeliş-

kiyi aşmaya dek gitmiş olaydı, herhalde anayasal *krallıktan demokratik temsili* devlete, eksiksiz modern devlete ulaşmış olurdu. Siyasal kurtuluşun özünü eleştirmiş ve onun insanal öz ile belirli ilişkisini aydınlatmış olmak şöyle dursun, o henüz siyasal kurtuluş *olgusunun* ötesine, gelişmiş modern devletin ötesine, dolayısıyla modern devletin varoluşunun kendi özüne karşılık düştüğü noktanın ötesine, öyleyse yalnız onun görece *eksikliklerinin* değil, ama özünün ta kendisini oluşturan mutlak *eksikliklerinin* de seyredilip belirtilebildikleri noktaya erişmiş bile olmazdı.

Yukarda aktarılmış bulunan “eleştirel” parça, “*siyasal sistem*”i kendinden çok aşağıda gördüğü anda, Eleştirinin gerçeklikte bu sistemden çok aşağıda yeraldığını çok açık bir biçimde tanıtladığı için büyük bir değer taşır; üstelik siyasal sistemde *kendi öz çelişkilerinin* çözümünü de bulmak ^[sayfa 176] zorundadır ve geçmişte olduğu gibi *modern devlet ilkesi* üzerinde en küçük bir fikir sahibi olmamaya devam eder.

“Özgür teori”ye, Eleştiri, “*ayrıcılıkların pratik geçerliliği*”ni, ve “*ayrıcılıkların yasal geçerliliği*”ne de “*kamu durumu*”nu karşıt çıkarır.

Eleştirinin düşüncesini ters yorumlamamak için, onun Fransız Meclis tartışmalarında tanıtlamış bulunduğu çelişkiyi, o *genel* bir çelişki olarak “tasarlanması gereken” çelişkiyi anımsayalım. Sözkonusu olan şey, başka şeyler arasında, hafta içinde çocukların çalışmadan bağışık olacakları bir günün saptanması idi. Bu gün için, *pazar* günü önerildi. Bunun üzerine, bir milletvekili yasada pazar gününden sözedilmemesini önerdi, çünkü o bunu anayasadışı buluyordu. Bakan Martin (*du Nord*),* bu öneride, hıristiyanlığın varılmaktan çıkmış bulunduğunu olumlama iradesini gördü. Fransız Yahudileri adına, Bay Crémieux, Fransızların büyük çoğunluğunun dinine karşı duyulan saygıdan ötürü, Yahudilerin bu pazar gününden sözedilmesine karşı hiç bir söyleyecekleri olmadığını bildirdi. Özgür te-

* Kuzeyli. -ç.

oriye göre Yahudiler ve hıristiyanlar eşittirler; ama, bu uygulamaya göre, hıristiyanlar Yahudiler üzerinde bir ayrıcalığa sahip: yoksa, hıristiyan pazar, tüm Fransızlar için yapılan bir yasada nasıl yer bulabilirdi? Ve Yahudi cumartesi aynı hakka sahip değil miydi, vb.? Ya da Yahudi Fransız pratik yaşamında, hıristiyan ayrıcalıklar tarafından gerçekten ezilmemiş de, hiç olmazsa yasa bu pratik eşitliği dile getirmeyi göze alamaz. Siyasal sistemin, Bay Bauer'in. "Yahudi Sorunu"nda sergilediği bütün çelişkileri, genel bir biçimde modern temsili devlet ile eski ayrıcalıklar devleti arasındaki çelişkiyi temsil eder, işte bu türlü *anayasacılık* çelişkileridirler.

Bay Bauer, şimdi, bu çelişkiyi "genel" çelişki olarak tasarlayıp eleştirerek, *siyasal* özden *insanal* öze yükseldiğine inandığı zaman, büsbütün temel bir yanılığa düşer. [sayfa 177] O ancak siyasal yarı-kurtuluşun bütünsel siyasal kurtuluşu, anayasal temsili devletten demokratik temsili devlete yükselmiş olur.

Bay Bauer, *ayrıcalığı* kaldırarak ayrıcalık *konusunu* da kaldırdığını sanır. Bay Martin'in (*du Nord*) açıklaması konusunda, şöyle der:

"Eğer *ayrıcalıklı din* yoksa, artık *din de yok demektir*. Dinden kendi tekelci gücünü geri alın, o artık yok olur."

Ama, tıpkı *sınai ve ticarî etkinliğin*, meslek, gedik ve lonca *ayrıcalıklarının* kaldırılması ile birlikte kalkmaması, tersine, gerçek *sanayi*, ancak bu ayrıcalıkların kaldırılmasından sonra başlaması gibi; tıpkı *toprak mülkiyetinin*, *ayrıcalıklı* toprak mülkiyetinin kaldırılması ile birlikte kalkmaması, tersine, evrensel hareketinin ancak, küçük parçalara özgürce bölünüp bu parçaların özgürce satılması aracıyla, bu ayrıcalıkların kaldırılması ile birlikte başlaması gibi, tıpkı *ticaretin*, *ticarî ayrıcalıkların* kaldırılması ile kaldırılmış olmaması, ama gerçekte ancak ticaret özgürlüğü içinde gerçekleşmesi gibi; din de ancak *ayrıcalıklı* dinin varolmadığı yerde kendi *pratik* evrenselliği içinde açılıp yayılır (Amerika

Birleşik Devletleri düşünülün).

Modern “*kamu durumu*”na, yani gelişmiş modern devlete temel hizmeti gören şey, Eleştirinin düşündüğü gibi ayrıcalıklar toplumu değil, ama *kaldırılmış ve yokedilmiş ayrıcalıklar* toplumu, henüz siyasal bakımdan ayrıcalıklar içinde engellenmiş bulunan yaşam öğelerinin özgürleşmiş oldukları gelişmiş *burjuva toplumdur*. Burada artık *hiç bir “ayrıcalıklı tekelcilik”*, herhangi bir başka tekelciliğe ya da kamu durumuna karşı çıkmaz. Sanayi ve ticaret özgürlüğü ayrıcalıklı tekelciliği kaldırdığı ve, bunun sonucu, onun yerine ayrıcalıktan (genel topluluktan yalıtın, ama aynı zamanda küçük bir tekelci topluluk kurmaya da yönelen ayrıcalıktan) kurtulmuş insanı, kendi benzerine artık bir evrensel bağ *görünüşi* ile bile bağlı olmayan insanı geçirmek, ve [sayfa 178] insanı insana, bireyi bireye karşı çıkararak evrensel savaşı yaratmak üzere, çeşitli tekelciliklerin tutuşmuş buldukları savaşıma son verdiği sırada, tüm *burjuva toplum* o zaman sadece *bireyselliklerinin* öbür bireylerden yalıtıldığı tüm bireylerin bu karşılıklı savaşından başka bir şey değildir; ayrıcalıklar engellerinden kurtulmuş ögesel dirimsel güçlerin evrensel ve dizginsiz hareketinden başka hiç bir şey değildir bu toplum. *Demokratik temsili devleti burjuva topluma* karşı çıkararak çelişki, *klasik topluluk-kölelik* çelişkinin tümlenmesidir. Modern dünyada, her birey *aynı zamanda* hem köle hem de topluluk üyesidir. *Ama burjuva toplumun köleliği, görünüşte*, en büyük özgürlüğü oluşturur; çünkü, birey, kendi yaşamının, örneğin mülkiyet, sanayi, din, vb. gibi kendisine yabancılaşmış öğelerinin anarşik hareketini kendi öz özgürlüğü olarak gördüğünden, görünüşte bireysel *bağımsızlığın* gerçekleşmesidir bu kölelik, ve bu hareket de artık genel bağlara, insan tarafından yönetildiğinden daha çok bağlı değildir. Bu sözde-özgürlük, tersine, onun köleleşme ve insandışılığının gerçekleşmesi anlamına gelir. *Hukuk*, burada *ayrıcalığın* yerini almıştır.

Öyleyse işte sadece burada, özgür teori ile ayrıcalıkların pratik: geçerliliği arasında çelişki görülmediği; tersine

ayrıcalıkların pratik ortadan kalkışının: *özgür* sanayi, *özgür* ticaretin vb., “*özgür teori*”ye karşılık düştükleri; *hiç bir* ayrıcalıklı tekelciliğin kamu durumu karşısında dikilmediği; Eleştiri tarafından sergilenen çelişkinin *aşılmış* bulunduğu burada, işte sadece burada, *eksiksiz modern devlet vardır*.

Fransız Meclis tartışmaları nedeniyle, Bay Bauer’in Bay Martin (*du Nord*) ile düşünce uygunluğunu söyleyerek dile getirdiği yasanın o *tersine dönmesi* de açıkça işte burada egemenliğini sürdürür.

“Bay Martin (*du Nord*), *yasa* içinde *pazar günü* sözünün edilmemesi önerisinin, hıristiyanlığın varolmaktan çıktığını açıklama anlamına geldiğini söylüyordu. Böylece, *Cumartesi* [sayfa 179] *yasasının* Yahudi için artık zorunlu bir nitelik taşımadığını söylemenin *yahudi dininin kaldırılmasını söylemekle aynı anlama geleceğini açıklama* hakkına da sahip olunurdu – *ve bu hak adamakıllı sağlam temellere dayanır.*”

Gelişmiş modern devlette, durum bunun tam *tersidir*. Devlet, dinin ve burjuva yaşamın öteki öğelerinin, ancak onları *siyasal olmayan* olarak ilan edip kendi başlarına bıraktığı gün bütün zenginlikleri içinde varolmaya *başlamış* bulduklarını açıklar. *Siyasal* varoluşlarının kaldırılması, – tıpkı, örneğin *mülkiyetin*, seçim *vergisinin* (*cens électoral*) kaldırılması aracıyla kaldırılması, *dinin*, *devlet Kilisesinin* kaldırılması aracıyla kaldırılması gibi– onların bu yurttaşlık yaşamındaki ölümlerinin açıklanması, yaşamlarının patlak vermesine yolaçar. Bundan böyle dinginlikle kendi öz yasalarına uyar ve varoluşlarının zenginliğini açıp yayarlar.

Anarşi, yapılaştıran *ayrıcalıklardan* kurtulmuş burjuva toplumun kuralı, ve *burjuva toplumun anarşisi* de modern *kamu durumunun* temelidir – tıpkı bu teorik yaşamın, sırası gelince, bu anarşinin güvencesi olması gibi. Ne kadar karşıt olurlarsa olsunlar, bunlar gene de birbirlerini koşullandırmaktan geri kalmazlar.

Eleştirinin “yeni”yi özümleme için ne kadar yeteneğe sahip olduğu görülüyor. Ama eğer “arı Eleştiri” sınırları için-

de kalırsak, onun Fransız Meclis tartışmaları nedeniyle sergilemiş bulunduğu çelişkiyi hangi nedenle *genel* çelişki olarak tasarlamamış bulunduğu sorulacaktır; çünkü, kendi öz bildirisine göre, bunu yapması “gerekirdi”.

“Adım o sırada *olanaksız* idi, sadece... için değil, sadece... için değil, *ama* Eleştirinin, kendi karşıtı ile bu *son* içli dışlı karışıklık *kalıntısı* olmaksızın *olanaksız olması*, ve atılacak *tek bir adımdan* başka bir şeyin kalmayacağı *noktaya erişmiş olamayacağı için de.*”

Olanaksız ... çünkü ... olanaksız! Eleştiri ayrıca alın-da yazılı adımın “atılacak *tek bir adımdan* başka bir şeyin [sayfa 180] kalmayacağı noktaya erişmek için” [gerekli -ç.] bu “*tek adım*”ın olanaksız olduğuna da güvence verir. Peki bunu kim yadsıyacak? Atılacak “*bir adım*”dan başka bir şeyin kalmadığı bir noktaya erişmek için, kendisinden önce hâlâ “*bir adım*” kaldığı noktanın ötesine götüren “*tek adım*”ı atmak da mutlak olarak olanaksızdır.

Ama siz işin sonuna bakın! Kendi “Yahudi Sorunu”na karşıt *Yığın* ile karşılaşmasının sonunda, Eleştiri itiraf eder ki, *kendi “insan hakları” anlayışı*, “dinin Fransız Devrimindeki” *kendi “değerlendirmesi”*, “*yorumlarının sonunda* anıştırmada bulunduğu özgür siyasal rejim”, kısacası, tüm “Fransız Devrimi dönemi, Eleştiri için bir simgeden ne çok ne de az bir şey oldu, –öyleyse bu dönem, terimin gerçek ve bayağı anlamında, Fransızların kendi devrimci deneyimlerini yaptıkları dönem olmadı– hayır, bu dönem bir simge, öyleyse Eleştirinin sonunda gözönünde tuttuğu biçimlerin yalnız bir fantastik dışavurumu oldu.”

Eğer siyasal bakımdan bir yanlışlık yaptıysa, bu yanlışlığı ancak çalışmalarının “son”unda ve “bitim”inde yaptığını sanma avuntusunu Eleştiriye bırakalım. Sarhoş bir noter, gece yarısından önce hiç bir zaman sarhoş olmadığım söyleyerek, pişmanlık acısını yatıştırıyordu.

“Yahudi Sorunu” alanında, Eleştiri, söz götürmeksizin, düşmandan gitgide daha çok toprak kazanmıştır. *Yahudi Sorunu* n° 1’de, Eleştirinin Bay Bauer tarafından savunul-

muş yapıtı, henüz mutlaktı ve “Yahudi Sorunu”nun “doğru” ve “evrensel” anlamını ortaya çıkarmıştı. n° 2’de, Eleştiri, Eleştirinin ötesine gitmeyi ne “*istiyor ne de yapabiliyor*”du. n° 3’te “*bir tek adım*” daha atma zorunda kalabilirdi, ama bu adım “olanaksız” ... olduğu için ... “olanaksız”dı. Sorun onun “istediği ve yapabildiği” şeyde değildi, kendi “karşıt”ı içinde sıkışıp kalmış bulunduğu içindir ki, bu “*tek adım*”ı atamıyordu. Son engeli de canla başla aşardı, ama yedinci eleştirel fersahtan *son bir Yiğın kalıntısı* ne yazık ki, [sayfa 181] çizmelerine yapışıp kalmıştı.*

c) Fransız Devrimine Karşı Eleştirel Savaş

Yiğınun sınırlı niteliği, “Tin”i, Eleştiriye ve Bay Bauer’i *Fransız Devrimine*, Fransızların “*bayağı* anlamda” devrimci girişimleri çağı olarak değil, ama “*sadece*” Bay Bauer’in kendi öz eleştirel didintilerinin (*élucubrations*) “*simgesi ve fantastik dışavurumu*” olarak bakmaya zorlamıştı. Eleştiri, *Devrimi yeni bir incelemeden* geçirecek, “yanılığısından ötürü kendini cezalandırır. Aynı zamanda, bu “yeni inceleme” sonuçlarını –baştan çıkarıcı ve bozucu– “Yiğın”a bildirerek, onu da cezalandırır.

“*Fransız Devrimi* henüz büsbütün 18. yüzyılın öğesi olan bir deney oldu.”

Fransız Devrimi gibi bir 18. yüzyıl deneyi, henüz mutlak olarak örneğin bir 19. yüzyıl değil de bir 18. yüzyıl deneyi olsun – işte “henüz mutlak olarak” “birdenbire kendi başlarına anlaşılın” o doğruluklardan biri gibi görünen kronolojik bir doğruluk. Ama Eleştirinin, “açık” doğruluğa karşı güçlü önyargıları bulunan terminolojisinde, bu türlü bir doğruluğa bir “inceleme” adı verilir; öyleyse onun, çok doğal olarak “Devrimin yeni bir incelemesi” içinde yeri vardır.

“Fransız Devriminin filizlendirdiği fikirler, onun

* Bu alt-bölümün sonu dolayısıyla, Lenin: “Marx tüm dünya görüşünün temel ilkelerini [burada] adamaklılı vurgular ve belirtili duruma getirir” der. (*Cahiers philosophiques*, a.g.y., s. 26.)

zorla ortadan kaldırmak, istediği durumun ötesine götürmemişlerdir.”

Fikirler hiç bir zaman dünyanın bir eski durumunun ötesine götüremezler, onlar hiç bir zaman eski durum fikirlerinin ötesine götürmekten başka bir şey yapamazlar. Genel olarak söylemek gerekirse, fikirler *hiç bir şeyi iyi bir sonuca vurduramazlar*. Fikirleri iyi bir sonuca vurdurmak için, pratik ^[sayfa 182] bir gücü kullanan insanlar gerekir.* Kendi sözcük *anlamında*, eleştirel önerme demek ki, bir kez daha kendi başına anlaşılabilir bir doğruluk, öyleyse gene bir “*inceleme*”dir.

Bu inceleme ile allak bullak olmaksızın, Fransız Devrimi, dünyanın tüm eski durumu *fikirlerinin* ötesine götüren fikirler filizlendirdi. 1789’da *cercle social*’da⁷⁴ başlayan, ortalarında başlıca temsilcileri *Leclerc* ve *Roux* olan, ve *Babeuf* komplosu ile geçici olarak yitirilecek duruma gelen devrimci hareket, *Babeuf*’ün dostu olan *Buonarroti*’nin 1830 devriminden sonra Fransa’ya yeniden soktuğu *Komünist* fikri filizlendirmişti. Önemle geliştirilmiş bulunan bu fikir, *dünyanın yeni durumunun fikridir*.

“Demek ki (!) ulusal yaşam içindeki feodal sınırları ortadan kaldırdıktan sonra, Devrim, milliyetçiliğin anı bencilliğinin zorunlu tümlecini yaratarak, böylece çeşitli bencil atomların birliğini sağlamak için zorunlu evrensel devlet sistemini doğrulayan bir Tanrının varlığını kabul ederek, onu dizginlemekle aynı zamanda, milliyetçiliğin anı bencilliğini doyurmak ve hatta körükleme zorunda kaldı.”

Milliyetçiliğin bencilliği, feodal sınırların bencilliğine karşıt olarak, evrensel devlet sisteminin doğal bencilliğidir. Tanrı, evrensel devlet sisteminin, öyleyse milliyetçiliğin de üstün doğrulamasıdır. Tanrı bundan ötürü milliyetçiliğin, yani evrensel devlet sisteminin bencilliğini *dizginlemekten* geri kalmamalıdır! Bir bencilliği kendi doğrulanması, hat-

* Sık sık yinelenen formül, Lenin de yineler: *Cahiers philosophiques*, a.g.y., s. 29.

ta *dinsel* doğrulanması ile, yani onu insanüstü ve dolayısıyla her türlü insanal dizginden kurtulmuş bir kendilik olarak kabul ederek dizginlemek gibi gerçekten eleştirel bir görev! Tanrının yaratıkları bu eleştirel yönelimi beslediklerini pek de uslarından geçirmezlerdi.

Milliyetçi bağınazlığı din bağınazlığı ile destekleyen Bay *Bucheze*,⁷⁵ kahraman *Robespierre*'i daha iyi anlar. [sayfa 183] Milliyetçilik, Roma ve Yunanistan'ın sonunu mühürlemiştir. Öyleyse, milliyetçilik Fransız Devriminin yitimini oluşturur derken, Eleştiri Fransız Devrimi üzerine özgül hiç bir şey söylemez. Milliyetçiliğin bencilliğini “*arı*” olarak nitelendiği zaman da, milliyetçilik üzerine daha çok bir şey söylemiş olmaz. Bu *arı* bencilik, örneğin *fihteci benin* *arı* bencilliği ile karşılaştırıldığında, daha çok et ve kan ile yoğrulmuş, çok karanlık doğal bir bencilik olarak görünür. Ama eğer bu bencilliğin arılığı feodal sınırlamaların bencilliğine karşıt olarak görece olmaktan başka bir şey değilse, içeriği bir ulus olan bencilliğin, içeriği özel bir zümre ya da özel bir loncadan başka bir şey olmayan bencilikten daha evrensel ya da daha an olduğunu keşfetmek için “Devrimin yeni bir incelemesi”ne hiç bir gereksinme yoktur.

Eleştirinin evrensel devlet sistemi üzerindeki açıklamaları daha az öğretici değil. Bu açıklamalar, evrensel devlet sisteminin, çeşitli bencil atomların birliğini korumak için gerekli olduğunu söylemekle yetinirler.

Belginlik ile ve terimin bayağı anlamında söylemek gerekirse, burjuva toplumun üyeleri *atomlar* değildirler. *Atomun ayırıcı özelliği*, ne tikelliklere, ne de, bunun sonucu, kendi dışındaki öteki varlıklar ile kendi öz *doğal zorunluluğu* tarafından belirlenmiş bağlantıya *sahip bulunmasıdır*. Atomun *gereksinmeleri yoktur*, o kendi kendine yeter; dünya, onun dışında mutlak *boşluktur*, yani atom kendinde, *tüm* bütünlüğe sahip olduğu için, ne içeriği, ne yönü, ne de anlamı vardır. Burjuva toplumun bencil bireyi kendi duyulur olmayan tasarımı ve yaşamsız soyutlamasında, kendini bir atom, yani en küçük bir bağlantısı olmayan, kendi

kendine yeten, gereksinmesiz, *mutlak olarak dolu* tam bir mutluluk içinde bir varlık olarak görmeye dek boşuna şişirir; mutsuz *duyulur gerçeklik*, o, bu bireyin imgeleme yetisine kulak asmaz; ve duyularının herbiri, onu kendi dışında varolan dünyanın ve bireylerin anlamına inanmaya zorlar; ve *kutsal* ^[sayfa 184] *olmayan midesine* dek, *ona kendi dışındaki* dünyanın boş olmadığını, tersine kendisinin, gerçek anlamda, *dolduran şey* olduğunu her gün anımsatmayan şey yoktur. Özel etkinlik ve özelliklerinden herbiri, dırimsel içgüdülerinden herbiri, onun bencilliğini, *kişisel çıkarını*, kendi dışındaki başka şeyler, ve öteki insanlar için ilgiye dönüştüren bir *gereksinme*, bir *zorunluluk* durumuna gelir. Ama belli bir bireyin gereksinmesi, bu gereksinmeyi karşılama araçlarına sahip öteki bencil birey için kendi başına anlaşılır bir anlam taşımadığından, öyleyse gereksinmenin kendi karşılanması ile araçsız ilişkisi olmadığından ötürü, her birey, kendini aynı zamanda ötekinin gereksinmesi ile bu gereksinme nesnelere arasında aracı durumuna da getirerek, bu ilişkiyi yaratma zorunluluğu içinde bulunur. Demek ki, *gerçek* bağı *siyasal* yaşam tarafından değil, ama *uygar* yaşam tarafından oluşturulmuş bulunan burjuva toplum üyelerini birleşik tutan şey, *doğal zorunluluktur*, ne kadar yabancılaşmış görünürlerse görünsünler, *insanın özel özellikleridir, çıkardır*. Burjuva toplum *atomlarının* birliğini sağlayan şey, demek ki *devlet* değil, bu atomların ancak *tasarımında*, ancak kendi imgelemlerinin *gögünde atomlar* olmaları, – ve *gerçeklikte* atomlardan şaşılacak derecede ayrı varlıklar: *tanrısal bencillikler* değil, ama *bencil insanlar* olmaları olgusudur. Günümüzde uygar yaşamın birliğinin devletin işi olduğunu sanan, sadece *siyasal kör inançtır*; oysa gerçeklikte, tersine, korunmuş bulunan devlet birliği, uygar yaşamın işidir.*

“Robespierre ile Saint-Just’ün, sadece *adalet* ve *erdem* kurallarına göre yaşayan “*özgür bir halk*” oluşturma devsel fikri –örneğin Saint-Just’ün Danton’un

* Lenin, *Cahiers philosophiques*, a.g.y., s. 29. -Ed.

suçu üzerindeki raporu ile, genel güvenlik örgütü üzerindeki öbür raporuna bakınız-, ancak terör aracıyla bir zaman sürdürülebilirdi; bu fikir, *halkın* aşağı ve bencil öğelerinin, *kendisine karşı*, onlardan beklenebileceği gibi alçak ve kalles biçimde [sayfa 185] davranışları bir *çelişki* oluşturuordu.”

Bir “özgür halk”ı “*halk*” öğelerinin kendisine karşı davranmaktan geri kalamayacakları bir “*çelişki*” olarak belirleyen *mutlak Eleştirinin* bu tümcesi, mutlak olarak içi boş bir tümcedir: Robespierre ile Saint-Just’un anladıkları anlamda *özgürlük*, *adalet*, *erdem*, tersine, ancak bir “*nüfus*”un dımsel belirtileri ve “*halk*”ın nitelikleri olabilirler. Robespierre ile Saint-Just, açıkça, sadece “*halk*”a ilişkin, *ilkçağsal* (*antiques*) “özgürlük, adalet ve erdem”den söz ederler. *Ispartalılar*, *Atinalılar*, *Romalılar*, büyüklük çağlarında, “özgür, âdil, erdemli halklar” idiler.

Konvansiyonun, kamusal sağıtöre ilkelerini tartışan 5 Şubat 1794 günlü oturumunda, Robespierre şöyle sorar:

“Demokratik hükümet ya da halk hükümetinin *temel ilkesi* nedir? *Erdem*; *Yunanistan* ve *Roma*’da öylesine mucizeler yaratmış, ve cumhuriyetçi Fransa’da çok daha şaşırtıcı mucizeler yaratacak olan *kamusal erdemden*; yurdun ve yasalarının sevgisinden başka bir şey olmayan erdemden sözediyorum.”

Robespierre daha sonra *Atinalılar* ile *Ispartalıları* açıkça “özgür halklar” olarak nitelendirir. Sürekli olarak ilkçağ *ulusunu* anımsatır ve onun kahramanlarını olduğu kadar bozucularını da anar: Likurgos, Demosten, Milsiyades, Aristid, Brütüs ve Katilina, Sezar, Klodyüz, Pizon.

Danton’un tutuklanması üzerindeki raporda, –Eleştiri bu rapora atıfta bulunur– *Saint-Just* açıkça şöyle der:

“Dünya, *Romalılardan* bu yana boş; ve onu onların anısı doldurur ve gene *özgürlük* muştular.”

Suçlamasını, ilkçağ ağzı ile, *Danton*’a, yeni *Katilina*’ya karşı yöneltir.

Genel güvenlik örgütü üzerindeki öteki raporun-

da, *cumhuriyetçi* büsbütün ilkçağ biçiminde betimlenmiştir: *eğilmez, sert, yalın* vb.. *Polis* güvenlik örgütü özü gereği Roma *sansürüne* karşılık düşen bir teori olmalıdır, – Kodrus, [sayfa 186] Likurgos, Sezar, Katori, Katilina, Brütüs, Antuan, Kasyüs adlarını anmaktan geri kalmaz. Son olarak, *Saint-Just*, şöyle dediği zaman, istediği “*özgürlük*, adalet, erdem”i *bir tek* söz ile belirtir:

“Devrimci insanlar *Romains** olsunlar.”

Robespierre, Saint-Just ve yandaşları, ilkçağın gerçek kölelik temeline dayanan gerçekçi demokrasili toplumu, kurtulmuş köleliğe, burjuva topluma dayanan tinselci demokrasili modern temsili devlet ile karıştırmış buldukları için yenik düştüler, İnsan haklarında, modern burjuva toplumu, sanayi, evrensel rekabet, kendi ereklarını özürce izleyen özel çıkarlar toplumu, bu kendi kendine yabancılaşmış anarşi, doğal ve tinsel bireycilik rejimini tanıma ve onaylama zorunda olmak; aynı zamanda da, bu toplumun siyasal başını ilkçağ biçimi eğitime savında bulunarak, bu toplumun dirimsel belirtilerini iş işten geçtikten sonra şu ya da bu tikel birey için yürürlükten kaldırmak istemek: ne devsel yanılısama!

Bu yanılısamanın tüm acıklılığı, giyotine giden Saint-Just’un, Conciergerie salonunda asılmış bulunan büyük *insan hakları* tablosunu göstererek, mertlikle “*Cest pourtant moi qui ai fait cela!*”** diye haykırdığı gün patlak verdi. Bu tablo, tastamam, içinde yaşadığı *iktisat ve sanayi* koşulları *ilkçağ* koşulları olmaktan ne kadar uzaksa, kendisi de ilkçağ toplumu insanı olmaktan o kadar uzak bir *insanın haklarını* ilan ediyordu.

Terörcülerin yanılısamasını tarihsel olarak doğrulamanın yeri burası değil.

“Robespierre’in devrilmesinden sonra *aydın kâfalar* ve *siyasal hareket*, 18 Brumaire’den⁷⁶ az son-

* Romalılar gibi, -ç.

** “Bunu yapan gene de benim!” -ç.

ra: Valilerim, jandarmalarım ve kasaba papazla-
nım ile, Fransa'yı ne istersem o yapabilirim diyebilen
Napoléon'un avı olacakları [sayfa 187] noktaya doğru bü-
yük adımlarla yol alırlar.”

Bayağı tarih, tersine, bize şunu anlatır: Evreleri atla-
mak istemiş, *aşırı sarhoşluk* yanlışlığına düşmüş bulunan
aydın *siyasal* kafalar, Robespierre'in devrilmesinden son-
ra sadece *bayağıcasına* gerçekleştirmeye başlarlar. *Burjuva*
toplum –Terreur'ün ilkçağsal bir siyasal yaşam görüşüne
kurban etmek istemiş olmasına karşın, Devrimin kendisi-
nin feodal engellerden kurtarmış ve resmen tanımış bulun-
duğu toplum–, *Directoire* hükümeti döneminde olağanüs-
tü bir canlılık gösterir. Coşkun ticari girişimler yarışı, zen-
ginleşme doymazlığı, sarhoş edici bir havailik, hafiflik hava-
sı içinde, pekgözlülükle zevkini çıkarmaya başlanmış bulu-
nan yeni burjuva yaşamın başdöndürücülüğü; feodal yapı-
sı Devrim çekici tarafından parçalanmış bulunan, ve ilk el-
de bulundurma coşkunluğu içinde, birçok yeni toprak sahi-
binin bütün biçimleri altındaki uygarlık ile geniş ölçüde içli
dışlı oldukları Fransız *toprak mülkiyetinin gerçek* ilerleme-
si; özgürleşmiş sanayiin ilk hareketleri – işte daha yeni doğ-
muş bulunan bu burjuva toplumun gösterdiği canlılık işa-
retlerinin birkaçı. *Burjuva toplum, burjuva* tarafından *olum-
lu* olarak temsil edilir. Öyleyse burjuvazi kendi hükümetini
kurar. İnsan hakları salt teoride varolduktan çıkarlar.

18 Brumaire günü Napoléon'un avı, Eleştirinin, Bay
von Rotteck ve Welker adlı birilerine güvenerek bönce
inandığı gibi, genel olarak devrimci hareket olmadı; *liberal*
burjuvazi oldu. Bunun böyle olduğuna inanmak için, o za-
manki yasamacıların söylevlerini okumaktan başka bir şey
yapmak gerekmez. İnsan kendinin, Ulusal Konvansiyondan
(*Convention nationale*) alınıp, bugünün bir milletvekilleri
meclisi içine sokulduğunu sanabilir.

Napoléon, devrimci Terreur'ün, gene Devrim tarafın-
dan ilan edilmiş bulunan *burjuva toplum ile* onun siyaseti-
ne karşı son savaşı oldu. Gerçi Napoléon *modern devletin*

özünü çoktan kavramış bulunuyordu; onun, burjuva toplumun engelsiz [sayfa 188] gelişmesi üzerine, özel çıkarlarının özgür bırakılması üzerine, vb. dayandığını anlıyordu. Bu temeli tanımayaya ve onu savunmaya karar verdi. Onda bir Terreur gizemselinden eser yoktu. Ama aynı zamanda, Napoléon henüz *devleti, kendi öz ereği olarak*, ve burjuva toplumu da sadece parayı veren olarak, her türlü *özgü iradenin (volonté propre)* kendisine yasaklanmış bulunduğu bir *ast* olarak görüyordu. *Terreur*'ü *sürekli devrimin yerine sürekli savaşı geçirerek tamamladı*. Fransız milliyetçiliğinin bencilliğini, doyum noktasına kadar karşıladı, ama öte yandan, gerçekleştirmek istediği siyasal erekler, fetihler bunu gerektirdikleri her kez, burjuvazinin işlerini, zevklerini, zenginliğini vb. kurban etmesini istedi. Eğer burjuva toplumun liberalizmini zorbaca eziyorduydu –günlük pratik biçimleri içinde–, kendi siyasal çıkarları ile çatışmaya girdikleri her kez, bu toplumun özsel *maddi* çıkarlarını, ticaret ve sanayii de daha çok gözetmiyordu. Sanayici *hommes d'affaires*'e* karşı duyduğu horgörme, *ideoglara* karşı duyduğu hor görmeyi tümlüyordu. Ülke içinde de, burjuva topluma karşı savaşırken, kendi kişiliğinde mutlak bir kendinde erek değerini koruyan devletin düşmanı ile savaşıyordu. Böyle olduğu içindir ki, Devlet Konseyi'ne, büyük çiftlikler sahiplerinin, onların keyiflerine göre işleyebilip isteyememelerini hoşgöremeyeceğini bildirdi. Gene böyle olduğu içindir ki, *roulage*** tekeline kurarak, ticareti devlete bağımlı kılmayı tasarladı. Napoléon'un erkliğine ilk yumruğu vuran olayı hazırlayanlar, Fransız tüccarlarıdır, Parisli borsa oyuncuları, yapay bir kıtlık yaratarak, İmparatoru Rusya seferinin başlamasını iki aya yakın bir süre geciktirmeye ve sonuç olarak bu işi çok geç bir tarihe bırakmaya zorladılar. Napoléon'un kişiliğinde, liberal burjuvazi, devrimci *Terreur*'ü bir kez daha kendisine karşı dikilmiş buluyordu: Bourbon'ların, Restorasyonun çizgileri altında, karşı-devrimi bir [sayfa 189] kez daha karşısin-

* İşadamları. -ç.

** Araba ile eşya taşıma. -ç.

da buldu. Ancak 1830'da, 1789 isteklerini gerçekleştirecek bir duruma geldi, ama gene de bir ayrım ile: *siyasal biçimlenmesi tümlendikten* sonra liberal burjuvazi, artık anayasal temsili devlet aracıyla ölküsel devlete erişmeye inanmıyordu, artık ne dünyanın kurtuluşunu ne de evrensel insanal ereklere özlüyordu: tersine, bu rejimde kendi *tekelci* erklüğünün *resmi* dışavurumunu ve kendi özel çıkarlarının *siyasal onaylanmasını bulmuştu*.

1789'da başlamış bulunan Fransız Devrimi tarihi, zaferin, etkenlerinden bundan böyle kendi *toplumsal* anlamının bilincine sahip biri tarafından kazanılmış bulunduğu bu 1830 yılında, henüz bitmemiştir.

d) *Fransız Materyalizmine karşı Eleştirel Savaş**

“*Spinozacılık, maddeyi* töz durumuna getiren Fransız açındırmasında olduğu kadar, maddeye daha tinselci bir ad veren tanrıçılıkta da, 18. yüzyılı egemenliği altına almıştı. ... *Fransız Spinoza okulu* ile tanrıçılık yandaşları, *onun* [Spinoza'nın -ç.] *sisteminin* gerçek anlamı üzerinde tartışan iki tarikattan başka bir şey değildiler. ... Bu aydınlıklar felsefesinin yazgısı, Fransız hareketi ile birlikte başlamış bulunan gericiliğe boyun eğme zorunda kaldıktan sonra, *Romantizm* içinde düpedüz batmak oldu.”

İşte Eleştirinin bize söylediği şey.

Fransız materyalizminin eleştirel tarihine, onun kalın çizgilerle çizilmiş, bayağı, yığınsal tarihini karşıt çıkaracağız. Gerçekten olup bitmiş tarih ile, eskinin ve yeninin yaratıcısı “mutlak Eleştiri”nin buyrultusu gereğince olup biten tarih arasında nasıl bir uçurum bulunduğunu saygı ile saptayacağız. Son olarak, eleştirinin kesin buyruklarına uyararak, [sayfa 190] eleştirel tarihin: “Neden? Nereden? Neye doğru?” soru-

* Bu bölüm dolayısıyla, Lenin şöyle yazar: “Bu parça kitabın en değerli parçalarından biri. Burada satır satırına bir eleştiri değil, ama boylu boyunca olumlu bir açıklama bulunur. *Fransız materyalizminin kısa bir özeti* bu”.. (*Cahiers philosophiques*, a.g.y., s. 30.) -Ed.

larını, “dikkatli bir irdeleme konusu” durumuna getireceğiz.

“Doğru olarak ve bayağı anlamda söylemek gerekirse”, 18. yüzyıl Fransız Aydınlıklar felsefesi, ve hele *Fransız materyalizmi*, sadece varolan siyasal kurumlara karşı, sadece varolan din ve tanrıbilime karşı savaşım vermekle kalmamışlar, ama bir o kadar da 17. yüzyıl metafiziğine karşı, ve tüm metafiziğe, özellikle *Descartes*, *Malebranche*, *Spinoza* ve *Leipniz* metafiziğine karşı açık bir savaşım, bildirilmiş bir savaşım vermişlerdir. *Felsefe*, metafiziğe karşıt çıkarıldı; tıpkı *Feuerbach*'ın, ilk kez olarak, *Hegel*'e karşı kesinlikle tutum aldığı gün, *felsefenin soğuk açığörürlüğü*, *kurgunun sarhoşluğuna* karşıt çıkarması gibi.* Yerini Fransız Aydınlıklar felsefesine ve özellikle 18. yüzyıl *Fransız materyalizmine* bırakma zorunda kalan 17. yüzyıl metafiziği, Alman felsefesinde ve özellikle 19. yüzyıl *kurgusal Alman felsefesinde muzaffer ve özlü bir yeniden kuruluş (restauration)* olanağı buldu. İlk *Hegel*, dahice, bu metafiziği tüm bilinen metafizik ve Alman idealizmi ile birleştirdi, ve evrensel bir metafizik imparatorluğu kurdu; sonra, yeniden, tanrıbilime karşı saldırıya, 18. yüzyılda olduğu gibi, *kurgusal metafiziğe* karşı ve *tüm metafiziğe* karşı saldırı karşılık düştü. Metafizik, bundan böyle *kurgunun* kendi çalışması aracıyla tümlenmiş bulunan ve *insancılık (humanisme)* ile örtüşen *materyalizm* karşısında her zaman yenik düşecektir. Oysa, eğer *Feuerbach*, *teori* alanında, *insancılık* ile örtüşen *materyalizmi* temsil ediyorduyorsa, Fransız ve İngiliz *sosyalizm* ve *komünizmi* de, onu *pratik* alanında temsil etmişlerdir.**

“Doğru olarak ve bayağı anlamda söylemek gerekirse”, Fransız materyalizminin iki eğilimi vardır: biri kökenini *Descartes*'tan öteki de *Locke*'tan alır. İkincisi *en üstün* [sayfa 191] *derecede (par excellence)* bir *Fransız* kültür ögesidir ve doğrudan doğruya *sosyalizme* varır; öteki, *mekanist* materyalizm, kendini asıl *Fransız doğa bilimi* içinde yitirir. İki eği-

* Lenin tarafından olduğu gibi alınmış bulunan parça: *Cahiers philosophiques*, a.g.y., s. 30. -Ed.

** Lenin, a.g.y., s. 30. -Ed.

lim, gelişmeleri içinde kesişirler. Burada doğrudan doğruya *Descartes*'tan çıkan Fransız materyalizmini, tıpkı Fransız *Newton okulu* ve Fransız doğa biliminin genel gelişmesi gibi, daha ayrıntılı bir biçimde irdeleyecek değiliz,*

Öyleyse şu kadarla yetinelim:

Fizik'inde, *Descartes*, *maddeye* kendiliğinden bir yaratıcı güç vermiş ve *mekanik* hareketi onun dirimsel eylemi olarak tasarlamıştı. *Fizik*'ini *metafizik*'inden iyice ayırmıştı. *Fiziğin*in içinde, *madde* tek töz, varlık ve bilincin tek temelidir.

Mekanist Fransız materyalizmi, *Descartes*'ın metafiziğine karşıt olarak, onun *fizik*'ine bağlanmıştır. Çömezleri meslekten *anti-metafizikçi*, yani fizikçi olmuşlardır.

Bu okul *hekim Le Roy*⁷⁷ ile başlar, doruğuna *hekim Cabanis*⁷⁸ ile erişir, ve okulun merkezi de *hekim La Mettrie*'dir,⁷⁹ *Le Roy*, ruhun bir *beden kipinden*, ve *fikirlerin* de *mekanik hareketlerden* başka birşey olmadıklarını söyleyerek, *dekartçı (cartésienne) hayvan* yapısını, –tıpkı 18. yüzyılda *La Mettrie* gibi– insanal ruh üzerine aktardığı zaman, *Descartes* daha yaşıyordu. Hatta *Le Rey*, *Descartes*'ın kendi gerçek düşünce biçimini gizlediğini sanıyordu. *Descartes* karşı çıktı. 18. yüzyıl sonunda, *Cabanis*, *Rapport du physique et du moral de l'homme* (“İnsanın Fiziği ile Tini Arasındaki İlişkiler”) adlı yapıtında, *dekartçı materyalizme* son biçimini verdi.

Dekartçı materyalizm, Fransa'da varolmakta devam eder. O büyük başarılarını, “*doğru olarak ve bayağı anlamda* konuşmak gerekirse”, *romantizm* dışında istenen her şeyin söylenebileceği *mekanik fizikte kazanır*.

Fransa için, özellikle *Descartes* tarafından temsil edilmiş olan 17. yüzyıl *metafiziği*, daha başlangıcından beri [sayfa 192] *uzlaşmaz karşıt (antagoniste)* olarak *materyalizmi* bulmuştur karşısında. *Descartes* onunla, kişisel olarak, *epikuroşçu materyalizmin* canlandırıcısı olan *Gassendi*'de⁸⁰ karşılaşır. Fransız ve İngiliz materyalizmi, *Demokritos* ve

* *Ibidem*. -Ed.

Epikuros ile her zaman sıkı bir ilişki içinde kalmıştır. Dekartçı metafizik *İngiliz* materyalist *Hobbes*'un kişiliğinde, bir başka karşıt bulmuştur. Gassendi ile Hobbes, ölümlerinden uzun zaman sonra, karşıtları [Descartes -ç.] bütün Fransız okullarında henüz resmi erklik olarak egemenlik sürdüğü sırada, onu yenmişlerdir.

Voltaire, 18. yüzyıl Fransızlarının, Cizvitler ile **Jansen-cileri**⁸¹ karşı karşıya getiren tartışmalar karşısındaki ilgisizliğine, felsefeden çok Law'ın parasal hava oyunları tarafından yolaçıldığını belirtmiştir. Öyleyse 17. yüzyıl metafiziğinin çöküşü, ancak 18. yüzyıl materyalizminin kendisi bu çağ Fransız yaşamının pratik görünüşü (*configuration*) ile açıklandığı kadarıyla, bu teori ile açıklanabilir. Bu yaşam, dolaysız şimdiki zamana, bedensel zevke ve bedensel çıkarılara, tek sözcükle *maddi* dünyaya dönüktü. Anti-teolojik (tanrıbilim düşmanı), anti-metafizik, materyalist pratiğine, zorunlu olarak anti-teolojik, anti-metafizik, materyalist teoriler karşılık, düşeceklerdi. Metafizik, tüm saygınlığını *pratik olarak* yitirmişti. Görevimiz burada *teorinin* evrimini kısaca belirtmekle sınırlanır.

17. yüzyıl metafiziği (Descartes, Leibniz, vb. düşünülün), henüz *olumlu*, bayağı (*profane*) bir içerikle dolu bulunuyordu, Matematikte, fizikte, ve o alanda görünen öbür matematik bilimlerde bulgulamalar yapıyordu. Ama, 18. yüzyıl başlarından sonra, bu görünüş ortadan kalkmıştı. Olumlu bilimler metafizikten ayrılmışlar ve kendi öz alanlarını sınırlandırmışlardı. Tüm metafizik zenginlik, tam da gerçek varlıklar ile dünyasal şeylerin bütün ilgiyi kendilerinde toplamaya başladıkları bir sıradağ düşünce sorunları ve göksel şeflere indirgenmiş bulunuyordu. Metafizik tüm tadını yitirmişti. *Helvétius* ile [sayfa 193] *Condillac*, son büyük Fransız metafizikçileri Malebranche ve Arnauld'nun⁸² öldükleri yıl doğdular.

Teori düzeyinde, 17. yüzyıl metafiziği ile her türlü metafiziğe *saygınlıklarını* yitiren adam, *Pierre Bayle* oldu. Silahı, metafiziğin ta kendisinin mucizeli formüllerin-

den hareketle dövülmüş bulunan *kuşkuculuk (scepticisme)* idi. Çıkış noktası dekartçı metafizik oldu, *Feuerbach*'ın *kurgusal* felsefe ile savaşımasına, kurgusal tanrıbilim ile savaşıması yolaçtı, çünkü o kurguda tanrıbilimin son dayanağını gördü ve *kaba* ve tiksinc *inançtan* bir kez daha sözaçmak için tanrıbilimcileri kendi sözde-bilimlerinden vazgeçmeye zorlaması gerekti; aynı biçimde, Bayle de, dinden kuşkulu olduğu içindir ki, bu inancı yayan metafizikten kuşku duymaya başladı. Bunun sonucu, metafiziği, onun tüm tarihsel evrimi içinde, eleştiriden geçirdi. Ölümünün tarihini yazmak üzere, metafiziğin tarihçisi oldu. Özellikle *Spinoza* ve *Leibniz*'i çürüttü.

Pierre Bayle, metafiziği kuşkuculuk aracıyla yok ederek, Fransa'da materyalizm ve sağduyu felsefesini kabul ettirmeye katkıda bulunmaktan daha da iyisini yaptı. Salt tanrıtanımlardan oluşan bir toplumun *varolabileceğini*, bir tanrıtanımların dürüst bir insan olabileceğini, insanın tanrıtanımlılık ile değil, ama kör inanç ve puta tapma ile alçalıldığını *tanıtlayarak*, varolmakta gecikmeyecek olan *tanrıtanımlar toplumu* haber verdi.

Bir Fransız yazarının sözüne göre, *Pierre Bayle* "17. yüzyıl anlamında metafizikçilerin sonuncusu" ve "18. yüzyıl anlamında filozofların ilki" idi.

17. yüzyıl tanrıbilim ve metafiziğinin olumsuz çürütmesinin yanında, olumlu bir *anti-metafizik* sistem gerekiyordu. Çağın canlı pratiğini sistemleştirecek ye ona teorik bir temel verecek bir kitaba gereksinme vardı. *Locke*'un: *İnsan Anlığı Üzerine Deneme* adlı yapıtı, Manş ötesinden tam zamanında geldi. Yapıtı, sabırsızlıkla beklenen bir konuk gibi, heyecanla karşılandı. [sayfa 194]

Şu soru sorulabilir: *Locke* bir *Spinoza* çömezi değil miydi? Yanıtı "bayağı" tarihe bırakalım:

Materyalizm, Büyük-Britanya'nın gerçek çocuğudur. Onun skolastiği **Duns Scot**,⁸³ daha önce kendi kendine "maddenin düşünebilip düşünemeyeceğini" sormuş bulunuyordu.

Bu mucizeyi yapmak için, o, Tanrının sonsuz-gücü-
ne başvurmuştu; bir başka deyişle, *tanrıbilimin* ta kendisi-
ni *materyalizm* öğütlemeye zorlamıştı. Üstüne üstlük *ad-
cı (nominaliste)* idi. İngiliz materyalistlerinde, adcılık çok
önemli öğedir, ve genel olarak materyalizmin *ilk dışavuru-
munu* oluşturur.

İngiliz materyalizmi ile tüm *modern deneysel* bilimin
gerçek atası, *Bacon*'dır. Doğa deneyine dayanan bilim, onun
gözünde gerçek bilimi oluşturur, ve duyulur *fizik*, gerçek bi-
limin en soylu parçasıdır. Çoğu kez *Anaksagoras* ile onun
homoioimeri'lerine, ve *Demokritos* ile onun atomlarına baş-
vurur. Öğretisine göre, *duyular* yanılmazlar ve bütün bilgile-
rin kaynaklarıdır. Bilim, deney bilimidir, ve duyulur veri-
ye *ussal bir yöntemin* uygulanmasına dayanır. Tümevarım,
tahlil, karşılaştırma, gözlem, deneyim, – ussal bir yöntemin
başlıca koşulları işte bunlardır. *Maddenin* doğuştan özellik-
leri arasında, *hareket* sadece *mekanik ve matematik* hare-
ket olarak değil, ama daha çok maddenin *içgüdü*sü, *dirim-
sel tini*, *genleşici gücü*, (Jacob Boehme'nin deyimini kul-
lanmak gerekirse) *acı*sı olarak da ilk ve en üstün özellik-
tir. Maddenin ilkel biçimleri canlı, bireyselleştirici, ona iç-
kin *özel güçlerdir*, ve özgül ayrımları oluşturanlar da on-
lardır.

Kurucusu *Bacon*'da materyalizm, henüz, doğal bi-
çimde, içinde çokyanlı (*multiple*) bir gelişmenin tohumları-
nı saklar. Madde ozanca duyumsallığının parlaklığı içinde,
bütünsel insana gülümser; buna karşı, özsözel (*aphoris-
tique*) öğretisi, o, henüz tanrıbilimsel tutarsızlıklarla doludur.

Evriminin devamında, materyalizm *darlaşır*. *Bacon*'ın
materyalizmini, *Hobbes* *sistemleştirir*. Duyulur dünya özgün
çekiciliğini yitirir ve *geometricinin* soyut duyuluru durumuna
[sayfa 195] gelir. *Fizik* hareket, *mekanik* ya da matematik
harekete kurban edilmiş; *geometri* baş bilim ilan edilmiştir.
Materyalizm *ürkürük* (insandan kaçan, *misanthrope*) olur.
Kendi öz *ürkürük* ve *ayrık (désincarné)* alanında savaşılabilmek için,
materyalizm tenini öldürmek ve *çileci* olmak zo-

runda kalmıştır. Kendini bir *us varlığı* olarak gösterir, ama anlığın sert mantığını da geliştirir.

Bacon'dan yola çıkan Hobbes, şu tanıtlamaya girer: eğer insanlara bütün bilgilerini duyuları veriyorlarsa, bundan, sezginin, fikrin, tasarımın vb., duyulur biçiminden az ya da çok yoksun bırakılmış maddi dünyanın görüntülerinden başka bir şey olmadıkları sonucu çıkar. Bilimin yapabileceği tek şey, bu görüntülere bir ad vermektir. Birçok görüntüye, *tek ve aynı* bir ad uygulanmış olabilir. Hatta, adların adları bile olabilir. Ama bir yandan bütün fikirlerin kökenlerinin duyulur dünyada olduklarını olumlamak ve öte yandan da bir sözcüğün bir sözcükten daha çok bir şey olduğunu ve tasarlanmış, her zaman tekil varlıklar dışında, evrensel varlıkların da var olduğunu savunmak, çelişik olurdu. Tersine, *maddesiz (incorporelle)* bir *töz*, *maddesiz bir gövde* kadar çelişiktir. *Gövde, varlık, töz*, bunların hepsi bir tek ve aynı *gerçek* fikirdir. Düşünceyi, düşünen bir madde-den ayırmak olanaksızdır. O bütün değişikliklerin öznesidir. *Sonsuz* sözcüğünün, kafamızın sonsuz toplama yeteneğini anlatma dışında, bir *anlamı yoktur*. Sadece maddilik algı ve bilgi konusu yapılabildiği içindir ki, biz Tanrının varoluşu üzerine *hiç bir şey* bilemeyiz. Sadece benim öz deneyimim kesindir. Her türlü insanal tutku, başlayan ya da biten mekanik bir harekettir. İçgüdü nesnelere – işte iyilik. İnsan, doğa ile aynı yasalara bağımlıdır. Güç ve özgürlük, özdeş şeylerdir.

Hobbes, Bacon'ı sistemleştirmişti; ama onun, bilgi ve fikirlerin kökenlerinin duyulur dünyada oldukları yolundaki temel ilkesinin doğruluğunu daha belgin bir biçimde göstermeksizin. [sayfa 196]

Bacon ve Hobbes'ın ilkesine, bir temel vermiş bulunan kişi, *İnsan Anlığı Üzerine Deneme*'sinde, *Locke*'dur.

Hobbes beykinci (*baconien*) materyalizmin *tanrıca* önyargılarını nasıl yıkıyordu ise, Collins, Dodwell, Goward, Hartley, Priestley⁸⁴ vb. de, Locke duyumculuğunu çevreleyen son tanrıbilimsel engeli öyle yıktılar. Materyalist için tanrıca-

lık, olsa olsa dinden kurtulmanın rahat ve tembelce bir yoldan başka bir şey değildir.

Locke'un yapıtının Fransızlar için ne kadar zamanında geldiğini daha önce belirtmiştik, Locke *bon sens** felsefesini kurmuş yani dolambaçlı bir yoldan, normal insan duyularından ve bu duyulara dayanan anlıktan ayrı felsefe olmadığını bildirmişti.

Locke'un *dolaysız çömezi* ve *Fransız yorumcusu Condillac*, Locke duyumculuğunu hemen 17. yüzyıl *metafiziğine* karşı yöneltti. Fransızların bu metafiziği, imgelem ve tanrıbilimsel önyargıların yalın bir didintisi (*élucubrati-on*) olarak yadsımakta haklı olduklarını tanıtladı. *Descartes*, *Spinoza*, *Leibniz* ve *Malebranche* sistemlerine karşı bir çürütme (reddiye) yayımlandı.

Essai sur l'origine des connaissances humaines ("İnsan Bilgilerinin Kökeni Üzerine Deneme") adlı yapıtında, Locke'un fikirlerini açındırdı ve sadece ruhun değil, ama duyuların da, sadece fikirler oluşturma sanatının değil ama duyulur algı sanatının da, *deney* ve *alışkanlık işi* olduklarını tanıtladı. Öyleyse insanın tüm gelişmesi *eğitim* ve *dış koşullara* bağlıdır. Condillac'ın Fransız okullarındaki yeri, ancak *seçmeci (éclectique)* felsefe tarafından alındı.

Fransız materyalizmi ile *İngiliz materyalizmini ayırdeden* şey, iki milliyetin ayrıdır. Fransızlar İngiliz materyalizmini nükte ile, et ve kan ile, dil ustalığı ile donattılar. Ona onda eksik olan dengeyi ve sevimliliği verdiler, *Uygarlaştırdılar* onu. [sayfa 197]

Materyalizm, özgül olarak Fransız niteliğini, gene Locke'dan yola çıkan Helvétius'ta kazanır. Helvétius onu hemen toplumsal yaşama oranla tasarlar (Helvétius: *De l'homme –"İnsan Üzerine"*–). Duyulur özellikler ve özsaygısı, zevk ve iyi kavlanmış kişisel çıkar, tüm sağtörenin temsilidirler. İnsanal becerilerin doğal eşitliği, usun ilerlemesi ile sanayiın ilerlemesi arasındaki birlik, insanın doğal iyiliği, eğitimin sonsuz gücü – işte sisteminin başlıca öğele-

* Sağduyu. -ç.

ri bunlardır.

La Mettrie'nin yazılan, bize dekartçı materyalizm ile İngiliz materyalizminin bir bağdaşımını önerdiler. Descartes fiziğinden ayrıntılara kadar yararlanır *La Mettrie*. Onun *Homme-Machine*'i ("Makine-insan"ı), Descartes'ın *makine-hayvanının* kopyasıdır. D'Holbach'ın *Système de la nature*'ünde ("Doğa Sistemi"), tıpkı sağtörel bölümün özsel olarak Helvétius'ün sağtöresi üzerine kurulmuş bulunması gibi, fizik bölüm de İngiliz ve Fransız materyalizmlerinin bir malgamasıdır. Metafizik ile hâlâ en çok bağı bulunan ve bu yüzden de Hegerin övgülerini kazanan Fransız materyalisti **Robinet**⁸⁵ (*De la nature* –"Doğa Üzerine"–) açıkça *Leibniz'e* başvurur.

Descartes fiziğı ile İngiliz materyalizminden doğmuş Fransız materyalizminin ikili kökeni ile, Fransız materyalizminin 17. yüzyıl *metafiziğıne*, Descartes, Spinoza, Malebranche ve Leibniz metafiziğıne karşıtlığını tanıtlamış bulunduğumuz şu anda, Volney, Dupuis, Diderot, vb.'lerden, fizyokratlardan daha çok sözedecek değıliz. Bu karşıtlık, Almanlara, ancak onlar da *kurgusal metafizik* ile karşıtlık durumuna geçtikleri zaman görünebilirdi.

Tıpkı *dekartçı* materyalizmin *gerçek doğa bilimine* ulaşması gibi, Fransız materyalizminin öbür eğilimi de doğrudan doğruya *sosyalizm* ve *komünizme* açılır.

İnsanların kökensel iyiliğı ve eşit entelektüel yetenekleri, deneyin, alışkanlığın, eğitimin, dış koşulların insan üzerindeki etkisi, sanayiin büyük önemi, zevkin törelliğı, vb. [sayfa 198] üzerindeki materyalist öğretiler irdelenince, bu materyalizmi zorunlu olarak komünizm ve sosyalizme bağlayan bağları bulgulamak için büyük bir görüş keskinliğine gerek kalmaz. Eğer insan tüm bilgiyi, duyuyu, vb., duyulur dünyadan, ve bu dünya içindeki deneyden alıyorsa, demek ki önemli olan şey, deneysel dünyayı, insanın orada deneyim yapıp gerçekten insanal olan şeyin alışkanlığını edineceğı, kendi insan niteliğinin deneyimini yapacağı biçimde düzenlemektir. Eğer iyi kavranmış çıkar tüm sağtörenin il-

kesi ise, önemli olan şey, insanın özel çıkarının insanal çıkar ile kaynaşmasıdır. Eğer insan materyalist anlamda özgür değilse, yani o eğer şu ya da bu şeyden kaçınma olumsuz gücü ile değil, ama kendi gerçek bireyselliğini değerlendirme olumlu gücü ile özgürse, suçu bireyde cezalandırmak değil, ama toplum düzenine aykırı suç yuvalarını yıkmak, ve herkese kendi varlığının özsel belirmesi için sorunlu toplumsal alanı vermek gerekir. Eğer insan koşullar tarafından biçimlendirilmişse, koşulları insanal olarak biçimlendirmek gerekir.* Eğer insan, doğa gereği, toplumcul (*socialable*) ise, o gerçek doğasını ancak toplum içinde geliştirecek, ve doğasının gücü, tekil bireyin gücü ile değil, ama toplumun gücü ile ölçülecektir.

Bu tezlere ve başka benzerlerine, hatta en eski Fransız materyalistlerinde bile hemen hemen tıpatıp bir biçimde raslanır. Onları yargılamanın yeri burası değil. Materyalizmin sosyalist eğiliminin ayrıncı [yapıtı -ç.], Locke'un oldukça eski İngiliz çömezi *Mandeville*'in *Kötülüklerin Savunumu*'dur. *Mandeville*, kötülüklerin *güncel* toplumda *zorunlu* ve *yararlı* olduklarını tanıtlar.** Ve bu, güncel toplumun bir savunusunu oluşturmaz.

Fourier, doğrudan doğruya Fransız materyalistlerinin [sayfa 199] öğretilerinden yola çıkar. *Baböfçüler* kaba saba, uygarlaşmamış materyalistler idiler, ama gelişmiş komünizmin bile kökeni, *doğrudan doğruya Fransız materyalizmidir*. Bu materyalizm, *Helvétius*'ün ona vermiş bulunduğu biçim altında, gerçekte gene kendi ana yurduna, *İngiltere*'ye döner: *Bentham*, kendi *iyi anlaşılmış çıkar* sistemini, *Helvétius*'ün sağtöresi üzerine kurar; aynı biçimde *Owen* da İngiliz komünizmini *Bentham*'ın sisteminden yola çıkarak kurar. *İngiltere*'de sürgün bulunan Fransız *Cabet*, yerli komünist fikirlerden esinlenir, ve orada komünizmin en yüzeysel

* Bu formül, biraz başka bir biçimde, *Alman İdeolojisi*'nde yeniden ele alınacaktır, Editions Sociales, 1968, s. 70. -Ed.

** Bernard de Mandeville, *The Fable of the Bees: or, Private Vices, Publick Benefits*. -Ed.

de olsa, en tanınmış temsilcisi olmak üzere, gene Fransa'ya döner. En bilimsel Fransız komünistleri, *Dézamy*, *Gay* vb., *materyalizm* öğretisini, Owen gibi, *gerçek insanlık* öğretisi ve komünizmin *mantıksal* temeli olarak geliştirirler.

Peki Bay Bauer ya da Eleştiri, Fransız materyalizminin eleştirel tarihini yazmak için zorunlu belgeleri nereden bulabilmişlerdir?

1. Kendi *Felsefe Tarihi*'nde, *Hegel**, Fransız materyalizmini spinozacı tözün *gerçekleşmesi* olarak gösterir, ki bu, her durumda, "Fransız Spinoza okulu"ndan sözetmekten sonsuz derecede daha sağduyulu bir şeydir.

2. Hegel'in *Felsefe Tarihi*'nden, Bay Bauer, Fransız materyalizminin Spinoza *okulu* olduğunu tutmuştu kafasında. Ama Hegel'in bir başka yapıtında tanrıçılık ile materyalizmin *bir tek ve aynı*, temel ilkenin *iki parçası* olduklarını okuduğundan, bundan Spinoza'nın, kendi sisteminin anlamı üzerinde tartışan *iki* okulu olduğu sonucunu çıkarıyordu. Oysa Bay Bauer, bu bilgiyi Hegel'in *Görüngübilim*'inde bulabilirdi. Orada tastamam şöyle okuruz:

"Bu mutlak öz konusunda, *Aydınlıklar felsefesi* kendi kendisi ile çatışmaya girer ...: Ve *iki partiye* bölünür ... biri ... bu yüklemsiz mutlağa mutlak öz der ... ve öteki de *madde* adını verir. ... Her iki şey de *ayrı* kavramdırlar; ayrım [sayfa 200] şeyde değil, ama iki kuruluşun ayrı çıkış noktalarında bulunur." (*Görüngübilim*, s. 420, 421, 422.)**

3. Son olarak, Bay Bauer, Hegel'de tözün, eğer yolunu kavram'a ve kendinin bilinci'ne kadar sürdürmezse, kendini "romantizm" içinde yitireceğini de bulabilirdi. *Hallische Jahrbücher*, zamanında, benzer bir tezi açındırmıştı.

"Tin"in, ne olursa olsun, kendi "düşmanı" olan *materyalizm*'e, "*bön bir yazgı*" iliştiirmesi gerekiyordu.

GÖZLEM. – Fransız materyalizminin Descartes ve

* G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. -Ed.

** Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, Paris 1941, s. 123-124. -Ed.

Locke ile bağlantısı ve 18. yüzyıl felsefesinin 17. yüzyıl metafiziğine karşıtlığı, modern Fransız felsefe tarihçilerinin çoğunda ayrıntılı bir biçimde açıklanmışlardır. Bizim burada, eleştirel Eleştiriyi yanıtlamak için, bilinen şeyleri yinelemekten başka bir yapacağımız yok. Buna karşılık, 18. yüzyıl materyalizmini 19. yüzyıl İngiliz ve Fransız *komünizmine* bağlayan bağlar, henüz ayrıntılı bir açıklama konusu olmamışlardır. Burada Helvétius, Holbach ve Bentham'dan alınmış birkaç belirtici alıntı ile yetiniyoruz.

I. HELVÉTIUS. – “İnsanlar hiç bir zaman kötü değil, ama çıkarlarının etkisindedirler. ... Öyleyse yakınılması gereken şey hiç bir zaman insanların kötülüğü değil, ama özel çıkar her zaman genel çıkar ile karşıtlık durumuna koymuş bulunan yasamacıların bilgisizliğidir,” “Bugüne değin, en güzel sağtöre kuralları ... ulusların törelerinde hiç bir değişiklik yapmadılar. Nedir bunun nedeni? Şudur ki, bir halkın kusurları, deyim yerindeyse, her zaman yasalarının temelinde saklanmışlardır. Yeni-Orléans'da soydan prensesler, kocalarından bıktıkları zaman, başka kocalarla evlenmek üzere, onları boşayabilirler. Bu türlü ülkelerde, kocasını aldatan hiç bir kadın görülmez, çünkü bunu yapmakta hiç bir çıkarları yoktur.” – “Sağtöre, eğer siyaset ve yasa ile kanştırılmazsa, hafifmeşrep bir bilimden başka bir şey değildir.” – “İkiyüzlü sağtöreciler ..., bir yandan imparatorluklar yıkanlarını kusurlarını ilgisizlik ile karşılamaları, ve öte yandan da, özel kusurlara karşı öfkeden küplere binmeleri ile tanınırlar.” – “İnsanlar ne iyi ne de kötü, ama ortak bir çıkarın onları birleştirip ayırdığına göre, iyi ya [sayfa 201] da kötü olmaya hazır doğarlar.” – “Eğer yurttaşlar topluma iyilik etmeksizin kendi özel mutluluklarını yapmasalardı, o zaman delilerden başka kötü kalmazdı.” (De *l'esprit* (“Tin Üzerine”), Paris 1822, I, s. 117, 240, 241, 249, 251, 269, ve 339.) – Helvétius'e göre, insan her ne kadar eğitim tarafından biçimlendirilmiş ise de (ve o, eğitimden –bkz: *loc. cit.*, s. 390– sadece alışılmış anlamda eğitimi değil, ama bir bireyin varoluş koşullarının tümünü anlar), özel çıkar ile ge-

nel çıkar arasındaki çelişkiyi ortadan kaldıracak bir reform kendini zorladığı zaman, insanın öte yandan, “böyle bir reformun gerçekleşmesi için, bilincinin dönüşmesine de gereksinmesi vardır; “Büyük reformlar ancak halkların eski yasa ve alışıklar için besledikleri alık saygı güçten düşürülerek gerçekleştirilebilir” (*loc. cit*, si 260); ya da, başka bir yerde dediği gibi, bilgisizlik ortadan kaldırılarak [gerçekleştirilebilir -ç.].

II, D'HOLBACH. – “*Ce n'est que lui-même que l'homme peut aimer dans les objets qu'il aime: ce n'est que lui-même qu'il peut affectionner dans les êtres de son espèce*” “*L'homme ne peut jamais se séparer de lui-même dans aucun instant de sa vie: il ne peut se perdre de vue.*” “*C'est toujours notre utilité, notre intérêt ... qui nous fait haïr ou aimer les objets.*” (Système social, Paris .1822, I, s. 80, 112). Ama: “*L'homme pour son propre intérêt doit aimer les autres hommes puisqu'ils sont nécessaires à son bien-être ... La morale lui prouve, que de tous les êtres le plus nécessaire à l'homme c'est l'homme*” (s. 76). “*La vraie morale, ainsi que la vraie politique, est celle qui cherche à approcher les hommes, afin de les faire travailler de réunis à leur bonheur mutuel. Toute morale qui sépare nos intérêts de ceux de nos associés est fausse, insensée, contraire à la nature.*” (s. 116). “*Aimer les autres ...c'est confondre nos intérêts avec ceux de nos associés, afin de travailler à l'utilité commune ... La vertu n'est que l'utilité des hommes réunis en société*” (s. 77). “*Un homme sans passions ou sans désirs cesserait d'être un homme ... Parfaitement détaché de lui-même, comment pourrait-on le déterminer à s'attacher à d'autres? Un homme, indifférent pour tout, privé de passions, qui se suffirait à lui-même, ne serait plus un être sociable ... La vertu n'est que la communication du bien.*” (s. 118). “*La morale religieuse ne sert [sayfa 202] jamais à rendre les mortels plus sociables.*” (s. 36).*

* H. D'HOLBACH. – “İnsan sevdiği nesnelere ancak kendini sevebilir; kendi türündenvanlıklarda ancak kendisine sevgi besleyebilir.”

III. BENTHAM. – Bentham’dan, sadece bir parçayı, “siyasal anlamda genel çıkar” ile savaştığı parçayı aktaracağız. “*L’intérêt des individus ... doit céder à l’intérêt public. Mais ... qu’est-ce que cela signifie? Chaque individu n’est-il pas partie du public autant que chaque autre? Cet intérêt public, que vous personnifiez, n’est qu’un terme abstrait: il ne représente que le masse des intérêts individuel ... S’il était bon de sacrifier la fortune d’un individu pour augmenter celle des autres, il serait encore mieux d’en sacrifier un second, un troisième sans qu’on puisse assigner aucune limite ... Les intérêts individuels sont les seuls intérêts réels.*”* (BENTHAM, *Théorie des peines et des récompenses*, Paris 1835, 3. ed, II, s. 230.)

“İnsan yaşananın hiç bir anında hiç bir zaman kendinden ayrılmaz; kendini gözden yitiremez.” “Her zaman bizim yararımız, bizim çıkarımızdır ... ki bize nesnelere sevdiren ya da sevdirmeyen.” (*Système social* (“Toplumsal Sistem”), Paris 1822, I, s. 80, 112.) Ama: “İnsan, kendi öz çıkarı için, öteki insanları sevmelidir, çünkü onlar onun gönenci bakımından zorunludurlar. ... Sağtöre ona tanıtılır ki, bütün varlıklar içinde, insan için en gerekli olan, insandır” (s. 76). “Gerçek sağtöre, gerçek siyaset gibi, bu birleşmiş çabalar aracılığıyla karşılıklı mutlulukları için onları çalıştırmak ereğiyle, insanları yaklaştırmaya çalışan sağtöredir. *Bizim çıkarlarımızı ortaklarımızınkilerden ayıran her sağtöre, düzmece, çalgınca, doğaya aykındır.*” (s. 116). “Başkalarını sevmek ... ortak yarar için çalışma ereğiyle, çıkarlarımızı ortaklarımızın çıkarları ile kaynaştırmak demektir. ... *Erdem, toplum biçiminde birleşmiş insanların yararından başka bir şey değildir*” (s. 77). “Tutku ya da istekleri olmayan bir insan, insan olmaktan çıkar. ... Kendinden adamaküllü koştuktan sonra, başkalarına bağlanmak için ona nasıl karar verdirilebilir? Her şeye ilgisiz, tutkudan yoksun, kendi kendine yeten bir insan, artık toplumcul bir varlık olamaz. ... Erdem, *iyiliğin iletişiminden* başka bir şey değildir” (s. lifi). “Dinsel sağtöre, hiç bir zaman ölümlüleri daha toplumcul kılmaya yaramadı” (s, 36). -ç.

* “Bireylerin çıkarı ... kamu çıkarına boyun eğmeli. Ama ... bu ne anlama gelir? Her birey, bir başka birey kadar kamunun bir parçası değil midir? Sizin kişileştirdiğiniz o kamu çıkarı, soyut bir terimden başka bir şey değildir; bireysel çıkarlar yığımından başka şeyi temsil etmez. Eğer başkalarının servetini artırmak için bir bireyin servetini gözden çıkarmak iyi olsaydı, hiç bir sınır çizmeksizin, bir ikincinin, bir üçüncünün servetini gözden çıkarmak daha da iyi olurdu... Bireysel çıkarlar, tek gerçek çıkarlardır.” (Bentham, *Théorie des peines et des récompenses* (“Güçlükler ve Ödüller Teorisi”), Paris 1835, 3. baskı, II, s. 230.) -ç.

e) Sosyalizmin Sonal (Nihai) Bozgunu

“Fransızlar, Yığın örgütlemek için bir dizi sistemler [sayfa 203] kurmuşlardır; ama Yığın olarak Yığında yararlanılabilir bir gereç gördükleri için, *saçmalama* zoruunda kalmışlardır.”

Fransızlar ve İngilizler, tam tersine “Yığın” olarak Yığını örgütleyen ve dolayısıyla bu Yığınin *örgütünü* oluşturmanın güncel toplumsal düzen olduğunu, hem de ayrıntılı bir biçimde tanıtlamışlardır. *Allgemeine Zeitung*⁸⁶ örneğini izleyen Eleştiri, bütün sosyalist ve komünist sistemlerin hakkından, şu *derin* “*saçmalamalar*” sözcüğü yardımıyla gelir.

Yabancı sosyalizm ve komünizmin haklarından Eleştiri tarafından böylece gelindikten sonra, o, savaş hareketlerinin alanını Almanya’ya aktarır.

“1842 umutlarında birdenbire düş kırıklığına uğrayıp, güç durumları içinde *kendilerini hangi evliya-ya adayacaklarını* bilemedikleri zaman, *Aydınlıkların Alman yandaşları*, tam zamanında, *Fransa*’da ortaya atılan, sistemlerden *bilgi sahibi* oldular. Bundan böyle, halkın aşağı sınıflarının kalkınması üzerine çene çalmak onlar için olanaklı idi, ve bu onları şu öbür soruyu yanıtlamaktan da koruyordu: kendileri de, sadece aşağı sınıflar içinde aramak gerekmeyen o Yığın içinde değil miydiler?”

Görüldüğü gibi, Bauer’in yazınsal geçmişinin savunumunu yapa yapa, Eleştiri kendi iyi dilekli nedenler stokunu öylesine tüketmiştir ki, artık Alman sosyalist hareketini, *Aydınlıklar yandaşlarının* 1842’deki “güç durum”larından başka bir şeyle açıklayamaz. “Bereket versin ki, *Fransa*’da moda olan modern sistemlerden bilgi sahibi oldular.” Peki neden *İngiliz* sistemlerden değil? Bunun için kesin bir *eleştirel* neden var. Stein’in: *Der Kommunismus und Sozialismus des heutigen Frankreichs* (“Bugünkü *Fransa*’da Sosyalizm ve Komünizm”)* adlı kitabı, Bay Bauer’i modern İngiliz sis-

* Leipzig, 1842.

temlerinden bilgi sahibi etmiyordu. İşte bu aynı kesin ^[sayfa 204] neden yüzünden, sosyalist sistemler üzerinde gevezelik ettiği her kez, Eleştiri hiç bir zaman *Fransız sistemlerinden* başkasını gözönünde tutmaz.

Aydınlıkların Alman yandaşları, –Eleştiri tarafından verilmiş bulunan öbür bilgi–, Kutsal-Tine karşı bir günah işlemişlerdir. Onlar, daha 1842’de varolan “halkın aşağı sınıfları” ile uğraşmışlardır – henüz bu tarihte *varolmayan*: bu sınıfların 1843’te kurulacak *Eleştirel rejim* içinde hangi “yeri tutmaya aday oldukları sorusunu *yanıtlama zorunda kalmamak* için: keçi mi, teke mi, eleştirel Eleştiri mi, arı olmayan Yığın mı, tin mi, madde mi? Neden her şeyden önce kendi *ruhlarının* eleştirel *kurtuluşunu* ciddi ciddi düşünmemişler! Gerçekten, halkın aşağı sınıfları dahil tüm dünya, ruhunu yitirdikten sonra, benim ne işime yarardı?

“Ama tinsel bir varlık değişmeden yükselmezdi, ve aşırı direnci tanımadan önce de değişmezdi.”

Eğer Eleştiri halkın aşağı sınıflarının hareketini daha iyi bilseydi, pratik yaşamın onları katlandığı aşırı direncin, onları her gün değiştirdiğini de bilirdi. Fransa ve İngiltere’de halkın aşağı sınıflarından kaynaklanan düz deyili ya da dizeleli yeni edebiyat, halkın bu aşağı sınıflarının tinsel olarak ve *eleştirel Eleştiri Kutsal-Tininin* kapkaranlık ışıklarına gereksinme duymadan yükselmesini bildiklerini ona tanıtlardı.

Ama mutlak Eleştiri düşlerini sürdürür: “*Yığının örgütlenmesi* sözünden başka *hiç bir şeye sahip olmayan* kimseler, vb..”

Bu “slogan”ın sosyalistlerin kendilerinden değil, ama siyaset ile sosyalizm arasında bir arabuluculuğa kalkışmış bulunan Fransız köktencilerinin siyasal partisinden kaynaklanmasına karşın, “emeğin örgütlenmesi” üzerine çok sözedilmiştir. Ama, eleştirel Eleştiriden önce, daha çözülmemiş sorunlar arasında kimse “*Yığının örgütlenmesi*” ^[sayfa 205] sözünü etmemiştir. Tersine, eski feodal toplumun dağılması olan *burjuva toplumun*, bu örgütlenmenin ta kendisi *olduğu* gösterilmiştir.

Eleştiri kendi buluntusunu bize tırnak içinde (Almancada dendiği gibi, “kaz ayakları” içinde) sunar. Ama Bay Bauer’in kulaklarına bu Kapitol’ü kurtarmaya özgü sloganı ötmüş bulunan kaz,⁸⁷ (düpedüz onun, kendi kazı, [yani -ç.] *eleştirel Eleştiridir*, O, [eleştirel Eleştiri -ç.] onu yapay olarak Tinin mutlak karşısı durumuna getirerek, Yığını örgütlemiştir. Tini Yığına karşıt çıkararak çelişki, Eleştiriye göre “toplumun örgütlenmesi”dir – burada Tin ya da Eleştiri örgütleyici *emeği*, Yığın *hammaddeyi*, Tarih de *üretilen ürünü* temsil eder.

Mutlak Eleştiri tarafından, Devrime, materyalizme ve sosyalizme karşı üçüncü kampanyasında kazanılmış bulunan büyük zaferlerden sonra, bu Herkül çalışmalarının *sonal sonucunun* ne olduğunu soralım. Şu oldu: bütün bu hareketler iz bırakmaksızın yokolup gittiler; çünkü bu henüz *içine Yığın* sinmiş Eleştiri, ya da *içine madde sinmiş tin* idi. Hatta Bay Bauer’in öz geçmiş yazınında bile, Eleştiri, birçok nedenden ötürü Eleştirinin Yığın tarafından kirletilmiş bulunduğunu keşfetmişti. Ama eğer o bu *durumda* bir eleştiri yerine bir savunum yazar, eğer yüzüstü bırakacak yerde “*kurtarılır*”, eğer *tinin ten tarafından bu içine işlenmesinde* tinin kendisinin ölümünü görecektir yerde, şeyleri tersine çevirir ve *tenin tin tarafından* içine işlenmesinde yaşamı ve hatta *Bauer’in teninin* yaşamını keşfederse, buna karşılık, henüz içine Yığın işlenmiş bulunduğu, tümlenmemiş eleştiri, artık Bay Bauer’in *yapıtı* değil, ama tüm halkların yapıtı, bir dizi bayağı Fransız ve İngilizlerin yapıtı olur olmaz, bu tümlenmemiş eleştiri artık *Die Judenfrage* (“Yahudi Sorunu”) ya da *Die gute Sache der Freiheit* (“iyi Özgürlük Davası”) ya da *Staat, Religion, Partei* (“Devlet, Din ve Parti”) olarak değil de, devrim, sosyalizm, komünizm [sayfa 206] olarak adlanır adlanmaz, bir o kadar kaba, bir o kadar korkusuzca *terroriste* görünür. Kendi öz tenini esirgeyip başkasının tenini çarmıha gererek, tinin madde ve Eleştirinin Yığın tarafından kirletilmesini, Eleştiri işte böyle yıkamıştır.

Şu ya da bu biçimde, bu “içine ten işlenmiş tin” ya da

“içine Yiğın işlemiş Eleştiri”den, işte kurtulmuş bulunuyoruz. Eleştirel-olmayan bu karışım, yerini, ten ile tinin, Eleştiri ile Yiğının mutlak olarak Eleştirel *ayrımına*, yani kendi arı karşıtına bırakmıştır. *Tarihsel* biçimi altında, çağımızın gerçek tarihsel yararını oluşturan benzer çelişki, Bay Bauer ve hempalarını, ya da Tini, madde olarak insan türünün geri kalanına karşıt çıkararak çelişkidir.

Devrim, materyalizm ve komünizm, *öyleyse* kendi tarihsel ereklerini yerine getirmişlerdir. Onların *yitimleri*, eleştirel *Tanrının* yollarını hazırlamıştır. *Hosannah!***

f) *Mutlak Eleştiri ve Kendinin Bilincinin*
Kurgusal Çevrimi

Kendi anlığı içinde, bir, tek alanda *tümlermiş* ve kendini zorla kabul ettirmiş olduğunu ileri sürdüğü için, Eleştiri eğer evrenin bütün alanlarında o kadar “arı” ve “tamamlanmış” değilse, demek ki, kendini ancak “yalın” bir *yanlılık*, yalın bir “tutarsızlık” ile kusurlu görebilir. Bu “tek” eleştirel alan, tanrıbilim alanıdır. Bu alanın, arı görüşü çevresi (*paysage*), Bruno Bauer ‘in *Kritik der Synoptiker*’inden (“Sinoptiklerin Eleştirisi”) aynı Bruno Bauer’in *Das entdeckte Christentum*’una. (“Açınlanmış Hıristiyanlık”) yayılır, ve bu son yapıt, onun en ileri berkitilmiş yerini (müstahkem mevkiini) oluşturur.

“Modern Eleştiri, *denir bize*, en sonu spinozacılığı aydınlığa çıkarmıştır; öyleyse, eğer o –bazi yanlış sonuçlara [sayfa 207] varan noktalarda da olsa– bönce bir alandaki *töze* dayanırsa, bu bir tutarsızlık olmuştur.”

Yukarda, Eleştirinin kendi *siyasal* önyargıları içinde sıkışıp kaldığının bize itiraf edildiği sırada, bu karışıklığın “*gerçekte Öylesine az dayanıklı*” olduğu söylenerek, bu itiraf hemen hafifletiliyordu! Burada, *tutarsızlık* itirafı bir araç aracıyla hafifletilmiştir: bu tutarsızlık ancak *yanlış sonuçla-*

* *Hosannah* (ozanna). – Bir Yahudi duasının, bir Hıristiyan ilâhisinin adı, bu dua ve bu ilâhide sevinç haykırışı anlamına gelen sözcük. -ç.

ra varan bazı noktalar üzerinde ortaya çıkar! Kabahat Bay Bauer'e değil, ama dikkatli biner hayvanı benzeri, terkinde Eleştiri ile birlikte gemi azağa almış bulunan o yanlış noktalara düşüyordu.

Birkaç alıntı, *spinozacılık* üzerinde kazanmış olduğu zafer aracılığıyla, Eleştirinin *hegelci idealizme* erişmiş; “töz”den vazgeçerken, bir başka *metafizik hayalet*, “özne”-ye, “süreç olarak töz”e, “kendinin sonsuz bilinci”ne varmış bulunduğunu, ve “tümlemiş” ve “arı” Eleştirinin sonal sonucunun, *hegelci kurgusal biçimi* altında, *hıristiyan yaratmacı teorinin yeniden kuruluşu* olduğunu gösterecektir.

İlkin *Kritik der synoptiker*'i açalım:

“Strauss *tözün* mutlak olduğu görüşüne bağlı kalır. Evrenselin, gerçekte ancak kendinin *Bilincinde*, bu kendinin bilincinin *tekillik* ve *sonsuzluğunda* erişilebilecek gerçek ve ussal belirlenimine henüz erişmemiş bulunan bu evrensel biçim altındaki gelenek, kendi mantıksal yalınlığını aşan ve, *dinsel topluluk erkliği* olarak, belirli bir varoluş biçimi kazanmış bulunan *tözden* başka bir şey değildir.” (I, Önsöz, s. VI.)

“Bir belirlenime erişen evrensel”i “tekillik ve sonsuzluk”u, yani *hegelci kavramı*, kendi yazgılarına bırakalım. Strauss’un “topluluk erkliği” ve “gelenek” üzerindeki teorisinde geliştirilmiş bulunan fikrin, kendi *soyut dışavurumunu*, kendi mantıksal-metafizik *simgesini*, spinozacı *töz* tasarımında bulunduğunu söyleyecek yerde, Bay Bauer bize “töz kendi mantıksal yalınlığını aşar ve topluluk erkliği içinde [sayfa 208] belirli bir varoluş biçimi kazanır”, der. Bay Bauer, “*metafizik kategoriler*”i –*gerçeklikten* çıkarılmış soyutlamalar-fikrin “yalınlık”ı içinde çözülmüş buldukları, ve onlara “belirli” bir fizik ya da insanal varoluş “biçim”i kazandıran, kısacası onları ete kemiğe büründüren *mantıktan* fıskırtan *Hegel*’in tüm mucizeli avadanlığına başvurur. *Hinrichs*, yetiş!

“Bu görüş ne kadar gizemli, *diye devam eder Eleştiri, Strauss’a karşı*; incinsel tarihin kökenini borç-

lu bulunduğu süreci somut olarak açıklamak ve anlatmak istediği her kez, hiç bir zaman bir süreç *görünüştünden* başka bir şey üretmez. [...] ‘İncilsel tarihin kaynakları ve kökeni gelenek içindedir’ önermesi, aynı şeyi *iki kez* söyler: ‘gelenek’ ve ‘incilsel tarih’; ikisi arasında bir ilişki kurar, ama gelişme ve metin yorumlamasının kökenlerini *tözün* hangi *içsel sürece* borçlu olduklarını bize söylemez.”

Hegel’e göre, tözü içsel süreç olarak tasarlamak gerekir. Ve o, *gelişmeyi*, töz bakımından, şöyle belirtir:

“Ama eğer bu *gelişmeyi* daha yakından incelersek, onun bir tek ve aynı maddenin biçim verilmesi ve çeşitlendirilmesinden kaynaklanmadığını görürüz; tersine, o, ancak böylece tatsız bir çeşitlilik *görünüştü* sağlayan ... *Özdeş’in biçimsiz yinelenmesidir*.”*

Hinrichs, yetiş!

Bay Bauer devam eder:

“Eleştiri bunun sonucu kendine karşı dönmeli ve bu *gizemli tözselliği* ... *tözün gelişmesinin kendisinin* fikrinin evrensellik ve belirleniminde ve kendi gerçek varoluşunda *kendinin sonsuz bilincini* götürdüğü yonde, çözmelidir.”

Hegel’in, tözsellik görüşüne karşı eleştirisi devam eder:

“Tözün sıkışıklığını çözmek ve bu tözü *kendinin bilincine* yükseltmek gerekir.” (s. 7.)** [sayfa 209]

Bauer’de de, kendinin bilinci, kendinin bilincine yükseltilmiş töz ya da töz olarak kendinin bilincidir. İnsanın öz niteliği olmaktan çıkan kendinin bilinci, özerkli özne duruma dönüştürülmüştür, insanın doğadan ayrılmasının metafizik-tarımsal karikatürüdür bu. Öyleyse bu kendinin

* *Phénoménologie*, Önsöz, s. 12. -Ed.

** Fransızca çeviride, Hegel’in bu tümceleri I. cildin 15. ve 10. sayfalarında yer alırlar; gene de Hegel’in aslında şöyle dediğini belirtelim (ikinci alıntı): “Felsefe sıkışıklığı (*compacité*) çözmekten çok [...] öz duyusunu yeniden kurmalıdır.” -Ed.

bilincinin özü insan değil, ama onun gerçek varoluşu olduğu fikirdir. İnsan, öyleyse bir sonsuz durumuna getirilmiş fikir. Bunun sonucu, tüm insanal özellikler gizemli bir biçimde bu düşsel “kendinin¹, sonsuz bilincinin Özellikleri durumuna gelirler. Bu “kendinin sonsuz bilinci” konusunda, demek ki, Bay Bauer açıkça her şeyin kendi kökeni ve kendi açıklamasını, yani kendi varoluşsal nedenini onda bulduğunu söyler. Hinrichs, yetiş!

Bay Bauer devam eder:

“Tözsellik ilişkisinin gücü, bizi kavrama, fikre ve kendinin bilincine götüren kendi içtepesinde yatar.”

Hegel şöyle der:

“Demek ki, *kavram*, tözün doğruluğudur”
“Tözsellik ilişkisinin geçişi kendi öz için zorunluluğu aracıyla olur ve kavramın bu zorunluluğun doğruluğu olduğuna indirgenir.” “*Fikir*, upuygun kavramdır.” “Özgür varoluşa erişmiş ... kavram ... *ben* ya da *arı* kendinin *bilimcinden* başka bir şey değildir.”*

Hinrichs, yetiş!

Bay Bauer, *Literatur-Zeitung*'unda şöyle derken, gene son derece gülünç bir izlenim uyandırır:

“Daha önce *Strauss*, kendi yan-eleştirisini ile, bu tümlenmenin zorunluluğunu tanıtlarken, *Hegel sisteminin eleştirisini tümleyemediği* için, başarısızlığa uğramıştır”, vb..

Bay Bauer, kendi *Kritik der Synoptiker*'inde, kendisinin [sayfa 210] Hegel sisteminin *tümlenmiş eleştirisini* değil, ama olsa olsa *Hegel sisteminin*, hiç olmazsa tanrıbilime uygulamaları içinde, *tümlenişini* yerine getirdiğine inanmıştır.

Eleştirisine, *hegelci* sistemden başkası olmayan “belirli bir sistemin son edimi” adını verir (*Sinoptikler*'in Önsözü, s. XXI).

Strauss ile *Bauer* arasında töz ve kendinin bilinci ko-

* Hegel, *Logique* (“Mantık”). *Œuvres complètes*, c. V, ikinci baskı, s. 6, 9, 229, 13. -Ed.

nusundaki savaşım, *hegelci* kurgular çerçevesinde bir savaşım. *Hegel*'de, üç öge var: *Spinozacı töz*, *fihteci kendinin bilinci*, [bir de -ç.] her ikisinin, zorunlu biçimde çelişik *hegelci birliği* olan *mutlak tin*. Birinci öge, metafizik kılık altında, insandan *ayrılığı* içinde, *doğa*; ikincisi, metafizik kılık altında, doğadan *ayrılığı* içinde, *tin*; üçüncüsü de metafizik kılık altında, öbür ikisinin, [yani -ç.] *gerçek insan* ile *gerçek insan türünün birliği*dir.

Strauss ve *Bauer*, her ikisi de, tanrıbilim alanından çıkmaksızın, birincisi *spinozacı açıdan*, ikincisi *fihteci açıdan*, *Hegel*'i mantıksal olarak geliştirmişlerdir. Her ikisi de *Hegel*'i, onda iki öğeden herbiri öteki tarafından *işe yaramaz duruma* getirildiği ölçüde eleştirmiş, oysa kendileri bu öğelerden herbirini *kendi tek yanlı*, dolayısıyla tutarlı tümlenişine götürmüşlerdir, – Eleştirilerinde, sonuç olarak her ikisi de *Hegel*'i *aşar*, ama gene her ikisi de onun kurgusu *içinde* kalır ve onun sisteminin sadece *bir* yanından başkasını temsil etmezler. *Feuerbach*, ilk olarak, metafizik *mutlak* tını “*doğa temeli üzerindeki gerçek insan*” durumuna dönüştürerek, *Hegel*'i, *hegelci* açıdan tümlenip eleştirmiş; ilk olarak, *hegelci kurgunun*, dolayısıyla *her türlü metafiziğin* büyük *eleştiri ilkelerini* aynı zamanda ustalıkla koyarak, *din eleştirisini* tümlenmiştir.*

Doğrusunu söylemek gerekirse, *Bay Bauer*'de incil yazarna metnini yazdıran artık *Kutsal-Tin* değil, *kendinin sonsuz Bilincidir*. [sayfa 211]

“Artık doğru incinsel tarihin de *kendi felsefi* temelleri olduğunu saklamamalıyız: *kendinin bilinci felsefesi*”
(*Bruno Bauer: Krit[ik] der Synopt[iker]*, Önsöz, s. XV).

Bauer'in bu *kendinin bilinci felsefesi* ile *Bay Bauer*'in kendi tanrıbilim eleştirisi sonunda varmış bulunduğu *sonuçları*, onun *son* felsefi-dinsel yapıtı olan *Das entdeckte Christentum*'dan (“Açınlanmış Hıristiyanlık”) bazı parçalar yardımı ile belirleyelim.

* Lenin tarafından alınan parça: *Cahiers philosophiques*, a.g.y., s. 33. -Ed.

Bu yapıtta Fransız materyalistleri konusunda şunu okuruz:

“Materyalizmin *doğruluğu*, *kendinin bilinci felsefi bulgulanıp, kendinin bilinci tüm olarak, spinozacı tözün bilmecesinin çözümü* olarak ve gerçek *causa sui** olarak tanandıktan sonra ..., artık tin neye yarar? *Kendinin bilinci neye yarar?* Sanki *kendinin bilinci, dünyaya, ayrımı* koyarken, ürettiği şey içinde *kendi-kendini* üretirken, *kendi kendisi ile üretmiş bulunduğu şeyin ayrımını* yeniden kaldırdığına ve dolayısıyla ancak hareket içinde kendi-kendisi olduğuna göre, – sanki sonu yokmuş ve kendi kendisi olduğu bu hareket içinde kendi kendine sahip değilmiş gibi!” (*Das entdeckte Christentum*, s. 113.)

“Fransız materyalistleri, gerçi kendinin bilincinin hareketlerini evrensel varlığın, maddenin hareketleri olarak tasarlamışlardır; ama *evren hareketinin* ancak *kendinin bilinci hareketi* olarak kendisi için *gerçek* durumuna gelmiş ve kendisi ile özdeşleşmiş olduğunu *henüz görememişlerdir.*” (*İbidem*, s. [114]-115.)

Hinrichs, yetiş!

Açıkçası, *birinci* tez şu anlama gelir: materyalizmin doğruluğu, materyalizmin *karşıtıdır*; herşeyi silen, *mutlak*, yani salt *idealizmdir*. Kendinin bilinci, tin, *Tümdür*. Onun dışında, *hiç bir şey* yoktur. “Kendinin bilinci”, “tin”, işte dünyanın, göğün ve yeryüzünün gücü sonsuz yaratıcısı budur. [sayfa 212] *Dünya, yabancılaşma ve kölece bir biçim* alma zorunda olan kendinin bilincinin bir belirtisidir; ama dünya ile kendinin bilinci arasındaki ayrım, *görünüşteki bir ayırmadan* başka bir şey değildir. Kendinin bilinci dünyadan, *hiç bir gerçek şeyde* ayrılmaz. Dünya, tersine, kendinin bilincinin göksel beyninin metafizik bir *ayırmından*, bir düş ve bir *kuruntusundan* başka bir şey değildir. Demek ki o, bir an için verilmiş, kendi dışında bir şey olduğu görünüşünü ortadan kaldırır, ve, kendi “ürün”ü içinde, gerçek nesne, yani on-

* Kendi kendisinin nedeni. -ç.

dan *realiter** ayrılan nesne tanımaz. Ve *kendinin bilinci* işte ancak bu hareket aracıyla ve ancak ona dayanarak ki kendini mutlak olarak yaratır; çünkü *mutlak* idealist, mutlak idealist olmak için, ilkin *kendine dışsal* dünyayı bir *görünüş*, *kendi* beyninin yalın bir delice hevesi durumuna dönüştürmeye dayanan *yanıltmacacı süreci* sürekli olarak uygulamak, ve sonradan, kendi varoluşunu tek, salt, artık hiç bir şeyin, hatta bir *dış dünya görünüşünün* bile engel olamadığı varoluş olarak açıklayabilmek ereğiyle bu *yapıtının* gerçekte ne ise o, [yani -ç.] anı bir kuruntu olduğunu bildirme gereksinmesini duyar.

Açıkçası, ikinci tez de şu anlama gelir: Fransız materyalistleri maddenin hareketini ustalıkla hareketler olarak tasarlamış, ama bunların *maddi* hareketler değil, *ideal* hareketler, kendinin bilincinin hareketleri, demek ki, anı düşünce hareketleri olduklarını görememişlerdir. Gene gerçek evren hareketinin, ancak *maddeden*, yani *gerçeklikten* özgür ve kurtulmuş kendinin bilincinin *ideal* hareketi olarak doğru ve gerçek olduğunu; bir başka deyişle, düşünsel hareketten, fikirlerin hareketinden ayrı *maddi* bir hareketin, ancak *görünüşte* var olduğunu görememişlerdir.

Hinnchs, yetiş!

Bu kurgusal *yaratmacı teori*, *Hegel*'de, ve hatta onun *ilk* yapıtı olan *Görüngübilim*'de, hemen hemen sözcüğü sözcüğüne bulunur. [sayfa 213]

“*Kendinin bilincinin yabancılaşması, şeyliği koyar, ... Bu yabancılaşmada, o kendi-kendini nesne olarak, ya da ... nesneyi kendi-kendisi olarak koyar. Öte yandan, bu edimde aynı zamanda öteki uğrak da: onun bu yabancılaşma ve bu nesnelleşmeyi kendi kendinde kaldırıp onardığı uğrak da içerilmiştir. [...] Bilinç hareketi böyledir.*”**

“*Kendinin bilincinin*** bir içeriği vardır, kendi-kendinden ayrılır o. ... Bu içerik, kendi ayrımı içinde*

* Gerçekten. -ç.

** Hegel, *Phenoméologie*, s. 574-575. -Ed.

*** Fransızca çeviri metni “Ben’in” der. -ç.

de *Ben'*dir, çünkü o kendi-kendini ortadan kaldırma hareketidir. ... Bu içerik, daha belgin bir biçimde incelendiğinde, *anlatmış bulunduğumuz hareketin ta kendisinden* başka bir şey değildir: o gerçekte kendi kendini baştanbaşa dolaşan *tindir* ye kendini baştanbaşa *tin olarak kendisi için* dolaşır.”*

Hegel'in bu yaratmacı teorisi konusunda, Feuerbach şunu belirtir:

“Madde, tinin kendinin yabancılaşmasıdır. Böylece maddenin kendisi tin ve anlık kazanır, – ama sadece bu yabancılaşmadan çıkmış, yani kendini maddeden, duyulur nitelikten yoksunlaştıran varlık, gerçek çehresi ve gerçek biçimi altında, kendi tümleniği içindeki varlık olarak anlatılmış bulunduğu anda, o aynı zamanda *varolmayan, doğru-olmayan* bir kendilik olarak da konulmuştur. Burada *yadsınması* sözkonusu olan şey, demek ki, doğal, duyulur, maddi öğedir; tıpkı tanrıbilimde *ilk günah* ile *kirlenmiş bulunan doğanın* yadsınması gibi.”** (*Philosophie der Zukunft*, s. 35.)

Demek ki, eğer Bay Bauer *eleştirel olmayan tanrıbilime* karşı materyalizmi savunursa, bu işi onu “henüz” *eleştirel tanrıbilim, ussal tanrıbilim, hegelci kurgu* olmamakla [sayfa 214] eleştirerek yapar. *Hinrichs! Hinrichs!*

Bütün alanlarda, *kendi töz* karşılığını, *kendi kendinin bilinci*, ya da *tin* felsefesini geliştiren Bay Bauer, demek ki, bütün alanlarda sadece kendi *öz didinileri* ile karşılaşmaya mahkûm. Eleştiri, onun elleri arasında, *kendinin sonsuz bilinci dışında*, gene de *sınırlı* bir maddi varoluşta gözü olan her şeyi, yalın *görünüş* ve *arı* fikirler durumuna getirmeye yarayan bir alettir. Onun tözde savaştığı şey, *metafizik yanılısama* değil, ama *maddi* çekirdektir, – doğadır, insan

* *Ibidem*, s. 582-583. Bkz: *Görüngübilim*'in Fransızca çevirisi, II, s. 294 ve 303. -Ed.

** Feuerbach, 1843'te, “*Felsefe Reformu Üzerine İlk Tezler*”inin devamı olan *Philosophie der Zukunft*'unu (“Geleceğin Felsefesi”) yayınladı. Bu yapıtlarında Hegel'in idealist felsefesini eleştiren Feuerbach, materyalist felsefesinin temellerini attı. -Ed.

dışında varolduğu ve insan doğası olduğu biçimde doğa.

Hiç bir alanda *tözü* varsaymamak, –o gene de bu dili konuşur–, demek ki, onun için *düşünceden* ayrı hiç bir *varlık*, *tinsel kendilikten* ayrı hiç bir *doğal erke*, *anlıktan* ayrı hiç bir *özel insan gücü*, *etkinlikten* ayrı hiç bir *edilginlik*, *kişisel eylemden* ayrı hiç bir yabancı *etki*, *bilmekten* ayrı hiç bir *duygu* ya da *istek*, *kafadan* ayrı hiç bir *yürek*, *özünden* ayrı hiç bir *nesne*, *teoriden* ayrı hiç bir *pratik*, *Eleştiriden* ayrı hiç bir *insan*, *soyut evrensellikten* ayrı hiç bir *gerçek topluluk*, *benden* ayrı hiç bir *sen* tanımamak anlamına gelir. Öyleyse Bay Bauer, *kendi kişiliğini kendinin sonsuz Bilinci* ile, *Tin* ile özdeşleştirecek, yani onların yaratıcılarını yaratmış bulunduğu yaratıklar yerine koyacak kadar ileriye gittiği zaman, kendi kendisi ile tutarlıdır. *Dünyanın*, *onun kendi ürünü olan Bauer'den* ayrı bir şey olmakta dikkafalılıkla direnen *tüm geri kalanını*, *dikkafalı bir Yığın* ve *dikkafalı bir madde* olarak yadsımakta da, kendi payına daha az tutarlı değildir. Ve şimdi umar ki:

“Yakında maddi olan her şeyin sonu olacak.”*

Şimdiye kadar “*şu bayağı bilmem ne dünyanın*” üstesinden gelememekten duyduğu kendi öz hoşnutsuzluğunu, aynı mantıkla, bu dünyanın duyacağı bir *kendi kendinden hoşnutsuzluk*; ve eleştirisinin insanlığın evrimine karşı başkaldırmasını da, insanlık *yığının kendi* Eleştirisine karşı, *Tine* [sayfa 215] karşı Bay Bruno Bauer ve hempalarına karşı başkaldırması durumuna getirir.

En eski zamanlardan, çağların başlangıcından bu yana, Bay Bauer *tanrıbilimci*, bayağı tanrıbilimci değil, ama *eleştirel tanrıbilimci*, ya da *tanrıbilimsel eleştirici* olmuştur. O *eski hegelciliğin* aşırı yandaşı ve her türlü *dinsel ve tanrıbilimsel deliliğin* kurgusal düzelticisi olduğu zaman, *Eleştirinin* kendi *özel mülkiyeti* olduğunu açıklamaktan bir an bile geri kalmıyordu. O zaman *Strauss'un eleştirisini insanal eleştiri* olarak nitelendiriyor, ve buna karşıt olarak *tan-*

* Goethe: *Faust*, I, Sahne 3. -Ed.

risal eleştirisi hakkını açıkça olumluyordu. Özerklikle donatılmış dinsel kılık değiştirmesinin arkasından, onu özgü ve, “kendinin sonsuz bilinci” adı altında, Eleştiril ilkesi süsü verilmiş bir varlık durumuna getirerek, bu tanrısal doğanın saklı çekirdeği olan kendi yüce özsaygısını, ya da kendinin bilincini kurtarmıştır. Kendi öz hareketi içinde, o zaman “kendinin bilinci felsefesi”nin mutlak dirimsel edim olarak betimlediği hareketi gerçekleştirmiştir. Kendinin sonsuz bilinci “ürünü” ile onun kendi-kendinden başkası olmayan üreticisi “arasındaki ayrımı” yeniden kaldırmış ve devinimi içindeki kendinin bilincinin “kendi-kendinden başka bir şey olmadığını”, dolayısıyla evren hareketinin ancak kendi fikrinsel hareketi içinde doğru ve gerçek olduğunu kabul etmiştir.

Tanrısal eleştirisi, kendine dönüşünde, ussal, bilinçli, eleştirel biçimde yeniden kurulmuştur; kendinde varlık, kendinde ve kendisi için varlık durumuna gelmiştir, ve tümlenmiş, gerçekleşmiş, açınlanmış başlangıca, ancak erek varoluş kazandırır. İnsanal eleştiriden ayrı olarak, tanrısal eleştirisi kendini Eleştiril olarak, anı Eleştiril olarak eleştirel Eleştiril olarak göstermiştir. Eski ve Yeni Ahdin [Tevrat ve İncilin -ç.] savunumu, yerini Bay Bauer’in eski ve yeni yapıtlarının savunumuna bırakmıştır. Tanrı ile insanı, tin ile tenni, sonsuz ile sonluyu, karşı karşıya getiren tanrıbilimsel çelişki, bir yanda tin, eleştiril, ya da Bay Bauer, öte yanda da madde, [sayfa 216] Yığın, ya da bayağı dünya arasındaki eleştirel-tanrıbilimsel çelişki biçimine gelmiştir. İnanç ile us arasındaki tanrıbilimsel çelişki sağduyuyu salt eleştirel düşünceye karşı çıkararak eleştirel-tanrıbilimsel çelişki durumuna dönüşmüştür. *Zeitschrift für spekulative Theologie*⁸⁸, eleştirel Literatur-Zeitung olmuştur. Dinsel Kurtarıcı, son olarak eleştirel Kurtarıcı Bay Bauer’de ete kemiğe bürünmüştür.

Bay Bauer’in son aşaması, evrimi içinde bir bozukluk oluşturmaz; o yabancılaşmasından sonra, kendine döner. Tanrısal eleştirinin kendine yabancılaşp kendi kendinden çıkmış bulunduğu anın, onun kendi kendine bağlı kalmayıp insanal bir şey yaratmış bulunduğu an ile örtüştüğü

kendiliğinden anlaşılır.

Çıkış noktasına döndükten sonra, mutlak Eleştiri kendi *kurgusal çevrimini* ve böylece de kendi öz *varoluş çevrimini* kapamış olur. Gelecekteki hareketi, her türlü *yığın* ilgisinin iyice üstünde, ve dolayısıyla bundan böyle Yığın bakımından en küçük bir ilgiden yoksun, *kendi üzerine kapanan anı çembersel devinim*'den başka bir şey değildir. [say-

fa 217]

YEDİNCİ BÖLÜM ELEŞTİREL ELEŞTİRİNİN MEKTUPLAŞMASI

1. ELEŞTİREL YIĞIN KARL MARX

*Où peut-on être mieux
Qu'au sein de sa famille?**

Eleştirel Eleştiri, Bay *Bruno*'nun kişiliğindeki *mutlak* varoluşu içinde, *yığın* durumundaki insanlığın, eleştirel Eleştiri olmayan tüm insanlığın, kendi *karşıtı*, kendi *özel nesnesi* olduğunu bildirmişti: *Özsel*, çünkü *Yığın*, *ad majorem gloriam Dei***, Eleştirinin, *Tinin* yüce ünü uğruna vardır. – *Nesne*, çünkü o sadece eleştirel Eleştirinin *maddesidir*. Eleştirel Eleştiri, *Yığın* ile ilişkisinin, çağımızın *tarihsel ilişkisi* olduğunu açıklamıştır.

Bununla birlikte, *tarihsel bir çelişki* yaratmak için, tüm [sayfa 218] dünya ile çelişki durumunda olduğunu bildirmek yetmez. Evrensel bir kepezelik nesnesi olunduğu sa-

* “İnsan nerede ailesi içinde olduğundan daha iyi olabilir?” (Marmontel'in bir perdelik güldürüsü olan *Lucile*, sahne 4'ten alınmış bir alıntı.) -*Ed.*

** Tanrının yüce ünü uğruna. -ç.

nılabılır, çünkü, beceriksizlik sonucu, kişi herkes tarafından kepazeye döndürülür. Tarihsel çelişki olması için, dünyanın benim karşıtım olduğunu bildirmem yetmez; ayrıca *dünyama* da benim onun özsel karşıtı olduğumu söylemesi, bana öyle davranması ve beni öyle *tanıması* gerekir. Bu tanımayı, eleştirel Eleştiri, Eleştirinin kurtarıcı işlevi ile dünyanın eleştirel incil karşısındaki *öfkesine* dünya karşısında *tanıklık etme* görevine sahip bulunan *mektuplaşmadan* çıkarır. Eleştirel Eleştiri, *dünya nesnesi* olarak, onun öz nesnesidir. Onu bu *nitelikle*, çağımızın *dünya yaran* olarak *tanıtma*la yükümlü olan, mektuplaşmadır.

Eleştirel Eleştiri kendini *mutlak özne* olarak görür. Mutlak öznenin din gereksinmesi vardır. *Gerçek* bir din üçüncü kişileri, inanan bireyleri içerir. Bu nedenle, *Charlottenburg Kutsal Ailesi*, kendisine gerekli olan tapınmayı, mektupçularından alır. Ona mektup yazanlar, *ne olduğunu*, ve karşıtı olan Yığının da *ne olmadığını*, ona söylerler.

Böylece kendi kendisi üzerindeki kanısını dünyanın kanısı gibi göstererek, kendi *kavramını gerçekleştirerek*, Eleştiri gene de mantıksızlığa düşer. *Kendi öz bağrında* bir çeşit *yığın kuruluşu* görünür: eleştirel sloganların yorulmaz yankısı olma özlü görevine sahip eleştirel bir Yığın oluşturur. Mantık aşkına, bu mantıksızlık bağışlanabilir. Bu günah dünyasında kendini kendi yerinde duymayan eleştirel Eleştiri, kendi öz evinde günahkâr bir dünya yaratma zordadır.

Eleştirel Yığın üyesi olan eleştirel Eleştiri mektupçusu, güller serpilmiş yoldan gitmez. Onun yolu güç, diken dolu, eleştirel bir yoldur. Eleştirel Eleştiri, *dışardan* gelen her eylem karşısında hoşgörüsüz, tinsel bir efendi, arı kendiliğindenlik, *actus purus*'dur.* Öyleyse mektupçu ancak *görünüşte* bir özne olabilir, eleştirel Eleştiri karşısında *bağımsız* [sayfa 219] bir tutuma ancak *görünüşte* sahip bulunabilir ve ona ancak *görünüşte* yeni ve kişisel bir şey bildirme-

* An edim, -ç.

yi isteyebilir. O, *gerçekte*, eleştirinin kendi *öz yapıtı*, özerk kendilik olarak *nesnelleşmiş* ve konulmuş bir an için kendi kendisinin algısıdır.

Bu nedenle, mektupçular, eleştirel Eleştirinin, *görünüşte* ona bildirilmiş bulunan her şeyi, aynı anda kendiliğinden, *bildiği, anladığı, tanıdığı, kavradığı, denediği* konusunda durmadan güvence vermekten geri kalmazlar. Böylece, örneğin *Zerrleder* şu sözleri kullanır: “Bunu tasarlıyor musunuz? Biliyorsunuz. İkinci ve üçüncü kez olarak biliyorsunuz. Kendi kendinizi anlayabilmek için şimdi onu yeterince duymuş olacaksınız.”

Breslau mektupçusu *Fleischhammer* şöyle yazar: “Ama ..., bu sizin için de benim kadar az anlaşılabilir olacaktır.” Ya da Zürih mektupçusu *Hirzel*:⁸⁹ “Kuşkusuz siz kendi başınıza öğreneceksiniz.” Eleştirel mektupçu, eleştirel Eleştirinin mutlak mektuplaşmasına öylesine özenli bir saygı besler ki, mutlak olarak anlaşılacak hiç bir şey olmadığı *durumlarda* bile ona bir anlayış yükler. İşte bu yüzden *Fleischhammer* şöyle yazar: “Eğer size, uzun kukuletalı ve kara mantolu genç katolik din adamları ile karşılaşmaktasınız pek sokağa çıkılmadığını söylersem beni *tamamen(!) anlayacaksınız(!)*.”

Daha da iyisi, kendi içdaralmaları içinde, mektupçular eleştirel Eleştirinin söylediğini, yanıtladığını, haykırdığını, alay ettiğini [bile -ç.] duyarlar!

Örneğin, *Zerrleder*: “Ama ..., *deyin*; peki, dinleyin!” – *Fleischhammer*: “Bununla birlikte, daha şimdiden ne *dediğinizi* duyuyorum. – Zaten *sadece* söylemek isterdim.” – *Hirzel*: “Soylu kişi, diye *haykıracaksınız*.” – Tübingen’den bir mektupçu: “Bana *gülmeyin!*”

Mektupçuların bir başka davranışı da buradan gelir: onlar eleştirel Eleştiriye *olguları* bildirir ve ondan bunların *tinsel yorumunu* isterler, ona öncülleri sağlar ve bunlardan *sonuç* çıkarmayı ona bırakırlar, hatta dönüp dolaşıp ona [sayfa 220] çoktandır bildiği şeyleri yinelemekten ötürü *özür dilemler*.

Zerrleder: “Mektupçunuz size bir tablodan, olguların bir betimlemesinden başka bir şey veremez. Bu şeyleri canlandırmanın, tin, sizce, özellikle sizce bilinmiyor olamaz.” Ya da: “*Bunların sonucunu siz kendiniz çıkaracaksınız.*”

Hirzel: “Her şey kendi aşırılığının karşısından doğmuş olsun, hayır bu kurgusal sav üzerine *henüz* sizinle konuşmak benim haddim değil.”

Mektupçu tarafından yapılmış *deneylerin*, eleştirel *kehanetlerin yerine gelmesi ve doğrulanmasından* başka bir şey olmadıkları da olur.

Fleischhammer: “*Önceden verdiğiniz haber gerçekleşti.*” – *Zerrleder*: “İsviçre’de giderek kazanacaklarını size söylemiş bulunduğum eğilimler, zararlı olmaları şöyle olsun, büsbütün *kurtarıcı eğilimlerdir ...*, sizin daha önce birçok kez anlatmış bulunduğunuz *fikrin arı doğrulanması*”, vb..

Eleştirel Eleştiri, zaman zaman, yazışmayı kabul ederek gösterdiği alçakgönüllülüğü dışavurma gereksinmesini duyar; ve mektupçunun şu ya da bu *görevin* üstesinden alınmasının akı ile geldiğini söyleyerek de bu alçakgönüllülüğü gerekçelendirir. Böylece Bay Bruno, Tübingen’deki mektupçuya şöyle yazar:

“Mektubunu yanıtlamak benim için gerçekten bir tutarsızlık. ... Ama sen öte yandan öylesine *yerinde* gözlemler yaptın ki ... istediğin açıklamayı *yapmadan edemem.*”

Eleştirel Eleştiri kendisine *taşradan* yazdırır: ama sözkonusu olan, herkesin bildiği gibi, Almanya’da hiç bir yerde varolmayan siyasal anlamda taşra değildir; başkenti *Berlin* olan *eleştirel taşra* sözkonusudur; *Berlin*, eleştirel Patrikler ile eleştirel Kutsal Ailenin merkezidir, oysa, taşra illerinde, eleştirel Yığın yuvalanır. *Eleştirel taşralılar*, *yüce eleştirel merkezin* ilgisini ancak büyük saygı ve özürlerle kendilerine çekme isteğinde bulunabilirler. [sayfa 221]

Kutsal Aile üyesi olarak, o da bir büyük kişi olan Bay *Edgar*’a yazılmış adsız bir mektupta olduğu gibi:

“Bayım, gençlik, ortak özlemleri olduğu zaman biraraya toplanmayı sever (aramızdaki yaş farkı sadece ikidir); bu satırların ömrünü bu gerçekte bulmanızı rica ederim.”

Bay Edgar’ın bu yaşdaşı, *kendini* söz arasında *en modern felsefenin özü* olarak tanımlar. Eleştirinin, felsefenin özü ile mektuplaşmakta olması doğal değil midir? Eğer Bay Edgar’ın bu yaşdaşı dişlerini yitirmiş bulunduğu yolunda güvence verirse, işte bu onun *allégorique* özüne bir anıştırmadan başka bir şey değildir. “En modern felsefenin özü” “*Feuerbach*’tan, kültür uğrağını nesnel sezgi içine koymayı öğrenmiş”tir. Bu yaşdaş, Bay Edgar’a, “*Es leben feste Grundsätze!*” * “öyküsünün *bütünsel bir sezgisi*”ne erişmiş bulunduğu güvencesini vererek, ve aynı zamanda Bay Edgar’ın yönelimini çok açık anlamadığı dürüst itirafında bulunarak, kendi *kültür* ve kendi sezgisinin hemen bir örneğini verir –ama sonunda, şu soru ile bütünsel sezgisi üzerine vermiş bulunduğu güvenceyi yıkmak üzere–: “*Yoksa büsbütün hor mu görülyorum?*” Bu örnekten sonra, en modern felsefenin özünün, Yığın konusundaki düşüncesini şu sözlerle dile getirmesi, çok doğal bulunacaktır: “Biz, *yığın anlayışının düşüncesinin sınırsız denizi* içine girmesini engelleyen büyümlü düşümünü inceleme ve çözme *alçakgönüllülüğünü* hiç olmazsa bir kez gösterme zorundayız.”

Eğer eleştirel Yığın eksiksiz bir sezgisine erişilmek istenirse, Zürich’ten Bay *Hirzel*’in *mektuplaşması* okumak gerekir (fasikül n° 5), Bu zavallı, eleştirel üslupları, gerçekten dokunaklı bir uysallık ve övgüye değer bir bellek ile inceler durur. Bay Bruno’nun girişmiş bulunduğu savaşlar, planını çizmiş ve yönetmiş bulunduğu kampanyalar üzerindeki [sayfa 222] gözde tümcelerini unutmaktan adamakıllı sakınır. Ama Bay *Hirzel* eleştirel Yığın üyesi görevini, özellikle *bayağı Yığın* ve onun *eleştirel Eleştiri* ile ilişkilerine karşı ge-

* “Yaşasın sağlam ilkeler!” (Edgar Bauer’in, Alexandre Weill ve Edgar Bauer’in: *Berliner Novellen* (“Berlin Öyküleri”) (1843) adlı derlemesinde bulunan bir öyküsü.) -Ed.

mi aziya alarak yerine getirir.

Tarihte payı olduğunu sanan Yığından, “an Yığın”dan, “an Eleştiri”den, “bu çelişkinin arılığı”, ... “tarihin hiç bir zaman bu kadar arısını vermediği ... Öylesine arı çelişki”den, ... “hoşnutsuz öz”den, “Yığının Eleştiri karşısındaki aşırı asık surat, yılgınlık, yüreksizlik, korkaklık, çılgınlık, öfke hiçliği”nden, “sadece direnci ile, Eleştiriye daha anlayışlı ve daha uyanık yapmak için varolan Yığın”dan sözeder. “Kendi aşırı karşıtıdan doğmuş yaratma”dan, Eleştiriye *nefret* ve öbür bayağı heyecanlar üzerine yükselten duyguların yüceliğinden sözeder. Bay *Hirzel*'in *Literatur-Zeitung*'a katkısı işte eleştirel formüllerin bu bol bol harcanması ile sınırlanır. Nasıl ki, *Yığını*, yalın “duygu”, “iyi niyet”, “boş sözler”, “inanç”, vb. ile rahatladığı için kınarsa, kendisi de, *eleştirel Yığın* üyesi olarak, boş sözler, “eleştirel duygu”sunun belirtileri, “eleştirel inanç”ı, “eleştirel iyi niyet” ile yetinir, ve “eylem, çalışma, savaşım” ve “yapıt”ları, Bay Bruno ile hempalarına bırakır.

“Eleştirel Yığın” üyelerinin, “Eleştirel Eleştiri” karşısında bayağı dünyayı canlandıran tarihsel gerilim üzerine çizdikleri ürkütücü tabloya karşın, bu *tarihsel* eğilim olgusunun kendisi hiç değilse inanmayan için, tanıtlanmış değildir. Bu eleştirel “görüntü oyunları”nı ve “yüksekten atmalar”ı kölece ve eleştirel tinden yoksun bir biçimde yineleyerek, mektuplular sadece efendinin saplantılarının uşağın da saplantıları olduklarını tanıtlarlar. Eleştirel mektupçulardan biri, kanıtlamasını olgulara dayandırmaya çalışır.*

“*Literatur-Zeitung*’un amacına eriştiğini, yani *yankı* [sayfa 223] bulmadığını görüyorsunuz, diye yazar *Kutsal Aile*’ye. O ancak, eğer kendi müziğini düşünce yokluğunun müziğine uydursaydı, eğer siz cıcaflı bir deyimler cephaneliği ve bütün bir günlük kategoriler bando mızıkası ile kurumlu kurumlu ilerleyeseydiniz,

* Burada *Allgemeine Literatur-Zeitung*, Heft VI, Mayıs 1844’ün “Correspondenz aus der Provinz” adlı bölümünde yayınlanmış imzasız bir raporun yazanına değiniliyor. -Ed.

yankı bulabilirdi.”

Cafcaflı bir deyimler cephaneliği ve bütün bir günlük kategoriler bando mızıkası! Görüldüğü gibi, eleştirel mektupçu, “günlük” olmayan deyimler taşıyıcısı olarak, şurda burda dolaşmaya çalışıyor! Bununla birlikte, *Literatur-Zeitung*’un yankı bulmaması olgusunu açıklamasını, salt *savunumlu* olarak yadsımamız gerekiyor. Neden bu olguyu daha çok ters yönde yorumlamamak ve eleştirel Eleştirinin büyük *Yığın*, yani *hiç bir* yankı bulmayan Büyük kalem efendileri *Yığın* ile tam bir *birlik içinde bulunduğunu söylememeli?*

Demek ki, *eleştirel* mektupçuların eleştirel deyimleri, aynı zamanda hem “rica” biçimi altında Kutsal Aile’ye, hem de “Kargış formülü” olarak *Yığına* göndermeleri yetmez. *Yığın* ile Eleştiri arasında varolan *gerçek* gerginliği tanıtlamak için, *eleştirel-olmayan*, *Yığın nitelikli* mektupçular gerekir; *Yığın*ın eleştirel Eleştiri yanındaki *gerçek* milletvekilleri gerekir.

Bu nedenle eleştirel Eleştiri, *eleştirel-olmayan Yığına* da bir yer verir. Bu *yığın*ın saf *temsilcilerinin* kendisi ile *haberleşmelerini*, onları Eleştiriye karşıt çıkararak çelişkilerin önemini, mutlak niteliğini tanımlarını, en sonunda onların bu çelişkiden kurtarılmasını isteyen *sıkıntı çılgınlığının* çınlamasını sağlar.

II. “ELEŞTİREL OLMAYAN YIĞIN” VE “ELEŞTİREL ELEŞTİRİ”

a) “*Dikkafalı*” *Yığın* ve “*Hoşnutsuz*” *Yığın*

KARL MARX

“*Yığın*ın” yürek sertliği, dikkafalılık ve kör kuşkululuğu, oldukça kararlı *bir* temsilciye sahipler. Bu temsilci, “*Berlin* [*sayfa 224*] *yârani*”ndan⁹⁰ ve onun “salt hegelci kafa yapısı”ndan sözeder.

“Yapabileceğimiz tek gerçek ilerleme, *der*, gerçek-

liğin bilgisine dayanır. Oysa siz bize sadece bilginizin gerçekliğe değil, ama gerçek dışı bir şeye uygulandığını öğretiyorsunuz.”

O, “doğa bilimi”ni, felsefenin temeli olarak niteler.

“Filozof tanrıbilimciye göre ne ise, iyi bir fizikçi de filozofa göre odur.”

“Berlin yârani” konusunda da şöyle der:

“Bu kişilerin durumunu; onların tinsel deri değişimlerini iyi yapmış, ama yeni bir kafa yapısı ve bir gençleşmeye yolaçmaya özgü öğeleri özümleyebilecek biçimde eski derilerinden henüz kurtulamamış buldukları olgusu ile açıklarken, abarttığımı sanmıyorum.” – “Bize bu (doğal ve sınaî) bilgileri özümlemek kalıyor.” – “Her şeyden önce gereksindiğimiz dünyanın ve insanların bilgisi, tek başına düşünce keskinliği aracılığıyla elde edilemez; bütün duyuların birliği etmesi ve insanın tüm yeteneklerinin gerekli ve zorunlu alet olarak bu işte kullanılmış olması gerek; yoksa, sezgi ve bilgi her zaman tamamlanmamış kalacak ... ve *tinsel ölüme* yolaçacaklardır.”

Bununla birlikte, bu mektupçu, eleştirel Eleştiriyi martaval yutturur. “*Bauer’in sözlerine*, onların doğru uygulamalarını bulur”, “*Bauer’in düşüncelerini* izlemiştir”, “*Bauer’in söylemekte haklı olduğu*”nu ileri sürer, kısacası Eleştirinin kendisi ile değil, ama Eleştiriden ayrı bir “Berlin yârani” ile polemik yapar gibi görünür.

Alınan, ve zaten bütün *inanç işlerinde* yaşlı bir kız gibi alingan olan eleştirel Eleştiri, bu kibarlıklar ve bu yarı-saygılar ile kanmaz.

“Mektubunuzun başında betimlediğiniz partide, *diye yanıtlar*, eğer *düşmanınızı* gördüğünüze inanmış bulunuyorsanız, *aldanmış* bulunuyorsunuz; *itiraf edin* ki, [ve işte [sayfa 225] yıldırımla vurulmuşa döndüren aforoz formülü!] siz daha çok Eleştirinin ta kendisinin bir düşmanısınız.”

Mutsuz! Yığın adamı! Eleştirinin *ta kendisinin* bir

düşmanı! Bu “yığınsal” polemğin özüne gelince, eleştirel Eleştiri, doğanın irdelenmesi ve sanayi karşısındaki kendi eleştirel tutumunun, saygı olduğunu açıklar.

“Tüm saygımız doğanın irdelenmesi için! Tüm saygımız James Watt için, ama [şu gerçekten yüce söz kuruluşunun tadına bakın!] onun kuzen ve kuzinlerine sağlamış bulunduğu milyonlara karşı en küçük saygı yok.”

Tüm saygımız, eleştirel Eleştirinin bu saygısı için! Eleştirel Eleştirinin sözü geçen *Berlin yâranım*, sağlam ve iyinin iyisi çalışmalar üzerinden onları irdelemeksizin, tasasız bir biçimde geçmek, devir açtığını belirterek bir yapıtı *baştan savmak*, vb. ile kınadığı bu aynı mektupta, o kendisi, önlerinde saygı ile eğildiğini bildirerek, tüm doğa ve sanayi irdemesini *başından savar*. Eleştirel Eleştirinin, doğanın irdelenmesi karşısındaki saygı bildirisine eklediği formül, müteveffa şövalye *Krug*'ün⁹¹ doğa felsefesine karşı indirdiği ilk yıldırımları anımsatır.

“Biz onu çeşitli ürünleri içinde yiyip içtiğimize göre, doğa tek gerçeklik değildir.”

Eleştirel Eleştirinin, doğanın *çeşitli ürünleri* üzerine tüm bildiği, “bizim onları yiyip içtiğimiz” midir? Eleştirel Eleştirinin doğa bilimi karşısında şapka çıkaralım!

Kendi kendisi ile tutarlı olarak, o bu “doğa” ve “sanayi”i irdelene tedirgin edici ve cansıkıcı telkinine karşı, şu elbette tinsel retorik haykırışı çıkarır:

“Ya (!) tarihsel gerçekliğin bilgisinin *şimdiden* *tümlemiş bulunduğunu* sanıyor musunuz? Ya da (!) *gerçekte* henüz bilinmiş bulunan bir tek tarih dönemi biliyor musunuz?”

Ya eleştirel Eleştiri, insanın doğa karşısındaki teorik ve pratik davranışını, yani doğa bilimi ile sanayii, tarihsel [sayfa 226] *hareketten* dıştaladığı sürece, tarihsel gerçekliğin bilgisinde bir *ilk adım* bile olsa atmış olduğunu mu sanır? Ya da, gerçekte herhangi bir dönemi, örneğin bu dönemin sa-

nayiini, yaşamın kendisinin dolaysız üretim biçimini irdelemeden önce bildiğini mi sanır? Eleştirel Eleştiri, tinselci ve *tanrıbilimsel* Eleştiri, gerçi tarihin büyük siyasal, yazınsal ve tanrıbilimsel olgularından başka bir şey bilmez – hiç değilse onları bildiğini sanır. Tıpkı düşünceyi duyulardan, ruhu bedenden, kendi kendini dünyadan ayırdığı gibi, tarihi de doğa bilimi ve sanayiden ayırır, ve onun için tarihin doğduğu yer, yeryüzünde yapılan kabaca *maddi* üretim değil, gökyüzünde dalgalanan sisli bulutlardır.*

“Dikkafalı” ve “duygusuz” Yiğın temsilcisi, o ve azarlamaları ile yerinde öğütleri, bütün bunlar, o temsilciye *Yiğın materyalisti* olarak davranılarak, baştan savılır. Daha az hain, Yiğına daha az ilişkin, umutlarını Eleştirel Eleştiriye bağlayan, ama onların kınıldığı gören bir başka mektupçuya da aynı yazgı yazılmıştır. *Bu “hoşnutsuz” Yiğın temsilcisi şöyle yazar:*

“Bununla birlikte, gazetenizin birinci sayısının henüz *hiç de hoşnutluk vermiş olmadığını* itiraf etmek zorundayım. Gerçekte başka şey bekliyorduk.”

Eleştirel patrik yanıtı kendi verir:

“Umutların karşılanmayacağını ben önceden biliyordum, çünkü bu umutları tasarlamak benim için oldukça kolaydı. *Her şeye birden* sahip olmak isteyince, insanın gücü tükenip gider. Her şey mi? Yok canım! Eğer olanaklı ise, aynı zamanda her şey ve hiç bir şey. Hiç bir güçlük vermeyen bir her şey, evrimden geçmeden özümmlenebilecek bir her şey, bir sözcük ile verilmiş bulunacak bir her şey.”

İlke olarak ve doğa gereği, “*hiç bir şey vermemek*”te kararlı Eleştiriden, *bir şey*, hatta *her şey* isteyen “Yiğın”ın [say-fa 227] uygunsuz istekleri karşısındaki keyifsizliği içinde, eleştirel patrik, yaşlılar gibi, bir öykü anlatır. Bu yakınlarda, der, Berlinli dostlarından biri, yazılarının sözü uzatıcılığından ve

* Lenin tarafından aktarılan, ve *Alman İdeolojisi*'nin birinci bölümünde yeniden ele alınacak olan parça: *Cahiers philosophiques*, a.g.y., s. 34. -Ed.

ayrıntılar için duyduğu düşkünlükten acı acı yakınıyordu. (Bay Bruno'nun, ne kadar önemsiz olursa olsun, küçükçük bir fikirden koca bir cilt çıkardığı bilinir). Kendisine bu mektubu yazanı avundurmak için, Bay Bruno ona, kitabın basılması için gerekli mürekkebi, daha kolay özümleyeceği biçimde, köfte biçiminde ulaştırmayı vaatetmiş. Patrik kendi "yapıt"larının genişliğini, basımevi mürekkebinin kötü üleşimi ile açıklar, tıpkı *Literatur-Zeitung*'unun hiçliğini, işkembesini doldurmak için, aynı zamanda her şeyi ve hiç bir şeyi yutmak isteyen "bayağı Yığın"ın boşluğu ile açıkladığı gibi. Kuşkusuz bir önceki bildirimlerin önemi yadsınamaz; eleştirel Eleştirinin dostu bir Yığın adamının, Eleştiri ona eleştirel olmayan kişi davranışında bulunurken, Eleştiriye boş olarak görmesi, bir ikinci dostun *Literatur-Zeitung*'da umutlarını karşılanmış bulmaması ve *üçüncü* bir aile dostunun da yapıtlarını sözü çok uzatıcı bulması olgusunda *tarihsel bir çelişki* görülemez. Bununla birlikte, umutlar besleyen dost n° 2, ve hiç olmazsa eleştirel Eleştirinin gizemlerini öğrenmek isteyen dost n° 3, Eleştiri ile "eleştirel-olmayan Yığın" arasında *daha zengin* ve daha gergin ilişkilere doğru geçişi oluştururlar. Eleştiri "duygusuz" ve "beylik düşünceler"e yatkın Yığın karşısında ne kadar kıyıcı görünürse, inleyerek kendisinin bu çelişkiden *kurtarılmasını* isteyen Yığın karşısında onu o kadar alçakgönüllü bulacağız. Eleştiriye üzgün bir yürek, pişman bir ruh ve bir alçakgönüllülük tini getirecek olan Yığın, yiğit çabalarının ödülü olarak, ondan, pek çok *yüce, yalvaçça ve asık suratlı söz* kazanacaktır. [sayfa 228]

b) "*Duygulu*" ve "*Kurtuluşa Gereksinen*" Yığın

FRIEDRICH ENGELS

*Duygulu, içten, kurtuluşa susamış Yığın*ın temsilcisi, örneğin aşağıdaki gibi içdökmeleri, yerlere kadar eğilişleri ve gözleri sağa sola oynatışları esirgemeyerek, ondan iyi dilekli bir söz işitmek için, eleştirel Eleştiriye yalvarır ve dalkavukluk eder:

“Bu satırları size neden yazıyorum? Neden karşınızda kendimi doğrulamaya çalışıyorum? Çünkü sizi *sayıyor* ve *sizce sayılmak istiyorum*; çünkü gelişmemle ilgili olarak size çok şey *borçluyum* ve sizi bunun için *seviyorum*. *Yüreğim*, beni, ... beni azarlamış bulunan ... size karşı kendimi *doğrulamaya* itiyor. Böyle yapmakla, *tedirgin edici rolü oynamaktan çok* uzaktayım; ama, *kendi öz duygularıma göre* yargıladığımdan, kendi kendime, henüz çok az tanıdığınız bir adamdan görülen ilginin, *sizi hoşnut edebileceğini* düşündüm. Sizden bu mektubu yanıtlamanızı *istemiyorum*: *ne* daha iyi kullanabileceğiniz zamanınızı çalmak, *ne* size bir yük yüklemek, *ne* de kendimi umduğum şeyin *gerçekleştiğini görmeme* küçültücü tehlikesine atmak istiyorum. Siz bu mektubun sorumluluğunu ister *duygusallık*, *boşboğazlık*, *kendini beğenmişlik* (!) ya da başka herhangi bir şey hesabına yazın, ister yanıtlayın, ister yanıtlamayın, ben beni onu size göndermeye *iteleyen güce* dayanamıyor, ve sadece onun esinlemiş bulunduğu *dostça* duyguyu görmenizi diliyorum!”

Tıpkı *korkakların*, Tanrının mağfiretine (yarlıgamasına) her zaman hak sahibi olmuş olmaları gibi, Yiğindan çıkmış, ama alçakgönüllülük dolu ve eleştirel mağfiret ardından inleyen haberci de, isteklerinin *gerçekleştiğini* görür. Eleştirel Eleştiri onu içyakınlığı ile yanıtlar. Dahası var! İlgisini çeken konular üzerinde ona *pek çok derinleştirilmiş* açıklamalarda bulunur.

“Bundan iki yıl önce, *diye öğretir ona eleştirel Eleştiri*, [sayfa 229] o sıralarda girilen savaşa o *hafif birlikleri* de sokmak için, 18. yüzyıl Fransız Aydınlıklar fel-sesfesine iletmede bulunmak modaydı. Bugün her şey *değişmiştir*. Günümüzde, doğruluklar çok hızlı değişiyor. İki yıl önce *kendi yerinde* olan şey, şimdi bir *yanlıştır*.”

Daha o sıralarda, mutlak Eleştiri, kendi yüce kalemi ile, o *hafif birlikleri* “*azizlerimiz*”, “*yalvaçlarımız*”, “*patrik-*

lerimiz” vb. olarak adlandırdığı zaman, sadece bir “yanlışlık”, ama “kendi yerinde” olan bir yanlışlık sözkonusu idi. Bir “patrikler” birliğini, hafif birlikler olarak adlandırmak kimin usuna gelirdi? Bu birliklerin, “doğruluk için ... düşünürken, çalışırken, ve irdelerken, yaşamları boyunca” gösterdikleri özveriden, sağtörel erkeden, esrimeden, coşkun bir tonla sözetmek, “kendi yerinde” bir yanlışlık idi. Bu “hafif” birliklerin, “dünyayı yerinden oynatacaklarına her bilgili insanın önceden tanıklık edeceği derecede yenilmeze benzediklerini”, ve “dünyanın yüzünü değiştirecek gibi göründüklerini” söylemek (*Entdecktes Christentum* (“Açınlanmış Hıristiyanlık”) Önsöz) bir “yanlışlık” idi, *O hafif birlikler*, ha?*

Eleştirel Eleştiri, “içten Yığın”ın, öğrenmeye susamış temsilcisine bilgince açıklamaya devam eder:

“Gerçi Fransızlar, toplumsal bir teori kurmaya çalışarak, yeni bir tarihsel değişim kazanmışlardır, ama onlar, şu anda, tükenmiş bulunuyorlar; yeni teorileri henüz arı değildi, toplumsal düşleri, *başşçıl demokrasi-leri*, henüz eski durumun kurumlarından mutlak olarak kurtulmuş değildiler.”

Eleştiri burada, –eğer bir şeyden sözediyorsa, o ölçüde–, *furiyecilikten* ve özellikle de *Başşçıl Demokrasi*³² furiyeciliğinden sözeder. Ama bu, Fransızların “toplumsal teori”si olmaktan çok uzaktır. Fransızların bir toplumsal teorisi değil, ama *toplumsal teorileri* vardır, ve *Başşçıl Demokrasi*’nin [sayfa 230] övdüğü sulandırılmış furiyecilik, insancıl (*philanthropique*) burjuvazinin bir bölümünün toplumsal öğretisinden başka bir şey değildir; bir çeşitli hizipler yığını biçiminde bölünmüş bulunan halk, *komünisttir*; bu çeşitli toplumsal ayırtların (*nuances*) gerçek hareketi ve gerçek hazırlanması, *tükenmiş* olmak şöyle dursun, daha yeni yeni *başlar-*

* Engels, burada, Bruno Bauer’ın, *Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik* (“Modern Alman Felsefe ve Gazeteciliğinin Dışındaki Yazılar”) adlı yapıtının ikinci cildinde yayımlanmış bulunan: “Tanrıbilimsel Bilincin Acı ve Sevinçleri” başlıklı makalesine atıfta bulunur. -Ed.

lar. Nedir ki, onlar, eleştirel Eleştirinin isteyeceği gibi, arı, yani soyut *teoriye* değil, ama Eleştirinin kategorik kategorilerini kendine dünyada hiç tasa etmeyecek hepten *pratik* bir *pratiğe* yolaçacaklardır.

“Hiç bir ulus, *diye devam eder Eleştiri*, *şimdiye* değin bir başka ulus üzerinde en *küçük bir öncelik* sahibi olmamıştır. ... Eğer biri tinsel üstünlüğünü olumlama-ya erişecekse, bu öbürlerini ve kendini eleştirecek ve evrensel gerileme nedenlerini bilecek durumda olan ulus olacaktır.”

Her ulus, *şimdiye* değin, öbürü üzerinde bir *öncelik* sahibi olmuştur. Ama eğer eleştirel kehanet doğruysa, hiç bir ulus öteki üzerinde üstünlük sahibi olmayacaktır; çünkü Avrupa'nın tüm uygar halkları, –İngilizler, Almanlar, Fransızlar,– bugün “kendilerini ve öbürlerini” “*eleştirirler*” ve “evrensel gerilemenin nedenlerini bilecek durumdadırlar.” Son olarak, “eleştiri uygulamasının, “bilgi”nin, *tinsel* etkinliğin, *tinsel bir üstünlük* kazandırdıklarını söylemek cıfcaflı bir *tautologie*'dir; ve, kendinin sonsuz bir bilinci ile, ulusların diz çökerek ona kendilerini aydınlatması için yalvarmalarını bekleyerek, onların üzerinde yer alan Eleştiri, bu karikatürel idealizm aracıyla, bu cermen-hıristiyan idealizm aracıyla, açıkça, kesin olarak, her zaman kulaklarına kadar *Alman milliyetçiliği* batağına batmış bulunduğunu gösterir.

Fransızlar ve İngilizlerde, eleştiri bizimki gibi soyut, öbür dünyada, insanlık dışında bulunan bir önemli kişi değildir; toplumun emekçi üyeleri olan, insan olarak acı çeken, duyan, düşünen ve davranan bireylerin *gerçek insanal etkinliği*dir. Bu nedenle, eleştirileri aynı zamanda pratiktir ve [sayfa 231] komünizmleri de, içinde pratik, somut önlemler önerdikleri, düşünmekle yetinmeyip daha çok eyledikleri bir sosyalizmdir;* eleştirileri varolan toplumun canlı, gerçek eleştirisi, “gerileme” nedenlerinin bilgisidir...

* Burada da, komünizm ve sosyalizm terimleri, aşağı yukarı eşanlamlı olarak kullanılmışlardır. -Ed.

Bu Yiğın üyesinin merakını giderdikten sonra, eleştirel Eleştiri *Literatur-Zeitung*'unda şöyle diyebilir:

“Burada, ona hiç bir şey eklemeksizin, şeyi açıklayan ve kavrayan arı Eleştiri uygulanır.”

Burada *kişisel hiç bir şey* verilmez; *herhangi bir şey vermeye yeteneksiz* Eleştirden, yani aşırı eleştirel-olmayan biçiminde tümlenen eleştirden başka, burada *hiç bir şey verilmmez*. Eleştiri, altını çizmiş bulunduğu parçalar bastırır ve bu *alıntılar* onun sanatının doruğudur. *Wolfgang Menzel*⁹³ ile *Bruno Bauer* birbirlerine kardeşçe el uzatırlar, ve eleştirel Eleştiri, bu yüzyılın ilk yılları içinde, *Schelling*, *arı ve iyiden iyiye felsefi* felsefe gibi bir şey de olsa, Yiğının ona yüklediği bir şey sunmak isteme fikrine karşı ayaklandığı zaman, *özdeşlik felsefesinin* bulunduğu yerde bulunur.

c) *Yiğında İyilik Baskını*

KARL MARX

Öğretilendirilmesini (*endoctrinement*) görmüş bulunduğumuz duygulu mektupçu, Eleştiri ile *sevecen* bağlantılar sürdürüyordu. O, *Yiğın* ile *Eleştiri* arasındaki gerginliğe, ancak *idyllique** biçimde anıştırmada bulunur. Bu tarihsel çelişkinin her iki terimi de kendi aralarında *iyidilekli ve uygar*, ve dolayısıyla *dışrak* (*exotériques*) ilişkiler sürdürüyorlardı.

Eleştirel Eleştirinin Yiğın üzerindeki sağlığa dokunur (*antihygiénique*) ve güçten düşürücü etkisi, bir ayağı daha [sayfa 232] şimdiden Eleştirden ve öbürü de hâlâ bayağı dünyada bulunan bir mektupçunun mektubunda kendini ilk kez olarak gösterir. O, Yiğını Eleştiriye karşıt çıkaran iç savaşım-lar da, “Yiğın”ı temsil eder.

Zaman zaman, ona “Bay Bruno ile dostları *insanlı-ğı anlamıyorlar*”mış ve “gözleri görmeyenler onlar”mış gibi

* Kırsal yaşama ilişkin, kısa sevgi şiiri, ya da temiz sevgi anlamına gelen *idylle* sözcüğünden türetilmiş sıfat. -ç.

gelir. [Ama -ç.] hemen düzeltir:

“Evet, haklı olduğunuzu ve fikirlerinizin doğru olduklarını *açıkça* görüyorum; ama, *bağışlayın beni*, halk *da* haksız *değil*.... *Evet!* halk haklı. ... Siz haklısınız, bunu yadsıyamam. ... Bütün bu işin nasıl biteceğini gerçekten bilmiyorum. Bana diyeceksiniz ki: ... Peki! dingin ol. ... *Heyhat!* artık dingin olamam. ... *Heyhat!* Bu olmaksızın, kişi sonunda *soğukkanlılığını yitirebilir*. ... *İç yakınlığı* ile karşılayacaksınız. ... İnanın bana, bilgi edine edine, kişi bazan kendini o kadar *ahmaklaşmış* duyar ki, kafanızda bir değirmen taşı dönüyor sanırsınız.”

Bir başka mektupçu, “*bazan usunu yitirdiği*”ni yazar. Yığından gelmiş bulunan bu, mektupçuda, *eleştirel iyiliğin kendini göstermeye çalıştığı* iyice görülür. Zavallı adamcağız! Bir yandan günahkar Yığın tarafından, öte yandan eleştirel Eleştiri tarafından çekilip durulur. Eleştirel Eleştirinin bu tarikat adayını (*catéchumène*) bu kafa durgunluğu içine batıran şey, edinmiş bulunduğu bilgi değildir; bu bir *inanç* ve *bilinç* sorunudur: eleştirel Mesih ya da halk, tanrı ya da dünya, Bruno Bauer ve dostları ya da bayağı Yığın! Ama, günahkârın aşırı şaşkınlığının *tanrısal* iyiliğin baskınına engelmeye gibi, bu dayanılmaz aptallaşma da *eleştirel iyiliğin* habercisidir. Ve iyilik sonunda baskın verince, seçkin, gerçi ahmaklığı değil, ama *ahmaklığının bilincini* yitirir. [sayfa 233]

III. ELEŞTİREL-OLMAYAN ELEŞTİREL YIĞIN, YA DA “ELEŞTİRİ” VE “BERLİN YÂRANI”

Eleştiri, kendini kendi yığını içindeki insanlığın *özel karşıtı* olarak, ve böylece de *özel konusu* olarak göstermeyi başaramamıştır. Eleştirel Eleştiriye *nesnesiz olmakla* kınayan ve onda, en tatlı dilli biçimde, henüz tinsel “*deri değiştirme*”sini tamamlamamış bulunduğu, ama özellikle ilkin sağlam bilgiler edinmesi gerektiği kanısını uyandıran *dikkatli* Yığın temsilcisinin sözünü etmezsek, *duygulu* mektupçunun kendisi *karşıt* bir terim oluşturmaz ve son-

ra *eleştirel Eleştiriye* yaklaşmayı da *salt kişisel nitelik*le dener. Gerçeklikte istediği şey, sonradan mektubundan da anlaşılacağı gibi, Bay Arnold Ruge'ye karşı duyduğu sevgiyi, Bay *Bruno Bauer* için duyduğu sevgi ile uzlaştırmaktır. Bu uzlaştırma girişimi onun iyi yüreğine onur verir. Hiç bir zaman *yığınsal bir ilgi* göstermez. Son mektupçu, sonunda, artık Yığın *gerçekten* bir ögesini oluşturmuyordu, eleştirel Eleştirinin bir tarikat adayından başka bir şey değildi.

Öte yandan *Yığın*, demek ki ne belli bir etkide bulunabilen ne de belli bir ilişki içine girebilen *belirsiz* bir nesnedir. Yığın, eleştirel Eleştirinin konusu olarak, sıraları gelince kendi aralarında çok yığınsal çelişkiler oluşturan *gerçek* yığınlar ile hiç bir benzerlik taşımaz. O *kendi* Yığını *kendi*si “yapmış”tır; tıpkı doğa, biliminin, belirli türlerden sözedecek yerde, Tür ile uğraşması gibi.

Bundan ötürü, kendi öz kafasının yarattığı olan bu soyut Yığın dışında, *eleştirel Eleştiriye* bir de gerçekten yığınsal bir karşıta sahip olması için, sadece bahane edebilmekle kalmayacak, ama deneysel olarak da gösterilebilecek *belirli bir Yığın* gerekir. Bu Yığın, eleştirel Eleştiride, *kendi özünün yokoluşu* ile aynı zamanda, *kendi özünü* de görmesi gerekir. Eleştirel Eleştiri *olamamaksızın*, [sayfa 234] Yığın-olmayan olmak, eleştirel Eleştiri olmak *istemese* gerekir. Bu aynı zamanda, hem eleştirel hem de eleştirel olmayan Yığın, yukarda sözünü etmiş bulunduğumuz “*Berlin yârânı*”dır. İnsanlığın eleştirel Eleştiriye ciddi ciddi uğraştıran *Yığını*, işte bir Berlin yârânına indirgenir.

“Berlin yârânı”, eleştirel Eleştirinin bu “*özsel konusu*”, bildiğimiz kadıyla, eleştirel Eleştirinin, ileri sürdüğüne göre, kendilerine kısmen *horror vacui**, kısmen de bir *hiçlik* duygusu esinlediği birkaç *ci-devant*** Genç-hegelciden bileşir. Eleştirinin kesinlemelerine güvendiğimizden, olguların gerçekliğini incelemeyeceğiz.

Mektuplaşma özellikle Eleştiri ve “Berlin yârânı” ara-

* Boşluk korkusu. -ç.

** Sabık. -ç.

sındaki bu tarihsel ilişkiyi halka geniş olarak sergilemeye, bunun derin anlamını ortaya çıkarmaya, Eleştirinin bu “Yığın” karşısındaki zorunlu yırtıcılığını göstermeye ve son olarak da *bütün* dünyanın, bazan Eleştirinin davranışlarından yana, bazan bu davranışlara karşı çıkarak, bu karşıtlığı kendine tasa ettiğine inandırmaya ayrılmıştır. İşte böylece *mutlak* Eleştiri, örneğin “Berlin yârani”ndan yana çıkan bir mektupçuya şöyle yazar:

“Bu türlü kesinlemeleri o kadar sık duymuştum ki, artık kulak asmamaya karar vermişim.”

Dünya onuncu *tür* eleştirel şeylerle kaç kez karşılaşmış olduğunu usundan bile geçirmez.

Şimdi bir *eleştirel* Yığın üyesinin, bize Berlin yaranı üzerine söylediklerini dinleyelim:

“Eğer Bauer’leri kabul eden biri varsa, [Kutsal Aile’yi her zurnan *pêle-mêle** kabul etmek gerekir,] diye yazıyordu yanıtının başında, o da benim. Ama *Literatur-Zeitung*! Adil olmak gerek! Bu köktencilerden, bu 1842 hınzırlarından, birinin sizin için ne düşündüğünü öğrenmek benim için [sayfa 235] ilginç oldu. ...”

Ve bize bu mutsuzun *Literatur-Zeitung*’u tepeden tırnağa eleştirdiği haber verilir.

Bay Edgar’ın: “Üç Yiğit Kişi”** adlı öyküsü, ona kaba ve aşırı görünmüştür. O, *sansürün*, insandan insana bir savaştan çok, bir dış düşmana karşı bir savaştan çok, bir iç kavga olduğunu anlamamıştır. Geniş düşünmek ve *sansürün hoşuna gitmeyen tümceyi*, bütün yönlerde *incelikle* açındırılmış, yorumlanmış eleştirel düşünce ile değiştirmek güçlüğüne katlanılmaz. Bay Edgar’ın *Béraud*⁹⁴ üzerindeki makalesi ona yüzeysel görünmüştür. Kendi payına, eleştirel haber yazarı (*Chroniqueur*) bu makaleyi derin bulur. Kendisi şöyle

* Marx, *pêle-mêle* [karmakanşık] sözcüğünü, “*en bloc*” [toptan] anlamında yazmıştır. -Ed.

** “Die Drei Biedermann”, *Allgemeine Literatur-Zeitung*, Heft III-V. -Ed.

itiraf eder: “Béraud’nun kitabını ... görmedim.” Ama, buna karşılık, Bay Edgar’ın *başarılı olduğuna* vb. *inanır*; ve insanı kurtaran tek şeyin inanç olduğu da iyi bilinir. “Kısacası”, diye devam eder eleştirel inanç sahibi, “o” (Berlin yâranından sözkonusu kişi) “Edgar’ın yapıtlarından *pek* hoşnut değil.” O, ayrıca, “Proudhon’un yeterince *derinleştirilmiş* bir ciddilik ile incelenmemiş olduğunu” da söyler. Ve haber yazarı işte burada Bay Edgar’dan yana tanıklık eder:

“*Gerçekte (!) ben* Proudhon’u tanırım; Bay Edgar’-ın irdelemesinin onun *ayrıncı* özelliklerini çekip çıkar-mış, ve onları, kendilerini aydınlatan bir düzen içine koymuş bulunduğunu *bilirim*”

Proudhon’un Bay Edgar tarafından, öylesine *iyinin iyisi* eleştirisinin tek hoşla gitmeme nedeni, eğer haber yazarına, inanmamız gerekirse, ancak şu olabilir: Bay Edgar, mülkiyete karşı *kötü gözle bakmamıştır*. Ve sakın unutulmasın: düşman, Bay Eldgar tarafından *Union ouvrier’e** ayrılmış bulunan makaleyi *anlamsız* bulur. Haber yazarı, Bay Edgar’ı şöyle avundurur: [sayfa 236]

“Elbette, o yazıda *kişisel* hiç bir şey verilmemiştir, ye bu adamlar gerçekten, *Gruppe*’nin,⁹⁵ zaten *hiç bir zaman bırakmamış* buldukları görüşüne yeniden gelmiş bulunuyorlar. Vermek, gene vermek, hep vermek, işte Eleştirinin rolü!”

Sanki Eleştiri, dilbiliminde, tarihte, felsefede, iktisatta, hukuksal bilimlerde mutlak olarak yeni bulgular vermemiş gibi! Ve onun, *kişisel* hiç bir şey vermediğini söyleten bir alçakgönüllülüğü var! İnsanları, *hiç bir zaman bırakmamış* buldukları *bir* görüşe *yeniden getirerek*, şimdiye değin mekaniğin bilmediği bir şeyi, bizim eleştirel haber yazarımız vermiştir. *Gruppe*’nin konumunun anımsatılması bir beceriksizliktir. Aslında kötü ve anılmaya değmez broşüründe, *Gruppe*, Bay Bruno’ya *kurgusal mantık* konusunda ileri sürülecek hangi eleştirisi olduğunu soruyordu.

* “İşçi Birliği”. -ç.

Bay Bruno onu gelecek kuşaklara havale etti, ve ... “bir yanıt bekleyen delidir”.*

İnançsız Firavunu, yüreğini katılaştırarak ve onu aydınlatılmaya *değmez görerek* cezalandıran Tanrı gibi, haber yazarı şu güvenceyi verir:

“Bu nedenle onlar sizin *Literatur-Zeitung*’unuzun içeriğini görmeye ya da doğru diye kabul etmeye *hiç bir zaman değimli* değildirler.”

Ve, dostu Edgar’a kendine fikirler ve bilgiler sağlamasını öğütleyecek yerde, şu öğüdü verir:

“Edgar, kendini halka dinleten bir üslup bulma ereğiyle, kendine bir *çuval söz* edinsin ve bundan böyle makaleleri için rasgele oradan çekip alsın.”

İlkin, –elbette Berlin yâranı adresine– “belli bir çılgınlık, saygınsızlık, boşluk, fikir yokluğu, çözemeyecekleri şeyin önsezisi, kendi hiçliklerinin duygusu” gibi tüm bir sıfatlar dizisi buluruz; sonra da Kutsal Aile adresine, şu türlü övgüler:

“Konuyu aydınlatan açıklama kolaylığı, kategorilerdeki üstünlük, irdelemenin sağladığı kavrayış, kısacası nesnelere ^[sayfa 237] üzerinde egemenlik. O [Berlin yâranından sözkonusu kişi] işin kolayına kaçıyor; siz işi kolaylaştırıyorsunuz.” Ya da: “siz *Literatur-Zeitung*’da, konuyu açıklayan, kavrayan an eleştiri yapıyorsunuz.”

İşte sonuç:

“Eğer size tüm bunları böylesine ayrıntılı bir biçimde yazmış isem, bu, dostumun kanılarını iletmekle sizi *hoşnut* ettiğimi bildiğimdendir. Böylece *Literatur-Zeitung*’un amacına eriştiğini görüyorsunuz.”

Amacı, Berlin yâranına karşıtlığıdır. *Berlin yâranının* eleştirel Eleştiriye karşı *polemiğini*, ve bu polemğin ona kazandırdığı uyarıyı işitmiş bulunduğumuz şu anda, onun eleştirel Eleştirisinin mağfiretini kazanma özlemi bize iki bi-

* Henri Heine, *Die Nordsee*, 2. çevrim “Fragen”. -Ed.

çimde gösterilecek.

Bir mektupçu şöyle yazar:

“Bu yılın başlarında Berlin’de yapmış bulunduğum bir eğleşme sırasında, dostlarım bana sizin herkesi kendinizden itip uzaklaştırdığınızı, kendinizi adamakıllı yalıtığınızı ve her türlü bağlantıdan, her türlü ilişkiden özenle kaçındığınızı söylemişlerdi. Bunun sorumluluğunun iki yandan hangisine düştüğünü elbette bilemem.”

Mutlak Eleştiri yanıtlar:

“Eleştiri bir *parti* oluşturmaz, kendine yandaş kazanmak istemez, *yalnızdır* o, – *kendi* (!) nesnesi içine dalarken yalnız, ona karşı çıkarken yalnız. Her *şeyden ayrılır* o.”

Eleştirel Eleştiri, gerçek çelişkiler yerine, *dünyaya karşıt çıkardığı, Kutsal-Tini kutsal olmayan Yığına* karşıt çıkaran düşsel çelişkiyi geçirerek, tüm dogmatik çelişkilerin üstüne yükseldiğini sandığı gibi, *parti bakış açısının altına* düşerek, kendisi *parti* olarak insanlığın geri kalan bölümü karşısına çıkarak ve tüm ilgiyi Bay Bruno ile hempalanının kişiliğinde toplayarak, *partilerin* üstüne yükseldiğini de sanır. *Soyutlama* yalnızlığı içinde üstünlük taslayan Eleştiri, [sayfa 238] bir *konu* ile uğraşır görüldüğü zaman bile, gerçek bir konu ile gerçekten *toplumsal* bir ilişki içine girmek üzere kendi yalnızlığından çıkmaz; çünkü *konusu, imgeleme yetisinin* konusundan, düşsel konudan başka bir şey değildir, – tüm açıklamamız bu *eleştirel itirafın* doğruluğunu tanıtlar. “*Her şeyden ayrılır* o”, ve öyleyse *hiçliğin* bu *her şeye*, her türlü *düşünceye*, sezgiye vb. oranla ayrılması, *mutlak, ahmaklıktır* diyerek, kendi *soyutlamasının* niteliğini *mutlak* soyutlama olarak daha az doğru olmayan bir biçimde, tanımlar. Öte yandan, Eleştirinin *her şeyden* ayrılarak, *her şeyden* soyutlanarak kendisine vardığı yalnızlık da, *Origéne*⁹⁶ kişiliğinden ayırdığı *erkeklik organından* ne kadar az kurtulmuşsa, soyutlandığı nesneden o kadar az kurtulmuştur.

Bir başka mektupçu da, bize, “görmüş ve kendisi

ile konuşmuş bulunduğu”, ve eskiden “çok saygısız sözler söylemekten hiç geri kalmaz” iken, şimdi “cesareti kırılmış”, “umutsuzluğa düşmüş”, “bundan böyle ağzını açmaya yeteneksiz” görünen “Berlin yârânı”ndan bir *kişinin* “ödleklik”inden söz etmekle başlar. Bu “Berlin yârânı” üyesi, bizim, sırası gelince kendisi de Eleştiri’ye rapor eden mektupçumuza anlatır ki:

“Sizin ikiniz gibi, ayrıca insanlık ilkesine canla başla bağlı kişilerin, öylesine kesin, öylesine bıktırıcı, hatta öylesine horgörücü görünebilmelerini anlayamamaktadır.” O, “bazılarının neden, bile isteye, bir bölünmeye yolaçmak ister gibi göründüklerini” bilmez. “Gene de hepimiz aynı bakış açısında bulunuyoruz, hepimiz Eleştiriye, o aşırıya *canla başla bağlıyız*, hepimiz, aşırı bir fikir üretmeye değilse de, hiç olmazsa onu kavrayıp uygulamaya yetenekliyiz.” O “bu bölünmede, bencillik ve kendini beğenmişlikten başka bir yönetici ilke görmez.”

Ve mektupçumuz hoşgörü ister:

“Dostlarımızdan, Eleştiriye, ya da belki *Eleştirinin iyi* [sayfa 239] niyetini anlamış bulunan hiç olmazsa bir kaç kişi yok mu ... *ut desint vires, tamen est laudanda volnutas**.”

Eleştiri, Berlin yârânı ile kendisi arasında aşağıdaki antitezleri saptayarak, yanıtlar:

“Eleştirinin *çeşitli* bakış açıları var.” Onlar “Eleştiriye ceplerinde sayıyorlardı.” O ise, “Eleştirinin gücünü gerçekten bilir ve kullanır”, yani onu cebinde taşımaz. “Berlin yârânı” için, Eleştiri an biçimdir; eleştirel Eleştiri için, tersine, o “*içerik bakımından en zengin olan şey, ya da daha doğrusu içeriği olan tek şey*”dir. Tıpkı mutlak düşünce gibi, eleştirel Eleştiri kendini tüm gerçeklik olarak görür. Bundan ötürü *kendi dışında* hiç bir içerik görmez; bundan ötürü eleştirel özne dışında bulunan *gerçek* nesnelere Eleştiri değildir; tersine, nesneyi yapan odur; mutlak *özne-nesnedir* o.

* Hatta güçler eksikse bile, niyet övülebilir. -ç.

Devam edelim! “Birinci tip eleştiri her şeyi, şeyleri bolca formül kullanarak irdelemeyi horgörür oysa ikincisi, formüller yardımı ile, *her şeyden ayrılır.*” Birincisi “*hiç bir şey öğrenmeden anlar görünür*”, öteki ise “*öğrenir*”. İkincisi, gerçi, pek becerikli değildir ve *par-ci par-lâ** öğrenir, ama sadece görünüşte, ama sadece yüzeysel olarak öğrendiği şeyi, kendi öz ürünü bir bilgelik olarak kullanabilmek, bu öğrendiğini, onu kendisine öğretmiş bulunan Yığına karşı salladığı bir slogan yapabilmek, ve eleştirel Eleştiri ahmaklığına dönüştürebilmek için.

“Birincisi ‘aşım’, ‘ilerleme’, ‘yeterince uzağa gitme-me’ gibi sözcüklere büyük bir önem verir; onları ta-pınmasının yüce kategorileri durumuna getirir; öteki, onlara bu soyut kategorilerin *kurallarını (normes)* uygulamaksızın, *bakış açılarını derinleştirir.*”

Eleştiri n° 2, artık siyasanın sözkonusu olmadığını ve felsefeye de olanın olduğunu haykırdığı zaman; “fantastik”, “ütopyacı” vb. gibi sözcüklerin yardımı ile toplumsal [sayfa 240] sistem ve gelişmelere aldınış etmediği zaman, “ilerleme”, “yeterince uzağa gitmeyen girişim” terimlerini, *eleştirel dü-zeltme* ile, yeniden ele almaktan başka ne yapar? Ve onun, “tarih”, “eleştiri”, “konuların özeti”, “eski ve yeni” “Eleştiri ve Yığın”, “bakış açılarını derinleştirme” gibi “kural”ları (“*normes*”), kısaca söylemek gerekirse bütün formülleri, sakın raslantı sonucu, *kategorik*, ve soyut olarak kategorik *kurallar* olmasınlar?

“Birincisi tannbilimsel, aşağılık, kıskanç, bayağı, kendini beğenmiştir; öteki ise bütün bunların *karşıtı.*”

Böylece, tek bir solukta kendine, tüm bir övgüler sü-rüsü verdikten ve *Tanrının insan ne değilse o olması* gi-bi, Berlin yâranında eksik olan her şeyi yükledikten sonra, Eleştiri kendine şu belgeyi de verir:

“O, *saldırılmaz ve yenilmez* olduğu bir açıklığa, bir ilginçliğe, bir dinginliğe erişmiştir.”

* Şurdan burdan. -ç.

Bu nedenle, karşıtı olan Berlin yârânı karşısında, “ol-
sa olsa *Olimposlu gülüş* görevini üstüne alabilir.” Bu *acı*
alay –ve alışılmış derinliği ile bu acı alayın ne olduğunu ye
ne olmadığını bize uzun uzun açıklar–, “bu acı alay kendi-
ni beğenme değil”. Tanrı esirgesin! Yadsımanın yadsınma-
sı. “Bu, eleştirinin, *onun eşiti olduğuna inanan aşağı bir ba-
kış açısına* karşı, rahatlık ve ruh dinginliği ile, *kendisine baş-
vurma zorunda kaldığı süreçten* başka bir şey değildir.” Ne
kendini beğenmişlik! Güldüğü zaman, eleştiri demek ki, bir
sürece *başvurur*! Ve “ruhunun dinginliği” içinde, bu *gülme*
sürecine o kişilere karşı değil, ama bir *bakış açısına* karşı
başvurur! *Gülüşün* kendisi, onun kendisine başvurduğu ve
hatta başvurma zorunda kaldığı bir *kategoridir*!

Dünya-ötesi (extra-terrestre) eleştiri, *gerçek*, öyley-
se *varolan* toplumda yaşayan ve acı çeken, onun acı ve se-
vinçlerine katılan *insanal öznenin özsel bir etkinliği* değil-
dir. *Gerçek* birey, eleştirel Eleştirinin kendisinde *sonsuz tö-
zü* açınladığı dünyasal bir toplanma yerinden, bir *ilinekten*
başka ^[sayfa 241] bir şey değildir. İnsanal bireyin eleştirisi de-
ğil, ama özne olan *Eleştirinin insanal-olmayan bireyidir* bu.
Eleştiri *insanın bir belirtisi* değil, insan *Eleştirinin* bir *yaban-
cılığıdır*; ve işte bu yüzden de, eleştirici, toplumun büs-
bütün dışında yaşar.

“Eleştirici eleştirdiği toplumda yaşayabilir mi?”
Tersine: bu toplumda yaşaması gerekmez mi? Kendisinin
bu toplum yaşamının bir belirtisi olması gerekmez mi?
Eleştiri bu biçimde, güncel toplum yasalarının en kötüsünü
kendi yasası yaptığına göre, kendi entelektüel ürünlerini ne-
den *satar*? “Eleştirici, toplum ile *kişisel olarak* ilişki kurma-
ya cesaret bile etmemelidir.”

Bir *Kutsal Aile* işte bu nedenle kurulur; tıpkı yalnız
tanrının, Kutsal Aile aracıyla, toplumdan yalıtıklığını, bu ay-
rılıktan doğan sıkıntıyı ortadan kaldırmak istemesi gibi. *Eğer*
eleştirici kendini kötü toplumdan kurtarmak isterse, demek
ki, önce *kendi arkadaş topluluğundan* kurtulmalı.

“İşte böylece eleştirici, *toplumun tüm sevinçlerin-*

den yoksun bırakılmıştır, ama onun *acılarını* da bilmez. O ne *dostluğu* [kendi eleştirel dostları hariç] ne de *sevgiyi* [öz *sevgesi* hariç] tanır; ama, buna karşılık, karaçalmanın onun üzerinde hiç bir etkisi yoktur; hiç bir şey onu küçük düşüremez; hiç bir nefret, hiç bir kıskançlık ona dokunamaz; küskünlük ve üzüntü onun için bilinmeyen *heyecanlardır*.”

Uzun sözün kısası eleştirici, tüm *insanal tutkularından* kurtulmuştur; *tanrısal bir kişidir o* ve sofı kadının şarkısını söyleyebilir:

“Ben hiç bir *sevgiyi düşünmem*,
“Hiç bir *erkeği düşünmem ben*,
“Baba Tanrıyı düşünürüm,
“Beni ancak o korur”*

Kendi kendisi ile çelişmeden bir tek parça yazmak [sayfa 242] Eleştiriye nasip olmaması. Bundan ötürü sonunda bize şöyle der: “*Eleştiriciyi kendi eşitleri* durumuna getirmek için [işte yukarıda işaret edilen eşitlikçi kendini beğenmenin ta kendisi] onu taşıyan [incinsel andırınma gereği, taşınması gerek], değerini bilmeyen ve onda *arı-olmayan* güdüler varsayan [an Eleştiride *arı-olmayan* güdüler varsaymak!] Hamkafalar (*Philistins*) karşısında eleştirici *gülmez*; çünkü onlar gülme zahmetine bile değmezler; ama onları keşfeder ve dinginlikle anlamsız anlamlarına gönderir.”

Yukarıda, eleştirici, “onun eşiti olduğuna inanan aşığı bir bakış açısına karşı” *acı alay sürecini* kullanma *zorunda kaldığını* görmüş idi.

Demek ki eleştirel Eleştiri tanıtanılmaz “Yığın” a karşı nasıl davranacağını tamı tamına bilmez; ve bu olgu hemen hemen bir iç kızgınlığına, “heyecanlar” ın kendisi için “bilinmeyen” ler olmadıkları bir öfkeye işaret eder gibi görünür...

Gene de yanılmamak gerek. Buraya değin eleştirel olmayan “bayağı Yığın” dan ve “her şey” den *ayrılmak* için bir Herkül gibi savaştıktan sonra, Eleştiri, kendisine hiç de

* Bir Alman halk türküsünden alınmış dizeler. -ç.

başansı olmayan bir biçimde, *yalnız, tanrısal, kendi-kendine yeten, mutlak* bir varoluş oluşturacak duruma gelmiştir. Eğer bu “yeni evre”nin ilk dışavurumunda, eski *suçlu heyecanlar* dünyası onun üzerinde hâlâ bir erklik korur gibi görünürse de, şimdi biz onun, “*estetik bir biçim*” altında, sanat aracıyla dinginlik ve *yüzdeğişmesi (transfiguration)* bulunduğunu vb., yeni muzaffer Mesih olarak, sonunda *eleştirel Kıyamet Gününü* kutlayabilmek için *günah çıkarma ayinini* yaptığını, ve ejderha üzerindeki zaferinden sonra, dinginlikle göğe çıktığını göreceğiz. [sayfa 243]

SEKİZİNCİ BÖLÜM
“ELEŞTİREL ELEŞTİRİNİN DÜNYASAL YAŞAMI
VE YÜZDEĞİŞTİRMESİ”
YA DA GEROLSTEIN PRENSİ RODOLPHE
TARAFINDAN KİŞİLEŞTİRİLMİŞ
ELEŞTİREL ELEŞTİRİ*
KARL MARX

RODOLPHE, Gerolstein prensi, *dünyasal yaşamında*, ikili bir suçun, kendi *kişisel* suçu ile *eleştirel Eleştirinin* suçunun *cezasını çeker*. Zorlu bir ağız dalaşında, babasına karşı kılıç çekmiştir,** zorlu bir ağız dalaşında, eleştirel Eleştiri Yiğın karşısında kendini suçlu heyecanlara kaptırmıştır. Eleştirel Eleştiri *bir tek* gizemi ortaya çıkaramamıştır. Rodolphe bu eksikliğin kefareti öder ve tüm *gizemleri* ortaya çıkarır. [sayfa 244]

* Marx, Szeliga'nın “Eugène Sue: Die Geheimnisse von Paris” adlı makalesi konusundaki eleştirilerini (bkz. bu kitabın 88-121. sayfaları) bu bölümde de sürdürüyor. -Ed.

** Rodolphe bu suçu, *Mystères de Paris*'nin 9. kısmının III. Bölümünde itiraf eder: “Babama karşı kılıç çektim. ... Çocukluğumda cezalandırıldım ben. Haklı baba öldürme cezası...”

Rodolphe, eğer Bay Szeliga'nın söylediklerine inanırsak, insanlık *devletin ilk hizmetkândır*. (Souabe *Egidius'* un *insancıl devlet'i*. – Dr. Karl Weil'in *Konstitutionelle Jahrbücher*'lerine (“Anayasal Yıllıklar”⁵) bakınız, 1844, 2. cilt.)⁹⁷

Dünyanın kendi yıkımına gitmemesi için, eğer Bay Szeliga'nın dediklerine inanılırsa:

“acımasız eleştiricilerin işe karışmaları gerekir. ... Rodolphe *bu* adamlardan biridir. ... Rodolphe *arı Eleştiri* fikrini kavrar. Ve bu fikir, o ve insanlık için, insanlığın kendi *tarihi* içinde yapmış bulunduğu *bütün* deneylerden, Rodolphe'un, hatta en bağlı öğretmenin yönetimi altında, bu tarihten çıkarabileceği bütün bilgiden daha verimlidir. ... Rodolphe'un kendi *dünyasal yaşamını* kendisi aracıyla ölümsüzleştirdiği yansız yargı, gerçeklikte *'toplumun gizemlerinin açınlanması'*ndan başka bir şey değildir. O, *kendisi*, *'tüm gizemlerin açıklanmış gizemi'*dir.”

Rodolphe'un elinde, öbür eleştirel Eleştiri adamlarının elindekinden sonsuz derecede daha çok *dışsal* araç var. Eleştiri kendini şöyle avundurur:

“Talih tarafından daha az kayırılmış insan Rodolphe'un *sonuçlarına* (!) erişemez; ama onun soylu ereğine erişmek olanaksız değildir (!).”

Eleştiri, demek ki, kendi öz *fikirlerini* gerçekleştirme işini talihin gözdesi Rodolphe'a bırakır. Ona şu şarkıyı söyler:

“Güzel horoz!

“Öne geç!

“Büyük su geçirmez çizmeleri olan sensin!”*

Eleştirel haccında, “*insanlık* için, insanlığın kendi tarihi içinde yapmış bulunduğu bütün denemelerden, bütün bilimden vb. daha verimli”, ve dünyayı *gerçekten iki kez yıkımdan* kurtaran hacda, Rodolphe'a eşlik edelim. [sayfa 245]

* Yedi Sonat başlıklı halk şarkıları derlemesinden alınmıştır. -Ed.

I. BİR KASABIN KÖPEK BİÇİMİNDE ELEŞTİREL BAŞKALAŞMASI YA DA CHOURINEUR*

Mesleğinde, Bıçakçı (*Le Chourineur*)⁹⁸ kasap idi. Çeşitli çatışmalar doğanın bu zorlu çocuğunu bir canakıyıcı durumuna getirir. Rodolphe onunla raslantı sonucu, tam da *Fleur-de-Marie*'yi⁹⁹ hırpaladığı sırada karşılaşır. Rodolphe usta hacamatçının kafasına ona korku veren birkaç usta işi yumruk indirir. Böylece de Bıçakçının saygısını kazanır. Daha sonra, kötü evde, Bıçakçının iyi çocuk doğası ortaya çıkar. “Sen her zaman yürekli ve onurlusun!” der ona Rodolphe. Bu sözlerle, ona özüne karşı saygı aşılır. Bıçakçı düzelmiş, ya da Bay Szeliga gibi konuşmak gerekirse, “sağtörel kendilik” biçiminde başkalaşmıştır. Rodolphe onu koruması altına alır. Bıçakçının, Rodolphe tarafından yönetilen yeni eğitimini izleyelim.

Birinci aşama. – Başlamak için Bıçakçı ikiyüzlülük, kalleşlik, ihanet ve *duygularını gizleme* dersleri alır. Rodolphe, sağtöresi düzelmiş Bıçakçıyı, tastamam *Vidocq'*un¹⁰⁰ kendilerine sağtöre aşlamış bulunduğu suçluları kullandığı gibi kullanır: yani onu bir *mouchard*** bir *agent provocateur**** durumuna getirir. Ona, “*Matîre d'école*”¹⁰¹ karşısında “ilkeleri”, hırsızlık yapmama ilkesini değiştirmiş “*gibi görünme*”sini, ona vurulacak bir vurgun önermesini, ve böylece onu Rodolphe tarafından kurulmuş bulunan bir tuzağa düşürmesini öğütler. Bıçakçıda bir “güldürü” (“*farce*”) için kullanılmak istendiği izlenimi uyanır. Kendisine *mouchards* ve *agents provocateurs* rolleri oynaması yolunda yapılan telkine karşı protestoda bulunur. Rodolphe, eleştirel Eleştirinin “*arı*” *kazüistiği*¹⁰² ile, kötü bir işin, “iyi sağtörel, nedenler” ile yapıldıkları anda, artık kötü bir iş olmadığına bu doğa çocuğunu [sayfa 246] kalayca inandırır. *Agent provocateur* olarak, Bıçakçı arkadaşlık rolü oynayarak ve güven

* Bıçakçı. -ç.

** Hafiyeye. -ç.

*** Kışkırtıcı ajan. -ç.

uyandırarak, eski yoldaşını yıkımına götürür. Yaşamında *ilk kez* olarak, bir *infamie* [alçaklık -ç.] yapar.

İkinci aşama. – Bıçakçıyı, ölümden kurtardığı Rodolphe'un, *garde-malade*'i [hastabakıcısı -ç.] olarak buluruz.*

Bıçakçı öylesine *uygun* bir *sağtörel* varlık durumuna gelmiştir ki, David, zenci doktor, döşeme üzerine oturmasını önerdiği zaman, halıyı kirletme korkusu ile bu öneriyi geri çevirir, iskemle üzerine oturamayacak kadar da *utangacıdır*. İskemleyi önce sırtüstü koyar, sonra da, iskemlenin ön ayakları üzerine oturur. Yaşamını kurtarmış bulunduğu Bay Rodolphe'a, "*monseigneur*" [beyefendi -ç.] diyecek yerde, "dos"tu ya da "*monsieur*" [bay -ç.] olarak çağırdığı her kez özür dilemekten de geri kalmaz.

Bu kaba doğa çocuğunun ne mucizeli eğitimi! Bıçakçı, Rodolphe'a ona karşı bir *buldoğun* efendisi için duyduğu bağlılığı duyduğunu itiraf ettiği zaman, kendi eleştirel değişiminin en derin gizemini açığa vurur. "*Je me sens pour vous comme qui dirait l'attachement d'un bouledogue pour son maître.*"** Eski kasap, köpek biçimine gelmiştir. Bu andan itibaren, tüm erdemleri de köpek erdemi biçimine, efendisine anı bir "*dévouement*"*** biçimine dönüşeceklerdir. Bağımsızlığı bireyselliği, adamakıllı yokolacaktır. Ama, portrelerinin anlamını kişilerin ağız üzerine konmuş bir pusula ile belirtme zorunda kalan kötü ressamlar örneği, Eugène Sue de "*bouledogue*" Bıçakçının ağızına, üzerinde durmadan şu inanca okunan bir etiket koyacaktır: "Sizin: 'sen yürekli ve onurlusun' sözleriniz, beni bir *insan* yaptı." Son soluğuna değin, Bıçakçı edimlerinin güdüsünü kendi insanal bireyselliğinde değil, ama bu etikette bulacaktır. Sağtörel düzelmesini [sayfa 247] tanıtlamak için, kendi öz nitelikleri ve öteki bireylerin sağtöre bozukluğu üzerinde derin derin düşünecek, ve sağtörel deyimlerle cambaz-

* *Les Mytères de Paris*, 1. kısım, bölüm XIX.

** "Size karşı sanki bir *buldoğun efendisi* için duyduğu bağlılığı duyuyorum." -ç.

*** Bağlılık. -ç.

lık ettiği her kez, Rodolphe ona şöyle demekten geri kalmayacaktır; “Senin böyle *konuşmanı* duymak hoşuma gidiyor.” Bıçakçı artık bayağı bir buldok değildir, *sağtörel* bir *buldok* olmuştur.

Üçüncü aşama, – *Kaba*, ama *gözüpek* Bıçakçı patavatsızının yerine geçen *küçük-burjuva kusursuzluğuna* daha önce hayran olmuştuk. Şimdi, “*sağtörel kendilik*” için yerinde olacağı gibi, onun bir *küçük-burjuva* tutum ve davranışını özümlemiş bulunduğunu da öğreniyoruz.

“*A le voir marcher – on l’eût pris pour le bourgeois le plus inoffensif du monde.*”*

Rodolphe’ün bu Eleştiriye göre reformdan geçmiş yaşama verdiği içerik, biçiminden de daha içler acısıdır. Rodolphe onu, “inansız dünyaya pişmanlığın canlı ve kurttarıcı örneğini vere”bileceği Afrika’ya gönderir. Bundan böyle onun temsil etmesi gereken şey artık kendi öz insanal doğası değil, ama bir *hıristiyan dogmasıdır*.

Dördüncü aşama. – Eleştirel-sağtörel değişimi, Bıçakçı’yı, gidişini korku ve pratik bilgelik kurallarına göre yöneten dingin ve sakıntılı bir insan durumuna getirmiştir.

“Bıçakçı”, diye bilgi verir bize, boşboğaz yalınlığı içinde ağızda hiç bakla ıslanmayan Murph, “*Le Chourineur n’a pas dit un mot de l’exécution du maître d’école, de peur de se trouver compromise.*”**

Demek ki, Bıçakçı, Öğretmenin öldürülmesinin yasağa aykırı bir edim olduğunu bilir. Eğer bunun üzerine tek söz bile söylemezse, bu, durumunu tehlikeye atma korkusu yüzündendir. *Bilge* Bıçakçı!

Beşinci aşama. – Bıçakçı, Rodolphe ile köpeksel [sayfa 248] ilişkilerinin, uygun biçim altında, bilince (!) erişmeleri için, sağtörel kültürünü yeterince tamamlamıştır. Onu ölümden kurtardıktan sonra, *Germain*’e¹⁰³ şöyle der:

* “Onu yürürken görünce, ... dünyanın en zararsız *burjuvası* sanılabılırdi.” -ç.

** “Bıçakçı, Öğretmenin öldürülmesi üzerine bu işe kanışınlma *korkusu* yüzünden, tek söz bile söylemedi.” -ç.

“Benim, *rahipler* için *Tanrı* neyse, benim için de o olan bir koruyucum var ... önünde diz çökülecek biri.”

Ve, düşüncede, işte Tanrısı karşısında dizüstüdür o.

“Bay Rodolphe, *diye devam eder Germain*'e, sizi koruyor. Ben *bay* diyorum ya ... aslında ... *beyefendi* demem gerek ..., ama ona *Bay Rodolphe* demeye alıştım, o da bana izin veriyor.”

Ve Bay Szeliga, eleştirel bir esrime içinde haykırabilir: “Göz kamaştırıcı uyanış, göz kamaştırıcı açılma!”

Altıncı aşama. – Bıçakçı, sonunda beyefendisinin yerine kendini bıçaklatarak, an *dévouement* mesleğini, sağtörel buldok mesleğini, gereğince tamamlar. *İskelet*¹⁰⁴ prensi bıçağı ile tehdit ettiği anda,* Bıçakçı canakıyıcının kolu engeller. İskelet Bıçakçıyı bıçaklar. Ama ölürlen, Bıçakçı Rodolphe'a şöyle der:

“Benim gibi bir yer *solucanının* [bir buldoğun], bazan sizin gibi bir *büyük beyefendiye* yararlı olabileceğini söylemekte haklıydım.”

Bıçakçının tüm eleştirel mesleğini *bir tek* tümcecik içinde özetleyen bu köpek bildirimine, Bıçakçı, ya da daha doğrusu onun ağzında taşıdığı pusula, şunu ekler:

“Ödeştik, bay Rodolphe. Siz bana yürek ve onur sahibi olduğumu söylemişsiniz.”

Ve Bay Szeliga tüm gücü ile haykırabilir:

“*Bıçakçı'yı insanlığa* (?) geri vermiş olmak, Rodolphe için ne büyük değerim.” [sayfa 249]

II. ELEŞTİREL DİNİN GİZEMİNİN, AÇINLANMASI YA DA FLEUR-DE MARIE

a) *Kurgusal “Meryem Çiçeği”****

Eugène Sue'nün Meryem Çiçeği'ne geçmeden önce,

* *Les Mystères de Paris*, 10. kısım, bölüm III. -Ed.

*** “Fleur-de-Marie”, buradan itibaren metinde *Marienblume* olarak Almancaya çevrilmiştir. -Ed.

Bay Szeliga'nın kurgusal "Meryem Çiçeği" üzerine bir söz daha söyleyelim.

Kurgusal "Meryem Çiçeği", her şeyden önce bir *düzeltilmedir* (*rectification*). Bay Szeliga'nın kurgusundan, okur, gerçekte, Eugène Sue'nün, "nesnel temelin ["dünya durumu"] sunuluşunu, ancak bu geri-plan gözönünde tutularak kavranabilecek olan etkili bireysel güçlerin evriminden ayırmış bulunduğu" sonucunu çıkarabilir.

Okurda Bay Szeliga'nın sunuşu tarafından yolaçılmış bulunan bu yanlış varsayımı düzeltme görevi dışında, Meryem Çiçeği'nin "destan"ımızda, yani Bay Szeliga'nın destanında, metafizik bir işlevi daha var.

"*Dünya durumu* ve destanlık serüven, eğer bunlar, bir dünya durumu parçası kişilerin bir eylemi ile almaşarak, karmakarışık çaprazlaşmaktan başka bir şey yapmazlarsa, sanatsal bakımdan, *henüz* gerçekten birleşmiş bir bütün durumunda biraraya getirilmiş olmazlar. *Gerçek bir birliğin* olması için, iki ögenin, bu özgürlüksüz *dünyanın* gizemleri ile, *Rodolphe*'un bu gizemleri kavrayıp açıklamakta gösterdiği açıklık, dürüstlük ve güvenliğin *bir tek ve aynı* birey içinde karşılaşmaları gerekir. ... Bu görev Meryem Çiçeği'ne düşer."

Bay Szeliga, Meryem Çiçeği'ni, *Bauer* tarafından tasarlanmış bulunan Tanrının Anası ile benzeterek (*par analogie*) kurar.

Bir yanımızda, tek *etkin* ilke olan, "tüm erklik ve ^[sayfa 250] özgürlük"ün kendisine yüklendiği "*tanrısal*" (*Rodolphe*), ve öte yanımızda da, edilgin "*dünya durumu*" ve onun bir bölümünü oluşturan insanlar vardır. Dünya durumu, "gerçeğin alanı"dır. Eğer ondan "büsbütün vazgeçmek" istenmiyorsa, eğer "insanların uygarlıktan önceki durumunun son kalıntısının da kaldırılması" istenmiyorsa, eğer dünyanın kendisinin, *Rodolphe*'un onun karşısında kendi kişiliğinde deriştirdiği "evrim ilkesi" içinde herhangi bir pay koruması isteniyorsa, eğer "insanalın düpedüz özgür-olmayan

ve etkin-olmayan olarak tasarlanması” istenmiyorsa, Bay Szeliga kaçınılmaz bir biçimde “dinsel bilincin çelişkisi”ne adanmıştır. Her ne kadar, o, onları ölü bir Yığın ile Eleştirinin (Rodolphe) ikiliği biçiminde sunarak, dünya durumu ile onun etkinliğini zorla ayırırsa da, gene de dünya durumu ile Yığına yeniden birkaç tanrısallık özneliği (*attributs*) vermek, ve Meryem Çiçeği'nin kişiliğinde, her iki bütünün, yani Rodolphe ile dünyanın kurgusal birliğini yeniden yaratmak korundadır (bkz: *Kritik der Synoptiker*, c. I, s. 39).

Evsahibi (etkili “bireysel güç”) ve *evi* (“nesnel temel”) arasında varolan gerçek bağlantılardan başka, kurgusal estetik için olduğu gibi, gizemsel kurgu için de üçüncü bir *kurgusal, somut birlik, bir tek kişi* içinde ev ve evsahibi olan bir *nesne-özne* gerekir. Kurgu, çok geniş ayrıntıları ile birlikte doğal dolayimleri sevmediğinden, aynı “dünya durumu parçası”nın, biri için, örneğin ev sahibi için “nesnel temel” olan evin, öbürü için, örneğin evin mimarı için “destanlık serüven” olmasını anlayamaz. “Gerçekten birleşmiş bir bütün”, “gerçek bir birlik” elde etmek için, “birlik dogma”sını “romantik sanat”ın başına kakan eleştirel Eleştiri, tıpkı Hegel’in, insan ve doğanın gerçek ilişkilerini mutlak bir özne-nesne ile, aynı zamanda tüm doğa ve tüm insanlık olan *mutlak tin* ile *değiştirmesi* gibi, dünya durumu ve dünyadaki serüvenin doğal ve insanal ilişkilerini, fantastik bir birlik ile, gizemsel bir özne-nesne ile değiştirir. [sayfa 251]

Bu eleştirel Meryem Çiçeği'nde, “çağın evrensel suçluluğu, gizemin suçluluğu”, “*suçluluğun gizemi*” durumuna gelir; tıpkı gizemin evrensel suçluluğunun, *épiciers*'de [bakal] borçların* suçlusu, *borçların gizemi* durumuna gelmesi gibi.

Tanrının Anası kurgusu ile benzeşerek, Meryem Çiçeği, *gerçeklikte* dünyanın kurtarıcısı *Rodolphe*'un *annesi* olmalıydı. Bay Szeliga bunu açıkça söyler:

* Almanca *Schuld* sözcüğü üzerinde sözcük oyunu. Bu sözcük tekil durumunda (*Schuld*) kusur, suçluluk; çoğul durumunda (*Schulden*) borçlar anlamına gelir. -Ed.

“*Mantıksal düzen* içinde, Rodolphe Meryem Çiçeği'nin oğlu olmalıydı,” Onun oğlu değil, ama babası olduğundan, Bay Szeliga bunda “yeni bir gizem” görür: “Şimdiki zaman, geleceği doğuracak yerde, birçok durumda, uzun zaman önce olup bitmiş geçmişini doğurur.” Daha iyisi de var! O, Yığın istatistiği ile dolaysız çelişki içinde, “sırası gelince ne baba ne de anne olan, ama mezara erden ve suçsuz giren bir çocuğun ... *Özü gereği* ... bir kız olduğu” yolundaki o daha da büyük öteki gizemi de bulgular.

Bay Szeliga, “*mantıksal düzence* göre kızı kendi babasının annesi olarak gördüğü zaman, hegelci kurguya sıkı sıkıya bağlı kalır, Hegel'in tarih felsefesinde, onun doğa felsefesinde de olduğu gibi, oğul anayı, tin doğayı, hıristiyan dini paganizmi, sonal sonuç da başlangıcı doğurur.

“*Mantıksal düzen*”e göre, Meryem Çiçeği'nin Rodolphe'un annesi olması gerektiğini tanıttıktan sonra, “*destanımızda* ete kemiğe büründürdüğü *fikre* büsbütün uygun düşmek için, onun *hiç bir zaman anne olması* gerek”tiğini kanıtlayan Bay Szeliga, şimdi de tersini tanıttılar. Bu durum da hiç olmazsa destanımızın fikri ile Bay Szeliga'nın mantıksal düzeninin birbirleri ile çeliştiklerini tanıttılar.

Kurgusal Meryem Çiçeği “*bir fikrin ete kemiğe bürünmesi*”nden başka bir şey delildir. Ama hangi fikir'in? “Onun [sayfa 252] *görevi, deyim yerindeyse*, geçmişin büsbütün yokolmadan önce döktüğü son melankoli gözyaşını temsil etmektedir.” O allegorik bir gözyaşının temsilidir, ve o kadar az böyledir ki, ancak “*deyim yerindeyse*” öyledir.

Bay Szeliga'yı, Meryem Çiçeği'ni daha sonraki sunuşunda izlemeyeceğiz. Bay Szeliga'nın buyruğuna göre, “*herkes ile*”, Tanrının özgüllükleri kadar gizemli bir gizemli çelişki olan “*bütünsel çelişki* içinde” bulunma zevkini ona bırakacağız.

“*Tanrının* insan bağrına döktüğü” ve Meryem Çiçeği'nin “*deyim yerindeyse*” anıştırmada bulunur gibi görüldüğü “*gerçek gizem*” üzerinde daha çok kafa yormayaca-

ğız. Bay Szeliga'nın Meryem Çiçeği'nden Eugène Sue'nün Meryem Çiçeği'ne ve Rodolphe'un onda gerçekleştirdiği mucizeli eleştirel iyileşmelere geçelim.

b) *Meryem Çiçeği*

Marie'yi eşkiyalar arasında buluruz; genelev mamasının kölesi olan bir orospudur. Bu düşme içinde, onu çevresine kabul ettiren insanal bir ruh soyluluğu, insanal bir yürek temizliği ve insanal bir güzellik saklar; onu bu eşkiyalar topluluğunun şiirsel çiçeği durumuna getiren ve ona Meryem Çiçeği adını kazandıran da işte bu niteliklerdir.

İlkel doğası ile eleştirel değişimi arasında bir karşılaştırma yapabilmek için, Meryem Çiçeği'ni daha sahneye ilk girişinden itibaren iyice gözlemlemek zorunludur.

Tüm dayanıksızlığına karşın, Meryem Çiçeği hemen yiğitlik, yılmazlık, iyi huyluluk, uysallık kanıtları gösterir; onu *insanlıktan uzaklaştıran* durumu içindeki açılma ve sevincini de ancak bu nitelikler açıklayabilir.

Ona kötü davranan Bıçakçı'ya karşı, kendini makası ile savunur. Ona içinde rasladığımız ilk durum da işte budur. Kendini en güçlünün kabalığına dirençsiz bırakan savunmasız [sayfa 253] bir kuzu olarak değil, ama haklarını almasını ve bir savaşıma girmesini bilen bir genç kız olarak görünür.

Rue aux Fèves'deki köşe meyhanesinde, Bıçakçı ile Rodolphe'a yaşamını anlatır.* Anlatısı sırasında, Bıçakçı'nın nüktesi onu *güldürür*. Hapisten çıkışında, iş arayacak yerde, kazanmış bulunduğu 300 frankı gezip tozma ve giyim kuşama harcamış olmaktan ötürü kendini suçlar. "Ama bana öğüt verecek kimsem yoktu." Yaşamının yıkımını: genelev işleten kadına satıldığı günü yeniden anımsarken, üzüntüye kapılır. Çocukluğundan bu yana, tüm bu serüvenleri ilk kez olarak anımsar. "*Le fait est, que ça me chagrine de regarder*

* *Les Mystères de Paris*, 1. kısım, bölüm III. -Ed.

ainsi derrière moi ... a doit être bien bon d'être honnête"*
Ve, Bıçakçı, namuslu olmasını söyleyerek onunla dalga geçtiği zaman, haykırır: "*Honnête, mon dieu! et avec quoi donc veux-tu que je sois honnête?*"** Açıkça ağlamsık olmadığını bildirir: "*Je ne suis pas pleurnicheuse*",*** ama durumu da çok iç karartıcıdır: "*Ça n'est pas gai.*"****

Hristiyan *pişmanlığa* karşıt olarak, geçmiş konusundada, aynı zamanda hem *stoacı*, hem de *epikuroşçu* formülü, özgür ve güçlü bir kadının insanal ilkesini dile getirir:

"*Enfin ce qui est fait, est fait.*"*****

Şimdi Meryem Çiçeği'ne Rodolphe ile ilk gezintisinde eşlik edelim.*****

"Korkunç durumunun bilinci seni sık sık tedirgin etmiş olmalı" der, sağtörel bir konuşmaya başlamak için can atan Rodolphe. "Evet, diye yanıtlar Meryem Çiçeği, korkuluk duvarı üzerinden Sein'e birçok kez baktım: ama sonra çiçeklere, güneşe bakıyordum. ... O zaman kendi kendime: nehir [sayfa 254] hep orada olacak; daha ancak onaltı-buçuk yaşımıydım ... kimbilir? diyordum. *Dans ces moments-là il me semblait que mon sort n'était pas mérité, qu'il y avait en moi quelque chose de bon. Je me disais, on m'a bien tourmenté, mais au moins je n'ai jamais fait de mal à personne.*"*****

Meryem Çiçeği, içinde bulunduğu durumu, özgür bir yaratma olarak, kendi kendinin bir dışavurumu olarak değil, ama hak edilmemiş bir yazgı olarak görür. Bu mutsuzluk

* "Gerçek şu ki, böyle arkama bakmak beni üzüyor ... namuslu olmak çok iyi bir şey olmalı." -ç.

** "Namuslu! Tanrım, peki ne ile namuslu olmamı istiyorsun?" -ç.

*** "Ağlamsık değilim ben." -ç.

**** "Durum iç açıcı değil." -ç.

***** "Adam sen'de, *olan olmuş.*" -ç.

***** *Les Mystères de Paris*, 1. kısım, bölüm VIII. -Ed.

***** "İşte böyle anlarda, bana yazgım hak edilmiş bir yazgı değilmiş, içimde iyi bir şeyler varmış gibi geliyordu. Kendi kendime: bana çok acı çekirdiler, ama hiç değilse ben hiç bir zaman hiç kimseye kötülük yapmadım, diyordum." -ç

değişebilir. Henüz gençtir.

İyilik ve *kötülük*, Marie'nin gözünde, *sağtörel* iyilik ve *kötülük soyutlamaları* değildirlir. O *iyidir*, çünkü hiç bir zaman kimseye *kötülük* yapmamış, insanal çevresine karşı her zaman *insanal* olmuştur. O *iyidir*, çünkü güneş ve çiçekler, ona kendi öz ışıklı ve çiçek açan doğasını açınlar. O *iyidir*, çünkü henüz, umut ve yiğitlik dolu, *gençtir*. İyi *olmayan*, durumudur ; çünkü ona doğaya aykırı bir baskıda bulunur, çünkü onun ne insanal içgüdülerinin belirtisi, ne de insanal isteklerinin gerçekleşmesidir; çünkü acılarıyla dolu ve sevinçten yoksundur. O durumunu kendi öz *bi-reyselliği* ile, kendi öz *doğası* ile ölçüştürür, yoksa *iyilik ül-küsü* ile değil.

Burjuva yaşam zincirlerinin çözüldüğü ve kendi öz doğasını özgürce gösterebildiği *doğada*, Meryem Çiçeği, doğanın güzelliği karşısında, demek ki, burjuva konumunun, üzerinde derin bir etkisi olmaksızın ona şöyle bir dokunup geçmekten başka bir şey yapmamış bulunduğunu, bir talihsizlikten başka bir şey olmadığını, ve onun ne iyi, ne de kötü değil, ama *insanal* olduğunu gösteren bir yaşama sevinci, bir duygu zenginliği, insanal bir şakraklık ile dolup taşacaktır.

*“Monsieur Rodolphe, quel bonheur ... de l'herbe, des champs! Si vous vouliez me permettre de descendre, il fait si beau ... j'aimerais tant à courir dans ces prairies!”** [sayfa 255]

Ve, arabadan indikten sonra, Rodolphe için çiçekler toplaç “sevinçten güçlükle konuşabilir”, vb.. Rodolphe ona, onu *Bayan Georges*'un¹⁰⁵ *çiftliğine götürceğini* söyler. O orada güvercinlikleri, ahırları, vb. görecekler; orada süt, tereyağı, meyveler, vb. vardır. İşte bu çocuk için gerçek *iyilik araçları*. O, *eğlenecektir*; işte onu ilk ilgilendiren şey. “*C'est à n'y nas croire ... comme je veux m'amuser!*”**

* “Bay Rodolphe, ne mutluluk!.. çimen! tarlalar! Beni aşağı indirir misiniz; hava ne güzel!.. Ne kadar koşmak isterdim bu çayırıklarda!” -ç.

** “İnanılmaz şey ... ne kadar eğlenmek istiyorum.” -ç.

En açık yürekli biçimde, talihsizliğinde kendine düşen *pay*ı Rodolphe'a açıklar. “*Tout mon sort est venu de ce que je n'ai pas économisé mon argent.*”^{*} Ve Rodolphe'a tutumlu olmasını, Biriktirme Sandığına para yatırmasını öğütler. Rodolphe'un, gözleri önünde kurduğu İspanyadaki şatolar, imgeleme yetisini okşar. Yeniden üzüntü içine, ancak “*şimdiki zamanım* unutmuş bulunduğuş” ve “bu şimdiki zamanın tatlı ve güler-yüzlü bir varoluş ile karşıtlığı ona durumunun korkunçluğunu anımsattığı”^{**} için düşer.

Meryem Çiçeği'ni buraya değin kendi ilkel biçimi altında, Eleştirinin işe karışmasından önce görüyoruz. Eugène Sue, kendi dar dünya görüşü çevreninin (ufkunun) üstüne yükselmiştir. Burjuvazinin önyargılarına bodoslama-dan saldırmıştır. Kuşkusuz Meryem Çiçeği'ni, kahramanı Rodolphe'a kendi ataklığının kefareti ödlemek, bütün yaşlı erkek ve kadınların, bütün Paris polisinin, moda olan dinin ve “eleştirel Eleştiri”nin onamasını kazanmak için vermiştir.

Rodolphe'un Meryem Çiçeği'ni kendisine götürdüğü Bayan Georges, mutsuz, merak hastası, sofı bir kadındır. Çocuğuş hemen şuş sofuluk dolu sözlerle karşılar: “*Tannı* onu seven ve ondan korkan kimseleri ... acı çekmiş ve *pişman olmuş* kimseleri kutsasın.”^{***} Rodolphe, “arı Eleştiri” adamı, saçını boş inanç içinde ağartmış mutsuz papaz *Laporte*'u¹⁰⁶ çağırır. [sayfa 256]

Meryem Çiçeği'nin eleştirel reformunu yapmağuş bu papaz adanmıştır.

Şen ve temiz yürekli Marie, yaşlı papaza yaklaşır. *Eugène Sue*, Hıristiyan kabalığı içinde, “mucizeli bir içgüdü” ile onu hemen kulağuş fısıldattırır ki, “*pişmanlık ve kefaretin* başladıkları yerde”, yani dışında kurtuluşun bulunmadığı Kilise'de, “*utanç* biter”. Gezintinin şen saflığı, doğanın

* “Benim tüm kötü talihimin nedeni paramı tutumlu harcamak.” -Ç.

** *Les Mystères de Paris*, 1. kısım, bölüm X. -Ed.

*** *Ibidem*, 1. kısım, bölüm XIV. -Ed.

verdiği iyilik ile Rodolphe'un dostça duygudaşlığının yaratıkları, ve sadece genelevci kadının yanına dönme düşüncesi tarafından bozulmuş bulunan sevinci unuttur [Eugène Sue -ç.].

Papaz Laporte hemen *dünya-üstü* bir poz takınır. İlk sözü şudur:

“*Tanrı*’nın bağışlaması sonsuzdur, sevgili çocuğum. ... O, sizi çok acı sınamalar içinde yüzüstü bırakmayarak, bunu size tanıtladı. ... Sizi kurtarmış bulunan gönlü yüce adam, *Kitabın şu sözünü* gerçekleştirdi: [dikkat edelim: Kitabın sözü, insanal bir erek değil!] *Tanrı*, Onu yardıma çağıranların yanındadır. ... O, Ondan korkanların isteklerini yerine getirecektir; O, onların inlemelerine kulak verecek, ve onları kurtaracaktır. ... *Tanrı Kendi* yaptımı tümleyecektir.”

Marie kilise vaazının *tehlikeli* anlamını henüz kavramaz. Şöyle yanıtlar:

“Bana acımış ve *Tanrıya* geri getirmiş kimseler için dua edeceğim.”

İlk düşüncesi *Tanrı değil*, ama kendi *insanal* kurtarıcısıdır; ve o kendi öz bağışlanması için değil, *onun* için dua etmek ister. Duasının, başka birinin kurtuluşu üzerinde etkili olabileceğine inanır. Üstüne üstlük, henüz *Tanrıya* geri getirilmiş bulunduğunu sanacak kadar da böndür. Papaz, bu kitaba aykırı (*hétérodoxe*) yanılısamayı yerle bir etmekten kendini alamaz.

Onun sözünü keser:

“Yakında bağışlanmaya, büyük suçlarınızın bağışlanmasına [sayfa 257] değerli olacaksınız ... çünkü, genevalı ile birlikte söylemek gerekirse: *Tanrı*, düşmek üzere bulunan herkese yardım eder.”

Papazın insanlıktan uzak formülüne dikkat edin: yakında bağışlanmaya değerli olacaksınız! Günahlarınız *henüz bağışlanmamıştır*.

Genç kızı karşılarken, ona günahlarının bilincini armayan eden Laporte gibi, Rodolphe da, ayrılacağı sırada,

ona, onu bekleyen *Hristiyan çarmlıha gerilme* simgesi olan altın bir *haç* armağan eder.

Marie bir süreden beri Bayan Georges'un çiftliğinde oturmaktadır. İlkın yaşlı papaz Laporte ile Bayan Georges'un bir konuşmasını dinleyelim.* Papaz, Marie için bir "evlenme"yi olanaksız görür, "çünkü, onun güvencesine karşın,** Meryem Çiçeği'nin gençliğini lekelemiş bulunan geçmiş ile karşı karşıya gelmeyi göze alacak tek erkek yoktur." Ve ekler: "Kefareti ödenecek büyük suçları var. ... Sağtörel sağduyu ona yardımcı olmayı gerektirir." Doğru yoldan ayrılmama olanağını, burjuvaların en bayağısının yapabileceği gibi tanıtılar: "Peki iyiliksever ruhlar Paris'te o kadar az mı?" İkiyüzlü papaz, Paris'te bu iyiliksever ruhların, her saatte ve en kalabalık sokaklarda, eskiden Marie'nin de yaptığı gibi gece yarılanna kadar *kibrit* ve benzer şeyler satan, ve gelecekteki yazgıları hemen hemen ayınlamasız Marie'nin yazgısı olacak olan yedi-sekiz yaşlarındaki küçücük kızların yanından hiç aldırılmadan geçtiklerini çok iyi bilir.

Papaz, Marie'nin günahlarını *ödemesini* ister; vicdanında, onu *mahkum* etmiştir. Meryem Çiçeği'ni bir gezintide, akşam, onu evine uğurladığı Laporte ile birlikte izleyelim.***

"Bir bakın, çocuğum, diye başlar sofuluk dolu bir güzel konuşma özentesi ile, şu artık sınırları görünmeyen [sayfa 258] sonsuz büyüklüğe bir bakın. [Gerçekten vakit akşamdır...] Bana öyle gelir ki, sessizlik ve enginlik bize sanki bir sonsuzluk fikrini verirler. Size bunu söylüyorum, Marie, çünkü siz yaratışın güzelliklerine karşı duygulusunuz. Çoğu kez, bu güzelliklerin size, bu duygudan çok uzun zaman yoksun kalmış bulunan size esinledikleri dinsel hayranlığın etkisinde kalmışımıdır."

* *Les Mystères de Paris*, 2. kısım, bölüm XXII. -Ed.

** Sue'nün metninde, papaz şöyle der: "*benim* ve sizin güvencemize karşın." -Ed.

*** *Ibidem*, 3. kısım, bölüm II. -Ed.

Papaz, Marie'nin doğa güzellikleri karşısındaki dolaysız ve temiz yürekli sevincini, *dinsel* hayranlık biçimine getirtmesini daha şimdiden başarmıştır. Gözlerinde, *doğa* daha şimdiden sofulaşmış, *hıristiyanlaşmış* bir doğa düzeyine, yaratık düzeyine düşürülmüş bulunur. Saydam gök (*éther transparent*) bayağılaşmıştır, o artık yavan bir *sonsuzluk* simgesinden başka bir şey değildir. Meryem Çiçeği, varlığının bütün insanal belirtilerinin "*bayağı*", dinden, yani gerçek kutsanmadan yoksun, dinsiz, tanrıtanımaz olduklarını öğrenmiş bulunmaktadır. Papazın ona vaadettiği doğaüstü araca, vaftize yatkın bir duruma gelmesi için, papazın onu kendi gözünde kirletmesi, doğal ve tinsel yeteneklerini, iyilik araçlarını çirkef içinde sürüklemesi gerekir.

Marie papaza bir itirafta bulunmak ve ondan hoş-görüsünü dilemek istediği zaman, şu yanıtı verir:

"*Tann*, size bağışlayıcı olduğunu kanıtladı."

Karşılaştığı hoşgörüde, Marie insanal bir varlığı, kendi benzerini ona doğru iten, doğal ve kendiliğinden iyi bir hareket görmemelidir. Onda sonsuz, doğaüstü, insanüstü bir bağışlama ve bir kerem, ve *insanal hoşgörüde* de tanrısal bir *bağışlama* görmesi gerekir. Bütün insanal ve doğal ilişkileri *Tann ile ilişkiler* durumuna aşkınlaştırması gerekir. Meryem Çiçeği'nin, yanıtında, kendini papazın Tanrının bağışlayıcılığı üzerindeki saçma sapan sözüne kaptırma biçimi, dinsel öğretinin onu daha şimdiden ne dereceye değin bozmuş bulunduğunu gösterir.

Daha iyi durumu içine yerleşir yerleşmez, yeni ^[sayfa 259] *mutluluğundan* başka bir şey duymadığını söyler.

"Her an Bay Rodolphe'u düşünüyordum. Çoğu kez ... orada Tanrı'yı değil, ama onu, Rodolphe'u aramak ve ona teşekkür etmek için gözlerimi göğe kaldırıyordum. Son olarak ... *kendimi suçluyorum*, aziz Peder, Tanrıdan *çok* onu düşünüyordum; çünkü o benim için sadece Tanrının yapabileceğini yapmıştı. ... *Mutlu* idim, büyük bir tehlikeden her zaman için kurtulmuş biri olarak mutlu."

Meryem Çiçeği, mutluluğu sadece *gerçekte* ne ise o olarak, yeni bir mutluluk olarak gördüğü yeni bir durumu duymuş olmayı daha şimdiden kınanacak bir şey bulur, yani doğaüstü değil de doğal bir davranışta bulunmuş olduğu için kendini kınar. Kendini kurtarmış bulunan adamda *gerçekten* ne ise onu, kurtarıcısını görmüş, ve onun yerine imgesel bir kurtarıcıyı, *Tanrıyı* geçirmemiş olmaktan ötürü, kendini daha şimdiden suçlar; *insandan, benzerimden*, bana karşı kazanmış bulunduğu değişimleri, onları Tanrıya vermek için çekip alan; genel olarak, onda insanal olan her şeye, insana yabancı, insanal-olmayan her şeye de onun *gerçek* özgümlükleri olarak bakan o dinsel ikiyüzlülüğün, daha şimdiden eline düşmüştür.

Marie bize, düşüncelerinin, duygularının, yaşam karşısındaki tutumunun *dinsel değişiminin*, Bayan Georges ile Laporte'un yapıtı olduğunu anlatır.

“Bay Rodolphe beni *Cité*'den* götürdüğü zaman, alçalmışlığımın bilinci henüz belirsizdi. Ama Bayan Georges ve sizden aldığım eğitimin, öğütlerin, örneklerin [...] benim mutsuz olmaktan daha çok suçlu olduğumu, heyhat! bana anlatmadıklarını mı sanıyorsunuz? ... Siz ve Bayan Georges, siz bana *aşşağılığımın sonsuz derinliğini anlattınız.*”**

Bir başka deyişle, o, alçalmışlığının insanal, ve dolayısıyla dayanılabilir bilincini, sonsuz bir aşşağılığın hıristiyan [sayfa 260] ve dolayısıyla dayanılmaz bilinci ile değiştirmiş olmayı, papaz Laporte ile Bayan Georges'a borçludur. Papaz ile sofu kadın, ona kendisini *hıristiyan açıdan* yargılamayı öğretmişlerdir.

Marie onu içine atmış buldukları sağtörel mutsuzluğun genişliğini sezinler. Şöyle der:

“Mademki, iyinin ve kötünün bilinci benim için böylesine uğursuz olacaktı, beni mutsuz yazgıma bırakırsalardı!.. Eğer beni alçaklıktan çekip çıkarmasalar-

* Kentten. -ç.

** *Les Mystères de Paris*, 1. kısım, bölüm II. -Ed.

dı, sefalet, hakaretler beni çarçabuk öldürürlerdi; hiç olmazsa, her zaman pişmanlık duyacağım bir arlığın bilgisizliği içinde ölmüş olurum.”

Katı yürekli papaz yanıtlar:

“En gönlüyüce bir doğa, sizi içinden çekip çıkar-
dıkları çamur içine bir gün bile batmış olsa, *bundan
silinmez bir yüzkarası taşır. Tanrısal adaletin değiş-
mezliği budur.*”

Bu tatlı dilli *papazsal kargış* tarafından derinden deri-
ne yaralanmış bulunan Meryem Çiçeği, haykırır: “Görüyor-
sunuz ki, umutsuzluğa düşmem gerekiyor.”

Saçları kırılan din kölesi yanıtlar:

“O üzücü sayfayı yaşamımızdan silmekte umut-
suzluğa düşmemiz, ama *Tanrının sonsuz mağfiretin-
den umutsuzluğa düşmememiz gerekiyor. Bu dünya-
da, sizin için, zavallı çocuk, gözyaşı, pişmanlık, kefa-
ret; ama bir gün, öteki dünyada, bağışlanma, sonsuz
mutluluk!*”

Marie henüz ona öteki dünyada vaadedilen sonsuz
mutluluk ve bağışlanma ile avundurulacak kadar bön de-
ğildir:

“Merhamet, merhamet, Tanrım!” diye haykırır,
“daha ne kadar gencim ... *malheur à moi!*”*

Ve papazın ikiyüzlü safsatacılığı doruğuna varır:

“Tersine, sizin için ne mutlu Marie, Tanrının bu acı
ama kurtarıcı pişmanlıkları gönderdiği sizin için ne
mutlu! Bunlar sizin ruhunuzun *dinsel* duygunluğunu
kanıtlıyorlar. ... Bu acıların her biri öteki dünyada si-
ze ödenecek, inanın bana, [sayfa 261] Tanrı sizi bir an kö-
tü yolda, sadece size *pişmanlık mutluluğunu ve kefa-
retten doğan* sonsuz ödül kısmet etmek için bırak-
mıştır.”

Bu andan sonra, Marie *günah bilincinin kölesi* duru-
muna gelmiştir. En sefil durum içinde, kendine insanal, se-

* “Vah başıma gelenler!” -ç.

vimli bir bireysellik yaratmasını bilmiş, ve aşırı düşkünlük içinde, *kendi gerçek özünü* gördüğü *insanal* özünün bilincini taşımış iken, bundan böyle güncel toplumun, onu ancak dışsal olarak ilgilendiren alçakça yaşayışı, onun iç doğası durumuna gelir; bu alçakça yaşayışı anımsayarak kendine durmadan işkence etmek, Tanrının kendisi tarafından istenmiş bir yaşam ödevi, varoluşunun kendi başına ereği durumuna gelir. Eskiden “*ne pas être pleumicheuse*”* ile övünür, “*ce qui est fait, est fait*”** bilir iken, şimdi günah korkusunu *iyilik*, pişmanlığı da *mutluluk* bilir.

Daha sonra Meryem Çiçeği'nin Rodolphe'ün kızı olduğu ortaya çıkar. Onu Gerolstein prensesi olarak görürüz.***

Onun babası ile konuşmalarından birini dinleyelim:

“*En vain je prie Dieu de me délivrer de ces obsessions, de remplir uniquement mon cœur de son pieux amour, de ses saintes espérances, de me prendre enfin toute entière, puisque je veux me donner toute entière à lui ... il n'exauce pas mes vœux - sans doute, que parce que mes préoccupations terrestres me rendent indigne d'entrer en commun avec lui.*”****

Bir kez yanılmalarının Tanrıya karşı işlenmiş *sonsuz* suçlar olduklarını kabul ettikten sonra, insan *kurtuluş* ve [sayfa 262] *lütfu* ancak kendini *büsbütün* Tanrıya vererek, dünya ve dünya kaygıları karşısında *büsbütün* ölerek sağlayabilir. Bir kez kendi insanlık dışı durumundan *tanrısal* bir mucize aracıyla kurtarılmış bulunduğunu kabul ettikten sonra, Meryem Çiçeği böylesine bir tansığa değerli olmak için *kendisi de bir azize* durumuna gelmek zorundadır. Kendi

* “Ağlamsık olmamakla.” -ç.

** “Olanın olmuşluğunu.” -ç.

*** *Ibidem*, 9. kısım, bölüm II. -Ed.

**** “Beni bu saplantılardan kurtarması, yüreğimi sadece Kendi sofu sevgisi, Kendi kutsal umutları ile doldurması, kendimi büsbütün Ona vermek istediğime göre, son olarak beni büsbütün Kendine alması için Tanrıya boşuna yalvarıyorum ... Dileklerimi yerine getirmiyor ... kuşkusuz *dünyasal* kaygılarımın, beni Onun ile iletişime girmekten değerlendirdikleri için.” *Ibidem*, 10. kısım, bölüm VII.) -ç.

insan sevgisi dinsel sevgi biçimine, mutluluk özlemi sonsuz mutluluk biçimine, dünyasal hoşnutluk kutsal umut biçimine, insanlarla birlik Tanrı ile birlik biçimine dönüşme zorundadır. Tanrı onu büsbütün almalıdır. O, Tanrının kendisini büsbütün almaktan alıkoyan gizemi kendisi açıklar. Kendini henüz ona büsbütün *vermemiştir*, yüreği henüz dünyasal kaygılara tutkun ve onların egemenliğindedir. Onun, yiğit doğasının son belirtisi, saçtığı son ışıklar, işte budur. Tüm dünyaya karşı ölerек ve manastıra girerek, kendini tüm Tanrıya verir.

*“Bütün varlığı ile kendine
“Pişmanlık acısı çektirebilmesi için,
“Yeterince günahla
“Gereğince bezenmiş olmaksızın
“Kimse manastıra girmemelidir.”*

GÖTTE*

Manastırda, Meryem Çiçeği, Rodolphe'un dolapları sayesinde, *başrahibe* (*abesse*) düzeyine yükseltilmiştir. İlkın, kendi değimsizliği bilinci ile, bu görevi geri çevirir. Yaşlı başrahibe onun aklını yatıştırmaya çalışır:

*“Je vous dirai plus, ma chère fille, avant d'entrer au bercail, votre existence aurait été aussi égarée, qu'elle a été au contraire pure et louable ... que les vertus évangéliques, dont vous avez donné l'exemple depuis votre séjour ici, expieraient et rachèteraient encore aux yeux du Seigneur un passé si coupable qu'il fût.”*** [sayfa 263]

Başrahibenin sözlerinden, Meryem Çiçeği'nin dünyasal erdemlerinin incinsel erdemler biçimine gelmiş bulduklarını, ya da daha iyi söylemek gerekirse, gerçek er-

* J. W. Goethe, *Xénies*, IX. s. 186. -Ed.

** “Size daha çoğunu söyleyeceğim, sevgili kızım: hak yoluna girmeden önce, varoluşunuz tersine an ve övgüye değer olmuş olduğu kadar yolunu şaşırılmış da olabilirdi ... burada bulunduğunuz günden bu yana bize örneğini verdiğiniz *incinsel erdemler*, gene de Tanrının gözünde ne kadar suçlu olursa olsun, bir geçmişin kefareti öder ve günahlarını bağışlardı.”

demlerinin kendilerini artık ancak incinsel karikatür altında gösterebileceklerini anlar.

Marie, başrahibenin sözlerini yanıtlar: “*Sainte mère je crois maintenant pouvoir accepter.*”*

Manastır yaşamı, Marie'nin bireyselliğine uygun düşmez; ölür bu bireysellik. Hıristiyanlık onu ancak imgelemde avundurur, ya da onun hıristiyan avunuğu gerçek yaşam ve özünün yokoluşunun, ölümünün ta kendisidir.**

Öyleyse Rodolphe Meryem Çiçeği'ni ilkin pişmanlık getirmiş günahkâr, sonra pişmanlık getirmiş günahkârı rahibe, ve son olarak da rahibeyi ceset biçimine dönüştürmüştür. Gömme töreninde, *eleştirel* rahip Szeliga, katolik rahibin ölüm söylevine, kendi ölüm söylevini ekler.

Meryem Çiçeği'nin “*suçsuz*” varoluşuna, o onun “geçici” varoluşu adını verir ve onu onun “sonsuz ve unutulmaz yanlışı”na karşıt çıkarır. Onun “*son soluk*”unun “bağışlama ve özür dileme” olmasını över. Ama, tıpkı protestan rahibin, Tanrı lütfunun zorunluluğunu, ölenin ilk günaha katılmasını ve günahkâr durumu üzerindeki güçlü bilincini açıkladıktan sonra, bu aynı ölümün erdemlerini *dünyasal* bir formül aracıyla övme zorunda kalması gibi, Bay Szeliga da şu formüle başvurur:

“Ve bununla birlikte, onun *kişisel olarak* bağışlatacak hiç bir şeyi yoktu.”

Bay Szeliga, son olarak Marie'nin mezarı üzerine, kilise dil uzluğunun en solgun çiçeğini atar:

“O söndü ve bu dünyayı bıraktı, ve ondan daha arı
[sayfa 264] yüreği olan çok az insan yaşamıştır!”

Amin.

* “Kutsal ana... şimdi kabul edebilirim, sanıyorum.” -ç.

** *Les Mystères de Paris*, son bölüm. -Ed.

III. HUKUK GİZEMLERİNİN AÇINLANMASI

a) Le Maître d'école* ya da Yeni Ceza Teorisi,
Hücre Sisteminin Üstü Açılmış Gizemi. Hekimsel Gizemler

Maître d'école, Herkülvari bir fizik güçte ve büyük bir sağtörel erkede bir canakıyıcıdır. Doğuşundan, kültürlü ve bilgilidir. Tutkulu bir atlet olarak, kuralları bayağılık, sağtörel dayanıksızlık ve terimsel alanda ölçülülük olan burjuva toplumun yasa ve alışkanları ile çatışmaya girer. Canakıyıcı olur ve kendini, hiç bir yerde kendi ölçüsünde insanal etkinlik bulamayan zorlu bir mizacın tüm aşırılıklarına bırakır.

Rodolphe bu canakıyıcıyı eline düşürür. Onu Eleştiriye göre düzeltmek, ve onun üzerinde *hukuksal* dünya için bir örnek yapmak ister. Hukuksal dünya ile “ceza”nın kendisi için değil, ama bu cezayı uygulama *biçimi* üzerinde dövüşür. Zenci hekim David'in özellik belirtici deyimine göre, “en büyük Alman kıyabilimcisine”*** değerli olacak, ve sonradan, tüm Alman ciddiyeti ve Alman derinliği ile, bir Alman kıyabilimcisi tarafından savunulmuş bulunma mutluluğuna da ermiş bir ceza teorisi bulgular. Rodolphe, onu kıyabilimcilerin üstüne yükseltebileceklerini aklından bile geçirmez; onun, *primus inler pares***** “en büyük kıyabilimci” olmaktan başka özenişi yoktur. Zenci Hekim David'e, *Maître d'âcole*'ün *gözlerini oydurtur*.****

Rodolphe, ölüm cezasına karşı bütün beylik karşıkomalara yinelemekle başlar: suçlu üzerinde etkisi yoktur, onda [sayfa 265] eğlendirici bir oyundan başka bir şey görmeyen halk üzerinde etkisi yoktur.

Rodolphe sonra *Maître d'école* ile *Maître d'école*'ün *ruhu* arasında bir ayırım yapar. Onun kurtarmak istediği şey

* Öğretmen anlamına gelen bu terim, metinde, tüm açındırma boyunca Fransızca yazılmış. -ç.

** *Les Mystères de Paris*, 1. kısım, bölüm XX. -Ed.

*** Eşitleri arasında birinci. -ç

**** *Ibidem*, 1. kısım, bölüm XXI. -Ed.

insan değildir, gerçek *Maître d'école* değildir, o onun ruhunun kurtuluşunu sağlamak ister.

“Bir ruhun kurtuluşu, *der bilgince bir tonla*, kutsal bir şeydir. ... Her suç *ödenir* ve bağışlanır, demiştir Kurtarıcı, ama kefaret ve *pişmanlığı* içtenlikle isteyen kişi için. Yargı yerinden darağacına, yol çok kısadır. ... Sen (*Maître d'école*) *gücünü* kıyarcasına kötüye kullandın, ben senin gücünü kötürümleştireceğim. ... En güçsüz karşısında titreyeceksin, cezan suçuna eşit olacak. Ama bu korkunç ceza sana hiç olmazsa *pişmanlığın* sınırsız çevrenini bırakacak, ... Eğer ben seni dış dünyadan ayırıyorsam, bunun nedeni, seni ağır cana kıymalannın anısı ile *yalnız*, kapkara bir gece içine atmaktır. ... Sen kendi içine bakma zorunda kalacaksın. ... Değerden düşürmüş bulunduğu insanlarla geçinme yetin, kefaret aracıyla eski durumuna yükselecektir.”

Rodolphe *ruhu* kutsal, insan *gövdesini* bayağı sayar; öyleyse o gerçek özü, göğe –Bay Szeliga’nın eleştirel açınlamasını ele almak gerekirse insanlığa– ilişkin olduğundan, sadece ruhta görür: bundan, *Maître d'école*’ün gövdesinin, gücünün insanlığa ilişkin olmadığı sonucu çıkar; bu bedenin dirimsel belirtisi insanal olarak biçimlendirilme ve insanlık için bir hak olarak istenme zorunda değildir; ona kendi başına insanal öz olarak davranılması gerekmez. *Maître d'école* gücünü kötüye kullanmıştır; Rodolphe bu gücü kötürümleştirir, sakatlar, yokeder. İnsanal bir dirimsel gücün bozulmuş belirtilerinden kurtulmak için, bu gücü yoketmekten *daha eleştirel* bir yol yoktur. Eğer göz günah işleme aracı ise gözü oyan, eğer el günah işleme aracı ise eli kesen, *tek* sözle, eğer beden günah işleme aracı ise gövdeyi öldüren hıristiyan yol, işte budur; çünkü göz, el, gövde, aslında insanın, [sayfa 266] gereksiz ve suçlu, önemsiz parçalarından başka bir şey değildirler. İnsanın hastalıklarını iyileştirmek için insanal doğayı öldürmek gerekir. Eleştirel hukukbilim (*jurisprudence*) ile bu nokta üzerinde birleşen Yığın hukukbilimi de, bu güçlenil bozucu belirtilerinin pan-

zehirini, insanal güçlerin *sakatlanmasında*, kötürümleştirilmesinde bulur.

Arı Eleştiri adamı olan Rodolphe’u ceza yasamasında sıkın şey, yargıyerinden dar ağacına çok hızlı geçiştir. O ise canakıyıcının çarpıcı *öcünü*, *kefarete* ve canakıyıcıdaki *günah bilincine* bağlamak ister; gövdesel cezayı sağtörel cezaya, duyulur işkenceyi pişmanlığın duyulur-olmayan işkencesine bağlamak ister. Bayağı cezanın, aynı zamanda sağtörel ve hıristiyan bir eğitim aracı olması da gerekir.

Hukukbilimi tanrıbilime bağlayan bu ceza teorisi,* “gizemin bu üstü açılmış gizemi”, bir uçtan öbürüne, Bentham’ın¹⁰⁷ *Théorie des peines et des récompenses* (“Cezalar ve Ödüller Teorisi”) adlı yapıtında bize daha önce geniş bir biçimde açıklamış bulunduğu gibi, *katolik* Kilisesinin ceza teorisinden başka bir şey değildir. Bu aynı incelemede, Bentham güncel cezaların sağtörel hiçliğini de tanıtlamıştır. O, yasal cezalandırmalara “*hukuksal parodiler*” adını verir.

Rodolphe tarafından *Maitre d’école*’e verilen ceza, Origène tarafından kendi kendine verilmiş bulunan cezanın tıpkısıdır. O, onu *iğdiş eder*, onu bir *türeme ergeninden*, gözden yoksun bırakır. “Göz, gövdenin ışığıdır.” Rodolphe’un ondan *görmeyi çekip alma* fikrine varmış bulunması, onun dinsel içgüdüüne büyük bir saygınlık kazandırır. Bu ceza, çok hıristiyan Bizans imparatorluğunda gündemde bulunan, ve İngiltere ve Fransa cermen-hıristiyan imparatorluklarının, gençliklerinin gücü içinde buldukları dönem boyunca parlamış olan cezadır. İnsanı duyulur dış dünyadan ayırmak, düzeltmek amacıyla onu soyut vicdanı içine kabaca atmak, [sayfa 267] onun gözlerini oymak, – işte, bu ayrılığın eksiksiz gerçekleşmesinin, kendi tinselci “*ben*”i üzerine kapanmış insanın arı yalıtıklığının *iyiliğin ta kendisini* oluşturduğu yolundaki hıristiyan öğretinin zorunlu bir sonucu.

* Eugène Sue, bu konu üzerine, bir idam cezasının yerine getirilmesi dolayısıyla, *Mystères de Paris*’nin kısım II, 10. bölümünde gene döner. -Ed.

Eğer Rodolphe, Bizans'ta ve Franklar'ın krallığında olduğu gibi, *Maitre d'école*'ü gerçek bir manastıra sürmeye kadar gitmezse, hiç değilse onu fikirsel bir manastıra, dış dünya ışığının içine hiç bir zaman girmediği kapkaranlık bir gecenin manastırına, içinde sadece görüntüsel anılar bulunan, durgun bilinç ve günah duygusu manastırına sürer.

Belli bir kurgusal utanma, Bay Szeliga'nın, kahraman Rodolphe'un ceza teorisine, o bedensel, cezanın hıristiyan kefaret ve pişmanlığa bağlanmasına açıkça yanışmasına izin vermez. Buna karşılık, ona, suçlunun cezada kendi "öz" suçunun "yargıç"ı olacağı yolundaki teoriyi –elbette dünyaya üstünün açılması kalan gizem biçimi altında– yükler.

Bu üstü açılmış gizemin gizemi, *Hegel*'in ceza teorisidir. Hegel'e göre, uğranılan cezada, kendi kendine karşı karar veren kişi, suçludur. *Gans*¹⁰⁸ bu teoriyi daha geniş bir biçimde geliştirmiştir. Bu teori, Hegel'de, *Kant* tarafından *tek hukuksal* ceza teorisine açıklanmış bulunan ilkçağsal *kıyas hukukunun kurgusal süslenmesidir*. Hegel'de, kendi kendini yargılayan suçlu, anı bir "fikir", *yürürlükteki deneysel cezaların* salt kurgusal bir yorumudur. Bu nedenle o [Hegel -ç.], özel biçimler için, devletin uygarlık derecesine güvenir; başka bir deyişle, cezayı olduğu gibi sürdürür. O işte tam da bu noktada kendi eleştirel papağanından daha eleştirici görünür. Suçluda *insanı* da tanyan bir *ceza* teorisine, *ceza, zorlama* [gibi şeyler -ç.]-, *insanal* davranış ile çelişki durumunda buldukları için, bu işi ancak *soyutlamada* yapabilir. Pratikte bu iş, ayrıca olanaksız olurdu. Soyut yasa yerine salt öznel keyfilik geçerdi, çünkü, her durumda, suçlunun bireyselliğine ceza düzenleme, "saygın ve onurlu" resmi kişilerin işi olurdu. Platon, *yasanın* bir tek [sayfa 268] bakış açısında yeralması ve bireyselliği *bir yana bırakması gerektiğini*, daha önce anlamıştı. *İnsanal* koşullar içinde, tersine, ceza, suçu işleyen *gerçekten* kendi-kendisi üzerindeki yargısı olacaktır. Ona başkası tarafından uygulanan *dışsal* bir *zorun*, onun kendi kendisine uyguladığı bir zor olduğu-

na inanması için çalışamayacaktır. *Öteki* insanlar onun için, daha çok onun kendi-kendine vermiş olacağı cezanın doğal kurtarıcıları olacaklardır. Başka bir deyişle, ilişki tastamam tersine çevrilmiş olacaktır.*

Rodolphe, *Maître d'école*'e: "*Chacune de tes paroles sera une prière*"** dediği zaman, en içten düşüncesini – *Maître d'école*'ün görme yeteneğini elinden alırken gözettığı erek– dile getirir.

Ona *dua etmeyi* öğretmek ister. Herkül gibi eşkiya-yı, duadan başka bir işi olmayacak bir *keşişe* çevirmek ister. Bu hıristiyan yırtıcılık ile karşılaştırılınca, yoketmek istediği insanın kafasını kesmekle yetinen bayağı ceza teorisine ne kadar da insanal! Son olarak, gerçek Yiğın yasamasının, suçluların düzeltilmesini ciddi olarak istemiş bulunduğu her kez, bu Alman Harun-ül-Reşid'inden ölçüştürülmez derecede daha kavrayışlı ve daha insanal olduğu da kendiliğinden anlaşılır. Dört Hollanda tarımsal sömürgesi, Alsas'daki Ostwald ceza sömürgesi, eğer *Maître d'école*'ün işkence cezası ile karşılaştırırsak, gerçekten insanal girişimlerdir. Rodolphe, Meryem Çiçeği'ni papazın ve günah bilincinin eline vererek öldürdüğü gibi, *Maître d'école*'ü de, "*dua etme*"yi öğrenmesi için, gözlerini oyarak öldürür.

Gerçi her türlü gerçeklik, "an *Eleştiri*"den, "*yalınca*" hep aynı biçimde, bu gerçekliğin *ahmakça soyutlama* biçimi altında, tahrif edilmiş olarak çıkar.

Maître d'école görme yetisini yitirir yitirmez, Bay Szeliga bize sağtörel bir mucize gösterir. [sayfa 269]

"Korkunç *Maître d'école* '*birdenbire*' [söylediğine inanılırsa] dürüstlük ve doğruluğun gücünü tanır; Bıçakçı'ya şöyle der: 'Ah! evet, *sana inanabilirim; sen hiç çalmadın*'."***

Ne yazık ki, Eugène Sue, *Maître d'école*'ün Bıçakçı

* Lenin tarafından aktarılmıştır: *Cahiers philosophiques*, s. 35. -Ed.

** "Her sözün bir dua olacak." -ç.

*** *Les Mystères de Paris*, 1. kısım, bölüm 21. -Ed.

üzerine, aynı saygıyı içeren, ve cezadan önce yapılmış bulunduğuna göre, ona görme yeteneğinin yitirilmesi tarafından telkin edilmiş olamayacak bir tanıklığını korumuştur. Rodolphe ile *tête-à-tête*'inde* *Maître d'école*, gerçekte, Bıçakçı konusundaki düşüncesini şu sözlerle açıklar:

“*Du reste il n'est pas capable de vendre un ami.
Non: il a du bon ... il a toujours eu des Idées singulières.*”**

Bay Szeliga'nın sağtörel mucizesini hiçe indirgeyecek şey. Şimdi Rodolphe'un *eleştirel* tedavisi aracıyla elde edilmiş bulunan *gerçek* suçları inceleyelim.

İlkin, Gecekuşu (*la Chouette*) ile birlikte, Meryem Çiçeği'ne kötü bir oyun oynamak için, Bouqueval çiftliğine savaş seferine giden *Maître d'école*'ü görürüz.*** Kafasına koyduğu fikir, Rodolphe'dan *öçalmaktır*; ama ondan, ona azap vermek için “*kötülük*”ü düşünerek ve onu kafasında evirip çevirerek, ancak metafizik olarak öcalmasını bilir: “*Il m'a ôté la vue, il ne m'a pas ôté la pensée du mal.*”**** Onu hangi nedenle arattığını Gecekuşuna şöyle anlatır: “Ben, bu dürüst insanlarla tek başıma, *sıkılıyordum.*”

İnsanın *istemli küçük düşmesi* olarak gördüğü keşşisel kösnüyü, hayvanal kösnüyü doyurmak için, Eugène Sue bize *Maître d'école*'ü, o yaşlı Gecekuşu büyücüsü ile o küçük Tortillard iblisi önünde dizüstü gösterir; ama büyük sağtörecimiz, böylece Gecekuşuna iblisçe bir zevkin turfanda yemişini sunduğunu unuttur. Rodolphe, onu *görmeden zorla yoksun* [sayfa 270] *bırakarak*, suçluya, boşluğunu göstermek istediği *fizik zorun* gücünü tanıtladığı gibi, Eugène Sue de, burada bu kez *bütünsel kösnücüllüğün* gücünü iyi olarak tanımayı öğretir. Ona, o olmaksızın, *insa-*

* Başbaşa konuşmada. -ç.

** “Bununla birlikte, o bir dostu satmaya yetenekli değildir. Hayır, iyi bir yanı var onun... hep şaşılacak fikirleri olmuştur.” (*Ibidem*, 1. kısım, bölüm XV) -ç.

*** *Ibidem*, 3. kısım, bölüm I. -Ed.

**** “O benden görmeyi aldı, kötülük düşüncesini almadı.” -ç.

nın artık bir insan olmadığını, ama çocuk alaylarının savunmasız nişan tahtası durumuna geldiğini öğretir. Onu, dünyanın ona kötü davranması için görmeyi yitirmesinin yettiğine göre, dünyanın onun, *Maître d'école*'ün dünyaya karşı işlemiş bulunduğu suçları hak etmiş olduğuna inandırır. Son insanal yanılışmasını da onun elinden alır, çünkü *Maître d'école* Gecekuşunun bağlılığına inanıyordu. Rodolphe'a "Gecekuşunun kendisini onun için ateşe atabileceğini" bildirmemiş miydi? Buna karşı, Eugène Sue, umutsuzluğun son kertesindeki *Maître d'école*'ün şu çılgınlığı attığını iştme zevkine erer: "*Mon Dieu! Mon Dieu! Mon Dieu!*"*

Maître d'école "dua etme"yi öğrenmiştir! Ve Eugène Sue *dans "cet appel involontaire à la commisération divine, quelque chose de providentiel"*** bulur.

İstemsiz dua – Rodolphe'vâri Eleştirinin ilk sonucu işte bu. Bu dua hemen, *Maître d'école*'ün öldürmüş bulunduğu kimselerin görüntülerini düşte gördüğü Bouqueval çiftliğinde *istemsiz bir kefaret* ile izlenmiştir.**

Bu fikrin geniş betimlemesine geçelim, ve Eleştiriye göre düzelmiş bulunan *Maître d'école*'ü, *Bras-Ruge*'un [kızıl-kol -ç.] mahzeninde, zincirlere vurulmuş, sıçanlar tarafından yarı kemirilmiş, açlıktan yarı ölü, Gecekuşu ile Tortillard'ın işkenceleri ile yarı çıldırılmış olarak ve hayvan çılgınlıklarıatarkenyenidengörelim.****Tortillard,Gecekuşunu ona teslim etmiştir. Gecekuşuna uygulayacağı işlem sırasında inceleyelim onu. Gecekuşu'nun *gözlerini* oyarak, *Rodolphe*'u, kahramanı, dışsal olarak *kopya* etmekle yetinmez; Rodolphe'un ikiyüzlülüğünü yeniden üreterek ve kıyıcı edimini sofa deyimlerle [sayfa 271] süsleyerek, onu *sağtörel* olarak da kopya eder. Gecekuşu'nu eline geçirir geçirmez, *Maître d'école* "*une joie effrayante*"***** gösterir, ve

* "Tanrım! Tanrım! Tanrım!" -ç.

** "Tansal acımaya bu istemsiz çağrıda Tanrıdan gelen bir şey."

-ç.

*** *Ibidem*, 3. kısım, bölüm VIII. -Ed.

**** *Ibidem*, 6. kısım, bölüm VI. -Ed.

***** "Korkutucu bir sevinç". -ç.

sesi öfkeden titrer.*

*“Tu sens bien, dit-il, que je ne veux pas en finir tout de suite ... torture pour torture ... il faut que je te parle longuement avant de te tuer ... ça va être affreux pour toi. D’abord, vois-tu ... depuis ce rêve, de la ferme de Bouqueval, qui m’a remis sous les yeux tous nos crimes, depuis ce rêve, qui a manqué de me rendre fous ... qui me rendra fou ... il s’est passé en moi un changement étrange ... J’ai eu horreur de ma férocité passée ... d’abord je ne t’ai pas permis de martyriser la gouailleuse, cela n’était rien encore ... en m’entraînant ici dans cette cave, en m’y faisant souffrir le froid et la faim ... tu m’as laissé tout à l’épouvante de mes réflexions ... Oh! tu ne sais pas ce que c’est que d’être seul ... l’isolement m’a purifié. Je ne l’aurais pas cru possible ... une preuve que je suis peut-être moins scélérat qu’autrefois ... ce que j’éprouve une joie infinie à te tenir là ... monstre ... non pour me venger, mais ... mais pour venger nos victimes ... oui, j’aurai accompli un devoir quand de ma propre main j’aurai puni ma complice ... j’ai maintenant horreur de mes meurtres passés, et pourtant ... trouves-tu pas cela bizarre? c’est sans crainte, c’est avec sécurité que je vais commettre sur toi un meurtre affreux avec des raffinements affreux ... dis ... dis ... conçois-tu cela?”** [sayfa 272]*

* *Ibidem*, 6. kısım, bölüm VII. -Ed.

** “İyi seziyorsun ki, *der*, *bu* işi hemen bitirmek istemiyorum, .. İşkenceye karşı işkence!.. Seni öldürmeden önce seninle uzun uzun konuşmam gerek. Bu senin için korkunç olacak. ... İlkin, görüyor musun, tüm zulümlerimizi gözlerimin önüne getiren o Bougueval çiftliğindeki düştün bu yana, beni az kalsın deli edecek ... beni deli eden düştün bu yana ..., bende garip bir değişiklik oldu, ... Geçmiş kandökücülüğümden tiksinti duydum. ... İlkin, la Goualeuse’a [Alaycı kadın] acı çektirmene izin vermedim ... bu daha bir şey değildi ... Beni burada bu mahzende zincire vurarak, beni burada soğuk ve açlık içinde kavrandırarak .. beni tek başıma düşüncelerimin büyük korkusuna bıraktın. Oh! Yalnız olmanın ne olduğunu bilmezsin. ... Yalnızlık beni arındırdı. Bunun olacağına inanmazdım. ... Eskisinden belki daha az kötülükçü olduğumun ... bir başka kanıtı da seni burada, canavar, kendi öcümü almak için değil ... ama kurbanlarımızın öcünü almak için tutmaktan sonsuz bir sevinç

Bu birkaç söz içinde, *Maître d'école* tüm *sağtörel kazüistik* gamını baştan başa dolaşır.

İlk bildirgesi öcalmanın yolaçtığı zevki *açık yürekle* dile getirir: işkenceye karşı işkence! Gecekuşunu öldürmek, cançekişmesini bitmez tükenmez bir vaazla uzatmak ister; ve, tadına doyumaz safсатаcılık [şu ki -ç.], ona acı çektirdiği söylev, *sağtörel* bir *vaizdir*. Bouqueval düşünün onu iyileştirdiğini ileri sürer. Onu az kalsın deli edeceğini, onu deli ettiğini itiraf ederek, bu düşün gerçek etkisinin aslında ne olduğunu açıklar. İyileşmesini tanıtlamak için, Meryem Çiçeği'nin büyük acısını engellediğini anımsatır. Eugène Sue'de, kişilerin, ilkin Bıçakçı, ve burada da *Maître d'école*'ün, eylemlerinin bilinçli güdüsünü, yazarn onları şu ya da bu türlü davrandırmasını belirleyen yazınsal yönelimleri, *kendi* düşünceleri olarak dışavurmaları gerekir. Onların durmadan: bu konuda, ya da şu konuda, ya da şu öbür konuda kusurlarımı düzelttim demeleri gerekir. Gerçekten zengin bir yaşama erişemedikleri için, dillerinin, burada Meryem Çiçeği'nin korunmasına olduğu gibi, önemsiz davranışlara heyecanlı bir vurgu eklemesi gerekir.

Bouqueval düşünün *iyilikçi* etkisini sergiledikten sonra, *Maître d'école*'ün hangi nedenlerden ötürü Eugène Sue'nün onu bir mahzene kapatıldığını açıklaması gerekir. Romancının davranışını usa yatkın bulması gerekir. Gecekuşuna: beni bir mahzene kapatarak, beni sıçanlara kemirterek, beni açlık ve susuzluk içinde kıvrandırarak, benim iyileşmemi tümledir demesi gerekir. Yalnızlık beni *arındırdı*.

Maître d'école'ün Gecekuşunu karşılarken attığı yabancıl hayvan çığlıkları, kudurgan öfke, korkunç öcalma zevki, bu [sayfa 273] *sağtörel* boş sözleri yalanlarlar. Onun zin-

duymamdır. Evet, kendi suç ortağımı, kendi elimle cezalandırmış olacağım zaman, bir ödevi yerine getirmiş olacağım. ... Şimdi geçmiş zulümlerinden tiksinti duyuyorum, ve gene de ... bunu tuhaf bulmuyor musun? Senin üzerinde, korkmaksızın, güvenlik ile, korkunç incelikler ile, korkunç bir zulüm işleyeceğim. Söyle ... söyle ... bunu anlıyor musun?" -ç.

danında beslediği düşüncelerin ayırdedici özelliğini ele verirler.

Maître d'école bu çelişkileri kendisi de anlamış gibi görünür; ama, *eleştirel sağtöreci* olarak, onları uzlaştırmasını bilecektir.

Gecekuşunu elinde tutmanın “sınırsız sevinci”ni, kendi iyileşmesinin bir belirtisinin ta kendisi olarak gösterecektir. Öcalma isteği, gerçekte, *doğal* bir istek değil, ama *sağtörel* bir istektir. Öcünü almak istediği, kendisi değildir, kendisi ile Gecekuşunun birlikte işledikleri zulümlerin *kurbanlarıdır*. Onu öldürürken yaptığı şey bir *tasarlı öldürme (assassinat)* değildir, yerine getirdiği bir ödevdir. O ondan öç almaz; yansız yargıç olarak, suç ortaklığını *cezalandırır*. Geçmiş zulümlerinden tiksinti duyar, ama gene de, –kendisi öz kazüistiğinden duyduğu şaşkınlık içinde– “Gecekuşuna sorar: Bunu tuhaf bulmuyor musun? Seni, korkmaksızın, güvenlik ile öldüreceğim.” Belirtmediği sağtörel nedenlerden ötürü, aynı zamanda işlemeye hazırladığı o “*meurtre affreux, meurtre avec des raffinements affreux*”nın* canlandırılmasının da tadını çıkarır.

Maître d'école'ün Gecekuşunu öldürmesi, hele onun kendisine karşı gösterdiği kandökücülükten sonra, karakterine uygun düşer. Ama o onu sağtörel nedenlerden ötürü öldürür, *le meurtre affreux, les raffinements affreux*** işleme yolundaki barbarca kösnüsüne sağtörel bir yorum getirir; geçmiş zulümlerinden pişmanlığını yeni bir zulüm işleyerek tanıtır; yalın canakıyıcı olmaktan çıkıp, *iki anlamlı bir canakıyıcı, sağtörel bir canakıyıcı* durumuna gelir – işte Rodolphe'un ona uyguladığı eleştirel tedavi aracıyla elde edilmiş bulunan övünçlü sonuç.

Gecekuşu, *Maître d'école*'ün elinden kurtulmayı dener. O bunu anlar ve onu sıkı sıkı tutar. [sayfa 274]

“Tiens-toi donc, la chouette, il faut que je finisse de t'expliquer comment peu à peu j'en suis venu à ma

* “Korkunç cinayet, korkunç inceliklerle dolu cinayet”in. -ç.

** “Korkunç cinayetler, korkunç incelikler.” -ç.

*repentir ... cette révélation te sera odieuse ... et elle te prouvera aussi combien je dois être impitoyable dans la vengeance, que je veux exercer sur toi au nom de nos victimes ... Il faut que je me hâte ... la joie de te tenir là me fait boudir le sang ... j'aurai le temps de te rendre les approches de la mort effroyables en te forçant de m'entendre ... Je suis aveugle ... et ma pensée prend une forme, un corps pour me représenter incessamment d'une manière visible, presque palpable ... les traits de mes victimes ... les idées s'imaginent presque matériellement dans le cerveau. Quand au repentir se joint une expiation d'une effrayante sévérité ... une expiation qui change notre vie en une longue insomnie remplie d'hallucinations vengeresses ou de réflexions désespérées ... peut-être alors le pardon des hommes succède au remords et à l'expiation.**

Maître d'école, her an ikiyüzlülük olarak beliren ikiyüzlülüğü içinde direnir durur. Gecekuşu onun nasıl yavaş yavaş pişmanlığa kadar geldiğini öğrenmelidir. Bu açınlaşma ona tiksinc gelecektir, çünkü ondan, kendi kişisel adına değil, ama ortak kurbanları adına acımasız bir öcalmanın onun *ödevi* olduğunu tanıtlayacaktır. Ama *Maître d'école* öğretici açıklamasında birdenbire durur. Dersini vermekte, söylediği gibi, “çabuk olması” gerekir; çünkü onu orada tutma sevinci [sayfa 275] damarlarında kanını kaynatır: açıklamasını kısaltmak için güzel bir sağtörel neden! Sonra ka-

* “Dinle bak, Gecekuşu, nasıl yavaş yavaş pişman olmaya kadar geldiğimi sana açıklamayı bitirmem gerek. ... Bu acınmama sana tiksinc gelecek ... ve kurbanlarımız adına senden almak istediğim öçte ne kadar acımasız olmam gerektiğini de sana tanıtlayacak. Çabuk olmam gerek. Seni burada tutma sevinci kanımı kaynatıyor. Beni dinlemeye zorlayarak, ölümün ürkütücü yakınlığını sana gösterme zamanım olacak. ... Ben körüm, ve düşüncem, kurbanlarının çizgilerini, görünür, hemen hemen elle tutulur biçimde, durmadan gözümün önüne getirmem için, bir biçim, bir gövde kazanıyor. ... Yakayı bırakmayan fikirler beyinde hemen hemen maddi olarak tasarlanıyorlar. ... Pişmanlığa, ürkütücü bir sertlikteki bir kefare, yaşamınızı öcalan sanırlar, ya da umutsuz düşünceler dolu uzun bir uykusuzluğa çeviren bir kefare eklendiği zaman, belki o zaman pişmanlık acısı ve kefare yerine insanların bağışlaması geçer.” -ç.

nı yeniden yatıştır. Ona sağtöre vaazetmek için ayırdığı tüm zaman, gerçekte özü bakımından yitip gitmemiştir. O “ölümün ürkütücü yakınlığını [Grecekuşuna] gösterecektir”; vaizini uzatmak için bir başka sağtörel neden. Ve bu sağtörel nedenlerin dile getirilmesinden sonra, sağtörel metni bırakmış bulunduğu noktada dinginlikle yeniden ele alabilir.

Maître d'école, dış dünyadan yalıtıklığın, insanı içine attığı durumu betimler. Bir insan için, *duyulur dünya arı bir fikir durumuna gelir*, ve arı fikirler de onun için *duyulur varlıklar* biçimini alırlar. Beyninin sanrıları, gövdesel biçimler alırlar. Tininde, dokunulabilir, elle tutulabilir bir görüntüler dünyası doğar. Bütün sofu görüntülerin gizemi budur, aynı zamanda deliliğin genel biçimi de budur. Bu nedenle, Rodolphe'un “korkunç işkenceler ile birleşmiş pişmanlık ve kefaretin gücü” üzerindeki sözlerini yineleyen *Maître d'école*, bunları daha şimdiden bir yarı-deli olarak yineler ve böylece hıristiyan günah bilinci ile çılgınlık arasında varolan bağlantıyı edimsel olarak doğrular. Böylece, *yaşamın*, sanrılarla dolu bir *düşler gecesi* durumuna dönüşmesini, pişmanlık ve kefaretin gerçek sonucu olarak gören *Maître d'école*, an Eleştiri ile hıristiyan düzelmenin gerçek gizemini dile getirir. Bu düzelleme, insanın görüntü ve yaşamının da bir *düş gecesi* durumuna dönüştürülmesine dayanır.

Eugène Sue, bu sırada, Rodolphe'un, kör hayduta ahmakça yinelediği *kurtarıcı düşüncelerinin*, bu haydutun Gecekuşuna karşı kullandığı yöntemler aracıyla ne kadar değerden düşürülmüş bulduklarını sezer. Bundan ötürü, *Maître d'école*'e şu sözleri söyler:

“*La salutare influence de ces pensées est telle que ms fureur s'apaise.*”*

Demek ki; *Maître d'école* şimdi sağtörel öfkesinin aslında ^[sayfa 276] *bayağı bir öfkeden* başka bir şey olmadığını itiraf eder.

* “Bu düşüncelerin kurtarıcı etkisi öylesine büyük ki, öfkem yatışıyor.” -ç.

*“Le courage ... la force ... le volonté me manquent pour te tuer ... non, ce n'est pas à moi de verser ton sang ... ce serait ... un meurtre [il appelle les choses par leur nom], ... meurtre excusable peut-être ... mais ce serait toujours un meurtre.”***

Sırası gelince, Gecekuşu, *Maître d'école*'e bir şiş so-kar. Eugène Sue, o zaman Gecekuşunu, ona sağtörel ka-züistiğe kulak asmaksızın öldürtür,

“Bir acı çığlığı attı. ... Öcünün, öfkesinin, canakı-yıcı içgüdülerinin, bu saldırı ile birdenbire uyandırıl-mış ve çileden çıkarılmış kandökücü yamanlıkları, za-ten iyiden iyiye sarsılmış bulunan usunun yokolduğu beklenmedik, korkunç bir patlama yaptılar. Ah! enge-rek, dişini duydum! ... Sen de benim gibi olacaksın ... gözsüz!”**

Ve tırnakları ile, onun gözlerini oyar.

Rodolphe'un tedavisinin ikiyüzlü, safсатаcı bir cila ile cilalamaktan başka bir şey yapmadığı ve sadece çileci-lik aracıyla boyun eğdirilmiş bulunan *Maître d'école*'ün do-ğasının patladığı sırada, *patlama* bir o kadar daha zorlu ve bir o kadar daha korkunçtur; Rodolphe'un hazırladığı bü-tün olaylar sonucu, *Maître d'école* aklının zaten iyiden iyiye sarsılmış bulunduğunu itiraf ettiği için, Eugène Sue'ye gönül borcu duymak gerekir.

“Bu büyük korku çığlığı içinde, bu iblis çığlığı için-de bu sefilin son anlayış ışığı da söner. ... [öldürmüş olduklarının görüntülerini görür.] *Öfkeli bir hayvan* gi-bi çırpınır ve bangır bangır bağırır. Gecekuşuna öldü-resiye işkence eder.”

Bay Szeliga sakalları arasından mırıldanır: “*Maître d'école* ile, *Bıçakçı* ile olduğu kadar *çabuk* (!) ve o kadar *başarılı* (!) bir *değişim* (!) yapılamaz.”

* “Seni öldürmek için bende cesaret, güç, irade eksik ... hayır, senin kanını dökmek benim işim değil ... bu bir *cinayet* olur [şeyleri ken-di adları ile anıyor], belki bağışlanabilir bir cinayet, ama her zaman bir ci-nayet olur.” -ç.

** *Les Mystères de Paris*, 9. kısım, bölüm XV. -Ed.

Meryem Çiçeği'ni bir manastır sakini yaptıktan sonra, [sayfa 277] Rodolphe, *Maître d'école*'ü de bir *Bicêtre* tımarhanesi sakini durumuna getirir.* Onun fizik gücünü olduğu gibi *sağtörel* gücünü de kötürümleştirmiştir. Hem de haklı olarak. Çünkü o fizik gücü ile olduğu gibi *sağtörel* gücü ile de günah işlemiştir; oysa, Rodolphe'un ceza teorisine göre, *günahkar güçleri* yoketmek gerekir.

Ama Bay Eugène Sue, “korkunç bir öce bağlı kefaret ve pişmanlık”ı henüz bitirmemiştir. *Maître d'école* usa kavuşur; ama, adalet eline verilmekten korktuğu için, *Bicêtre*'de kalır ve delilik *taslar*. Bay Sue, “onun sözlerinden herbirinin bir *dua* olması gerektiğini”, ama sonunda daha çok bir delinin bağlantısız ulumaları ve kudurganlığı olduklarını unuttur. Yeter ki, tersiyle alay gereği, Bay Sue bu yaşam belirtisini dua ile aynı düzey üzerine koymasın!

Rodolphe'ün, *Maître d'école*'ü görmeden yoksun bırakarak uyguladığı ceza fikri, kendi ruhuna indirgenmiş ve dış dünyadan koparılmış insanın bu yalnızlığı, hukuksal ceza ile tanrıbilimsel işkencenin birleşmesi, tüm bunlar en açık gerçekleşmesini... *hücre sisteminde* bulur. Bu nedenle Bay Sue hücre sistemini de över,

“Toplumsal bedeni tehdit eden bu salgın, cüzama [hapisanelerin bozukluğu] *yalnızlıktan* başka *hiç bir* çarenin bulunmadığını kabul etmek için ne kadar yüz-yıl gerekti.”

Bay Sue, suçların artışını hapisaneler sistemi ile açıklayan kibar insanların kanısını paylaşır. Suçluyu kötü-toplumdan kurtarmak için, onlar onu kendi öz toplumuna bırakırlar.

Bay Eguène Sue bildirir:

“Öylesine doğru ve öylesine sabırlı bir ısrar etme ile, hücre sisteminin *eksiksiz, mutlak* uygulamasını isteyen bütün sesler arasında, eğer bizim güçsüz sesimiz de işitilebilseydi, kendimizi mutlu sayardık.”

* *Ibidem*, 9. kısım, bölüm XV. -Ed.

Bay Sue'nün dileği ancak *kısmen* gerçekleşmiştir. Bu yıl Milletvekilleri Meclisinde hücre sistemi üzerinde yapılmış [sayfa 278] bulunan tartışmalarda, bu sistemin resmî savunucuları da, onun tutukluları eninde sonunda deli etmeye yolaçtığını kabul etme zorunda kalmışlardır. Bunun sonucu, on yılı aşan bütün hapis cezalarının sürgüne çevrilmesi gerekmiştir.

Eğer Bay Tocqueville ile Bay Beaumont,¹⁰⁹ Eugène Sue'nün romanını adamakıllı irdelemiş olsalardı, hücre sisteminin mutlak, eksiksiz uygulanmasını elbette herkese kabul ettirmiş olurlardı.

Gerçekten, Eugène Sue, her ne kadar, onları deli etmek için, usları başlarında suçluların elinden toplumu alırsa da, uslarını başlarına getirmek için de delilere bir toplum verir. "*L'expérience prouve que pour les aliénés l'isolement est aussi funeste qu'il est salubre pour les détenus criminels.*"*

Öyleyse, eğer Bay Sue, kendi eleştirel kahramanı Rodolphe ile birlikte, ne *katolik ceza teorisini* ileri sürerek, ne de *metodistlerin* o kadar sevdikleri *hücre sistemini* överek, *hukuku* en küçük gizemden yoksun bırakmamışlarsa, buna karşılık hekimliği yeni gizemlerle zenginleştirmişlerdir. Ve, işin sonunda, *yeni* gizemlerin bulgulanmasında da, *eski* gizemlerin *üstünü açmak* kadar değerim vardır. Bay Sue ile tam bir anlaşma içinde, eleştirel Eleştiri, *Maître d'école* görme yeteneğinden yoksun bırakıldıktan sonra, bize ekler:

"O, kendisine artık iyi görmediğini söyleyen kimselere bile inanmaz."

Maître d'école kendi körlüğüne inanmazdı, çünkü gerçeklikte onu hâlâ görüyordu. Bay Sue yeni türde bir akbasma (*cataracte*) betimler, Yığın *gözhekimliği* (*ophtalmologie*), eleştirel-olmayan gözhekimliği için gerçek bir gizem önerir.

* "Deney, yalnızlığın, ceza hapislileri için ne kadar kurtarıcı ise, deliler için de o kadar öldürücü olduğunu gösterir." (*Les Mystères de Paris*, 9. kısım, bölüm XV.) -ç.

Ameliyattan sonra, *gözbebeği beyazdır*. Demek ki *mercimeksel bir akbasma* sozkonusudur. Gerçi, ameliyat ne de olsa büsbütün ağrısız olmamakla birlikte, billur cismin [sayfa 279] doku bozukluğu ile bu duruma şimdiye değin hemen hemen acısız yolaçılabilmiştir. Ama hekimler bu sonuca *eleştirel* yoldan değil, sadece *doğal* yoldan eriştiklerinden billur cismin bir karanlıklaşmasını elde etmek için, doku bozukluğundan sonra, plazmasının sızıntısı ile birlikte yangılanmayı (iltihaplanmayı) beklemekten başka bir şey kalmıyordu.

Üçüncü cildin III. bölümünde bir *mucize* ve daha da büyük bir *gizem* gerçekleşir. Sozkonusu olan *Maître d'école*'dür.

*Kör, yeniden görmeyen başlar: La Chouette, le Maître d'école et Tortillard ... Virent le prêtre et Fleur-de-Marie.***

Eğer bunu *Kritik der Synoptiker*'in geçmiş örneğine göre *yazınsal bir mucize* olarak yorumlamak istemezsek, *Maître d'école*'ün akbasmasını ameliyat ettirdiğini kabul etmek gerekir. Sonra, işte yeniden kördür. Demek ki, gözlerini çok erken kullanmıştır; ışık kurcalaması, *ağtabakanın* bir kötürümleşmesi ile biten ve onulmaz bir *bakarkörlüğe* neden olan bir yangılanmaya yolaçmıştır. Eğer bu süreç burada sadece *bir saniye* isterse, işte eleştirel-olmayan gözhekimliği için yeni bir *mystère*.**

b) Ödül ve Ceza, Tablo ile İkili Adalet

Kahramanımız Rodolphe, *iyilerin ödüllendirilmesi ve kötülerin cezalandırılması* ile toplumu yıkmaktan alıkoyan yeni teorinin örtüsünü kaldırır. Eleştirel-olmayan açıdan gözönüne alınınca, bu teori güncel toplumun teorisinden başka bir şey değildir. Gerçi o bu teoriyi iyileri ödüllendirmek ve kötülerini cezalandırmak için benimsemiş değildir ya! Bu

* "Gecekuşu, Maître d'école ve Tortillard ... papaz ve Meryem Çiçeği'ni gördüler." -ç.

** Gizem. -ç.

örtüsü açılmış gizeme oranla, ceza ve ödülde toplumsal ayrımların kutlulaştırılmasını ve kölece bir bozulmanın eksiksiz dışavurumunu gören “yığınsal” komünist Owen’da ne büyük ^[sayfa 280] bir Eleştiri yokluğu var.

Eugène Sue, ödülleri adaletten kaynaklandığı, *-ceza adaletinin* bakışıdır sözkonusu alan- ve, *bir* yargılama alanından hoşnutsuz olarak, *iki* yargılama alanı türettiği zaman, *yeni* bir açıklamaya inanılabilirdi. Ne yazık ki, bu örtüsü açılmış gizem de, yukarda sözü edilen yapıtta *Bentham* tarafından üzün uzadıya açındırılmış bulunan eski bir teorisinin yinelenmesidir. Buna karşılık, Bay Eugène Sue’nün, tasarısının gerekçeli ve ayrıntılı açıklamasında, *Bentham*’dan ölçüştürülemez derecede çok eleştiri kanıtı vermiş bulunma övünçesi de tartışılmaz! Yığın İngilizleri hep toprak üzerinde kalırken, Bay Sue’nün tüm dengelimi göksel yüksekliklerin eleştirel bölgesinde yükselir, işte açıklandığı şey:

“Kötüleri korkutmak için, öncelenen göksel öfkenin sonuçları maddeleştirilir. İyilere verilen tanrısal ödüllerin sonuçları neden benzer biçimde maddeleştirilip toprak üzerine öncelenmesin?”

Eleştirel-olmayan bir bakış açısından, bunun tersi doğrudur: göksel suç teorisinde, sadece yersel teori ülküleştirilmiştir; tıpkı tanrısal ödülde, sadece o çok insanal aylıklı hizmetçi sisteminin ülküleştirilmiş bulunması gibi. Gerçi toplum bütün iyileri ödüllendirmez, ama eğer tanrısal adaletin insanal adalet üzerinde ne de olsa bir üstünlüğü olsun isteniyorsa, bunun kesenkes zorunlu olduğunu da itiraf edelim.

Bay Sue daha sonra, kendi bölüştürücü eleştirel ödüller adaletini örneklendirmek için, Bay Edgar’ın tüm “bilgi Dinginliği” ile Flora Tristan’da eleştirmiş bulunduğu, bir formülü olduğunu ileri süren ve onu “*varolan*”ın kategorilerinden çıkararak “dogmatizm” olan “*o kadınsı dogmatizmden* bir örnek” verir. Bay Eugène Sue, varlığını sürdürmesine göz yumduğu varolan *ceza adaletinin* her parçası ile, ayrıntılarına kadar kâğıt üzerine aktarılmış bir ödüllenen-

diren *adalet* karşı-tipini yanyana koyar. Okurun anlamasını kolaylaştırmak için, onun ikili betimlemesini bir tablo içinde toplayacağız. [sayfa 281]

ELEŞTİREL BAKIMDAN EKŞİKSİZ ADALET TABLOSU	
VAROLAN ADALET	TÜMLEYİCİ ELEŞTİREL ADALET
<i>Adı: Criminelle</i> [Cezasal] adalet	<i>Adı: Vertueuse</i> [Erdemsel] adalet.
<i>Signalement</i> [dış biçim]: Kötüleri bir kafa boyu kısaltmak için, elde bir <i>kılıç</i> tutar.	<i>Dış biçim:</i> İyileri bir kafa boyu büyütmek için, elde bir taç tutar.
<i>Erek:</i> Kötünün cezalandırılması, hapsedme, namus lekesi, yaşamdan yoksunluk. Halk kötünün korkunç cezalandırılmasını öğrenir.	<i>Erek:</i> İyinin ödüllendirilmesi, parasız yemekler, onur, yaşamın korunması. Halk iyinin parlak utkusunu öğrenir.
<i>Kötüleri bulma araçları:</i> Polis ispiyonluğu, kötüyü bulup haber vermekle yükümlü <i>mouchards</i> [hafiyeler].	<i>İyileri bulma araçları:</i> <i>Espionnage de la vertu</i> [erdem ispiyonluğu], erdemli kişiyi bulup haber vermekle yükümlü <i>mouchards</i> [hafiyeler].
<i>Birinin kötü olup olmadığı nasıl kararlaştırılır:</i> <i>Assises du crime</i> [Suç temelleri]*. Savcılık sanığın suçlarını belirtir ve onları halk yargısının adaletine bildirir.	<i>Birinin iyi olup olmadığı nasıl kararlaştırılır:</i> <i>Assises de la vertu</i> [Erdem temelleri]*. Savcı sanığın güzel davranışlarını belirtir ve onları halk yargısının adaletine bildirir.
<i>Yargıdan sonra suçlunun durumu:</i> O <i>surveillance de la haute police</i> [yüksek polis gözetimi] altındadır. Hapisede beslenir. Devlet onun için harcamalar yapar.	<i>Yargıdan sonra erdemli kişinin durumu:</i> O, <i>surveillance de la haute charité morale</i> [yüksek sağıtörel iyilikseverliğin gözetimi] altındadır. Evinde beslenir. Devlet onun için harcamalar yapar.
Ceza uygulaması: Suçlu <i>darağacına</i> çıkar.	Ödül uygulaması: Suçlunun <i>darağacının</i> tam karşısında, <i>grand homme de bien</i> 'in [büyük iyi adamın] çıktığı bir <i>övünç yeri</i> dikilir. <i>Erdem kürsüsüdür</i> bu.
* Metinde Almanca ve Fransızca. -Ed.	

[sayfa 282]

Bu tablodan gözleri kamaşan Bay Sue haykırır:

“Hélas, c’est une utopie, mais supposez qu’une société soit *organisée* de telle sorte!”*

Toplumun eleştirel örgütlenmesi, demek ki, böyle olurdu. Biz bu örgütlenmeyi, onu şimdiye değin bir ütopya olarak kalmış bulunmakla eleştiren Eugène Sue’ye karşı açıkça savunmalıyız. Bir kez daha, Eugène Sue bir şey unutmamıştır: Paris’te her yıl verilen ve kendisinin de sözünü etmiş bulunduğu “erdem ödülü”. Hatta bu ödülün ikili bir biçimi var: erkekler ya da kadınlar tarafından yapılmış soylu davranışlar için maddi ödül ya da *prix Monthyon*,** ve en erdemli genç kızlar için *prix des rosières****. Bu son durumda Eugène Sue tarafından istenmiş bulunan gül *çelengi* bile eksik değil.

*Espionnage de la vertu***** ile *surveillance de la haute charité moral’e****** gelince, Cizvitler uzun zaman var ki, bunları örgütlemiş bulunuyorlar. Ayrıca, *Journal des Débats* *Le Siècle*, *Les Petites Affiches de Paris*¹¹⁰ vb., her partinin kendi soylu siyasal davranışlarını belirtmek ve bildirmek için kendi öz gazetesi bulunduğu bir yana bırakılırsa, her gün, maliyet fiyatı üzerinden, bütün Paris sarrafalarının erdemlerini, soylu davranış ve değişimlerini belirtir ve bildirirler.

Koca Voss¹¹¹ Homeros’un kendi tanrılarından yeğ olduğunu daha önce belirtmişti. Öyleyse bize, “gizemler gizeminin açıklaması” olan Rodolphe’u, Eugène Sue’nün fikirlerinden sorumlu tutma izni verilmiş demektir.

Zaten *Szeliga* da şöyle ekler:

“Eugène Sue’nün öyküyü kesip, araya oluntular soktuğu ve bunları bir sonuca bağladığı parçaların sa-

* “Heyhat! bu bir ütopya! ama bir toplumun böyle *örgütlenmiş* olduğunu düşünün!” -ç.

** Monthyon ödülü. -ç.

*** Gül çelenkleri ödülü. -ç.

**** Erdem ispiyonluğu. -ç.

***** Yüksek sağıtörel iyilikseverliğin gözetimimde. -ç.

yısı çöktür. [sayfa 283] ve hepsi de *Eleştiri* üzerinedir.”

c) *Uygarlığın Bağrında Barbarlığın Kaldırılması
ve Devlet İçinde Hukuk Yokluğu*

Uygarlığın bağrında suçları ve dolayısıyla barbarlığı kaldırmak için hukukun yararlandığı *önleyici araç*, “idam edilmiş ya da yaşam boyu hapis cezasına çarptırılmış kimselerin çocukları üzerinde devletin yüklendiği koruyucu vesayet”e dayanır. Sue, cezaların dağıtımını daha büyük bir liberalizm ile örgütlemek ister. Artık hiç bir ailenin suç üzerinde soydan geçme bir ayrıç alışı olmamalıdır, – özgür suç yarışımı (rekabeti), tekelin üstesinden gelmelidir.*

“Devlet içinde hukuk yokluğu”na gelince, Bay Sue onu da “*l’abus de confiance*”*** üzerindeki bölümünde *Code pénal**** reformu, ve özellikle *parasız tüzel yardım* kurumu aracılığıyla kaldırır. Bay Sue, yoksullar avukatının varolduğu Piyemon’da, Hollanda’da vb., devlet içinde hukuk yokluğunu kaldırılmış bulur. Fransız yasamasına yapılabilecek tek eleştiri, yoksullar avukatına ücret ödememek, onu salt yoksullara ayırmamak, ve yoksulluğun yasal sınırını çok dar çizmektir. Sanki hukuktan yoksunluk ciddi olarak *duruşmanın* ta kendisinde başlamıyormuş, ve Fransa’da *hukukun* hiç bir şey vermediği, ama varolan şeyi doğrulamakla yetindiği sanki uzun zamandan bu yana bilinmiyormuş gibi. *Droit***** ile *fait****** arasındaki, beylik duruma gelmiş ayrımanın, eleştirel romanı için bir *mystère de Paris* kalmış bulunduğu söylenebilir.

Eğer hukuksal gizemlerin eleştirel açıklanmasına, bir de [sayfa 284] Eugène Sue’nün *huissier*’ler***** dünyasına

* *Mystères de Paris*’nin, deyim, yerindeyse “babadan oğula” suçlu olduğu Martial ailesine anıştırma. -Ed.

** “Güvenin kötüye kullanılması.” -Ç.

*** Ceza Yasası. -Ç.

**** Hukuk. -Ç.

***** Olgu. -Ç.

***** Mübaşir. -Ç.

sokmak istediği büyük reformlar eklenirse, Parisli *Satan*¹¹² gazetesi kolay anlaşılacaktır. Bu gazetede, kentin bir mahallesi, bu “*grand réformateur à tant la ligne*”e*, sokaklarının hâlâ gaz fenerlerinden yoksun olduğunu yazar. Bay Sue, bu sakıncaya “*Juif errant*”ının** altıncı cildinde bir çare bulacağı yanıtını verir. Bir başka mahalle, ilköğretimin yetersizliğinden yakınır. Bay Sue bu mahallede ilköğretim reformunu “*Juif errant*”ının onuncu cildinde gerçekleştireceği sözünü verir.

IV. “BAKIŞ AÇISI” GİZEMİNİN AÇINLAMASI

“Rodolphe bu çok yüksek (!) görüş açısında durmaz, ... Ona neye mal olursa olsun, sağ, sol, yukarı, aşağı görüş açılarında özgürce yer almakta duraksamaz.” (*Szeliga*.)

Eleştirel Eleştirinin başlıca gizemlerinden biri de, “*bakış açısı*” (“*point de vue*”), ve *bakış açısı bakış açısında yer alarak verilmiş bulunan yargıdır*. Onun gözünde, her insan, tıpkı her entelektüel üretim gibi, bir bakış açısı durumuna dönüşür.

Eğer eleştirel Eleştirinin, eski kurgusal lapayı durup dinlenmeden ısıtıp ısıtıp yeniden sürmeye dayanan genel gizemi ortaya konursa, bakış açısının gizemini aydınlatmaktan daha kolay bir şey yoktur.

Bırakalım, başlamak için, Eleştiri, patriğin, Bay *Bruno Bauer*’in ağzından, kendi “bakış açısı” teorisi üzerine, kendisi konuşsun.

“Bilim ... *filanca tekil birey* ya da *falanca belirli bakış açısı* ile hiç bir zaman uğraşma zorunda değildir. ... Önemi yok, eğer bu iş güçlüğüne değer ve eğer bu sınırın gerçekten insanal bir anlamı varsa, bilim *bir bakış açısının* [sayfa 285] *sınırlarını kaldırmaktan* geri kalmayacaktır; ama o sınır *arı kategori ve kendinin*

* “Çok soylu büyük reformcu”ya. -ç.

** “Serseri Yahudi” -ç.

bilincinin belirlenimi olarak kavrar, ve bunun sonucu da, sadece-kendinin *bilincinin evrenselliğine* yükselme cesareti olan kimseler, yani her ne pahasına olursa olsun bu sınır içinde kapanıp kalmak istemeyen kimseler için konuşur.” (*Anekdotu*, c. II, s. 127.)*

Bauer’ın bu cesaretinin *gizemi*, Hegel’in *Phénoménologie*’sidir (“*Görüngübilim*”). Hegel *insan* yerine *kendinin bilincini* geçirdiği anda, varolan *en çeşitli* insanal gerçeklik ancak *kendinin bilincinin belirli* bir biçimi olarak, onun bir *belirlenimi* olarak görünür. Oysa kendinin bilincinin yalın bir belirlenimi, bir “*arı kategori*”, bir arı “*fikir*”dir; öyleyse ben onu “*arı*” düşüncede kaldırabilir ve arı düşünce ile üstesinden de gelebilirim. Hegel’in *Phénoménologie*’sinde, insanal kendinin bilincinin çeşitli yabancılaşmış biçimlerinin *maddi, duyulur, nesnel* temelleri *ayakta bırakılmışlardır*, ve tüm bu yıkıcı yapıt, *nesnel dünyayı*, duyulur gerçeklik dünyasını, bir “*düşünce nesnesi*”, yalın bir *kendinin bilinci belirlenimi* durumuna getirir getirmez bu dünyadan kurtulmuş bulunduğunu, ve dolayısıyla *gökselleşmiş* düşmanın da “*arı düşünce göğü*”nde üstesinden gelebileceğini sandığı için, *varolan en tutucu felsefe* [*Sic!*] olmuştur. Bu nedenle *Phénoménologie*, mantıksal olarak tüm insanal gerçeklik yerine “*mutlak bilgi*”yi koymaya varır: “*bilgi*”, çünkü kendinin bilincinin tek varoluş biçimi işte budur, ve çünkü kendinin bilinci de insanın *tek* varoluş biçimi olarak görülmüştür, – bu bilgi *mutlaktır*, çünkü kendinin bilinci *kendi kendinden* başka hiç bir şey bilmez ve artık herhangi bir nesnel dünya tarafından tedirgin edilmez. Hegel kendinin bilincini *insanın*, gerçek olan ve bunun sonucu nesnel gerçek bir dünya içinde yaşayan, ve onun tarafından koşullandırılmış insanın *kendinin bilinci* yapacak yerde, insanı *kendinin bilincinin insanı* yapar. Dünyayı *kafası üstüne* koyar ve dolayısıyla [*sayfa 286*] bütün sınırları da *kendi kafası içinde* kaldırabilir – bu sınırların, *duyulur kötü doğa* için, *gerçek insan* için

* B. Bauer, *Leiden und Freuden des theologischen Bewusstseins*.
-Ed.

varlıklarını doğal olarak sürdürmeye bırakan işlem. Ayrıca, Hegel, *evrensel kendinin bilincinin sınırlarını* ele veren her şeyi, yani tüm duyulur doğayı, insanların ve dünyalarının gerçekliğini, bireyselliğini, zorunlulukla sınır olarak görür. Tüm *Phénoménologie*, *kendinin bilincinin tek gerçeklik*, ve *tüm gerçeklik* olduğunu tanıtlamak ister.*

Bay Bauer, son günlerde mutlak bilgiyi Eleştiri olarak vaftiz etmiş ve kendinin bilincinin belirlenimine de daha bayağı [bir ad olan -ç.] *bakış açısı* adını vermiştir. *Anekdot*a'larda, her iki terim de, birincisi ikincisine yorum hizmeti görmek üzere, hâlâ komşuluk ederler.

"*Dinsel dünya olarak dinsel dünya*" ancak *kendinin bilincinin* dünyası olarak varolduğu için, eleştirel Eleştiri, – *ex professo*** tanrıbilimci– ancak *bilinç* ve *varlığın* birbirlerinden ayrı oldukları bir dünyanın, eğer ben onun düşünsel (*idéal*) varoluşunu, kategori olarak, bakış açısı olarak varoluşunu kaldırmakla yetinirsem, yani eğer ben nesnel gerçekliği gerçekten nesnel biçimde değiştirmeksizin, yani kendi öz *nesnel* gerçekliğimi, kendimin ve öbür insanların nesnel gerçekliğini değiştirmeksizin, kendi öz öznel bilincimi değiştirsem, varlığını sürdürmekte devam edecek bir dünyanın varolduğunu düşünebilirdi. Bu nedenle kurgunun o çok sevdiği *varlık ve düşünce gizemsel özdeşliği*, Eleştiride bir o kadar gizemsel *pratik ve teori özdeşliği* olarak yinelenir. Eleştirinin, teoriden başka bir şey olmak isteyen pratiğe karşı ve "*kendinin bilincinin sınırsız evrenselliği*" içinde belirli bir *kategori*nin yokolmasından başka bir şey olmak isteyen teoriye karşı öfkesinin nedeni budur. Kendi öz teorisi, her belirli şeyin, kendinin bilincinin sınırsız evrenselliğine [sayfa 287] oranla bir çelişki oluşturduğunu, ve bunun sonucu, sanki hiç olmamış (keenlemyekûn) olduğunu bildirmekle yetinir; örneğin devlet, özel mülkiyet, vb. gibi. Tersine, devletin, özel mülkiyetin vb., somut bireysel insan-

* Lenin tarafından aktarılan parça: *Cahiers philosophiques*, a.g.y., s. 36. -Ed.

** Meslekten. -ç.

lıgın gerçekliği olacak yerde insanları nasıl soyutlamalar biçimine getirdiklerini, ya da nasıl *soyut* insan ürünleri olduklarını göstermek gerekir.

Sonunda kendiliğinden anlaşılır ki, Hegel'in *Phénoménologie*'sinin, kökensel kurgusal kusuruna karşın, bir çok nokta üzerinde, insanal ilişkilerin gerçek bir özellik belirtme öğelerini vermesine karşılık, Bay Bruno ve hempaları buna karşılık boş bir karikatürden, tinsel bir ürün içinde, hatta gerçek ilişkiler ve hareketler içinde herhangi bir belirlenimi soyutlamak, bu belirlenimi ölküsel bir belirlenim, bir *kategori* biçimine getirmek, ve büyük bilgelik havaları ile, soyutlama, evrensel kategori, evrensel kendinin bilinci bakış açısının yüksekliğinden, bu belirlenimi muzaffer bir bakışla süzebilmek için, bu kategoriye ürünün, ilişkinin ve hareketin *bakış açısı* olarak göstermekle yetinen bir karikatürden başka bir şey vermezler.

Tıpkı, Rodolphe için, tüm insanların iyi ya da kötü bakış açısında yer almaları ya da bu iki değişmez tasarım gereğince yargılanmış bulunmaları gibi, Bay Bauer ve hempaları için de, tüm insanlar *Eleştiri* ya da *Yığın* bakış açısında yer alırlar. Ama her ikisi de *gerçek insanları soyut bakış açıları* biçimine dönüştürürler.

V. İNSANAL İÇGÜDÜLERDEN YARARLANMA GİZEMİNİN AÇINLANMASI YA DA CLÉMENÇE D'HARVILLE

Rodolphe'un buraya değin yapmasını bildiği tek şey, iyileri kendince ödüllendirip kötülerini kendince cezalandırmaktır. [Şimdi -ç.] onun, *tutkuları* yararlı kıldığını ve "*Clémence* d'Harville'in güzel doğasına uygun gelişmeyi verdiğini", [sayfa 288] bir örnek üzerinde göreceğiz.

"Rodolphe, *der Bay Szeliga*, ona *yardımsızlığın eğlendirici* yanını gösterir, insanların, *ancak* deneylerden geçmiş Rodolphe'un tininden gelebilecek bir bilgisine tanıklık eden bir düşünce."

Rodolphe'un Clémence ile konuşmasında kullandığı

deyimler: “*faire attrayant*”, “*utiliser le goût naturel*”, “*régler l'intrigue*”, “*utiliser les penchants à la dissimulation et à la ruse*”, “*changer en qualités généreuses les instincts impérieux, inexorables*”* vb., bu deyimler, burada yeğlikle kadın doğasına yüklenmiş bulunan *ıçgüdülerden* daha az olmamak üzere, Rodolphe'un bilgeliğinin gizli kaynağını *ele verirler: Fourier*. Eline Fourier öğretisinin halksal bir açıklamasını geçirmiş.

Uygulama, bir kez daha, Bentham teorisinin yukarda belirtilmiş bulunan açındırması derecesinde, Rodolphe'un eleştirel özgülüğüdür.

Genç markiz kendi insanal özünün bir doyumunu, insanal bir içerik ve bir etkinlik ereğini, ve sonuç olarak bir eğlenceyi yardımseverliğin *kendinde* bulmayacaktır. Tersine, yardımseverlik dış vesileden, bambaşka bir konuyu da kendi içeriği yapabilecek bir çeşit eğlencenin *bahanesinden, konusundan* başka bir şey sunmaz. İyilikçiye “romanın ilgi çeken noktasını, merakın, serüvenlerin, iğreti kılıklarn hoşnutluğunu, kendi öz üstünlüğünün, sinirsel sarıntıların zevkini” vb. sağlamak için, sefalet sömürülmüştür.

Ne yaptığını bilmeden, Rodolphe böylece uzun zamandan beri örtüsü açılmış bulunan bir gizemi dile getirmiştir: İnsanal sefaletin kendisi, o sonsuz sağtörel bozulma, eğer sadakayı kabul etmeye zorlanmış ise, para ve kültür soyluluğuna *oyun* ve eğlence hizmeti görmeye de zorlanmıştır, [sayfa 289] onun özsaygısını hoşnut etmeye, onun kendini beğenme hevesini yatıştırmaya yaraması gerekir.

Almanya'daki birçok yardımsever derneğin, Fransa'daki birçok iyiliksever kuruluşun, İngiltere'deki birçok iyilikçi donkişotluğun, yoksullar yararına verilen konserler, balolar, gösteriler, şölenlerin, hatta yıkıma uğramış kimseler için kamusal yardımların, başka bir anlamı yoktur. Bu anlamda, demek ki, yardımseverlik de uzun zamandan bu yana, eğ-

* “Çekici kılmak”, “doğal eğilimi kullanmak”, “entrikayı düzenlemek”, “gizleme ve kurnazlık eğilimlerinden yararlanmak”, “buyurgan, katıyürekli ıçgüdüleri, gönlüyüce niteliklere dönüştürmek”. -ç.

lence biçimi altında *örgütlenmiş* bulunmaktadır.

Markiz'de bir tek "eğlenceli" sözcüğü üzerine birdenbire ve nedensiz gerçekleşen değişim, bizi iyileşmesinin sürekli olduğundan kuşkuya düşürür; dahası, eğer bir değişim, bir eğlence olarak gösterilmiş bulunan *charité** betimlemesi ile yolaçılmış, birdenbire ve nedensiz bir değişim olarak görünürse, bu bir görünüşten başka bir şey değildir. Markiz Rodolphe'u *sever*, ve Rodolphe iğreti kılığa girmek, dolap çevirmek, *onunla* yardımseverlik serüvenleri arkasında koşmak ister. Daha sonra, Saint-Lazare hapisanesini bir iyiliksever ziyaret sırasında, markiz Meryem Çiçeği'ne karşı kıskançlığını gösterir, ve kıskançlığı karşısındaki iyilikseverlik yüzündendir ki, Marie'nin tutukluluğunu Rodolphe'dan saklar. En iyi durumda, Rodolphe'un, mutsuzlarla birlikte, mutsuz bir kadına budala bir güldürü oynatmasını başardığını söyleyebiliriz. Rodolphe, bu Paris *dandin*'i [salağı] tarafından tasarlanmış *insan sevgisinin* gizemi, danstan sonra, kadın partönerini gece yemeğine (*souper*) çağırdığı zaman, onu ele verir:

"Ah Madame! ce n'est pas assez d'avoir dansé au bénéfice des ces pauvres Polonais ... soyons philanthropes jusqu'au bout ... allons souper maintenant au profit des pauvres!"** [sayfa 290]

VI. KADININ KURTULUŞU GİZEMİNİN AÇINLANMASI, YA DA LOUISE MOREL¹¹³

Louise Morel'in tutuklanması nedeniyle, Rodolphe kendini şöylece özetlenen düşüncelere kaptırır;

"Efendi çoğu kez hizmetçiyi terör ile, baskın ile, ya da *hizmetçilik ilişkisinin* kendi doğası tarafından yaratılmış fırsatlardan yararlanarak baştan çıkarır. Onu mutsuzluk, utanç, suç içine atar. Ama *yasa* bütün

* Yardımseverlik. -ç.

** "Ah! bayan! bu zavallı Polonyalılar yaranna dansetmiş olmak yetmez... Sonuna dek insansever olalım ... Şimdi de *yoksullar yaranna gece yemeğine* gidelim!" -ç.

bunları *bilmezden gelmek* ister. ... Gerçekte genç kıızı çocuk öldürmeye itmiş bulunan suçlu erkeğe gelince, onu *cezalandırmazlar*.”

Derin düşüncelerinde, Rodolphe, *hizmetçilik ilişkisi-nin* kendisini yüce eleştirisinden geçirmeye kadar bile gitmez. *Küçük prens* olarak, hizmetçiliğin *büyük* koruyucusudur o. Düşüncesini, kadının güncel toplumdaki evrensel durumunun insanlık dışılığını anlamaya dek daha da az götürür. Daha önce açıklamış bulunduğu teoriye adamakıllı bağlı olarak, o sadece *baştan çıkarıcı* erkeği *cezalandıran* bir *yasanın* yokluğuna acınır ve pişmanlık ve kefareti korkunç cezalar ile birleştirir.

Rodolphe’un öbür ülkelerde yürürlükte bulunan yasamayı irdelemesi yeterdi. *İngiliz* yasaması bütün isteklerini karşılar. Bu yasama, *Blackstone*’un¹⁴ en büyük övgüyü yaptığı inceliği içinde, bir orospuyu baştan çıkararak birini *hainlikten* suçlu ilan etmeye kadar ileri gider.

Bay Szeliga *borularını* gürlendir:

“İşte!.. *Bir düşünün!*.. Rodolphe!.. Bu *fikirleri kadının kurtuluşu* üzerindeki kendi *düşleriniz* ile bir karşılaştırm. Bu kurtuluş olgusuna, burada *hemen hemen* elle dokunulabilir, oysa siz, doğuştan aşırı derecede pratiksiniz ve bundan ötürü yalnız girişimlerinizde bunca başarısızlıkla karşılaşıyorsunuz.”

Bir olguya fikirlerde hemen hemen elle dokunulabileceği gizeminin açınlanmasını, her durumda Bay Szeliga’ya [sayfa 291] borçluyuz. Rodolphe’u, kadının kurtuluşunu öğretilmiş bulunan adamlarla o gülünç karşılaştırma biçimine gelince, Rodolphe’un *fikirlerini*, örneğin Fourier’ün şu düşleri ile karşılaştırmaktan başka bir şey yapmak gerekmez:

“Eşaldatma, baştan çıkarma, baştan çıkarıcılara övünç verir ve kibar kişilerin işidir. ... Ama, zavallı genç kıızı! Çocuk öldürme, ne büyük zalimlik! Eğer kıızı onu runa düşkünse, onursuzluk izlerini ortadan kaldırması gerekir; ve eğer o, çocuğunu dünyanın önyargılarına kurban ederse, daha da onursuzlaşmıştır ve yasa-

nın önyargıları altına düşer. ... Tüm uygar mekanizmanın betimlediği *kısır döngü*, işte budur.”

“Genç kız, onun elde edilmesini ve salt mülkiyetini pazarlık etmek isteyen kişiye sergilenmiş bir meta değil midir?.. *De même qu'en grammaire deux négations valent une affirmation, l'on peut dire qu'en négoce conjugal deux prostitutions valent une vertu.*”*

“Bir tarihsel dönemin değişikliği her zaman kadınların özgürlüğe doğru ilerlemesine göre belirlenir, çünkü insanal doğanın hayvanlık üzerindeki zaferi kendini en açık biçimde işte burada, kadının erkek ile, güçsüzün güçlü ile ilişkisi içinde gösterir. Kadının kurtuluş derecesi, genel kurtuluş derecesinin doğal ölçüsüdür.”

“Kadın cinsin aşığılanması aynı zamanda hem uygarlık hem de barbarlığın özsel bir özelliğidir, şu tek ayrımla ki, uygar düzen, barbarlığın yalın biçimde uyguladığı kusurlardan herbirini, çift yönlü, belirsiz ve ikiyüzlü, bileşik bir varoluş biçimine yükseltir. ... Kadının kölelik içinde tutulması olgusundan, kimse erkekten daha derin bir biçimde cezalandırılmamıştır.”**
(*Fourier.*) [sayfa 292]

Rodolphe'un fikirleri kargısında, Fourier'nin bize *evlilik* konusunda vermiş bulunduğu ustaca belirlemeye, ve Fransız komünizminin materyalist bölüntüsünün yazılarına iletmede bulunmak gereksiz.***

* Tıpkı dilbilgisinde iki olumsuzun bir olumlu etmesi gibi, kar-koca teciminde *iki fuşşun bir erdem ettiği* söylenebilir. -ç.

** Marx burada, yapıtlarını kuşkusuz okumuş bulunduğu Charles Fourier'den parçalar aktarır. Bu yapılar şunlardır: *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales* (“Dört Hareket Teorisi ve Genel Yargılan”), 1. baskı 1808. *Le nouveau monde industriel et sociétaire* (“Yeni Sanayici ve Toplumcu Dünya”), 1. baskı 1829. *Théorie de l'unité universelle* (“Evrensel Birlik Teorisi”), 1822. Bu alıntılardan bazıları, *Anti-Dühring*'te, (Sol Yayınları, AnkaKara 1975, s. 386-387.) Engels tarafından da aktarılmışlardır. Birinci alıntının başlangıcı *Dört Hareket Teorisi*'nden alınmıştır, 2. baskı, 1841, s. 192. -Ed.

*** Lenin tarafından aktarılmış ve altı çizilmiş bulunan tümce: *Cahiers philosophiques* a.g.y., s. 37. -Ed.

Sosyalist yazının, romancıda karşılaştığımız gibi, en yürek karartıcı fireleri, eleştirel Eleştiriye gene ve her zaman bilinmeyen “gizem”leri açınlarlar.

VII. EKONOMİ POLİTİK GİZEMLERİNİN AÇINLANMASI

a) Ekonomi Politik Gizemlerinin Teorik Açınlanması

Birinci açıklama: Zenginlik sık sık savurganlığa, savurganlık da yıkıma götürür.

İkinci açıklama: Zenginliğin yukarda betimlenmiş bulunan sonuçlarının kaynağı, zengin gençliğin eğitim yetersizliğindedir.

Üçüncü açıklama: Kalıt ve özel mülkiyet dokunulmaz ve kutsaldırlar ve öyle de olmaları gerekir.

Dördüncü açıklama: Sağıtörel bakımdan, zengin, servetinin kullanımını emekçilere açıklamalıdır. Büyük bir servet, aynı zamanda onu, büyük servetin parlak ve kurtarıcı ışıldama alanı içinde bulunma *talihine* sahip herkesin verimini artırmış, canlandırmış, düzelmiş olacak biçimde verimlendirmek ve kullanmakla yükümlü, düşünceli, sağlam, becerikli, cömert ellere bırakılmış soydan geçme bir emanettir – *feodal bir tumar*.

Beşinci açıklama: Zengin, deneyimsiz gençliğe, *bireysel ekonomi* üzerine ilk bilgileri vermek devlete düşer.

Altıncı açıklama: Son olarak, devletin, *emeğin* [say-fa 293] *örgütlenmesi* büyük sorunu ile de ilgilenmesi gerekir. Devletin *sermaye ve emek ortaklığının, dürüst, anlayışlı, adil olan, zenginin servetine zararlı olmaksızın işçinin* gönencini sağlayan, bu *iki sınıf arasında* yakınlık, gönül borcu *bağları* kuran, böylece devletin dinginliğini *her zaman* güvence altına alan bir ortaklığın örneğini vermesi gerekir.

Devlet, şimdilik, henüz bu teori ile ilgilenmediğinden, *Rodolphe* birkaç pratik örneği kendisi verir. Bu örnekler şu gizem örtüsünü açacaklardır: Herkesin çok iyi bildiği *iktisadi ilişkiler*, Bay Sue, Bay Rodolphe ve eleştirel

Eleştirisi için nasıl “gizem” olarak kalmışlardır?

b) “Yoksullar Bankası”*

Rodolphe bir *Yoksullar Bankası* kurar. Bu *eleştirel* yoksullar bankasının tüzüğü şöyledir:

Bu banka, işsiz kaldıkları zaman, aile besleyen dü-rüst işçilere yardım edecektir. Sadakaların ve emniyet sandıklarının yerine geçecektir. Yıllık 12.000 franklık bir geliri vardır ve 20 franktan 40 franka kadar, faizsiz yardım kredisi verir. Çalışmasını ilkin, işçi sınıfının en kalabalık olduğu Paris’in *yedinci* ilçesi (*arrondissement*)** ile sınırlandırır. Bu kredileri isteyecek erkek ve kadın işçilerin, kendilerine son patronları tarafından verilmiş, iş kesilmesinin nedeni ve tarihini gösteren bir iyi davranış belgesi sahibi olmaları zorunludur. Bu krediler, borçlunun bir iş bulacağı gündün başlamak üzere, onun isteğine göre, her ay ücretinin altıda ya da onikide-biri olarak ödenecektir. Borçlu, borcunu saptanan tarihlerde ödeyeceği üzerine, yalın bir onur senedi imzalayacaktır, iki başka işçi, üstelik, borçlunun *parole jurée*'sine*** kefil olacaklardır. Yoksullar [sayfa 294] Bankası'nın eleştirel ereği, işçi yaşamının en ağır kazalarından birine, işin yitirilmesine çare bulmak olduğundan, yardım kredileri sadece işsiz emekçilere verilecektir. Bu kurumun yöneticisi olan Bay Germain, yıllık 10.000 franklık bir ücret alır.

Şimdi eleştirel ekonomi politik pratiğine, Yığın bakış açısından bir gözatalım. Yıllık gelir 12.000 franktır. Yardımlar, her borçlu için, 20-40 franka, yani 30 franklık bir ortalama ya erişirler. VII. ilçede resmen “yoksul” tanınan işçi sayısı, en azından 4.000'dir. Öyleyse her yıl 400 kişiye, yani VII. ilçenin yardıma en çok gereksenen işçilerin onda-birine yardım edilebilir. Paris'te, *ortalama* işsizlik süresini en az dört

* Bkz: *Mystères de Paris*, 8. kısım, bölüm XIV. -Ed.

** Elbette bugünkü yedinci *arrondissement* değil, ama Temple mahallesidir sözköausu yer. -Ed.

*** Yeminli sözüne. -ç.

ay, yani onaltı hafta olarak kabul etmek gerekir. Onaltı hafta üzerine bölüştürülmüş onaltı frank, haftada 37 *sous** ve 3 *centimes*'den** biraz az, yani günde 27 santimden az eder. Oysa, Fransa'da *her tutuklu* için günlük gider, ortalama olarak sadece beslenme için 30 santimden biraz çok olmak üzere, 47 santimden biraz yüksektir. Oysa Bay Rodolphe tarafından desteklenen işçi, aile besler. Sayalım ki, bu işçinin ortalama olarak bir karısı ile sadece iki çocuğu bulunsun; öyleyse 27 santimi dört kişi arasında üleştirmek gerekir. Konut için günde en azından 15 santim gerek; geriye 12 santim kalır. *Tutuklu başına* ortalama her gün tüketilen *ekmek*, 14 santim kadar bir para tutar. Bundan şu sonuç çıkar ki, eleştirel Yoksullar Bankasının yardımı ile, işçi ve ailesi, tüm öteki gereksinimler hesaba katılmaksızın, gerekedikleri ekmeğin dörtte-birini bile satınalamayacak, ve bu Yoksullar Bankasının kaldırmak istediği emniyet sandığı, dilencilik, hırsızlık, fuhuş gibi yollara başvurmadıkça da, kesinlikle açlıktan ölmeye mahkûm olacaklardır.

Buna karşılık, acımasız Eleştiri adamı, Yoksullar Bankası yöneticisine çok parlak bir durum sağlar. Yönetilecek [sayfa 295] gelir 12.000 frank, ve yöneticinin ücreti de 10.000 franktır. Öyleyse yönetim %45'e,*** %17 dolaylarında bulunan Yığın kamusal Yardımı yönetiminin Paris'e malolduğunun hemen hemen üç katına malolur.

Ama bir an için Yoksullar Bankası tarafından verilen yardımın düşsel bir yardım değil gerçek bir yardım olduğunu kabul edelim; bu durumda, gizemlerin örtüsü açılmış gizeminin tüm örgütlenmesi, işçinin bütün yıl yiyecek bir şeyler bulabilmesi için bir başka ücret *distributionunun***** yeteceği yanılmasına dayanır.

Bayağı dille, 7.500.000 Fransız emekçisinin, kişi başı-

* Metelik. -ç.

** Santim. -ç.

*** Marx'ın bu yüzdeyi nasıl hesapladığını anlamadığımızı itiraf ederiz. -Ed.

**** Dağılımının. -ç.

na ancak 91 franklık bir geliri, 7.500.000 öbür emekçinin de, kişi başına ancak 120 franklık bir geliri var; demek ki, 15 milyon emekçi, yaşamak için gerekli en azdan da (asgariden de) azına sahip.

İş bir başka türlü, usa-uygun olarak almak gerekirse, eleştirel Yoksullar Bankası fikri şuna gelir: Emekçinin çalışacak işi olduğu sürece, işsizlik günlerinde yaşamak için gereksineceği tutar, ücretinden kesilir. İster ben ona, işsizlik sırasında, çalıştığı dönem boyunca bana ödemesi koşulu ile belirli bir para tutarı vereyim, ister çalıştığı dönem boyunca işsizlik zamanlarında ona geri vermem koşulu ile, o bana belirli bir para versin, iş hep aynı kapıya çıkar. O işsiz kaldığı zaman benden aldığı şeyi, çalıştığı zaman hep bana verir.

Öyleyse “an” *Yoksullar Bankası*, *Yığınsal Biriktirme Sandığı*’ndan sadece iki çok özgün, çok eleştirel nitelik bakımından ayrılırdı: İlk olarak, Banka, emekçinin istediği zaman ödeyebileceği, ve ödeyebileceği her zaman da hep ödemek isteyeceği çılgın varsayımı içinde, parasını *fonds perdu*’ye* ödünç verir [dipsiz kuyuya atar -ç.]; ikinci [sayfa 296] olarak, Banka işçi tarafından yatırılmış bulunan paralar için *faiz* ödemez. Çünkü yatırılmış para kendini bir öndelik (*avance*) biçimi altında gösterir, [bu durumda -ç.] Bankanın işçiden faiz istememesi gene de ne devlet.

Demek ki eleştirel Yoksullar Bankası, Biriktirme Sandığından şu bakıma ayrılır: işçi, faizlerini; Banka da sermayesini yitirir.

c) *Bouqueval* Örnek İşletmesi**

Rodolphe, *Bouqueval*’da bir örnek çiftlik kurar. Yer öylesine mutlu bir biçimde seçilmiştir ki, feodal anıları, bir *château seigneurial**** anısını anımsatır.

* Yitik fon. -ç.

** Bkz: *Les Mystères de Paris*, 3. kısım, bölüm VI. -ç.

*** Derebeyi şatosu. -ç.

Bu çiftlikte çalıştırılan altı erkekten herbiri yıllık 150 ekü ya da 450 franklık, her kadın da 60 ekü ya da 180 franklık bir ücret alır. Üstelik barındırılır ve beslenirler de, Bouqueval'de çalışanların günlük yemek listesi, bir tabak dolusu "*formidable*"* jambon, bir tabak dolusu daha az olağanüstü olmayan koyun yahnisi, son olarak daha az yığınsal olmayan bir dana kızartmasından bileşir, yanlarında da iki kış salatası, iki iri parça peynir, patates, elma şarabı, vb. bulunur. Altı erkek işçiden herbiri, olağan Fransız gündelikçisinden *iki kat* daha çok iş yapar.

Fransa'da her yıl üretilen gelirin toplam tutarı, eğer eşit olarak paylaşırlırsa, ortalama olarak ancak 93 frank verdiğine, ve tarımda doğrudan doğruya çalışan insanların sayısı tüm nüfusun üçte-ikisini kapsadığına göre, bundan; eğer herkes bizim Alman halifemizin örnek-çiftliğine öykünmeye koyulursa, sadece ulusal gelirin bölüşümünde değil, ama üretimde de olağanüstü bir devrim sonucu çıkartılabilir. [sayfa 297]

Ve, bu son derece büyük ve üretim artışını elde etmek için, Rodolphe gene de çalışmayı iki katına ve her işçinin beslenmesini altı katına çıkarmakla yetinmiştir.

Fransız köylüsü çok çalışkan olduğu için, *iki kat* emek sağlayan işçilerin *insanüstü atletler* olmaları gerekir. Bununla birlikte, "*formidables*" et yemekleri de bunu gösteriyorsa benzerler. Öyleyse bu altı işçiden herbirinin, her gün en az yarım kilo et yediğini varsayabiliriz.

Eğer Fransa'da üretilen etin topu birden eşit porsiyonlara bölünseydi, günde kişi başına yüzyirmibeş gram bile düşmezdi. Öyleyse Rodolphe örneğinin bu bakımdan da nasıl bir devrime yolaçacağı görülüyor. Tarımsal nüfus *kendi başına* Fransa'nın ürettiğinden daha çok et tükettirdi; öyle ki, bu eleştirel reform sayesinde, Fransa hayvan yetiştirmekten büsbütün kurtulurdu...

Bouqueval yöneticisi peder Châtelain'in açıklamasına göre, Rodolphe'un yüksek bir ücret ve debdebe-

* Olağanüstü. -ç.

li bir yemeğe ek olarak işçilerinin eline geçirttiği brüt gelirin beşte-biri, onun *toprak rantından* başka bir şey değildir. Gerçekten, ortalama bir değerlendirmeye göre, genel olarak, bütün üretim giderleri ve işletme sermayesine düşen kazanç çıkartıldıktan sonra, brüt gelirin bir beşte-birinin Fransız toprak sahibine kaldığı, bir başka deyişle, Fransız toprak sahibinin rant payının brüt gelirin beşte-birine yükseldiği kabul edilir. Rodolphe'un, işçiler için harcadığı şeyi oransız biçimde artırarak kendi işletme sermayesinin ona getirdiği şeyi oransız biçimde azaltmasına karşın –Chaptal'a göre (*De l'industrie française* ("Fransız Sanayii Üzerine"), I, 239) Fransız tarım işçisinin ortalama yıllık kazancı 120 franktır–, kendi toprak rantının topunu birden işçilere armağan etmesine karşın, peder Châtelain, bu yöntem ile, *Monseigneur*'ün gelirlerini artırdığını ve böylece eleştirel olmayan öbür toprak sahiplerini de, topraklarını kendi örneğine göre yönetmeye özendirdiğini anlatır. [sayfa 298]

Bouqueval örnek-işletmesi, yalın bir fantastik görünüştür; onun *gizli sermayesi* Bouqueval *doğal* mülkü değil, ama Rodolphe'un, *Fortunatus** gibi sahip olduğu masalımı para kesesidir!

Eleştirel Eleştiri damlar üzerinde haykırır: "*Bütün* bu planın *bir ütopya* olmadığı *ilk bakışta* görülüyor." Bir *Fortunatus kesesinin* bir ütopya olmadığını ilk bakışta ancak eleştirel Eleştiri görebilir. Eleştirel ilk bakış... "kemgöz"dür!

VIII. RODOLPHE YA DA GİZEMLER GİZEMİNİN AÇINLANMASI

Rodolphe'un, tüm mucizeli kurtarış ve iyileştirmelelerini sayesinde gerçekleştirdiği büyüleyici araç, onun güzel sözleri değil, *çın çın öten sikkeleridir*. İşte sağtöreciler böyledir, der Fourier. Onların kahramanlarına öykünmek için, milyoner olmak gerekir.

* Büyülü ve hiç tükenmeyen bir para kesesine sahip bulunan Alman söylence kahramanı. -Ed.

Sağtöre, “*l’impuissance mise en action*”dur.* Bir kusura saldırdığı her kezinde, ona alt olur, ve Rodolphe, hiç olmazsa *insanal değişim* bilincine dayanan özerkli sağtöre bakış açısına bile yükselmez. Onun sağtöresi, tersine, insanal güçsüzlük bilincine dayanır. *Tanrıbilimsel sağtöre* temsilcisidir Rodolphe. Kendi *değişmez* fikirleri, *hıristiyan fikirleri*, dünyayı değerlendirmesine yarayan *fikirleri* ile gerçekleştirdiği marifetleri: “*charité*”, “*devoeuement*”, “*abnégation*”, “*repentir*”, “*bons*” ve “*méchants*” “*récompense*” ve “*punition*”, “*châtiments terribles*” “*isolement*”, “*salut de l’âme*”** vb., bunların soytarlıklardan başka bir şey olmadıklarını tanıtlayarak, ayrıntılarına değin izlemiştik. [sayfa 299] Burada bize, “tüm gizemlerin gizeminin açınlanması” ya da “*arı Eleştiri*”nin örtüsü açılmış gizemi olan Rodolphe’ün *kişisel* karakterinden başka uğraşacak bir şey kalmıyor.

Yeni-yetmeliğinden bu yana, eleştirel Herkül, iki kişinin çizgileri altında “iyi” ve “kötü” anti-tezine meydan okur: *Murph* ve *Polidori*, her ikisi de Rodolphe’ün eğitmenidirler. Birincisi onu iyilik içinde yetiştirir, bu “iyi”dir; ikincisi kötülük içinde eğitir, bu da “kötü”. Bu görüşün öteki sağtörel romanlarda bulunan benzer görüşlerden hiç bir bakımdan geri kalmaması için, *Murph*, “iyi”, “*savant*”*** olmamalı, “entelektüel bakımdan özellikle kayınlmış” olmamalıdır. Buna karşılık, *dürüst*, *yalın*, *özsözlüdür*; kısa sıfatlar –*utanç verici*, *alçak*– yardımıyla, kötülük karşısında büyümesini bilir, ve *aşağılık* olan her şeyden *horreur***** duyar. Hegel’in dilini kullanmak gerekirse, iyi ve doğru melodisini, dürüstçe, tüm melodi *aynı rotayı* verecek biçimde, uyum kurallarına uydurur.

Polidori, tersine, bir anlayış, bilgi, kültür, bunlarla birlikte “en tehlikeli bir sağtöresizlik” mucizesidir: özel-

* “Eyleme konulmuş güçsüzlük.” -ç.

** “Yardımsızlık”, “esirgemezlik”, “özveri”, “pişmanlık”, “iyiler”, “kötüler”, “ödül”, “ceza”, “korkunç cezalar”, “yalnızlık”, “ruhun kurtuluşu”. -Ed.

*** Bilgili. -ç.

**** Tiksinti. -ç.

likle de Eugène Sue'nün Fransa burjuvazisinin bu genç ve sofu üyesinin unutamayacağı bir şeye: “*le plus effrayant scepticisme*”e* sahiptir. Eugène Sue ile kahramanının entelektüel erke ve kültürü büyük *kuşkuculuk* korkularına göre yargılanabilir.

“Murph, *der Szeliga*, aynı zamanda hem 13 Ocak** yanılısının süreklileştirilmesi ve hem de Rodolphe'un kişiliği için ölçüştürülmez bir sevgi ve ölçüştürülmez bir esirgemezlik aracıyla bu yanılısının sonsuz kefaretidir.”

Eğer Rodolphe dünyanın *deus ex machina**** ve aracı-
sı [sayfa 300] ise Murph da Rodolphe'un kişisel *deus ex machina* ve aracıdır.

“Rodolphe ve insanlığın kurtuluşu, Rodolphe ve insanın özsel yetkinliklerinin gerçekleşmesi, Murph için, onun kendisini bir köpek ya da bir kedinin ahmak bağıllığı ile değil, ama bile bile ve isteye isteye adadığı bölünmez bir birlik oluştururlar.”

Demek ki, Murph, aydın, bilinçli ve özerk bir köledir. Her prens, hizmetkân gibi, efendisinde insanlığın kişileşmiş kurtuluşunu görür. *Graun* onu, ona “*intrépide garde du corps*”**** adını vererek pohpohlar, Rodolphe'un kendisi ona “*modele d'un valet*”***** adını verir; gerçekten *örnek* bir *uşaktır* bu. O, *tête-à-tête*'lerinde***** diye anlatır bize Eugène Sue, Rodolphe'a *Monseigneur* demekten hiç bir zaman geri kalmıyordu. Öte yandan, gizliliği [Rodolphe'un iğreti adla kendini tanıtmama çabasını -ç.] kurtarmak için, ona dudak ucu ile *monsieur*, ama, yüreğinin derinliklerinde, *monseigneur* der.

* “En korkutucu kuşkuculuk”. -ç.

** Bu tarihte Rodolphe, öfkeli bir anında, babasını öldürmeye kalkıştı, ama pişman oldu ve bundan sonra iyi davranacağına söz verdi. -Ed.

*** Hızır yetişti. -ç.

**** “Gözüpek koruyucu.” -ç.

***** “Bir uşak örneği”. -ç.

***** Başbaşa konuşmalarında. -ç.

“Murph gizemleri örten örtüyü kaldırmaya yardım eder ama bunu sadece Rodolphe nedeniyle yapar. Gizemlerin gücünü yıkmak için elini verir.”

En yalın dünya durumlarını Murph’dan saklayan ör-tünün kalınlığı, onun işgüder Graun ile konuşması okuna-rak ölçülebilir. Yasanın yasal savunuyu kabul etmesinden, o yeni *kutsal Vehme*¹¹⁵ yargıcı olarak, Rodolphe’un, kısıkrak bağlanmış ve “savunmasız” bir durumda bulunan *Maître d’école*’ün gözlerini oydurma hakkına sahip olduğu sonu-cunu çıkarır. Bize Rodolphe’un *assises** karşısında “soy-lu” davranışlarını nasıl anlatacağını betimlerken, tumturak-lı tümcelerini sergileyecek ve büyük yüreğini taşıracaktır; sözleri, Schiller’in *Haydutlar*’ını daha yeni [sayfa 301] okumuş bir liseliye yaraşır şeylerdir. Murph’un dünyaya önerdiği tek gizem, şudur: *Charbonnier*** rolü oynadığı zaman, yüzünü nasıl karartmıştı. Kömür tozu ile mi yoksa boya ile mi?

“Melekler gelip kötülerini salihlerin arasından ayı-racaklar” (Matta, XIII, 49) “Kötülük işleyen her ada-ma gazap ve hiddet, sıkıntı ve şiddet; iyilik işleyen her adama izzet, hürmet ve selâmet” (Pavlus, *Romalılara Mektup*, VIII, 7.)***

Rodolphe’un kendisi bu türlü bir *melek* durumuna dönüşür. Kötülerini salihlerden ayırmak, kötülerini cezalandır-mak, iyileri ödüllendirmek için dünya adına çalışır. İyilik ve kötülük tasarımı kuş beynine öylesine postu sermiştir ki, etten kemikten iblisin varlığına inanır ve, eskiden Bonn’lu profesör *Sack*’in¹¹⁶ yapmak istediği gibi, şeytanı diri diri ele geçirmek ister. Öte yandan, şeytanın karşısını, *Tanrıyı*, kı-

* Ağır ceza yargı yeri. -ç.

** Kömürücü, -ç.

*** Burada atıf yanlışlığı var. Pavlus’un *Romalılara Mektup*, VIII, 7’inde böyle bir tümce yok; şu tümcecik var: “... çünkü bedenini dü-şüncesi Allaha düşmanlıktır; çünkü Allanın şeriatına itaat etmez, hem de edemez ..,” (*İncili Şerif*, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul 1949, s. 160.) Buna karşılık, aynı *Mektup*’un n, 9 ve 10’unda şu tümcecikler var: “... kö-tülük işleyen her adama, gazap ve hiddet, sıkıntı ve şiddet; ... iyilik işle-yen her adama izzet, hürmet ve selâmet verecektir.” (a.g.y., s. 155.) -ç.

saca kopya etmeye çalışır. “*De jouer un peu le rôle de la Providence*”^{*} hoşlanır. Eğer, *gerçeklikte, tüm ayrımlar yok-sul ve zengin* arasındaki ayrımlar içinde gitgide birbirlerine karşırlarsa, *fikirde* de, tüm aristokratik ayrımlar *iyi ve kötü* karşıtlığı içinde yokolurlar.^{**} Bu ayrımlar, soylunun kendi önyargılarına verdiği son biçimdir. Rodolphe kendini bir iyilik adamı olarak görür, ve kötüler, onun kendi öz üstünlüğünden zevk almasını sağlamak için dünyadadırlar. “İyilik adamı”nı biraz yakından inceleyelim.

Bay Rodolphe, Binbirgece Masallarındaki Bağdat halifesinininkilere oldukça benzer bir yardımseverlik ve bir ^[sayfa 302] savurganlık gösterir. Kendi küçük Alman prensliğinin tüm kaynaklarını, son damlasına kadar bir vampir gibi emmeksizin bu yaşamı sürdürebilmesi olanaksızdır. Bay Sue’nün kendisine göre, eğer bir Fransız *markisinin* koruması onu prenslikten zorla vazgeçmeden kurtarmış olmasaydı, araya konmuş (*médiatistes*)¹¹⁷ Alman prensleri arasında yer alırdı. Bu bilgi, ülkesinin boyutlarını kestirmemizi sağlar. Rodolphe’un *kendi öz durumunu* nasıl bir *eleştirel* tin ile yargıladığını da, ayrıca bu küçük Alman prensinin, heyecan uyandırmamak için, Paris’te bir yarı-tanınmazlık içinde yaşaması gerektiğini sanmasından çıkarabiliriz. Yanında, sadece kendisine “*le côte théatral et périel du pouvoir souverain*”^{***} temsil etmesi ereğiyle, özel olarak bir *chancelier*^{****} taşır; sanki kendisinin ve aynasının dışında, küçük bir prensin, egemenliğin tiyatrosal ve çocuksu yanının bir üçüncü temsilcisine gereksinmesi varmış gibi. Rodolphe, bu aynı *eleştirel kendini bilmemeyi*, adamlarına da aşlamasını bilmiştir. Böyle olduğu içindir ki, uşak Murph ile işgüder *Graun*, Parisli *homme d’affaires*^{*****} Bay Badinot’nun^{*****} alaycı bir tonla “*les rapports occultes qui*

* “Biraz tanrı rolü oynamaktan”. -ç.

** Lénine, *Cahiers philosophiques*, a.g.y., s. 38. -Ed.

*** “Egemenliğin tiyatrosal ve çocuksu yanı”anı. -ç.

**** Başbakan. -ç.

***** İşadamı. -ç.

***** *Graun*, *Badinot*, her ikisi de *Mystère de Paris*’inin kişilerin-

peuvent exister entre les intéréts les plus divers et les destinées des empires”* üzerinde çene çaldığı zaman, onların özel işlerinin devlet işleri olduklarına inanır görünerek, kendilerini gırgıra aldığını anlamazlar. – “Evet”, diye anlatır Rodolphe’un işgüderi, “o bana bazan şöyle deme saygısızlığında bulunur: ‘bir devletin yönetiminde aşağı halkın ama da bilinmeyen etkileri var! Gene de, sayın Baron, size verdiğim notların Avrupa işleri üzerinde hiç kuşkusuz kendi etki payları bulunduğunu kim söyleyebilirdi ki!” [sayfa 303]

Saygısızlık, işgüder ile Murph için, onlara Avrupa işleri üzerinde bir etki yüklenmesinde değil, ama Badinot’unun aşağılık mesleğini bu biçimde yüceltmesindedir.

İlkin *Rodolphe*’un özel yaşamından bir sahneyi anımsayalım. Murph’a anlatır: “Gurur ve mutluluk anlarımdan birindeyim.” Ama biraz sonra, Murph sorularından birini yanıtlamak istemediği için, kendinden geçmiştir: “*Je vaus ordonne de parler.*”*** Murph kendine buyruk verdirmek istemez, Rodolphe ona şöyle der: “*Je n’aime pas les réticences.*”**** Tüm hizmetleri karşılığı ona *para ödediğini* Murph’a kabaca anımsatacak derecede kendini unuttur. Ve bizim genç adamımız, ancak Murph ona: “13 Ocağı anımsayınız”, dediği zaman yatıştır. Bundan sonra, Murph’ün bir an için unutulmuş bulunan kölece doğası kendini yeniden gösterir. Bereket versin ki artık kafasında bulunmayan “saçları”, yolar; onu “bir uşak örneği”, “kendi iyi, kendi eski, kendi bağlı Murph’ü” olarak çağırarak isteyen Altes’ine karşı biraz sertçe konuşmuş olmaktan, umutsuzluk içine düşmüştür.

Onda yaşayan bu kötülük örneklerinden sonra, Rodolphe “iyi” ve “kötü” üzerindeki değişmez fikirlerine döner ve iyilikte yaptığı ilerlemeleri anlatır. Sadakalara ve baş-

den. -Ed.

* “En çeşitli çıkarlar ve *imparatorluklarının yazgıları* arasında varolabilecek gizli ilişkiler.” -ç.

** “Konuşmanızı buyuruyorum.” -ç.

*** “Duraksamalardan hoşlanmam.” -ç.

kalarına acımaya, *kendi* yararlı ruhunun temiz ve dindar avundurucuları adını verir. Ama bu avundurucuları bozulmuş, değimsiz varlıklara sunarak aşağılaştırmak iğrenç, dine aykırı, *kutsala saygısızlık* olurdu. Başkalarına acıma ile sadakaların, onun *kendi* ruhunun avundurucuları oldukları kendiliğinden anlaşılır. Öyleyse onları bayağılaştırmak bir saygısızlık olurdu. Bu, “Tanrıdan kuşkuya düşürdü; oysa veren kişinin ona inandırması gerekir”. Bozulmuş birine sadaka vermek, işte desteklenmesi olanaksız bir fikir!

Ruhunun her kıvılcığı, Rodolphe için, sonsuz bir önem [sayfa 304] taşır. Bu nedenle, onları durmadan tartmak ve gözlemlenmekten geri kalmaz. Böylece bu an yürekli deli, Murph’ün karşısında, kendini Meryem Çiçeği’nin onu duygulandırmış olması ile avundurur: “Gözlerimden yaş gelecek derecede heyecanlanmışım, ve beni her şeyden usanmış, katı, taş yürekli olmakla suçluyorlar!” Kendi öz iyiliğini böylece tanıtladıktan sonra, “*kötülük*” konusunda, Marie’nin bilinmeyen anasının kötülüğü konusunda küpeler biner, ve sözü Murph’a yönelterek, büyük bir gösterişle bildirir: “*Tu le sais, certaines vengeances me sort bien chères, certaines souffrances bien précieuses.*”^{*} Bunu derken, yüzünü öylesine iblisçesine buruşturur ki, efendisine bağlı uşak, korku içinde haykırır: “*Heyhat Monseigneur!*” Bu büyük beyefendi, biraz da, *Genç İngiltere*’nin,¹¹⁸ kendileri de dünyayı reformdan geçirmek isteyen, soylu eylemlere girişen ve aynı türden isteri nöbetlerine tutulan üyelerine benzer.

Rodolphe’un kendini karşı karşıya bıraktığı serüvenler ve durumların anahtarını bize ilkin onun *serüvenci doğası* verir. O, “romanın meraklı yanını,, eğlenceyi, serüveni, kılık değiştirmeyi” sever; “merak”, “doymak bilmez” bir meraklıdır, “canlı ve çekici heyecanlar gereksinmesi” duyar; ve “*zorlu sinirsel sarsıntılara* susamış”tır.

Bu doğal özellik, *Tanrı rolü oynama* ve dünyayı ken-

* “Biliyorsun, bazı öçler benim için çok sevgili, bazı acılar çok değerlidir.” -ç.

di fikirlerine göre örgütlenme taşkınlığı ile desteklenmiştir.

Üçüncü kişilerle ilişkileri, ya soyut bir değişmez fikir, ya da büsbütün kişisel ve rasgele nedenler aracıyla açıklanırlar.

Eğer zenci hekim David ile sevgilisini kurtarırsa, bu, bu kişilerin esinledikleri doğrudan doğruya insanal yakınlık sonucu değil, *onları* kurtarmak için değil, ama zenci köle tüccarı Willis karşısında *Tanrı* rolü oynamak, ve *Tanrıya inanmadığından* ötürü onu cezalandırmak içindir. Gene [sayfa 305] böyle, *Maitre d'école* ona, uzun zamandan beri kafasında evirip çevirdiği ceza teorisinin *uygulanması* için bulunmuş bir kurban olarak görünür. Öte yandan, Murph'ün işgüder Graun ile konuşması da, Rodolphe'un soylu eylemleri üzerinde etkili olan salt kişisel güdüler üzerine bize derin bir görünüş açar.

Bu *Moriseigneur*'ün Meryem Çiçeği için duyduğu ilgi, Murph'ün dediklerine göre, zavallı kızın uyandırdığı acıma “à part”* onun [Rodolphe'un -ç.] yitimini acı acı duyduğu kızın [eğer yaşasaydı -ç.] onunla aynı yaşta olacağından gelir. İnsancıl saplantıları “à part” Rodolphe'un markiz d'Harville için duyduğu yakınlığın şu kişisel nedeni vardır ki, yaşlı markiz d'Harville ve onun imparator Aleksandr ile dostluğu olmasaydı, Rodolphe'un babası Alman hükümdarları listesinden silinmiş olacaktı.

Bayan Georges karşısındaki yardımseverliği ile, Bayan Georges'un oğlu olan Germain'e gösterdiği ilginin de nedeni aynıdır. Bayan Georges, Harville ailesindedir. “*C'est non moins à ses malheurs et à ses vertus qu'à cette parenté que la pauvre Madame Georges a dû les incessantes bontés de son Altesse.*”** Savunumcu Murph, Rodolphe'un güdülerinin belirsizliğini, “*surtout, à part, non moins que*”*** gi-

* “Bir yana”. -ç.

** “Zavallı Bayan Georges, Alteslerinin ardı arası kesilmez iyiliklerini, mutsuzluklarından ve erdemlerinden çok, bu akrabalığa borçludur.” -ç.

*** “Özellikle, bir yana, daha çok.” -ç.

bi deyimler aracıyla gizlemeye çalışır.

Rodolphe'un tüm karakteri, en sonunda, tıpkı eleştiril Eleştirinin *kendi öz budalalıklarını Yığın budalalıkları olarak*, kendi dışındaki dünyanın evrimine karşı kendi ikinci hınçlarını, kendi dışındaki dünyanın evrime karşı hınçları olarak, son olarak kendi o tüm tını özümlemiş bulunduğu sanan bencilliğini de, Yığını Tine karşı çıkararak bencil çelişki olarak göstermesi gibi, *kendi kötü tutkularının patlamalarını*, kendisine ve başkasına, *kötülerin tutkularına karşı patlamaların* [sayfa 306] *ta kendisi* olarak, göstermeye çalıştığı "arı" *ikiyüzlülük* içinde özetlenir.

Rodolphe'un "arı" *ikiyüzlülüğünü*, *Maître d'école*, kontes *Sarah Mac Gregor* ve noter *Jacques Ferrand* karşıındaki davranışı aracıyla tanımlayalım.

Rodolphe, *Maître d'école*'ü, onu bir tuzağa düşürmek ve kişiliğini alıp götürmek için, kapı kilidini kırarak hırsızlık amacıyla kendi evine girmeye itelemiştir. İzlediği çıkar salt kişisel bir çıkarıdır, insanal evrensel bir çıkar değildir. Gerçekte *Maître d'école kontes Mac Gregor'un belge dosyasını* elinde bulundurmaktadır, ve Rodolphe'un da *bu dosyayı* eline geçirmekte büyük çıkarı vardır. *Maître d'école* ile *tete-à-tete* dolayısıyla, bunun böyle olduğu açıkça söylenmiştir:

*"Rodolphe se trouvait dans une anxiété cruelle; s'il laissait échapper cette occasion de s'emparer du maître d'école, il ne la retrouverait sans doute jamais; ce brigand emportera les secrets que Rodolphe avait tant d'intérêt à savoir."**

Maître d'école'ü eline geçiren Rodolphe, demek ki, kontes *Mac Gregor'un belge dosyasını eline geçirir*; kişisel tutku nedeniyle onu, *görmeden yoksun bırakır*.

Bıçakçı, Rodolphe'a, *Maître d'école*'ün *Murph* ile sa-

* "Rodolphe kıyıcı bir yürek darlığı içinde bulunuyordu; eğer *Maître d'école*'ü *bu ele geçirme fırsatını kaçırırsa*, onu [bu fırsatı -ç.] bir daha hiç bulmayacaktı; bu haydut, Rodolphe'un bilmekte o kadar yararlı bulunan *gizemleri alıp götürecekti.*" -ç.

vaşımını anlattığı, ve onu neyin beklediğini biliyordu diyerek direncini haklı gösterdiği zaman, Rodolphe yanıtlar: “Kendisini neyin beklediğini bilmiyordu.” Ve bunu, “*d’un air sombre, les traits contractés par cette expression presque féroce, dont nous avons parlé*”^{*} söyler. Kafatasından öç fikri geçer. *Maître d’école*’e verilecek barbarca cezanın onda uyandıracığı yabanıl zevki önceler.

Bundan ötürü, öcünün aleti olarak öngörmüş bulunduğu ^[sayfa 307] zenci hekim David’in girdiğini görür görmez, “Rodolphe *s’écria avec une freur froide et concentrée: Vengeance!... Vengeance!*”^{**}

Soğuk ve kesin bir öfke, yakasını bırakmıyordu. Sonra tasarınsını yavaş sesle hekimin kulağına fısıldar; ve, hekim bir gerileme hareketi yaptığından, Rodolphe *kişisel öcünün* yerine hemen “an” bir teorik neden geçirmek ister. Yüce beynine birçok kez musallat olmuş bulunan “*bir fikrin uygulaması*”ndan başka bir şeyin sözkonusu olmadığını söyler; ve dokunaklı bir sesle eklemeyi de unutmaz: “Daha önünde pişmanlığın sınırsız çevrenini bulacak.” Odunda yakılmaya yargılananları layık adalete teslim ettikten sonra, pişman olan günahkâr için ikiyüzlüce mağfiret dileyen İspanyol Engizisyonuna öykünür.

Maître d’école’ün sorgu ve cezalandırılmasının yapılacağı sırada, soylu beyefendimizin son derece süslü bir odada, baştan aşağı kapkara bir sabahlık giyinmiş, yüzü son derece ilginç bir solgunluk içinde yerleşmiş bulunmasına, ve yargı yerini elifi elifine kopya etmek için, suç tanıtımları ile yüklü uzun bir masanın arkasında yer almasına kimse şaşmayacaktır. Tasarınsını Bıçakçı ve hekime bildirirken takındığı yırtıcılık ve öç dışavurumunu yitirmesi, ve kendi kendine türetmiş bulunduğu bir evren yargıcının son derece gülünç törensel davranışı içinde, kendi “dingin, üzgün, iç dünyasına dalmış” kişisini oynaması gerekir, değil mi ama?

* “Karanlık bir hava ile, çizgileri sözünü etmiş bulunduğumuz o hemen hemen yırtıcı dışavurum ile kasılmış olarak.” -ç.

** “Rodolphe soğuk ve kesin bir öfke ile haykırdı: Öç!... Öç!” -ç.

Tutsağın gözlerinin kendisi için oyulduğu “an” güdü üzerinde hiç bir kuşku bırakmamak ereğiyle, o yaşlı *Murph* sersemi, işgüder Graun’a itiraf eder:

“*Maitre d’école*’ün kıyıcı cezasının ereği, özellikle benim öldürücümünden benim öcümü almaktı.”

Murph ile bir *tête-à-tête*’te Rodolphe düşüncesini şöyle açıklar:

“*Ma haine des méchants ... est devenue plus vivace, mon [sayfa 308] aversion pour Sarah augmente en raison sans doute du chagrin que me cause la mort de ma fille.*”*

Rödolphe bize kötülere karşı duyduğu kinin daha canlı bir nitelik kazandığını bildirir. Kininin, eleştirel, an, sağtörel bir kin olduğu kendiliğinden anlaşılır: o, kötülere karşı, kötü oldukları için kin duyar. Bu nedenle, o, bu kini, iyilik alanında yaptığı bir ilerleme olarak görür.

Ama aynı zamanda sağtörel kinindeki bu artışın Sarah için duyduğu kişisel sevişmezlikteki yükselişi allayıp pullanmaya yönelik ikiyüzlü bir onaylamadan başka bir şey olmadığını da ele verir. Belirsiz sağtörel yapıntı: kötülere karşı duyduğu kindeki artış, belirli sağtöre-dışı olguyu: Sarah için duyduğu soğukluğu örten bir görünüşten başka bir şey değildir. Bu soğukluğun çok doğal, çok bireysel bir nedeni var: kişisel üzüntüsü. Sevmezliğinin ölçüsünü veren şey, işte bu üzüntüdür. *Sons doute!***

Kontes Mac Gregor’un öleceği anda Rodolphe’un onunla yaptığı konuşma sırasında, daha da tiksiniç bir ikiyüzlülük kendim gösterir.

Meryem Çiçeği’nin Rodolphe ile kontesin kızı olduğu gizeminin açınlanmasından sonra, Rodolphe, “*l’air menaçant, impitoyable*”***, ona yaklaşır. Kontes suçunun ba-

* “Kötülere karşı duyduğum kin... daha canlı bir duruma geldi. Sarah için duyduğum nefret, kuşkusuz kızımın ölümünden duyduğum üzüntü nedeniyle, artıyor.” -ç.

** Kuşkusuz! -ç.

*** “Korkutucu, acımasız bir hava ile.” -ç.

ğışlanmasını diler: “*Pas de grâce*” diye yanıtlar, “*m liddiction sur vous... vous... mon mauvais g nie et celin de ma race.*” * Demek ki, o “*race*”ın**  c n  almak ister. Sonra kontese, babasının kişiliği üzerindeki adam öldürme girişiminin kefarecini ödemek için, kendine nasıl, iyileri ödüllendirip kötüleri cezalandırarak, dünyayı dolaşma görevini vermiş bulunduğunu [sayfa 309] anlatır. Rodolphe kontese işken- ce eder, kendini öfkesine bırakır, ama, kendi öz gözünde, 13 Ocaktan sonra kendine saptamış bulunduğu görevi yerine getirmekten başka bir Şey yapmaz: “*poursuivre le mal.*”***

 ekip gideceği sırada, Sarah haykırır: “*Piti ! je meurs! – Mourez donc, maudite! dit Rodolphe, effrayant de fureur.*”****

Şu son: “*effrayant de fureur*”***** sözcükleri, eyleminin arı, eleştirel ve sağtörel güdülerini ele verirler. Ona, Bay Szeliga’nın adlandırdığı gibi, * ok soylu müteveffa* pederine karşı kılıç çektirmiş olan Şey de, işte bu aynı öfkedir. Kötülükle kendi içinde savaşacak yerde, an eleştirici olarak, başkasında savaşır.

En sonunda, Rodolphe kendi katolik ceza teorisini kendisi yürürlükten kaldırır. O  l m cezasını kaldırmak, cezayı kefaret biçimine çevirmek istiyordu, ama sadece canakıyıcı yabancılara  ld rd ğu ve Rodolphe ailesi üyelerini dinginlik içinde bıraktığı sürece. Canakıyıcı kendi ailesinden birini vurur vurmaz, Rodolphe  l m cezası yandaşı kesilir; ona ikili bir yasama gerekir, biri kendi öz kişiliği, öbürü de bayağı kişiler için.

Sarah’dan, Meryem  i eği’nin ölümüne yola anın Jacques Ferrand olduğunu öğrenir. Kendi kendine Şöyle

* “Bağışlama yok, diye yanıtlar, lanet size .., benim ve soyumun Şeytanı,” - .

** “Soy”un. - .

*** “Kötülüğe kavuşturmak.” - .

**** “Acıyn  l yorum! – Varıngeberin, kargışlıkadın! der Rodolphe,  fkeden korkun laşmış biçimde.” - .

***** “ fkeden korkun laşmış biçimde.” - .

der:

“Hayır, bu yetmez!.. Ne öç kızgınlığı!.. Ne kan susuzluğu!.. Ne dingin ve düşünölmüş öfke!.. Canavarın kurbanlarından *birinin benim kızım olduğunu bilmediğim sürece*, kendi kendime: bu adamın ölümlü yararsız olur, diyordum... Altınsız yaşam, çılgınca cinselliğinin doyurulmadığı yaşam, uzun ve katmerli bir işkence olurdu... *Ama benim kızım o!... Öldüreceğim bu adamı!*”

Ve onu öldürmek için evine koşar; ama onu içinde [sayfa 310] bulduğu durum, öldürmeyi gereksiz kılar.

Bu, “iyi” Rodolphe! Öç ateşi, kan susuzluğu, dingin ve düşünölmüş öfkesi ile, her kötü hareketi kazıüstüğü güzel renklerine boyayan o ikiyüzlölük ile, bu iyi Rodolphe, gözlerini oyarak başkalarında cezalandırdığı *kötünün* bütün tutkularına sahiptir. Sadece mutlu raslantılar, para ve toplumsal düzey, bu “*iyilik*” adamını zindandan kurtarır.

Bu Don Kişot, başka her bakımdan bir hiç olduğundan, bunu ödünlemek için “Eleştirinin *gücü*” onu bir “*bon locataire*”, bir “*bon voisin*”, bir “*bon ami*”, bir “*bon pere*”, bir “*bon prince*”* ve Bay Szeliga’nın bize şakıdığı tüm bir gam dizisi durumuna getirir. İşte “*tüm tarihi içinde insanlık*” tarafından elde edilmiş bulunan *tüm sonuçlardan üstün olan şey*, bu. Rodolphe’un “*dünya*”yı, iki kez, “*tinsel yıkım*”dan *kurtarması* için de bu yeter! [sayfa 311]

* “İyi kiracı”, “iyi komşu”, “iyi dost”, “iyi baba”, “iyi prens”. -ç.

DOKUZUNCU BÖLÜM ELEŞTİREL SON YARGI*

KARL MARX

İKİ kez, eleştirel Eleştiri, *Rodolphe*'un aracılığı ile, dünyayı tinsel yıkımdan kurtarmıştır; ama salt *dünyanın yıkımını kendi başına* kararlaştırabilmek için.

Ve ben, güçlü bir meleşin Bay *Hirzel*'in, *Zürich*'ten havalandığını ve göğün ortasından geçtiğini gördüm ve duydum. Ve o, elinde, *Allgemeine Literatur-Zeitung*'un beşinci fasikülüne benzer küçük bir kitap tutuyordu ve işte o sağ ayağını Yığın üstüne ve sol ayağını da Charlottenburg üstüne koydu; ve o aslan böğürmesine benzer güçlü bir sesle haykırdı, [sayfa 312] ve sözleri bir güvercin gibi, pırr! Pathos

* *Le Jugement Dernier Critique*. Aslında “Eleştirel Kıymet Günü” anlamında. Ama kitabın son bölümünün başlığında, “Kıyamet Günü” yerine “Son Yargı” deyimini bulunmasını yeğ tuttum. -ç.

[Tumturak] bölgesinden ve *eleştirel Kıyamet Günü*'ne değin havalandılar ve bazı yönlerden Gökğürültüsü benzerleridirler.

“Son olarak *herkes* Eleştiriye karşı birlik olacağı zaman –ve, hiç kuşkusuz, hiç kuşkusuz, işte buraya yazıyorum, bu dönem artık çok uzakta değil–, yıkılıp yok olan tüm dünya –onun alınına da azizlere karşı savaşmak yazılmış– son saldırı için onun çevresinde toplanacağı zaman, o *zaman* Eleştirinin cesareti ve önemi dörtbir yanda tanınmış olacaktır. Sonuçtan kaygılanmamız hiç gerekmez. Tüm bu savaş şuna varacaktır: çeşitli gruplar ile hesaplaşacağız, – ve bir papazın koyunları tekelerden ayırdığı gibi onları birbirinden ayıracak, ve koyunları sağımıza ve tekeleri de solumuza koyacağız, – ve düşman şövalyeliği için genel bir yoksulluk belgesi düzenleyeceğiz: bunlar iblislerdir, ve gücü her şeye yeten Tanrının büyük günü için savaşanları biraraya getirmek ereğiyle bütün yeryüzünde kendilerini gösterirler, ve yeryüzü üzerinde yaşayan kimseler şaşkınlık içinde kalacaklardır.”*

Ve sanki melek haykırıyormuş gibi, yedi yıldırım seslerini duyururlar:

Dies irae, dies illa.
Solvat saeculum in favilla
Judex ergo cum sedebit,
Quidquid latet apparebit,
Nil inultum remanebit,
*Quid sum miser tunc dicturus?*** vb.*

Savaşlar ve büyük savaş naraları işiteceksiniz, ilkin tüm bunların olması gerek. Çünkü düzmece İsa ve düzmece [sayfa 313] yalvaçlar, Paris'ten Bay *Buchez* ve Bay *Roux*,

* Marx burada –aralarına alaycı gözlemler de karıştırarak– *Allgemeine Literatur-Zeitung*'da, fasikül V, Nisan 1844, Hirzel tarafından yazılmış bulunan “Zürich Mektubu”ndan bir parça aktarı, -*Ed.*

*** “Öfke günü, işte o gün dünyayı yıkıp yok edecek. O zaman *yargıç* tahtına oturunca, gizli olan açığa çıkacak. Hiç bir şey cezasız kalmayacak, zavallı ben, o zaman ne diyeceğim?” (Ölümler ayınının beş ilâhisinden biri.) -*Ed.*

Zürich'ten Bay *Friedrich Rohmer* ve Bay *Theodor Rohmer*¹¹⁹ çıkacaklar, ve şöyle söyleyeceklerdir: İşte İsa! Ama o an *Bauer* kardeşlerin işareti Eleştiri içinde belirecek, ve Kitabın *Rençperlerin** çalışması üzerindeki sözünün yerine geldiğini göreceğiz:

*Quand les boeufs-vont deux à deux,
Le labourage en va mieux.***

Tarihsel Sonuç

İşte iş işten geçtikten sonra öğrenmiş bulunduğumuz şey Dünya değil, eleştirel *Literatur-Zeitung* batmış. [sayfa 314]

* *Bauer* özel ismi ise, köylü anlamına gelen *Bauer* cins ismi üzerine çevrilmesi olanaksız bir sözcük oyunu var burada. -ç.

** Öküzler ikişer ikişer koşulunca,
Çift sürme kolaylaşır. -ç.

EKLER

[BİR]
KUTSAL AİLE
AUGUSTE CORNU*

MARX VE ENGELS

Engels, Barmen'e dönmek üzere, 1844 Ağustosunda İngiltere'den ayrıldı. *Vorwärts*'ı çıkaranlar ile, özellikle Marx ile daha geniş bir tanışıklık kurma isteği sonucu, yolunu bir on gün kadar eğleştiği Paris'ten geçirdi.

New Moral World'a gönderilmiş, bu eğleşmeye değgin bir mektupta, tüm ülkeler burjuvazisine karşı savunma zorunda buldukları ortak çıkarların bilincine ermiş Paris işçilerinin enternasyonalist anlayışını vurguluyordu.¹

Jenny küçük kızlarını büyüklerine tanıştırmak için [sayfa 317] Almanya'ya gitmiş bulunduğundan, Engels, yal-

* Auguste Cornu: *Karl Marx et Friedrich Engels, leur vie et leur œuvre*, PUF, Paris 1962, s. 196-266. -Ed.

¹ Bkz: MEGA, I, c. IV, s. 337-338, *New Moral World*. Engels'in 5 Ekim 1844 tarihli mektubu, *Kita Üzerinde Sosyalizm*.

nız bulduğu Marx'ı görmeye gitti. Karşılaşmalarının özel sonucu, o zaman yaptıkları ve tüm yaşamlarınca sürecek olan bağlaşma oldu. İki yıl önce, Kolonya'da, soğuk bir hava içinde –Marx onun, kendileri ile daha yeni bozduğu “Kurtulmuşlar”ın bir habercisi olmasından kuşkulanıyordu– geçmiş bulunan ilk karşılaşmalarından sonra, benzer görüşlere varmış olduklarını, ve şimdiye kadar ayrı ayrı göturdükleri yapıtı birlikte götürebileceklerini anlıyorlardı.² Gerçekten de, Marx gibi Engels de, materyalist bir tarih görüşüne varıyor, ve onun gibi, çağın özel görevinin, insanlığın insanlıktan uzaklaşmasına yolaçan kapitalist rejimin kaldırılması olduğunu düşünüyordu.

Ortaklaşa yürütülen savaşımaların gitgide daha da pekiştireceği bağlaşmaları, sadece görüşlerinin bağdaşmasına değil, ama bilgi ve yeteneklerinin birbirlerini hayran oluncak biçimde tamamlamaları olgusuna da dayanıyordu, iktisadî etkinliği çok iyi bilen, toplumun çeşitli sınıfları ile dolaysız bağlantılar içinde bulunan Engels, teorik bilgilerini iktisadî ve toplumsal olguların tahliline uygulama görevinde, Marx için bulunmaz bir arkadaş oluşturuyordu. Buna karşılık, diyalektik ve tarihsel materyalizmin temellerini hazırlama işinde Engels'ten daha ileri gitmiş bulunan Marx da, onlarda eksik olan sağlam teorik temeli vererek, Engels'in görüşlerini pekiştirip genişletiyordu. Bu bakımdan Marx, Engels'in de daha sonra kabul edeceği gibi, bağlaşmaları içinde yönetici rolü üstüne alacaktı. “Marx ile 40 yıllık işbirliğinden önce ve sonra, teorimizin hazırlanma ve doğrulanmasına, bir Ölçüde, bağımsız bir biçimde katkıda bulunmuş olduğumu yadsıyamam. Ama yönetici fikirlerin, özellikle iktisadî ve tarihsel alandaki en büyük bölümü, ve onlara [sayfa 318] verilmiş bulunan tam ve kesin biçim, Marx'ın kendi malıdır. Benim ortak yapıta, katmış olduğum şeyi, ba-

² Bkz: F. Engels, *Komünistler Birliği Tarihi*, Marx-Engels, *Œuvres Choisies*, Berlin 1958, t. II, s. 320. “1844 yazı içinde Paris'te Marx ile karşılaştığım zaman, görüşlerimizin bütün teorik alanlarda adamakıllı bağdaştığını gördük, ortak çalışmamız işte o zamandan başlar.

zı özel alanlar bir yana bırakılırsa, Marx bensiz de gerçekleştirebilirdi. Marx'ın gerçekleştirmiş olduğu şeyi, ben yapamazdım. Görüşlerinin yüksekliği ve genişliği ve düşüncesinin hızı ile, o hepimizi geçiyordu. O bir dâhi idi, oysa biz olsa olsa yetenekli kişiler idik. O olmasaydı, teorimiz bugün olduğundan çok uzakta olurdu, bundan ötürü bu teori haklı olarak onun adını taşır.”³

Bununla birlikte, Engels'in ortak yapıta “katkısı, onun sahip çıktığından daha önemli idi. Böylece daha bağlaşımlarının başında, İngiltere'nin durumu çözümlemesi ile Marx'a, onun tarihsel materyalizmin temel tezlerini bambaşka bir bakış açısından bulup çıkardığı bir sırada, bu tezlerin dikkate değer bir uygulama örneğini veriyordu.

Devrimci eylemi devrimci öğretiden ayırmayan Marx ve Engels, işçi hareketinin güçsüzlüğünü her şeyden önce bu hareketin sağlam bir teorik temelden yoksun bulunmasında “görüyor, bundan ötürü, işçilere kendi devrimci rollerinin bilincini vermek ve eylemlerinde onları yönetmek için, en ivedi görevin kendi teorik görüşlerini genişletmek ve derinleştirmek olduğunu düşünüyorlardı. “Daha o zamandan, diye yazıyordu daha sonra Engels, siyasal hareketin içine dalmıştık; aydın çevrelerde, Özellikle Batı Almanya'da belli bir sayıda yandaşlarımız vardı ve örgütlenmiş proletarya ile sıkı bir temas halindeydik. Görüşlerimize bilimsel bir temel vermeye uğraşıyorduk ve Avrupa proletaryasını, her şeyden önce de Alman proletaryasını fikirlerimize kazanmak bizim için çok önemli idi. Görüşlerimizi durulaştırır durulaştırmaz, çalışmaya koyulduk.”⁴ [sayfa 319]

³ Bkz: Fr. Engels, *Ludwig Feuerbach*. Marx-Engels, *Œuvres Choiesies*, Berlin 1958, t. II, s. 359. [Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, Sol Yayınları, Ankara 1975, s. 46; K. Marx, F. Engels, *Felsefe İncelemeleri*, Sol Yayınları, Ankara 1975, s. 43. -Ed.]

⁴ Bkz: Fr. Engels, *Komünistler Birliği Tarihi*, Marx-Engels, *Œuvres Choiesies*, Berlin 1958; t II, s. 320. Bkz: MEGA III, c. I, s. 7-8. Engels'ten Marx'a mektup, 19 Kasım 1844: “Bu teorik ıvır-zıvır beni gitgide daha rahatsız ediyor ve kendi başına gözönünde tutulmuş insan üzerindeki bütün boş sözler ile tannbilime, soyut düşünceye ya da hatta materyalizme

“KUTSAL AİLE”

Ortaklaşa girilen ilk yapıt, Berlin’deki Genç-hegelcilerin bir eleştirisi aracılığıyla, görüşlerinin bir düzene konması oldu. Bu Genç-hegelcilerin *eleştirel Eleştiri* öğretisi, ideolojik düzeyde kurgusal felsefenin ağırlık kazanmasına, ve siyasal bakımdan da gericiliğin desteklenmesine yol açıyordu.⁵

Bruno Bauer’in, Berlinli genç-hegelcilerin başlıca organı olan *Genel Edebiyat Gazetesi* adlı dergisini, Marx, Kolonya’daki Georg Jung’un aracılığı ile elde ediyordu. Dergiyi ona gönderirken, G. Jung, onu bu Genç-hegelcilerle karşı tutum almaya da çağırıyordu.⁶ [sayfa 320]

karşı eleştiriler beni gitgide daha çok öfkeliyor. Gerçek yaşayan şeylerle, tarih açındırma ve sonuçları ile uğraşmak, zamanını bu ıpsız sapsız sözlerle yitirmekten çok daha iyi. ... Hiç değilse kalemlerimizi kullanmaktan başka bir şey yapamayacağımız ve fikirlerimizi ellerimizle, ve eğer gerekirse yumruklarımızla gerçekleştiremeyeceğimiz sürece, yapacağımız en iyi şey işte bu.” Bkz: *ibid.*, s. 1. Engels’ten Marx’a mektup, 8-10 Ekim 1844: “İnsanlar [Kolonya işçileri - A.C.] çok etkin, ama teorik temel eksikliği de çok belirgin. İlkelerin, o zamana kadar egemen olan görüşlerden ve tarihin, zorunlu bir sonucundan başka bir şey olmadıkları gelişmesinden mantıksal ve tarihsel olarak nasıl çıktıkları birkaç yazı içinde gösterilmedikçe, düşüncede karşılık ve eylemde kararsızca egemen olma devam edecekler.”

⁵ Berlinli genç-hegelciler üzerine bkz: A. Cornu: *Karl Mart et Friedrich Engels, leur vie et leur œuvre*, a.g.y., bölüm I.

Bkz: *Siyasal Bilimler Elkitabı*, Yena 1892, c. IV, s. 1131. *F. Engels; Marx Heinrich, Karl*. “Eylül 1844’te, Friedrich Engels, birkaç güncüğüne, Marx ile karşılaştığı Paris’e geldi. *Fransız-Alman Yıllıkları*’ndaki işbirliklerinden o yana mektuplaşmaktaydılar; ancak Marx’ın ölümü ile kesilen bağlaşmaları, o zamandan başlar. İş bitiklerinin ilk meyvesi, Hegelci Okulun ayrışması sırasında ayrılmış buldukları Bruno Bauer’e karşı, 1845’te, Main-üzeri-Frankfurt’ta, *Kutsal Aile – 3. Bauer ve Hempallarının Eleştirisi* başlığı altında yayımlanan bir polemik oldu.”

⁶ Bkz: G. Jung’dan Marx’a mektup, 31 Temmuz 1844. Bu mektup Alman sosyal-demokrat partisinin Amsterdam’daki eski arşivlerinde bulunur. “Size *Genel Edebiyat Gazetesi*’nin 5, 6 ve 7. sayılarını posta ile gönderiyorum. Bruno Bauer üzerindeki gözlemlerinizi çok doğru, ama Bauer’i, gizemli sakıncalığından çıkma zorunda bırakma ereğiyle, bu

Ağustos sonunda, F. Engels'in görmeye gelmesinden az önce, Marx *Genel Edebiyat Gazetesi*'nin, komünizme karşı yöneltilmiş "1842", ve *eleştirel Eleştirinin* programını oluşturan "Eleştirinin Konusunu Şimdi Ne Oluşturur?" makalelerini içeren 8. sayısını almış bulunuyordu.⁷

Eleştirel Eleştirinin genel bir eleştirisini haber vermiş bulunduğu *Ekonomi Politik ve Felsefe Elyazmaları*'nda Bruno Bauer'e iyice saldırmış olan Marx,⁸ Engels ile bu tasarı üzerinde konuştu. Bu Eleştiri'nin lafazanlığını, ve sözde-devrimci havalalar altında gizlediği, yığına karşı yani işçi sınıfı ile liberalizm ve komünizme karşı saldırıları ile belirlenmiş gerici niteliğini ortaya koymanın zorunlu olduğu konusunda çabucak uyuştular.

Engels söyleyeceklerini çabucak yazdı ve birkaç hafta sonra, polemiklerine Marx tarafından verilmiş bulunan genişliği öğrenince, şaşırıldı. Onun kafasında, bu işin alaycı bir biçim üzerinde gerçekleşmiş hızlı bir hesaplaşma ile sınırlanması gerekirken, Marx bu tonu korumakla birlikte,

gözlemleri bir Alman gazetesi için bir eleştiri biçimine getirmeniz iyi olurdu. Şimdiye değin, gerçekte, eleştirinin görevinin sadece olayların kavranması ile sınırlandığını söyleyerek, Bauer hiç bir konu üzerinde açık bir kanı bildirmedir. Olaylar içinde bulguladığı çelişkilere alaylı bir gülüşle işaret ederek bu çok kolay göreve katılır, sonra da her türlü yorumdan kaçınır o. Böylece onun o kadar böbürlendiği güç davranışı, yani Prusya sansürünün denetimi altında yazı yazma işini becermek, elbette güç değildir. Gerçi, eğer Bauer kardeşler belirttikleri çelişkileri çözmek istemeye kâşşalsardı, övündükleri yetenek onları yüzüstü bırakırdı ve böylece sürgün yolu onlar için tek çıkar yol durumuna gelirdi. Bauer bu her şeyi eleştirme illetine öylesine düşkündür ki, bana daha birkaç gün önce, sadece toplumu, ayrıcalıkları, mülk sahiplerini değil, ama şimdiye kadar kimsenin düşünmediği bir şeyi, proleterleri de eleştirmek gerektiğini yazıyordu – sanki zenginlerin, mülkiyetin, toplumun eleştirisi, proletaryanın insanlık dışı ve değimsiz durumunun eleştirisinin sonucu değilmiş gibi. Bay Bauer'e karşı ne yapmayı düşündüğünüzü bana yazın; eğer bu eleştiriye zaman ayırmak istemezseniz, biz, Hess ve ben, mektuplarınızdan bir makale çıkarmak için yararlanmak istiyoruz."

⁷ Bkz: *Genel Edebiyat Gazetesi* (bundan böyle: *G.E.G.*), fasikül 8, s. 1-8, "1842"; s. 18-26, "Eleştirinin konusunu şimdi ne oluşturur?"

⁸ Bkz: MEGA I, c, III, s. 33²⁷⁻³⁷, 34³⁷⁻³⁵⁴⁰.

polemiği *eleştirel Eleştiri* tarafından konmuş bulunan bütün sorunların derinleştirilmiş bir tartışması durumuna dönüş-türmüştü; öyle ki, ilkin bir broşürden başka bir şey olmayaca-
k olan [sayfa 321] polemik, büyük bir yapıt olmuştu.

Engels ve hele Marx için asıl önemli olan, bu eleş-tiri yardımı ile, kendi öz görüşlerini belirlemektir; *Kutsal Aile*'nin, düşüncelerinin biçimlenmesi içindeki büyük öne-mini de işte bu açıklar. Eleştirilerinin ana çizgilerini önsöz-de şöyle belirtiyorlardı: "*Gerçekçi insanlığın*, Almanya'da, *gerçek bireyi* 'bilinç' ya da 'tin' ile değiştiren, ve incil yazarı ile birlikte: 'Yaşatan tindir, ten önemsizdir' diye öğreten *tin-selcilik* ya da *kurgusal idealizmden* daha tehlikeli düşmanı yoktur. Bu bedensiz tinin ancak onun imgeleminde bir ger-çeklik kazandığı kendiliğinden anlaşılır. *Bauer*'in eleştirisin-de bizim savaştığımız şey, kendini onda *karikatürel* bir bi-çim altında gösteren felsefi kurgudur. O bizim için, son gö-rünüşü içinde, eleştiriye aşkın bir erklik durumuna dönüş-türen *hıristiyan-cermen* ilkenin tümlenmiş dışavurumudur.

"Açıklamamız, her şeyden önce, Bruno Bauer'in ilk sekiz sayısı elimizde bulunan *Genel Edebiyat Gazetesi*'ne bağlanır, çünkü burada B. Bauer'in eleştirisi ve onunla bir-likte de *Alman kurgusunun* saçmalığı doruğuna ulaşmış-tır. *Eleştirel Eleştiri* (*Genel Edebiyat Gazetesi*'nin eleştirisi), özellikle Faucher ve Szeliga'nın yaptıkları gibi, onu bir gül-dürüye dönüştürerek, gerçekliği felsefe aracıyla değiştiri-lmesini (tahrif edilmesini) tümlediği ölçüde, öğreticidir. *Genel Edebiyat Gazetesi*, kurgusal felsefenin yanılısamala-rını, geniş halk yığınlarına bile anlatmayı sağlayan öğeleri sağlar. Çalışmamızın ereği de, işte budur."⁹

ENGELS'İN ELEŞTİRİLERİ

Oldukça uyumsuz bir dizi eleştiriden bileşen kitap, Engels'in *Genel Edebiyat Gazetesi*'nin Reichardt, Jungnitz

⁹ Bkz: MEGA I, c. III, s. 179³-25.

ve Faucher gibi ikincil yazarlarına karşı bazı sataşmaları ile başlar. [sayfa 322]

Engels, ilkin, işçi sınıfının durumunun bir tahlilinde, birilerinin, karşılık olarak öbürlerinin sefaletine yolaçan utanç verici zenginleşmesine son verme zorunluluğundan söz ederek, bu soruna hükümdarın bilgeliğine başvurmaktan başka bir çözüm bulamamış olan çiltçi ustası Reichardt'ın hesabını çabucak görüyordu.¹⁰

Engels daha sonra saldırılarını, Berlin Üniversitesi profesörü Karl Nauwerck'e karşı alınmış bir önlem dolayısıyla, bu amaçla hangi önlemleri alması gerektiğini belirtmekten sakınmakla birlikte, bu üniversitenin felsefe fakültesini, bu profesörün savunusunda korkaklıkla suçlamış bulunan Ernst Jungnitz'e yöneltiyordu.¹¹

Jules Faucher'e saldırırken, Engels daha genel sorunlara yanaşmakla birlikte, daha ciddi bir düşmana yöneliyordu, İngiliz sorunlarını iyi bilen J. Faucher, *Genel Edebiyat Gazetesi*'nde, tahıl giriş vergilerinin kaldırılması ve on saatlik işgününün kabul edilmesinin sonuçlarını sergilediği uzun bir makale yayımlamıştı.¹² Ücretlerin en düşük bir oranı aşamayacakları yolundaki rikardocu görüşe dayanan J. Faucher, tahıl üzerindeki giriş vergilerinin kaldırılmasının, yaşam pahalılığının düşüşü ile birlikte, ücretlerde de düşüşe yolaçağından, 10 saatlik işgününün kabul edilmesinin

¹⁰ Bkz: MEGA I, c. III, s. 180-182. F. Engels, *Bir Çiltçi Ustası Çehresi Altında Eleştirel Eleştiri ya da Bay Reichardt'ın Çizgileri Altında Eleştirel Eleştiri*. Bkz: G.E.G. fasikül 1, Aralık 1843. s. 17-19, Carl Reichardt, *Yoksullaşma Üzerine Yapılar. Eleştirinin Modern Zamanların Çelişkilerine Karşı Savaşımı*.

¹¹ Bkz: *ibid.*, s. 187-188. *Eleştirel Eleştirinin Derinliği, ya da Bay J. (Jungnitz)'nin Çizgileri Altında Eleştirel Eleştiri*. Bkz: G.E.G., fasikül 4, Mart 1844, s. 21-22. E. Jungnitz, *Devlete Katılma Üzerine*, Karl Nauwerck, Leipzig. Otto Wigand, 1844. Bkz: *ibid.*, fasikül 6, Mayıs 1844, s. 17-20. J. B. Nauwerck ve Felsefe Fakültesi.

¹² Bkz: MEGA I, c. III, fasikül 7, Haziran 1844, s. 1-18; fasikül 3, Temmuz 1844, s. 28-38, fasikül 9, Ağustos 1844, s. 30-32. J. Faucher, *Güncel İngiliz Sorunları*. Engels, eleştirisinde, bu makalenin son bölümünden yararlanmamıştır.

ise, makine kullanımını hızlandırarak işsizliği artıracığı ve böylece ücretlerde gene bir azalma sonucu vereceğinden, bu iki önlemin [sayfa 323] de işçilerin durumu üzerinde etkisiz kalacaklarını düşünüyordu.

Faucher'in eleştirisinde,¹³ Engels, ona, bir yandan, ücretler düşebileceği kadar düşürülmüş buldukları ve yeni bir azalmanın işçiler tarafından sessiz sedasız kabul edilmeyeceği için, tahıl üzerindeki giriş vergilerinin kaldırılmasının ücretlerde zorunlu olarak bir düşmeye yolaçmaya-çağını, öte yandan da işgününün kısalmasının, yabancı rekabeti kolaylaştırarak, İngiliz sanayiini güçten düşürme sonucunu vereceğini söyleyerek, karşı koyar.¹⁴

Daha sonra saldırılarını Bruno ve Edgar Bauer'e yönelten Engels, *eleştirel Eleştiri* ilkelerinin genel bir eleştirisine girişiyordu.¹⁵

İdealizme karşı gürlenmesine ve Hegel'in soyut felsefesi yerine sözümona "insanal yaşamın tüm zenginliği ile tarihin engin içeriği"ni¹⁶ içinde saklayan bir felsefe geçirmiş olmakla böbürlenmesine karşın, *eleştirel Eleştiri*, her gerçeği soyut kategoriler durumuna dönüştürerek, diyordu Engels, tarihin ve, yalanlaştırılmış bir biçim altında, tarihin

¹³ Bkz: *ibid.*, s. 182-187, F-Engels, *Bir "Uncu" Tarafından Ete Kerniğe Bürünmüş Eleştirel Eleştiri, ya da Bay Jules Faucher'in Çizgileri Altında Eleştirel Eleştiri*.

¹⁴ Bkz: *ibid.*, s. 185-187.

¹⁵ Bkz: *ibid.*, s. 188-190. F. Engels, *Bilgi Dinginliği Biçimi Altında Eleştirel Eleştiri ya da Bay Edgar'ın Çizgileri Altında Eleştirel Eleştiri*: 1) *Flora Tristan ve İşçi Birliği*, 2) *Fahişeler Üzerinde Béraud*. Bkz: *G.E.G.*, fasikül 5, Nisan 1344, s. 18-23. B. Bauer, *İşçi Birliği*, Yazarı En. Flora Tristan, Édition populaire, Paris 1843. *Ibid.*, s. 25-35. *Fahişeler üzerinde Béraud*. Bkz: *MEGA I*, c. III, s. 264-267, F. Engels, *Hinrichs'e Karşı Eleştirel Eleştiri'nin İkinci Kampanyası*, c. II, *Eleştiri*, ve *Feuerbach Felsefenin Yargılanması*. Bkz: *G.E.G.*, fasikül 5, s. 23-25. (B. Bauer), *Hinrichs'in Siyasal Konferansları*, c. II, 1843.

Avrupa'nın ve özellikle Almanya'nın genel bir tablosunu çizdiği bu konferanslarda, Hinrichs *eleştirel Eleştiri*'nin hiçliğini göstermişti; B. Bauer'in ona karşı saldırılarının nedeni budur.

¹⁶ Bkz: *ibid.*, s. 265^a.²⁰

gerçek içeriğini açıklamış bulunan Hegel'in de bir karikatürünü oluşturur.

Gerçekte, soyut kavramlar diyalektiğinin yerine insanların gerçek tarihini geçirecek, idealizmin hiçliğini gösteren [sayfa 324] B. Bauer değil, ama Feuerbach'tır.¹⁷

Gerçeği, kendileri ile canının istediği gibi hokkabazlık edebildiği soyut kategoriler durumuna dönüştürerek, *eleştirel Eleştiri*, hegelci felsefeyi son derece yoksullaştırmıştır. Hegelci kategorilerin tüm zenginliği, gerçekte, onun tarafından iki kategoriye: "tin" ve "yığın" kategorilerine indirgenmiştir; tüm tarih onun tarafından, tin itici öge olmak, oysa "yığın" tinin gelişmesine engel olan usdışı ve aşağılık öğeyi oluşturmak üzere, bu iki kategori arasındaki savaşım- la özetlenir.¹⁸ Bu durum, onun, tinin bürünümü (*incarnati- oni*) olarak, tarihin akışını canının istediği gibi buyurmasını sağlar.¹⁹ "Tarih, diye yanıtlar Engels, *hiç bir şey* yapmaz, o "engin zenginliklerde sahip değildir "savaşlara girmez". Her şeyi yapan, her şeye sahip olan ve savaşlara girişen sadece gerçek ve yaşayan insandır; tarih, sanki tikel bir ki-

¹⁷ Bkz: *ibid.*, s. 265, "Ama sistemin [Hegel sistemi -A.C.] gizemi üzerin eki örtüyü kim kaldırmıştır? *Feuerbach*, sadece filozoflar tarafından bilinen Tanrılar savaşını, kavramlar diyalektiğini kim yoketmiştir? *Feuerbach*. Tüm eski idealist kanışıklık ve "kendinin sonsuz Bilinci" yerine, "insanın önemi"ni değil, -sanki insanın insan olma öneminden başka bir önemi olabilmemiş gibi!- ama *insan*'ın kendisini kim geçirmişti? *Feuerbach* ve sadece *Feuerbach*. O daha da çoğunu yapmıştır. Eleştirisinin, "insanal yaşamın gerçek zenginliği, tarihin engin içeriği, tarihin savaşım- ları, yığının tine karşı savaşımı" vb. gibi, kendileri ile hokkabazlık yap- maktan hoşlandığı kategorileri, o uzun zamandan bu yana yoketmiştir."

¹⁸ Bkz: *ibid.*, s. 265. "İnsan, insanal etkinliği ve insanal ilişkilerin özünü, temelini oluşturan şey olarak kabul edilmiş olduğundan, gene sadece *Eleştiri* yeni kategoriler türetmeye, *insanun* kendisini bir kategori durumuna dönüştürmeye ve onu bir dizi kategorinin ükesi yapmaya yete- nekli idi." Bkz: s. 266^{30,36}.

¹⁹ Bkz: *ibid.*, s. 183. "Kendi kendine yeten, tümlenmiş, yetkinleş- miş olan eleştiri, tarihi gerçekten olup bittiği gibi elbette kabul edemez, Tarih kendi "yığın" niteliğinden soyulduğundan, konusuna (nesnesi- ne) karşı istediği gibi davranan eleştiri, ona '*sen başka türlü değil, böyle olup bittin!*' diyebilir."

şi imiş gibi, kendi ereklerini gerçekleştirmek için insanları kullanmaz, o, kendi ereklerini gerçekleştirmeye çalışan insanın etkinliğinden başka bir şey değildir.”²⁰

Eleştiirel Eleştiri’nin yanaştığı bütün konular üzerine, özellikle Aydınlıklar felsefesi ve sosyalizm, üzerine verdiği [sayfa 325] yargıların yanlılığını, işte bu idealist insan, dünya ve tarih görüşü açıklar.

E. Bauer daha 1843’te, *Açınlanmış Hristiyanlık* adlı kitabında, dünyayı devrimden geçirmiş olduğunu söylediği Aydınlıklar felsefesinin övgüsünü yaparken, şimdi onu, kendini zamanından kurtarmasını bilmemiş olmakla suçlar; bu durum onu zamanı üzerinde etkili olmakta yetenezsiz kılmıştır.²¹

Aynı gerici tutum, E. Bauer’in işçi hareketi ve sosyalizm üzerine vardığı yargıda da kendini gösterir.

Furiyecilik ile sonuna varmış bulunduğunu düşündüğünde, E. Bauer, tüm gelecekte yoksun gördüğü sosyalizmi mahkûm eder. Furiyecilik ve V. Considérant’ın “barışçıl Demokrasi”si ile gelişme yeteneklerini tüketmiş bulunmak şöyle dursun, diye yanıtlar onu Engels, sosyalizm gelişmekten geri kalmaz ve gerçek biçimini de komünizmde bulmuştur.²²

Sosyalizm horgörüsünü işçi sınıfına da yayan E. Bauer, emeğinin özü gereği yalıtık ve parçalı bir emek olması nedeniyle, işçinin sürekli ve ciddi hiç bir şey yaratamayacağını ileri sürer; bundan da, işçiyi kurtarmak için, sosyalistler ve özellikle Flora Tristan tarafından girişilmiş çabaların boşluğu sonucunu çıkarır.²³

²⁰ Bkz: *ibid.*, s. 265³³⁻⁴⁰.

²¹ Bkz: *ibid.*, s. 329⁵³-310¹⁶.

²² Bkz: *ibid.*, s. 330^{11,34}.

²³ Bkz: G.E.G., fasikül 5, Nisan 1844, s. 13-23. E. Bauer *Union ouvrière* par Mme Flora Tristan, Édition populaire, Paris 1843.

Flora Tristan (1813-1844) tüm Fransız emekçilerinin genel bir Birlik’ini kurmak istiyordu. Her üye yıllık 2 frank tutarında bir ödenti ödeyecek, bu ödentiler, emeğin örgütlenmesi amacıyla, işçinin çalışma hakkını güvence altına almaya hizmet edeceklerdi.

Gerçekte, der Engels, her şeyi yaratan işçidir ve toplumsal rolünün önemi, *eleştirel Eleştiri*'nin hiçliği ile boy ölçüşür. Emekçiye acı veren şey emeğinin sözde parçalı ve yalıtık niteliği değil, ama kapitalist sömürü sonucu, emeğinin insanlık dışı niteliğidir. İşçinin kurtuluş zorunluluğunun ve dolayısıyla işçileri kurtuluşları ereğiyle örgütlemek için Flora Tristan tarafından yürütülen eylemin nedeni, işte budur.²⁴ [sayfa 326]

Tükenme belirtileri gösteren, diye sonuçlandırıyordu Engels, sosyalizm değil, ama dogmatizme karşı sövüp saymalarına karşın, hegelci felsefenin yozlaşmış ve karikatürel biçiminden başka bir şey olmayan *eleştirel Eleştiri*'dir.²⁵

MARX'IN ELEŞTİRİLERİ

Kendi *eleştirel Eleştiri* eleştirisinde, Marx da aynı temel konuyu, ama daha derinleştirilmiş biçimde açıncıyordu. Ekonomi politik üzerindeki yapıtının yazılmasını daha sonraya erteleyerek, kendini büsbütün yazılması için sadece *Ekonomi Politik ve Felsefe Elyazmaları*'ndan değil, ama İngiliz ve Fransız materyalizmi ile Fransız Devrimi üzerindeki irdelemelerinden de yararlandığı, bu eleştiriye yeriordu.

Engels gibi onun da büyük bir keyif duyduğu bu eleştiri, ona, bazı felsefi ve toplumsal sorunların tahlili yardımı ile, kendi yeni materyalist tarih görüşünü geliştirme olanağını veriyordu. Ele alman konuların çeşitliliğine ve pek çok konu dışı açıncırmalara karşın, eleştirilerinin derin bir birlik göstermesini de bu açıklar.

Bu eleştirilerin anlaşılmasını kolaylaştırmak için, on-

²⁴ Bkz: MEGA, I, c. III, s. 183. "*Eleştirel Eleştiri* hiç bir şey yaratmaz, her şeyi yaratan işçidir ve bu işi de kafa yapıtları ile tüm eleştiriye utandıracak derecede yapar. İngiliz ve Fransız işçileri tarafından bunun kanıtı verilmiştir."

²⁵ Bkz: *ibid.*, s. 189. "Eleştiri, gerçeğin kategorilerini, özellikle Hegel felsefesi ve toplumsal özelemleri formüllere indirgemekle yetinir; etkinliği bu formüller yaratma içinde tükenir. Dogmatizme karşı sövüp saymalarına karşın, kendi kendini dogmatizme yargılar."

ları şu sıra içinde kümelendirmek zorunlu görünüyor:

1) Kurgusal felsefe ve eleştirel Eleştirinin genel eleştirisi; 2) Fransız Devrimi; 3) İngiliz ve Fransız materyalizmi; 4) Sosyalizm; 5) Proudhon; 6) Yahudi sorunu; 7) Sue'nün "Paris'in Gizemleri" (*Les Mystères de Paris*) [adlı romanı [sayfa 327]

1. Kurgusal Felsefe ve Eleştirel Eleştirinin Genel Eleştirisi

Eleştirel Eleştiriyi çürütmesinde, Marx, kurgusal felsefenin, içinde yeni bir bakış açısından, *Ekonomi Politik ve Felsefe Elyazmaları*'nda yapmış bulunduğu tahlili özetlediği bir tahlilinden yola çıkar. Kurgusal felsefe, der, özellikle Hegel felsefesi, somut gerçekliği Fikir'in (*idée*) bir özneliği (*attribut*), Tini Dünyanın özü, Tarihi de Tinin gelişmesi durumuna getirir. Dünyanın bu tinselleşmesi, kendini en yetkin biçimde, Hegel'in insan yerine kendinin bilincini, doğa yerine insanın doğa üzerindeki bilincini ve insan ve doğanın gelişmesi yerine de Tinin gelişmesini geçirdiği *Tinin Görüngübilimi*'nde dile getirir. Dünya böylece diyalektik biçimde gelişen bir kavramlar topluluğu biçimine dönüşür; öyle ki, tüm insan ve doğa tarihi, bilgiye indirgenir. Teoride kurgusal felsefe tarafından kaldırılmış bulunan, ama gerçekte varlığını sürdüren somut gerçeklik, Tine upuygunsuz (*inadéquate*) ve onun gelişmesini engelleyen [bir şey -ç.] olarak, kaldırılması sözkonusu olan öge durumuna gelir, – onu tinselleştirerek, Hegel'in yaptığı şey de budur.²⁶ [sayfa 328]

²⁶ Bkz: *ibid.*, s. 370. "Bauer'in cesaret gizeminin anahtarını Hegel'in *Phénoménologie*'si ("Görüngübilim") verir. Hegel bu yapıtta *insan* yerine *kendinin Bilinci*'ni geçirdiğinden, *çeşitli yönleri* altındaki insanal gerçeklik *belirli* bir biçim olarak, *kendinin Bilincinin bir belirlenimi* olarak görünür. Ama kendinin Bilincinin yalın bir belirlenimi, benim böylece "an" düşüncede kaldırabilip aşabileceğim bir "*an kategori*", bir an "fikir"dir. Hegel'in *Phénoménologie*'sinde, kendinin Bilincinin çeşitli yabancılaşmış biçimlerinin *maddi, duyulur, nesnel* temelleri *oldukları gibi* kalırlar ve bütün bu yıkıcı yapıt *felsefelerin en tutucu* olanına varır;

Mayve kavramının mizah dolu bir tahlilinde Marx, kurgusal felsefenin işleyişini sergiler.²⁷ Eğer, der, çeşitli meyveler: elmalar, armutlar vb., onun yaptığı gibi meyve kavramına indirgenir ve bu kavram da bütün meyvelerin özü, gerçek tözü durumuna getirilirse, gerçek meyveler dışlaştırmalar biçimine, meyve kavramının varlık biçimleri durumuna dönüştürülmüş olur. Elma, armut vb. gibi çeşitli meyvelerde önemli olan, bundan böyle artık onların kendi öz varlıkları, gerçek varlıkları değil, ama onların yerine geçirilmiş bulunan meyve kavramıdır. Gerçek meyveler, artık tözlerini meyve kavramının oluşturduğu görünüşlerden başka bir şey değildiler.²⁸

Çeşitli meyveleri böylece meyve kavramına indirgedikten sonra, kurgunun, hiç değilse görünüşte somut bir içeriğe varmak için, meyve kavramından gerçek meyvelere geçmesi gerekir. Ama, soyutlama yöntemi ile, çeşitli meyvelerden meyve kavramını çıkarmak her ne kadar kolaysa da, bu kavramdan yola çıkarak gerçek meyvelere, ancak

çünkü o, onu bir fikir, *kendinin Bilincinin* yalın bir *belirlenimi* durumuna dönüştürür dönüştürmez, *nesnel dünyanın* üstesinden gelmiş bulunduğunu sanır, bu da onun gökselleşmiş. (*éthéré*) düşmanını, “*arı düşünce göğü*”nde kaldırmasını sağlar. *Phénoménologie*, çok doğal olarak insanal gerçeklik bütünü yerine *mutlak bilgiyi* geçirmeye varır, çünkü, bilgi kendinin Bilincinin tek varlık biçimini oluşturur ve kendinin bilinci de insanın tek varoluş biçimi olarak görülmüştür, çünkü mutlak bilgide, *kendi* üzerine kapanmış bulunan kendinin Bilinci, artık nesnel bir dünya tarafından tedirgin edilmez. Hegel, kendinin Büincini, gerçek, nesnel ve onun tarafından belirlenmiş bulunduğu bir dünyada yaşayan *gerçek insanın kendinin bilinci* olarak görecektir yerde, insanı *kendinin Bilinci* durumuna dönüştürür. Bu *dönüştürme* aracıyla, Hegel varlıklarını doğal olarak gerçek insanın *somut gerçeklik* sınırları olarak sürdüren tüm sınırları düşünce ile kaldırabilir; o, *evrensel Bilincin*, yani duyulur gerçekliğin, insanların ve dünyalarının tekelliğinin bir *sınırı* olarak görünen her şeyi, kaldırılacak sınır olarak görür ister istemez. Tüm *Phénoménologie*, tek gerçekliği ve tüm gerçekliği *kendinin Bilinci*'nin oluşturduğunu göstermeye yönelir.”

²⁷ Bkz: *ibid.*, s. 227-232. *Kurgusal Kurgunun Gizemi*. Bkz: *Œuvres philosophiques*, J. Molitor çevirisi, c. II, *La Sainte Famille*, Paris, A. Costes, 1927, s. 99-106 (bundan böyle *Molitor* olarak anılacak).

²⁸ Bkz: *ibid.*, s. 228⁴,²⁵.

soyutlamadan vazgeçerek varılabilir.²⁹

Kurgusal felsefenin de, ama sadece görünüşte, yaptığı şey budur. Eğer, der o, gerçekten ancak tinsel toz olarak, *mevve* kavramı olarak varolan meyveler, tözün birliğine aykırı bir biçimde, çeşitli biçimler altında görünüyorsa, bu meyve kavramının hareketsiz bir kendilik (*entité*) değil, ama durmadan gelişme yolunda canlı bir gerçeklik olmasından gelir. Gerçek meyveler: elmalar, armutlar vb., meyvelerin topunu [sayfa 329] kapsayan meyve kavramının gelişmesinin çeşitli dışavurumlarından, ardarda gelen derecelere kadar başka bir şey değildiler.³⁰

Böylece kurgusal felsefe, çeşitli nesnelere soyut bir tözü, bir kavrama indirgedikten sonra, bu kavramın dışlaşmaları durumuna getirerek, onları yeniden yaratır. Bunun sonucu, somut nesnelere kendi öz niteliklerini yitirirler, artık gerçek varoluşları yoktur ve düşsel varlıklar, kavramların yalın belirtileri durumuna gelirler. Özsel nitelikleri doğal nitelikleri değildir ve tek doğrulanmaları da kavramların gerçekleşmeleri, kavramların gelişme dereceleri olmaktır.³¹

Bayağı bir insan, elmalar ve armutlar vardır derken, şaşırtıcı bir şey söylediğini sanmaz; kurgusal filozof ise, bu aynı olguyu dile getirerek, bir mucize yapar. Gerçekten o, gizemsel bir yaratma edimi aracılığıyla, kendi dışında varolan mutlak bir özne biçimi altında tasarladığı kendi öz tininden (kafasından), somut nesnelere çıkarır; soyut kendiliklerden, kavramlardan, burada meyve kavramından gerçek meyveler, elmalar, armutlar çıkarır ve böylece dile getirdiği tüm varoluşta bir mucize gerçekleştirir.³² Bu mucizeli yaratışı, kurgusal filozof, doğrusunu söylemek gerekirse, ancak yarattığı nesnelere onların gerçekten sahip oldukları nitelikleri vererek, soyutlamalarını nesnelere gerçek doğasına göre belirleyerek gerçekleştirebilir. Kurgusal felsefeyi ka-

²⁹ Bkz: *ibid.*, s. 228²⁶⁻⁴⁵.

³⁰ Bkz: *ibid.*, s. 229¹⁻³⁹.

³¹ Bkz: *ibid.*, s. 229¹¹⁻²³⁰²⁶.

³² Bkz: *ibid.*, s. 230²⁷⁻³⁷.

rakterize eden şey, mutlak özne olarak görülen tinin özerk etkinliği aracıyla, işte bu yaratma yöntemidir.³³

Kurgusal felsefe, *eleştirel Eleştiri* ile doruk noktasına erişmiştir. *Eleştirel Eleştiri*, gerçekten, Hegel'in mutlak Tinini, mutlak Tine karşıt olarak, dünya ile çözümler birliği içinde değil, ama dünyaya karşıtlığı içinde gelişen kendinin bilincine indirgeyerek, ve insanal bağlantılar bütünü, [sayfa 330] kendinin bilincinin tikel ve dolayısıyla kendi varlığına upuygunsuz belirlenimler olarak yokettiği soyut kategoriler durumuna dönüştürerek, hegелci felsefenin kurgusal karakterini da-ha da keskinleştirmiştir.

Eleştirel Eleştiri, Fikir'in özne-nesne olarak gelişmesinin, dünyanın gelişmesine çözümler bir biçimde bağlı bulunduğu hegелci felsefenin çok büyük bir yoksullaşmasını oluşturur. Töz ile ilişkileri içinde gözönünde tutulan evrensel bilincin tikel belirlenimlerinin bütünü olarak tasarlanmış bulunan Tarih, Hegel'dekinden de çok salt tinsel bir hareket durumuna gelir.³⁴

Bundan ötürü, kurgusal niteliğini keskinleştirmekten başka bir şey yapmadığı hegелci felsefeyi aşmış olan, böyle yapmakla böbürlendiği gibi, *eleştirel Eleştiri* değil, ama mutlak Fikir yerine, doğa ve öteki insanlar ile ilişkileri içinde gözönünde tutulmuş somut insanı geçirerek, kurgusal felsefeye özgü kavramlar diyalektiğini yıkmış bulunan Feuerbach'tır.³⁵

B. Bauer, eleştirel felsefenin özsel özelliklerini D. F.

³³ Bkz: *ibid.*, s. 230³⁸, 231⁶.

³⁴ Bkz: *ibid.*, s. 371. "Eğer Hegel *Phénoménologie*'si, kökensel kusuruna karşın, birçok noktalar üzerinde, insanal koşulların gerçek bir ayıncı özellik öğelerini verirse, Bay Bruno ve hempalarının, bir fikrin, ya da gerçek koşul ve hareketlerin filanca tikel niteliğini, bu fikrin, bu koşulların, bu hareketlerin ayıncı özellik öğesi olarak gösterdikleri ve sonra da büyük bir üstünlük ha-vası ile, soyut ve genel bir bakış açısından, evrensel bilinç bakış açısından, bu bilincin tikel bir beleniminden başka bir şey almamakla yargıladıkları bir belirlenim durumuna, bir kategori durumuna dönüştürmek üzere soyutlayarak, bize onun [Hegel'in *Görüngübilimi*'nin -ç.] bir karikatüründen başka bir şey vermedikleri kendiliğinden anlaşılır."

Strauss eleştirisi ile geliştirmişte Strauss ile B. Bauer arasındaki savaşı, Spinoza'nın tözü, Fichte'nin kendinin Bilinci, ve bunların birleşimini oluşturan Tin gibi üç ögeyi kapsayan hegelci felsefe içinde yer alır. Birinci öge, töz, insan dışında gözönünde tutulmuş doğanın metafizik kılık değiştirmesi; ikinci öge, kendinin Bilinci, doğa dışında gözönünde [sayfa 331] tutulmuş insanın metafizik kılık değiştirmesi üçüncü öge, Tin ise, bunların gerçek birliklerinin, gerçek insanın metafizik kılık değiştirmesidir. Strauss, tözü mutlak durumuna getirerek, Hegel sisteminin birinci ögesini, B. Bauer ise, bunun [mutlak'ın -ç.] evrensel Bilinç tarafından oluşturulmuş bulunduğunu düşünerek, sistemin ikinci ögesini geliştirmişti. Hegelci felsefe ilkelerinden birini tutarlı bir biçimde geliştirerek, Strauss tözü, B. Bauer de kendinin Bilincini metafizik, mutlak bir özne durumuna getirerek, her ikisi de kurgu alanında kalmışlardır.³⁶

Tarihin gelişmesini, filozofun ancak gerçekleşmesinden sonra bilincine vardığı nesnel Tinin gelişmesine indirgeyen Hegel'i³⁷ aşan E. Bauer, "eleştirel" filozofların ta kendileri olan seçkin tinlerde ete kemiğe bürünen evrensel Bilinci tarihin yaratıcı ve düzenleyici ögesi durumuna getirir.³⁸

Tarihin, evrensel Bilincin gelişmesine indirgenmiş

³⁵ Bkz: *ibid.*, s. 316. "Mutlak, metafizik tin yerine doğa üzerine temellendirilmiş gerçek insanı geçirerek, Feuerbach, Hegel'in eleştirisi ile birlikte ... *din* eleştirisini de tamamlamış ve *hegelci* kurgunun ve dolayısıyla tüm metafiziğin eleştirisine temel hizmeti gören *ilkeleri* koymuştur."

³⁶ Bkz: *ibid.*, s. 312¹⁸-316¹⁴.

³⁷ Bkz: *ibid.*, s. 257. "Hegel'in tarih görüşü, insanlığın ona az ya da çok bile bile bir dayanak hizmeti gören bir yığından başka bir şey olmadığı biçimde gelişen *soyut* ya da *mutlak* bir tine dayanır. *Deneysel*, dışrak tarih çerçevesinde, demek ki, o *kurgusal*, dışrak bir tarih oluşturur. İnsanlık tarihi, gerçek insana *yabancı* insanlığın *soyut tininin* tarihi durumuna gelir."

³⁸ Bkz: *ibid.*, s. 314-315. "B. Bauer'de *kendinin bilinci* aynı zamanda *kendinin bilinci* durumuna dönüşmüş *töz* ya da *töz* durumuna dönüşmüş *kendinin bilincidir* de; insanın bir özneliği olacak yerde, kendinin bilinci böylece bağımsız bir özne durumuna gelir. Doğadan *ayrıl-*

gelişmesi, dünya ile sıkı bir birlik içindeki nesnel Tinin diyalektik hareketi olduğu Hegel'deki gibi değil, ama dünya ile, Bilincin evrenselliğine karşıt çıkan ve Bilincin istediği gibi kaldırdığı, kategoriler durumuna, tikel belirlenimler durumuna dönüştürülmüş töz ile karşıtlık içinde olur.³⁹ [sayfa 332]

Her türlü tözün yadsınması ile, *eleştirel Eleştiri*, doğayı, insana dışsal biçimi altında olduğu kadar, insan varlığının yapıcı ögesi olarak da kaldırır ve böylece kendisinden ayırır her türlü nesne ve her türlü varlığın yadsınmasına varır.⁴⁰

Daha önce hegelci felsefeyi karakterize eden ve B.

muş insanın metafizik-tarimbilimsel bir karikatürüdür bu. Bu kendinin bilincinin özü, demek ki insan değil, ama onun gerçek varoluşunu oluşturan Fikir'dir. Ete kemiğe bürünmüş, ve dolayısıyla da sonsuz fikirdir o."

³⁹ Bkz: *ibid.*, s. 257-258. "Daha Hegel'de Tarihin mutlak Tini geçlerini *yığından* alır, ama gerçek dışavurumunu ancak felsefede bulur. Bununla birlikte filozof, onda, Tarihin yaratıcısı olan mutlak Tinin, Tarihin tamamlanmasından sonra *kendi kendinin bilincine* varmasına hizmet, eden aletten başka bir şey değildir. Filozofun, mutlak Bilincin *billinçsiz* bir biçimde gerçekleştirdiği Tarih gelişmesindeki payı sadece buna indirgenir; o, ancak bu gelişmenin gerçekleşmesinden sonra işe karışır.

"Bauer Hegel'e ikili bir kınamada bulunur. Felsefenin mutlak Tinin varoluşunu oluşturduğunu bildirmekle birlikte, Hegel *birey* olarak filozofu mutlak Tinin bürünümü olarak görmeyi kabul etmez. Öte yandan, Tarih ancak *görünüşte* mutlak Tin tarafından gerçekleştirilmiştir. Mutlak Tin, Dünyanın yaratıcı tini olduğunun bilincine, ancak iş olup bitikten sonra, filozof aracıyla vardığından, onun tarihi yaratması gerçekte ancak bilinçte, ancak filozofun kafasında, yani kurgusal imgelemede olur. B. Bauer bu iki yetersizliği, *bir yandan* eleştirinin mutlak Tin olduğunu ve kendisinin de eleştiriyi *ete kemiğe büründürdüğünü* bildirerek, düzeltir. "Yığın" eleştiriden ve eleştiri de "yığın"dan dışlanmış bulduklarına göre, eleştiri "yığın" içinde değil, ama salt Bay Bauer ve çömezlerinden bilemiş küçük bir *seçkinler* içinde ete kemiğe büründüğünü bilir. Hegel'in öteki yetersizliğini de, -kendi kendinin bilincine ancak tarihi yaratıktan sonra varan Hegel'in Tininden farklı olarak- *Dünya Tini* rolünü *bilinçli* biçimde ve insanlık yığınına karşıtlık içinde oynayarak, kendisi ile yığın arasında kurduğu karşıtlık aracıyla Tarihin akışını bilinçli ve düsünülmüş bir biçimde belirleyerek, düzeltir."

⁴⁰ Bkz: *ibid.*, s. 318-319. "*Töze* karşıt olarak, kendi *kendinin Bilinci* ya da *Tin* felsefesini bütün alanlarda geliştiren Bay Bauer, bütün alanlarda kendi *ipsiz sapsız sözlerinden* başka bir şey bulamaz. Eleştiri, *evrensel bilinç dışında* tikel bir maddi varoluşa sahip bulunduğunu ileri süren her

Bauer tarafından tümlenmiş bulunan dünyanın bu tinsel-leşmesi, Bauer tarafından teori ile pratik arasında kurulan özdeşliği ve onun evrensel Bilinç tarafından tikel kategorilerin kaldırılmasından başka bir şeye niyetlenen her türlü teori ve her türlü pratiği yadsımasını açıklar.⁴¹ [sayfa 333]

Böylece pratik ile kaynaşan teorinin tek amacı, evrensel Bilinçten bağımsız bir varolma hakkı isteme saygısızlığında bulunan, ve evrensel Bilincin, onun tikelliğini kendi öz evrenselliği ile karşılaştırma yoluyla kolayca hakkından geldiği her tözün, kınılıp geçirilmesidir.⁴²

Tarihin, evrensel bilinç ile töz arasındaki karşıtlığa in-

şeyi, onun *yalın görünüş* biçimine, an fikir biçimine dönüştürmesine yarar. Onun tözde savaştığı şey, *metafizik yanılısama* değil, ama insan *dışında*, varolduğu biçimi ile de, onun varlığını oluşturduğu biçimi ile de doğanın *maddi gerçekliği*dir. *Tözü* bütün alanlarda yadsımak, demek ki onun için *fikirden* ayrı hiç bir *varlık*, *tinselden* ayrı hiç bir *doğal erke*, *us* etkinliğinden ayrı hiç bir *insanal etkinlik*, *öznedenden* ayrı hiç bir *nesne*, *teoriden* ayrı hiç bir *pratik etkinlik*, *soyutlamalar genelliğinden* ayrı hiç bir *insanal topluluk*, *benden* ayrı hiç bir *sen* tanımamak anlamına gelir. Demek ki, B. Bauer, kendini *evrensel bilinç* ile, *Tin* ile özdeşlemeye ve onların yerine yaratıcılarını geçirmeye dek gittiği zaman, kendi kendisi ile tutarlıdır. Aynı biçimde, kendini *onun kafasının yarattıklarından* ayrı bir şey olarak görmekte direnen dünyayı, *sınırlı yığın* ve *aşğılık madde* olarak yadsıması da, onun bakımından mantıksaldır.”

⁴¹ Bkz: *ibid.*, s. 371. “*Olduğu gibi dinsel dünya* ancak *kendinin Bilinci* dünyası olarak varolduğuna göre, özü gereği bir tannbilimci olan eleştirel eleştirici, *varlık*’ın *bilinç*’ten ayrı olduğu bir dünyanın, tinsel varlığını, düşünce kategorisi olarak varlığını kaldırdığım zaman da ... yani nesnel gerçekliği somut biçimde değiştirmeden, yani kendi öz *nesnel* gerçekliğimi, kendimin ve öteki insanların nesnel gerçekliğini değiştirmeden kendi öznel bilincimi değiştirdiğim zaman da varolmaya devam eden bir dünyanın varolabilmesini tasarlayamaz.. *Varlık* ile *düşüncenin gizemsel kurgusal* özdeşliği, *pratik* ile *teorinin* gene gizemsel özdeşliği görüşünde yeniden ortaya çıkar; teoriden başka bir şey olduğunu ileri süren pratiğe, ve belirli bir *kategorinin kendinin Bilincinin sonsuz evrenselliğine* indirgenmesinden başka bir şey olduğunu ileri süren teoriye karşı eleştirinin öfkesinin nedeni budur. Onun kendi teorisi, belirlenmiş her şeyin, örneğin devlet ve özel mülkiyet gibi, kendinin Bilincinin sonsuz evrenselliği ile çelişki içinde bulunduğunu ve bu nedenle de varolmayan, gerçek dışı olduğunu bildirmekle yetinir.”

⁴² Bkz: *ibid.*, s. 255¹⁴⁻²⁰.

dirgenmiş bulunan gelişmesi, gerçekte evrensel bilinç ile, Tine us yetiremez maddi ögeyi simgeleyen “yığın” arasındaki karşıtlığa indirgenir. Tüm insanal ilişkiler, tüm iktisadî, siyasal ve toplumsal bağlantılar bir tek temel ilişkiye, evrensel Bilinç bürünümü olan *eleştirel Eleştirinin* mutlak bilgeliği ile, “yığın”ın mutlak, sonsuz, onulmaz alıklığı arasındaki, B. Bauer’in tüm insanal tarihi kendisine indirgediği ilişkiye indirgenmişlerdir.⁴³

Bu biçimde tasarlanmış bulunan “yığın”, der Marx, [sayfa 334] insanlar topluluğunun temsil ettiği gerçek yığından büsbütün başkadır; soyut, ye rolü, evrensel Bilincin yadsınması olarak, tarihin edilgin ögesini oluşturmak olan bu yığın, bu biçim altında sadece *eleştirel Eleştiri* için vardır.⁴⁴

Evrensel Bilinç ile “yığın” arasındaki bu karşıtlık, Tanrıya da mutlak tin ile dünya arasındaki, hegelci ve hıristiyan düşüncenin temelini oluşturan karşıtlığın bir yeni biçiminden başka bir şey değildir.⁴⁵ Mutlak, üstün, tarihin etkin ögesi bir Tin ile, tarihin, edilgin ögesini oluşturan yığın, ara-

⁴³ Bkz: *ibid.*, s. 258. “Bir yanda yığın”, edilgin, alık ve hareket-siz *maddi* öge, ve öte yanda da tüm tarihsel eylemin kaynağı olan Tin, Eleştiri, Bay Bruno ve hempalan vardır. Toplumsal etkinlik böylece eleştirel Eleştirinin *beyinsel etkinliğine* indirgenir.

“Bay Bruno ve hempalarında ete kemiğe bürünmüş bulunan Eleştiri ile yığın arasındaki ilişki, gerçekte, şimdiki zamanların *tek* tarihsel ilişkisidir. Tüm güncel tarih, bu ilişkinin iki teriminin gelişmesine indirgenir. Tüm karşıtlıklar, Eleştiri ile yığın arasındaki bu tek karşıtlığa indirgenmişlerdir. Kendini ancak *alık yığına* karşıtlığı aracıyla *gerçekleştiren eleştirel Eleştiri*, bu karşıtlığı kendinde durmadan *yaratma* zorundadır.” Bkz: *ibid.*, s. 250. “Eleştirinin tüm ilişkileri, kendi mutlak bilgeliği ile yığının mutlak alıklığı arasındaki ilişkiye indirgenir. *Eleştirel Eleştiri* tarafından bugüne değin girilmiş bulunan eylemlerin anlam, eğilim ve bilgilerini de, işte bu temel ilişki belirler.”

⁴⁴ Bkz: *ibid.*, s. 333⁸⁻¹⁵, 255³⁷⁻⁴⁰.

⁴⁵ Bkz: *ibid.*, s. 257. “Bay Bruno tarafından bulgularanan (tin ile yığın arasındaki) ilişki, tin ile madde arasındaki, Tanrı ile dünya arasındaki karşıtlık cermen-hıristiyan doğmasının kurgusal dışavurumundan başka bir şey değildir. Bu karşıtlık tarihte ve insanlıkta kendini şöyle dışavurur: İnsanlığın *etkin* ögesini oluşturan birkaç seçkin *birey*, insanların *alık* bir *yığın* olarak, an *madde* olarak gözönüne alınmış geri kalan karşısin-

sındaki, bu bütün gerici teorilere özgü köktenci bir karşıtlık görüşü, *eleştirel Eleştirinin* aynı zamanda hem düşüncesini, hem de eylemini belirler.⁴⁶

Evrensel Bilincin içlerinde ete kemiğe büründüğü seçkin bireylerin yapıtı olan bu eylem, *eleştirel Eleştiri* tarafından “yığın”a karşı yöneltilmiş kampanyalar aracılığıyla oluşturulmuştur. Bu kampanyalar gerçekte “yığın”ın bütün görüş ve girişimlerinin aldatici ve düşsel niteliğini göstermeye, ve bu yanlışların ortadan kaldırılması aracılığıyla doğruluğun açıklanmasına indirgenirler; öyle ki, Tarih, Hegel’de olduğu gibi B. Bauer’de de, mutlak doğruluğun bilincine varılmasına indirgenir.⁴⁷

Eleştirel Eleştiri bu kampanyaları, kısmen, kendilerini “yığın” ile çatıştıran şeyleri ona sergileyerek, onu yığına [sayfa 335] karşı savaşa girişmeye özendiren mektupçuların yardımı ile yürütür.⁴⁸

Eleştirel Eleştiri, tanrıbilimsel yönü altında gözönünde tutulmuş hegelci felsefenin tümlenişini oluşturur. Onun gibi o da, dünyanın ve tarihin yaratıcısı olan insanüstü bir tinin açıklamasıdır.⁴⁹ Mutlak Fikir gibi, evrensel Bilinç de, gerçekte, *eleştirel Eleştirinin* eylemi ile, onu kendi kafasına gö-

da dikilirler.”

⁴⁶ Bkz: *ibid.*, s. 257²⁵⁻³⁶.

⁴⁷ Bkz: *ibid.*, s. 250. “İnsan ancak tarih için ve tarih de doğrulukların tanıtılması için vardır. Eleştiri, kurgusal felsefenin, insan ve tarihin ancak doğruluğun kendi bilincine varabilmesi için var oldukları yolundaki ilkesini, bu kaba biçim altında yinelemekten başka bir şey yapmaz.

“Bay Bauer için doğruluk, Hegel için de olduğu gibi, kendini otomatik olarak tanımlayan bir şeydir. İnsanın, rolü onu izlemektir. Bundan ötürü, tarihsel gelişmenin sonucu doğruluğun tanıtılmasından, insanların bilincine vardıkları doğruluktan başka bir şey değildir.”

⁴⁸ Bkz: *ibid.*, s. 321³⁰⁻³⁵, 325³²⁻³⁶.

⁴⁹ Bkz: *ibid.*, s. 257¹⁷⁻²⁴. Bkz: *ibid.*, s.-338. “İnsanlık dışında yer alan *eleştirel Eleştiri*, onun sevinç ve acılarına katılarak varolan toplumda yaşayan ve acı çeken gerçek insanın özsel etkinliğini dile getirmez. Gerçek birey orda ancak ikincil bir rol oynar, *eleştirel Eleştirinin*, kendini onda ölümsüz töz olarak acn’lamak üzere aldığı maddî biçimden başka bir şey değildir o.”

re yeniden yapmak üzere, özüne upuygunsuz bir şey olarak dünyayı ortadan kaldırdı.⁵⁰

Tinin mucizeli erkliği aracıyla istediği gibi dönüştürebildiğini sandığı dünyadan soyutlanan *eleştirel Eleştiri*, evrensel Bilincin bu bürünümü, tanrısal tine dönüşür. Tanrılar gibi, onun temsilcileri de, Son Yargı (Kıyamet Günü) sırasında saygısız yığına karşı Tanrı gibi aforozlarını yağdırdıkları Tin krallığının yalnızlığı içinde üstünlük taslarlar.⁵¹

Eleştirel Eleştirinin “yığın” a karşı, insanlık ve ilerlemenin düşmanı olarak görülen halka karşı, onun, düzmece devrimci görünüşler altında, bunların gerçek düşmanlarını kollamasını, sağlayan bu saldırısı, onun gerici niteliğini gösterir.

İnsanlık ve ilerlemenin gerçek düşmanı, der Marx, “yığın” değil, ama kapitalist rejim tarafından yaratılmış bulunan ^[sayfa 336] toplumsal ilişkilerin insanlık dışılığıdır.⁵² Bu rejimin dönüşümü *eleştirel Eleştirinin* giriştiği savaşlar gibi

⁵⁰ Bkz: *ibid.*, s. 313^{14,32}.

⁵¹ Marx burada, *eleştirel Eleştirinin* kötülük üzerindeki kesin zaferi ve göğe yükselişinden sonraki yüzdeğiştirmesini (*transfiguration*) betimleyerek *Alman İdeolojisi*'nin konusunun bir ilk taslağını yapar. Bkz: *ibid.*, s. 339. “Bayağı yığından ve tüm dünyadan ayrılmak için bir Herkül gibi savaştıktan sonra, *eleştirel Eleştiri*, yalnız, tanrısal, mutlak, kendi kendine yeten bir varoluş için de kendini savunacak duruma gelmiştir. Her ne kadar ilk belirtileri içinde bu yeni evre eski bayağı dünyanın onun üzerinde bir erklik koruduğunu gösteriyorsa benzerse de, biz şimdi onun, kötülük canavanı üzerindeki kesin zaferinden sonra, yeni bir muzaffer İsa gibi, Eleştirinin Kıyamet Gününü ilan edebilmek, ve göğe rahat rahat yükselebilmek için, her şeyden ayrılarak, kendini ülküleştirmediğini, yüzünü değıştirdiğini ve tövbe istiğfar ettiğini göreceğiz.”

⁵² Bkz: *ibid.*, s. 254. “İlerlemenin düşmanları, yığın *dışında*, onun karşısında kendilerini kendilerine *özü* bir yaşam ve bir özlükle bezenmiş öğeler olarak doğrulayan, onun *alçalma*, onun *yabancılaşma* ürünleridir. Yığın, kendi *alçalmasının* kaynak ve belirtisi olan kendi *yabancılaşma ürünlerine* karşı, tıpkı insanın, Tanrının varoluşunu yadsıyarak, kendi *din duygusuna* karşı dikilmesi gibi, dikilir. Yabancılaşmasının ürünleri dünyada somut biçimde varolduklarından, yığın onlarla gene *somut* biçimde savaşıma zorundadır. O onları kendi *ıngeleminin* ürünleri, kendi *bilincinin* yalnız yabancılaşmaları olarak alıp, onları *salt tinsel* bir eylemle kaldıramaz.”

ideolojik savaşların değil, ama ancak yığın tarafından yürütülen devrimci savaşımın yapıtı olabilir.⁵³

Tarihin, onun aşırı derecede ileriye götürdüğü ülküleştirilmesi, *eleştirel Eleştirinin* yaşadığı her konu üzerinde verdiği yargıların yanlışlığını açıklar. Marx'ın, *eleştirel Eleştiri* tarafından yaşanmış bulunan felsefi, siyasal ve toplumsal sorunların, tahlilini, ancak iktisadî ve toplumsal ilişkilerin, *eleştirel Eleştirinin* çok büyük bir horgörme ile baktığı derinleştirilmiş bir tahlilinin sağlanabileceğini vurgulayarak, acımasız bir eleştiriden geçirdiği yargılar da, işte bunlardır.⁵⁴

2. Fransız Devrimi

Bruno Bauer'ı Fransız Devrimi konusundaki eleştirisinde, [sayfa 337] Marx, bu devrimin B. Bauer'in düşündüğü gibi özgürlük ve eşitlikten yana ideolojik bir savaşım değil, ama burjuvazi ile eski rejim yandaşları arasında uçsuz bucaksız bir sınıf savaşımı olduğu gerçeğinden yola çıkar.⁵⁵

⁵³ Bkz: *ibid.*, s. 254. “Mutlak eleştiri... Hegel görüngübiliminden gerçek, nesnel, dışsal zincirleri salt düşüncel, öznel, içsel zincirler durumuna, ve böylece dışsal, gerçek savaşımını da yalın ideolojik savaşımın durumuna dönüştürme sanatını öğrenmiştir.” Bkz: *ibid.*, s. 253. “Tarihsel eylemin derinleşmesi ile birlikte, onu gerçekleştiren yığın da büyüdüğü görülür. Kendisine göre tarihsel eylemlerde ne hareketli yığın'ar, ne gerçek eylemler, ne de bu eylemleri güdümlendiren somut çıkarlar değil, ama sadece fikirler sözkonusu olan eleştirel tarihte ise, işler elbette değişik biçimde olup biter.”

⁵⁴ Bkz: *ibid.*, s. 327. “*Eleştirel Eleştiri*, insanın doğa ile teorik ve pratik ilişkilerini, yani doğal bilimler ile sanayi tarihsel gelişmeden dıştalayarak, tarihsel gerçeklik bilgisinin başlangıçlarına bile olsa erişebileceğine mi inanır? Bu dönemin sanayiini, yani yaşamın dolaysız üretim biçimini irdelemiş olmaksızın, tarihsel bir dönemi bildiğine mi inanır? Tinselci ye tanrıbilimci *eleştirel Eleştiri*, tarihin ancak, büyük siyasal, yazınsal ve tanrıbilimsel olgularını –hiç olmazsa imgeleme yetisi aracılığıyla- bilir. O tıpkı düşüncüyü duygulardan, ruhu bedenden, ve kendini dünyadan ayırdığı gibi, tarihi de doğal bilimler ve sanayiden ayırır; bundan ötürü onun için tarihin içinde geliştiği alan, toprak üzerinde yapılan maddi ve kaba üretim alanı değil, ama gökte dalgalanan bulanık bulutlar alanıdır.”

Bu devrimin başarısızlığını, ondan çıkan fikirlerin gerçekte kaldırmak istedikleri durumu aşmamalarına yükleyen Bauer'e karşı,⁵⁶ Marx, fikirlerin kendi başlarına herhangi bir şey yaratmaya yeteneksiz olduklarını ileri sürer. "Fikirler, der, belirli bir tarihsel durumu aşamazlar, onlar sadece bu duruma uygun düşen fikirleri aşabilirler. Gerçekte fikirler hiç bir şey gerçekleştiremezler. Fikirleri gerçekleştirmek için, ellerinde gerçek güçler bulunan insanlar gerekir."⁵⁷

Fikirler ancak gerçek çıkarları, sınıf çıkarlarını temsil ettikleri zaman yenebilirler; yoksa her zaman yenilirler. Eğer siyasal ve toplumsal savaşımın çoğu kez fikir savaşımını biçimine bürünürlerse, ki Fransız Devriminde ideolojik bir savaşımın sözkonusu olduğunu sandırabilmiş olan şey de işte budur, bunun nedeni, bu savaşımın belirleyen sınıf çıkarlarının, belirli bir sınıfın dar sınırlarını aşarak, soyut fikirler, genel fikirler biçimine büründükleri zaman, genel çıkarlar görünüşünü kazanmalarıdır.⁵⁸

Fransız burjuvazisinin ortaya feodalizm ve mutlakiyetçilik tarafından ezilen halkın genel çıkarlarının savunucusu olarak çıktığı, ve "bundan ötürü burjuva sınıf çıkarlarının kendilerini gene özgürlük, eşitlik ve kardeşlik fikirleri biçimi altında dile getirdikleri devrim sırasında, bu böyle oldu. [sayfa 338] Savaşım bu fikirler adına yürütüldü, ama bu bir yanılsamadan başka bir şey değildi. Gerçekte savaşımın gerçek amacı burjuva sınıf çıkarları idi ve bu çıkarlar, Terreur ve Napoléon dönemlerinde sözkonusu fikirler burjuvazinin

⁵⁵ Bkz: "ibid., s. 294-300. *Eleştirel Eleştirinin Fransız Devrimine Karşı Savaşı*. Bkz: *Molitor, La Sainte Famille*, c. II, s. 212-222 ve s. 143-145.

⁵⁶ Bkz: *ibid.*, s. 294²⁷⁻²⁹. Bkz: *Molitor*, s. 213.

⁵⁷ Bkz: *ibid.*, s. 294³⁰⁻³⁴. Bkz: *Molitor*, s. 213.

⁵⁸ Bkz: *ibid.*, s. 253. "Fikir, gerçek çıkarlardan ayrılmıca, her zaman gülünçleşmiştir. Öte yandan, tarih içinde gerçekleşen, her toplumsal çırkanın, kendini dünya sahnesinde göstermeye bağladığı zaman, fikir, soyut kavram biçimini alarak, ve böylece genel insanal çıkar ile karşılarak, kendi gerçek sınırlarını çok aştığını anlamak da kolaydır. *Fourier*'nin her tarihsel dönemin tonu dediği şeyi veren de, işte bu yanılgıdır."

kurtuluş koşulları ile bağdaşmaz bir duruma geldikleri zaman, fikirler üzerinde gerçekten zafer kazandılar.

B. Bauer'ın ileri sürdüğü gibi, burjuvazi için bir başarısızlık olmak şöyle dursun, 1789 Devrimi, onun için parlak bir başarı olmuştur.⁵⁹ O, ancak, gerçek çıkarları devrim tarafından, izlenen gerçek erekler ile bağdaşmayan yığın için, halk için bir başarısızlık oluşturur. Onun halk için sadece bir fikri temsil etmiş olmasını, onun halk için ancak geçici bir sarhoşluk olmuş olmasını da, işte bu açıklar⁶⁰.

B. Bauer, devrimin ayrıncı özelliklerinden birinin de, feodal rejimin kaldırılmasından sonra, arı bencilliğin, milliyet ilkesinin birinci plana konması ile kendini gösterdiği devlette olduğu kadar, ayrılmaları, atomlaşmaları, törelerde erkliğin Tanrı inancının yeniden canlandırılması amacıyla engellemeye çalıştığı bir bozulmaya yolaçan bireyler arasında da zafer kazanması olgusunda yattığını düşünür.⁶¹ Fransız Devriminin başarısızlığa uğramasının özsel nedenlerini, [sayfa 339] B. Bauer'in gözünde, işte milliyet ilkesinin bu gelişmesi ile törelerin bu bozulması oluştururlar.

⁵⁹ Bkz: *ibid.*, s. 253. "1789 Devriminde, burjuvazinin çıkarları, *başarısızlığa uğramış* olmak şöyle dursun, hatta *tumturak* uçup gittikten ve beşiklerini süslemiş bulunan *esrime çiçekleri* sararıp solduktan sonra bile, *tam bir zafer ve en sürekli başarıları* kazanmışlardır. Bu *çıklarlar* öylesine güçlü oldular ki, bir Marat'nın kaleminin, Terörcülerin giyotininin, Napoléon'un kılıcının ve Bourbon'ların haç ve kral kanının da üstesinden geldiler."

⁶⁰ Bkz: *ibid.*, s. 253. "Devrim, sadece *gerçek çıkarları* ve dirimsel ilkeleri ne Devrimin *siyasal* fikri ile ne de onun temel ilkesi ile kaynaşan, ve kurtuluş koşulları burjuvazi ve burjuva toplumun kurtuluş koşullarından büsbütün başka olan yığın için bir başarısızlık olmuştur. Eğer çağın bütün büyük tarihsel eylemlerini ete kemiğe büründüren Devrim başarısızlığa uğradı ise, bu ancak varoluş koşullarını savunduğu sınıf, toplumun *tümünü kapsamayan tikel, sınırlı* bir yığın oluşturduğu için böyle oldu. Eğer o başarısızlığa uğradı ise, yığın onunla *ilgilendiği* ve onun için *esrime* duyduğu için değil, ama burjuvaziden ayrı büyük yığın bakımından, devrim ilkesi kendi *gerçek* çıkarları ile örküşmediği, kendi *öz devrimci ilkesini* oluşturmadığı, ve bundan ötürü, onun için bir *fikirden, geçici ve yüzeysel* bir *esrime* konusundan başka bir şey olamadığı için uğradı."

⁶¹ Bkz: *ibid.*, s. 295⁵⁻¹².

Milliyet ilkesi, diye yanıtlar onu Marx, tüm devlet bencilliğinin dışavurumudur, ve milliyet ilkesi Fransız Devriminin başarısızlığa uğrama nedeni oldu demekle özgün hiç bir şey söylenmiş olmaz, çünkü Yunanistan ve Roma'nın çöküşüne de bu ilke yolaçmıştır.⁶²

Fransız Devrimi tarafından, B. Bauer'in atomlara benzettiği bireylerde yaratılmış bulunan bencilliğe gelince, Marx, ilkin, bireylerin, insanlarla ne aynı karaktere, ne de aralarında aynı bağlantılara sahip bulunan atomlarla bir tutulamayacağını belirtir.⁶³ Bencil, burjuva birey, gerçi kendisi üzerine, bir atom, yani öteki bireyler ile bağlantısız ve kendi kendine yeten mutlak bir varlık olduğunu düşünebilir. Ama gereksinmelerinin karşılanmasını, içgüdülerinin belirtisini ve etkinliğinin uygulanmasını içeren yaşam, onu, çevresinin, yani toplumun varlığına inanmak zorunda bırakır.⁶⁴ Gereksinmelerinin karşılıklı karşılanması, burjuva toplum üyelerini birleştirir ve bundan ötürü onların gerçek bağı toplumsal yaşamdır, yoksa B. Bauer'in düşündüğü gibi siyasal yaşam, yani kendisi de toplumsal örgütlenme tarafından belirlenmiş bulunan devlet değil.⁶⁵ [sayfa 340]

Bauer'in, özsel olarak, birbirlerinden ayrı ve birbir-

⁶² Bkz: *ibid.*, s. 295^{13,41}.

⁶³ Bkz: *ibid.*, s. 296^{1,9}.

⁶⁴ Bkz: *ibid.*, s. 296. "Burjuva toplumun bencil bireyi, kendi üzerine sahip bulunduğu soyut anlayış içinde, kendini pekâlâ bir *atom* olarak, öbür varlıklarla ilişkisiz, gereksinmesiz, mutlu ve yetkin bir varlık olarak görebilir. Ne yazık ki, gerçeklik bu düşsel anlayışa pek kulak asmaz ve birey de, duyulannın herbiri aracıyla, kendini dış dünya ve öbür bireylere inanma zorunda görür. ... Etkinliklerinin, niteliklerinin, özlemlerinin herbiri, onu kendi dışında, başka şeyler ve başka insanlar aramaya götüren bir gereksinme, bir zorunluluk, durumuna gelir."

⁶⁵ Bkz: *ibid.*, s. 296. "Demek ki burjuva toplumun, gerçek bağı böylece *siyasal yaşam* tarafından değil ama *toplumsal yaşam* tarafından oluşturulmuş bulunan üyelerini birleştiren şey *doğal zorunluluktur*, insanın *özsel nitelikleridir* ... çıkardır. Burjuva toplumun ... ancak kendi *imgellemlerinde atomlardan* başka bir şey olmayan ... ve gerçekte sadece toplumsal ilişkilerin birbirlerine bağladıkları *bencil* bireyler olan ... üyelerini kendi aralarında birleştiren şey *devlet* değildir. Günümüzde ancak *siyasal kör inanç* hâlâ devletin toplumun düzenleyici ögesi olduğunu tasarla-

lerine karşıt olarak düşündüğü siyasal ve toplumsal ilişkiler konusundaki görüşünün yanlışlığı, Robespierre ve Saint-Just tarafından yönetilmiş bulunan *Terreur* hükümeti üzerindeki fikrinde ortaya çıkar. O, onların devrilme nedeninin, adalet ve erdemin egemen olacağı bir devlet içinde özgür bir halk oluşturmak isterken, bireylerin bencilliği ile çatışmış, ve bunun da onları, devrilmelerine yolaçan ürkü (*terreur*) önlemlerine başvurma zorunda bırakmış olması olduğunu düşünür.⁶⁶

Bu devriliş, diye yanıtlar Marx, onların yurttaşlığa değerli erdem ülküleri ile burjuvaların bencilliği arasındaki karşıtlık ile değil, ama devlet ve toplum ve bunların ilişkileri üzerindeki yanlış görüşleri ile açıklanır.

Onlar, kölelik üzerine kurulu ilkçağ devleti ile, köleliğin burjuva toplum tarafından yaratılmış modern biçimi üzerine dayanan, modern siyasal devleti karıştırmışlardır; bu topluma ilkçağ devletinin niteliği saydıkları bir niteliği zorla kabul ettirmek istemeleri en büyük yanlışları olmuştur. Adalet ve erdemi, özgür halkların örnekleri olan Yunanlılar ve Romalıları özgü temel devlet nitelikleri olarak gören Robespierre ve Saint-Just, modern toplumu bu ülküleştirilmiş ilkçağ devleti örneğine göre örgütlemek istiyorlardı.⁶⁷

B. Bauer. Robespierre ve Saint-Just'ün yıkılışının en önemli sonucunun, Devrimin temeli ve ereği olan siyasal liberalizmin ezilmesi olduğunu düşünür.⁶⁸ Bu yıkılışın özsel

yabilir, oysa tersine, devlet toplum tarafından belirlenmiştir.”

⁶⁶ Bkz: *ibid.*, s. 296⁴²-297⁶.

⁶⁷ Bkz: *ibid.*, s. 298. “Robespierre, Saint-Just ve yandaşları yenik düştiler, çünkü onlar *kölelik* üzerine kurulu *gerçek demokratik ilkçağ* devletin *burjuva topluma* özgü *kölelik biçimi* üzerine kurulu *modern* tinselci ve *demokratik anayasal devlet* ile karıştıyorlardı. Bir yandan *İnsan Hakları* içinde, modern burjuva toplumu, sanayi toplumunu, ereklerini izlemede hiç bir şeyin engellemediği özel çıkarların genelleşmiş yanlışını, anarşiyi tanıyıp onamak zorunda kalmak ... ve aynı zamanda da bu toplumun bireylerdeki *belirtilerini* kaldırmak ve onun *siyasal örgütlenmesini*, devleti ilkçağsal biçimde düzenlemek istemek, ne devsel bir yanlışlı.”

[sayfa 341] sonucu, diye yanıtlar onu, Marx, tersine feodalitenin engelleri ile *Terreur*'ün baskısından kurtulduktan sonra, Directoire ile, kendisine, iktisadî ve toplumsal gereksinmelerine en uygun devlet biçimini vermiş, ve bu devletin desteği altında, sonuna kadar gelişebilmiş bulunan burjuva toplumun zaferi olmuştur. "Robespierre'in yıkılışından sonra, kendi kendini aşmak isterken, aşırı sarhoşluk yanlışlığına düşmüş bulunan siyasal liberalizm, gerçekten gerçekleşmeye ancak başlar. Directoire hükümeti döneminde, *Terreur*'ün onu siyasal yaşamın ilkçağsal bir biçimine kurban etmek istemiş olmasına karşın, Devrimin feodal engellerden kurtarmış ve resmen tanımış bulunduğu *burjuva toplum*, tüm diriliğini gösterir: ticari girişimlere girişme, zenginleşme isteği, ilk belirtisi henüz gözüpek, ilk aklına geleni yapan, havaî, çekici bir nitelik taşıyan yeni burjuva yaşam sarhoşluğu, feodal örgütlenmesi Devrim çekici ile parçalanmış bulunan ve elde etmenin ilk coşkunluğu içinde, yeni mülk sahiplerinin her yerde yoğun bir ekime ayırdıkları *toprak mülkiyetinin özgürleşmesi* özgürleşmiş iktisadî etkinliğin genişlemesi, – yeni burjuva toplumun belirtilerinden bazıları işte bunlardır. Bu toplumu yöneten burjuvazi kendi rejimini *başlatmıştır* ve bunun sonucu olarak da *İnsan Hakları* artık sadece *teoride* varılmaktan çıkarlar."⁶⁹

B. Bauer, onun için siyasal liberalizmin kesin başarısızlığını gösteren Napoléon I'in hükümet darbesi üzerine verdiği yargıda da benzer bir yanılgıya düşer. Napoléon'u karakterize eden şey, der Marx, onun burjuvaziyi devrimci bir terörizme sonuncu bağlama girişimini temsil etmesidir. Robespierre'den farklı olarak, Napoléon bu savaşı ona [burjuvaziye -ç.] karşı ilkçağ devletinden esinlenen bir ülkü adına değil, ama kendi başına, bir erek durumuna getirdiği egemen devlet erkliği adına yürütmüştür. O, Robespierre gibi, [sayfa 342] bir meczup değildir; tersine, devrimci tehlikele-

⁶⁸ Bkz: *ibid.*, s. 298^{17,24}.

⁶⁹ Bkz: *ibid.*, s. 298³²-299⁸.

re karşı korunmak istediği burjuva toplum üzerine çok doğru bir bilgisi vardı. Sürekli devrim yerine sürekli savaşı, ilan ederek, devlet terörizmini gerçekleştirdi. Böylece Fransız milliyetçiliğini hoşnut bıraktı, nedir ki, sonunda, uzun ve masraflı savaşları yüzünden burjuvazinin sadece siyasal değil, ama iktisadi çıkarlarına da zarar verdi; burjuvazinin çıkarları ile çatışan önlemlerin uygulanması, Terreur'un yıkılışına yolaçmış bulunduğu gibi, onun yıkılışına da yolaçtı.⁷⁰

Devrimci terörizmin Napoléon ile burjuvaziye yeniden karşıt çıkması gibi, burjuvazi aynı biçimde Eski Rejimin de, Bourbonların Restorasyonu ile, kendisine karşı yeniden dikildiğini gördü. Bourbonlar burjuvazi karşısında Napoléon'dan da az tutunabildiler, çünkü, mutlakiyetçiliği yeniden kurmaya çalışarak ve soyluluğu kayırarak, onun sı-

⁷⁰ Bkz: *Ibid.*, 299-300, "Napoléon, *burjuva topluma* ve onun Devrim tarafından kurulmuş bulunan siyasetine karşı *devrimci terörizmin* son savaşı oldu. Gerçi Napoléon modern devletin doğasını kavıyor; onun burjuva toplumun özgür gelişmesi üzerine, özel çıkarların özgür yarışması üzerine kurulmuş bulunduğunu anlıyordu. Meczup bir terörcü değildi. Ama Napoléon *devleti kendi başına bir erek* olarak düşünüyor ve burjuva toplumda da, kendine özgü iradesi olmayacak ve ötsel rolü devlete gereksinmesi olan paraları sağlamak olan bağımlı bir öge görüyordu. O terörizmi, *sürekli devrim* yerine *sürekli savaşı* ilan ederek gerçekleştirdi. Bencil Fransız milliyetçiliğini adamakıllı hoşnut bıraktı, ama buna karşılık siyasal fetih ereklere ileri sürdüğü her kez, işlerin, zevkin, zenginliğin kurban edilmesini istedi. Gerçek bir zorba olarak, her ne kadar burjuva toplumun liberalizmini, onun siyasal ülkücülüğünü eziyorduyorsa da, onlarla kendi öz siyasal çıkarları arasında bir çatışma olduğu her kezinde, bu toplumun en ötsel *maddi* çıkarlarını, ticaret ve sanayi çıkarlarını da daha çok gözetmiyordu. İşadamlarına karşı gösterdiği hoşgörüyü, ideologlar için duyduğu horgörü tümlüyordu. Mutlak biçimi altanda düşünen devlete karşı görüldüğü zaman, burjuva toplum ile savaşıyordu. Devlet Konseyine, büyük toprak sahiplerinin, topraklarını canlarının istediklerine göre ekip, ekmemelerini hoşgörü ile karşılamayacağını böyle bildirdi. Ticareti devlete bağımlı kılmak için, *ulaştırma* tekeli kurmayı gene böyle tasarladı. Buna karşılık, Napoléon'un erkliğine ilk yumruğu indiren olay, Fransız tüccarları tarafından hazırlandı. Yapay olarak bir açlığa yolaçarak, Paris borsa oyuncularını, İmparatoru Rusya seferinin açılmasını iki ay erteleme ve böylece bu sefere çok ilerlemiş bir mevsimin başlama zorunda bıraktılar."

nif çıkarları ile Napoléon'dan da çok çatışıyorlardı.⁷¹

Burjuvazi en sonunda, anayasal devlet aracılığıyla, sayesinde [sayfa 343] ereklerini, artık 1789 Devriminde olduğu gibi, insanlığın genel çıkarlarını dışa vurduklarını düşünerek değil, ama kendi sınıf çıkarlarına karşılık düştükler için açık bilinci ile gerçekleştirdiği, kendi egemenlik aletini yaratarak, 1830 Devrimi ile kendi sınıf çıkarlarını muzaffer kıldı.⁷²

1830 Devrimi, devrimci hareketi sonuna kadar götürmedi. O sadece, 1789 Devriminin, iki ereğinden birini gerçekleştirdi: özgürlük. Öteki, eşitlik, yeni dünyanın temel ilkesini oluşturan komünist fikri doğurdu:⁷³ “1789’da toplumsal Derneği oluşturmuş, evrimi arasında Leclerc ve Roux gibi başlıca temsilcileri olmuş ve Babeuf komplosu ile geçici olacak ezilmiş bulunan devrimci hareket, Babeuf’ün dostu Buonarroti’nin 1830 Devriminden sonra Fransa’ya yeniden soktuğu komünist fikri ortaya çıkarmıştı. Tüm sonuçları içinde geliştirilmiş bulunan bu fikir, modern dünyanın ilkesini oluşturur.”⁷⁴

3. Materyalizm⁷⁵

Materyalizm eleştirisinde, B. Bauer, materyalistlerin, dünyanın maddenin hareketi tarafından oluşturulmuş bulunduğunu düşünme değerlerini kabul eder, ama onları, bu hareketin ancak evrensel Bilincin gelişmesi biçimini aldığı zaman gerçekten dünya hareketi durumuna geldiğini görmemiş olmakla kınar.⁷⁶ Onu karşısına, idealizme dönüştürmek, der Marx, materyalizmi tuhaf bir anlama biçimidir. Gerçekten bu anlayış içinde evrensel Bilinç, kendi dışında hiç bir şeyin olmadığı özsel gerçeklik durumuna ge-

⁷¹ Bkz: *ibid.*, 300⁶⁻⁹. Bkz: *Molitor*, s. 222.

⁷² Bkz: *ibid.* 300⁹⁻¹⁷, Bkz: *Molitor*, s. 222.

⁷³ Bkz: *ibid.*, s. 300¹⁸⁻²¹. Bkz: *Molitor*, s. 222.

⁷⁴ Bkz: *ibid.*, s.-294-295.

⁷⁵ Bkz: *ibid.*, s. 300-307. *Eleştirinin Fransız Materyalizmine Karşı Savaşı.*

⁷⁶ Bkz: *ibid.*, s. 316³⁵-317¹⁰.

li; onun dışlaşmasından başka hiç bir şey olmadığından, kendine özgü tüm gerçekliği yitiren dünyanın yaratıcı ögesini oluşturur. [sayfa 344]

B. Bauer, materyalizmi, tanrıçılık ile aynı zamanda çıktığını söylediği Spinoza öğretisinden kaynaklandırır; materyalizm tanrıçılık ile birlikte, Devrimin ezilmesine değin Fransız düşüncesini egemenliği altına almış bulunan usçuluğun iki yönünü oluşturur.⁷⁷ Bu, çok kısa yoldan bir yargı formüle etmekten başka bir şey değildir. Gerçekte, ilkin spinozacılık ile tinselcilik içinde içerilmiş bulunan materyalizm, kendini gitgide ondan kurtarmış ve iki akım oluşturmuştur: Kökenini Descartes'tan alan birincisi mekanist bir niteliğe sahiptir ve kendini her şeyden önce doğa bilimleri alanında göstermiştir; Locke'dan çıkmış bulunan ikincisi ise, toplumsal bir nitelik taşır ve sosyalizme varır; bu iki akım, gelişmeleri boyunca birbirleri ile kesişmişlerdir.⁷⁸

Materyalizm Fransa'da, fiziği metafizikten ayırarak, fiziğinde maddeye yaratıcı bir güç veren ve ona özgü hareketi mekanik bir biçim altında tasarlayan Descartes ile kendini tinselciliğe kurtarmaya başlar. Descartes fiziği çerçevesinde, madde, biricik tözü, Varlık ve bilginin temelini oluşturur.⁷⁹

Ondan sonra, materyalizm ile tinselcilik arasındaki ayrılma, tinselciliğin gitgide daha belirgin bir yadsınması biçiminde olur. Bu savaşım, Epikuros'un materyalizmini dekartçı (*cartésien*) tinselciliğe karşı çıkaran Gassendi ile, daha Descartes'ın sağlığında başlar.⁸⁰

Ondan sonra Fransa'da tinselciliğe karşı kesin savaşımı başlatan adam, dinsel ve metafizik tezleri kuşkulu gören Pierre Bayle'dir.⁸¹

17. yüzyılda, metafizik henüz bilimlerden ayrılma-

⁷⁷ Bkz: *ibid.*, s. 303⁹⁻²².

⁷⁸ Bkz: *ibid.*, s. 301³²⁻⁴⁰.

⁷⁹ Bkz: *ibid.*, s. 302¹⁻⁶.

⁸⁰ Bkz: *ibid.*, s. 302²⁷⁻³³.

⁸¹ Bkz: *ibid.*, s. 303²³⁻³⁰⁴⁶.

mıştı ve Descartes ve Leibniz gibi büyük metafizikçiler, matematik ve fizik alanında önemli bulgular yapmış bilim adamları idiler. [sayfa 345] Ama, 18. yüzyıl başlarından sonra, bilimler, tüm zenginliği arı fikirlere, göksel işlere indirgenen, bu da ona tüm saygınlığım yitirten metafizikten gitgide daha çok ayrılırlar.⁸²

18. yüzyılda metafiziğe karşı girişilen savaşımın, salt felsefi nedenlerden çok toplumsal nedenler olmak üzere, derin nedenleri vardır; bu savaşım, gerçekte, Fransa'da gitgide yayılan ve ereklere zevk ve çıkar olan materyalist yaşam biçimi ile açıklanır. Bu yaşam biçimine, tanrıbilime ve metafiziğe düşman, materyalist bir teori zorunlu olarak karşılık düşecekti.⁸³

Descartes'ın 18. yüzyıldaki başlıca sürdürücüleri, Leroy, La Mettrie, Cabanis, onun metafiziğini yadsıyarak, insanı karmaşık bir makine olarak gördüler ve fikirleri de mekanik hareketlere indirgediler.⁸⁴

En büyük başarılarını doğa bilimleri alanında kazanan bu materyalizm yanında, din ve mutlakiyetçiliğe karşı burjuvazi tarafından yöneltilen savaş içinde, İngiliz duyuncululuğundan esinlenen, toplumsal nitelikte bir başka materyalist akım daha gelişir.

İngiliz materyalizminin babası Bacon'dan sonra, İngiltere'de de tinselcilikten materyalizme doğru, Fransa'da olana benzer bir evrim olur.

Doğa bilimini, özellikle fiziği, gerçek bilim olarak gören Bacon'a göre, duyular, bilginin ve dolayısıyla da deneyden başka hiç bir temeli alamayacak olan bilimin tek kaynağını oluştururlar. Descartes'tan farklı olarak, Bacon, ayrıca maddenin temel niteliği olarak da gördüğü hareketi, mekanik bir yön altında değil, ama maddenin itici ögesi olarak dinamik bir yön altında tasarlar. Teorisinin henüz onun kendini tanıbilimden büsbütün kurtaramaması ile açık-

⁸² Bkz: *ibid.*, s. 303⁹-22.

⁸³ Bkz: *ibidi.* 302¹⁹-303⁴.

⁸⁴ Bkz: *ibid.*, s. 302⁷⁻²⁶, 306⁴⁵-307⁴.

lanan çok sayıda idealist öge barındırmasına karşın, öğretisi, evrensel bir [sayfa 346] gelişmenin tohumlarını içerir.⁸⁵

Bu gelişme ilkin dar bir düzey üzerinde olur. Bacon'da yarlıkların ve şeylerin topunu kapsayan duyulur gerçeklik, geometrinin soyut gerçekliğine, ve fizik hareket de, mekanik ye matematik gelişmeye indirgenmiştir. Böylece, her şeyden önce gerçeğin soyut öğelerini gözönünde tutan İngiliz materyalizmi, bilimin ve bilginin gelişmesine büyük bir katkıda bulunmakla birlikte, ilkin insana azçok yabancı kalır.⁸⁶ İngiliz duyumculuğu, bilginin tahlili aracıyla gelişir. Bacon'ın dinsel idealizm kalıntılarından arındırdığı öğretisinden esinlenen *Hobbes*, cisimsiz töz olmadığı ve duyarlığın bilgilerin temelini oluşturduğu ilkesinden yola çıkarak, düşüncenin duyarlıktan ayrılamayacağını ve fikirlerin de maddi, duyulur dünyanın yansımasından başka bir şey olmadıklarını gösterir. Bundan ötürü, algılanabilir ve bilinebilir tek şey olan duyulur dünyadan bağımsız, kendi başına varolan fikirlerin olduğu ileri sürülemez – böylece de Tanrı yadsınmış olur. İnsan duyulur dünyaya bağlı ve doğa yasalarının egemenliği altında olduğundan, bundan, iyiliğin doğal eğinimlerin konusundan başka bir şey olamayacağı sonucu da çıkar.⁸⁷

Anlığın kökeni üzerindeki incelemesinde, Locke, Hobbes'ın görüşlerinden, duyuların verileri ve bu verilerin temelini oluşturdukları us üzerine temellendirilmiş bir ortakduyu (*sens commun*) felsefesi çıkarır.⁸⁸

Locke'un duyumculuğundan esinlenen, ama onun felsefesindeki idealist ögeyi, onun tanrıcılığını bir yana bırakan Condillac, Helvétius ve Holbach, ondan 18. yüzyıl Fransız materyalizmine kendi öz karakterini veren toplumsal bir öğreti çıkarırlar.

İnsan Bilgilerinin Kökeni Üzerine Deneme'sinde, [sayfa

⁸⁵ Bkz: *ibid.*, s. 304²⁶-305³.

⁸⁶ Bkz: *ibid.*, s. 305^{6,17}.

⁸⁷ Bkz: *ibid.*, s. 305^{6,40}.

⁸⁸ Bkz: *ibid.*, s. 305⁴¹-306¹².

^{347]} Condillac, duyumlar üzerine temellenmiş bulunan fikirlerin deneyden geldiklerini ve insanın da onlar gibi, deney, yani koşullar ve eğitim ürünü olduğunu gösterir.⁸⁹ Locke'un öğretisini toplumsal yaşamın irdelenmesine uygulayan Helvétius, *De l'homme* ["İnsan Üzerine"] adlı kitabında, sanyii ilerlemeleri ile usun ilerlemeleri arasındaki ilişkileri belirtir. İnsanların doğal iyilik ve doğal eşitliğini ilke olarak koyan Helvétius, bencilliğin, yani insanal etkinliğin özsel güdüsünü oluşturan kişisel çıkarın, eğitim ve hele ussal biçimde örgütlenmesi gereken çevrenin belirleyici etkisi sayesinde, genel çıkar ile kaynatacağını düşünür.⁹⁰ Son olarak Holbach da kendi *Systeme de la Nature*'ünde ("Doğa Sistemi") adamakıllı benzer bir öğreti geliştirir. İnsanın temel, içgüdü, onu iyice anlaşılmış çıkar aracıyla, kendi gönenç için zorunlu olduklarını bildiği öteki insanları sevmeye götüren bencilik olduğundan, bundan, özel çıkar ile genel çıkar arasında karşıtlık olamayacağı ve toplum gelişmesinin zorunlu olarak insan mutluluğunu yaratacağı sonucu çıkar.⁹¹

4. Sosyalizm⁹²

Sosyalizm, 18. yüzyıl Fransız materyalizminin sonucudur. Tıpkı Feuerbach'ın, gerici ve metafizik eğilimlere karşı savaşımı içinde, insancılığa materyalizm yolundan ulaşmış bulunması gibi, modern sosyalist ve komünist öğretiler de, 18. yüzyıl Fransız materyalistlerinin din, feodalizm ve mutlakiyetçiliğe karşı savaşımlarından doğmuş bulunan öğretiden çıkmışlardır.⁹³ [sayfa 348]

B. Bauer, sosyalizmin köken ve niteliğini açıklamaya

⁸⁹ Bkz: *ibid.*, s. 306¹²⁻²⁷.

⁹⁰ Bkz: *ibid.*, s. 306³⁵⁻⁴⁴, 309²⁴⁻⁴⁸.

⁹¹ Bkz: *ibid.*, s. 307⁴⁻⁶, 309⁴⁹-310¹².

⁹² Bkz: *ibid.*, 310-312. Bkz: *Molitor*, c. II, 240-245.

⁹³ Bkz: *ibid.*, s. 301. "Beriki (metafizik), *kurgunun* çalışması aracıyla hazırlanmış bulunan ve insancılık ile kaynaşan materyalizmin yumrukları altında kesin olarak yenik düşecektir. *Fransız ve İngiliz sosyalizm*

çalışacak yerde, ona karşı dogmatik yargılarda bulunmakla yetinir. Sosyalizme karşı ilgisi, sosyalist yazılar Almanya’da, insanal etkinliğin özsel olarak toplumsal bir nitelik taşıdığı fikrini yaymaya başladıkları sırada uyanmıştır.⁹⁴ Halk için, “yığın” için duyduğu, tiksinti sonucu, o, ilkin, halk özemlerinin tipik dışavurumu olarak yargıladığı sosyalizme karşı düşmanca bir tutum takınmıştır. Sosyalizmde bir yığını örgütlenme denemesi görür, başarısızlığını yığın ile bağlaşmasına yükler ve sosyalizmin, liberal köktencililiğin eleştirisi ile birleştirdiği eleştirisinde, insanın kurtuluşuna götüren tek yolun, *eleştirel Eleştiri* olduğu sonucunu çıkarır.⁹⁵

B. Bauer’in, insanlığın gelişmesinin eleştiri, yani tin etkinliği tarafından belirlenmiş bulunduğu yolundaki bu tezine karşı, Marx, sosyalist ve komünistlerin belirtmiş buldukları gibi, tindeki ilerlemelerin, şimdiye değin toplumun insandışışlaşması aracıyla dile gelmiş bulduklarını ileri sürer. *Bu insandışışlaşma*, yalın eleştiri aracıyla, yani tinsel savaşım aracıyla kaldırılamaz, kaldırılması ancak sömürülen “yığın”ın yürütebileceği sert siyasal ve toplumsal savaşım gerektirir.⁹⁶

Sosyalizm ve komünizm, kurtuluşu için yığın tarafından yürütülen, sosyalist ve komünist öğreticilerin burjuva toplum eleştirileri ile desteklemiş buldukları bu devrimci savaşımın teorik dışavurumundan başka bir şey değildir-

ve komünizmi, Feuerbach’ın *teori* alanında temsil ettiği şeyi, *insancılık* ve *materyalizm* birliğini, *pratik* alanda temsil eder.”

⁹⁴ Bkz: *ibid.*, s. 310⁹⁶⁻⁴³.

⁹⁵ Bkz: *ibid.*, s. 310. “Yığının nasıl örgütlenmesi gerektiğini göstermek için, Fransızlar tüm bir dizi *sistemler* kurmuşlardır...”

⁹⁶ Bkz: *ibid.*, s. 354. “İnsanlar yığınının öz yabancılaşma sonuçları gerçek dünyada duyulur biçimde varolduklarından, “yığın” da onlara karşı gene *edimsel* bir biçimde savaşıma zorundadır. O kendi öz yabancılaşma ürünlerini yalın *görüntüler* olarak, *bilincinin* yalın *yabancılaşmaları* olarak göremez, ve onları salt tinsel bir eylem aracıyla kaldırılabileceğini ileri süremez. ... Ama *mutlak Eleştiri* Hegel *Phénoménologie*’sinden, *benim dışımda varolan gerçek*, *nesnel* zincirleri salt *tinsel*, *öznel*, *içsel* zincirler durumuna ve böylece *dışsal*, somut savaşımın da an fikirler savaşımın durumuna dönüştürme sanatını öğrenmiştir.”

ler.⁹⁷ [sayfa 349] Bu öğreticilere (*doctrinaires*) karşıt olarak, *eleştirel Eleştiri*, Tarihin gelişmesinin, Tin için, “yığın”ın usun zaferi için elbirliği etmedeki yeteneksizliği sonucu sürekli bir başansızlık oluşturduğunu düşünerek, yığına dayanan her hareketi yargılar (mahkûm eder).

Sosyalizmi Alman köktencililiğine bağlayan B. Bauer, onun doğuşunu bu köktencililiğin 1842’deki bozgunu ile, köktencileri sosyalizm ve komünizme yönelmeye, ve böylece, “yığın”a daha sıkı bir biçimde bağlayarak, Tine karşı bir günah işlemeye götüren bozgun ile açıklar.⁹⁸

Alman sosyalizminin, İngiliz ve Fransız sosyalizminin ürünü olduğunu görecektir yerde, B. Bauer, bunlar arasındaki ilişkilerin gerçek bir sıra değiştirmesi ile, İngiliz ve Fransız sosyalizmini Alman sosyalizmine göre yargılar, onları da Alman sosyalizmi gibi “yığın”a. bağlı olmakla suçlar ve sosyalizmin tüm öğretisi ve tüm eylemini bir tek olguya indirir: “Yığın”ın örgütlenmesi.

Eleştirel Eleştiri dışında, der Marx, yığının örgütlenmesi hiç bir yerde sözkonusu değildir, buna karşılık, çoğu kez, Fransa’da kendi eylemini sosyalizmin eylemine bağlamaya çalışmış köktenci (radikal) parti tarafından ileriye sürülmüş bir slogan olan emeğin örgütlenmesi sık sık sözkonusu edilir.⁹⁹

Sosyalistler ve komünistler, B. Bauer’den farklı olarak, yığının örgütlenmeye hiç de gereksinmesi olmadığını, onun örgütünün burjuva toplum ile birlikte doğup onunla kanştığını adamakıllı anlarlar; sosyalizm ve komünizmin ereği, onun kurtuluş kavgasında, yığını aynı zamanda hem teorik ve hem de pratik düzeyde yönetmektir.¹⁰⁰

Sosyalizm ve komünizm, modern tarihsel gelişme aracıyla açıklanırlar. Teori olarak, sosyalizm ve komünizm, ilke bakımından insanların doğal eşitliğini koyarak, ve in-

⁹⁷ Bkz: *ibid.*, s. 256⁹⁻¹⁷.

⁹⁸ Bkz: *ibid.*, s. 310³⁶⁻⁴³.

⁹⁹ Bkz: *ibid.*, s. 311³⁰⁻⁴¹.

¹⁰⁰ Bkz: *ibid.*, s. 316²⁷⁻³⁰.

sanların [sayfa 350] biçimlenmesin de çevre tarafından oynanan kesin rolü vurgulayarak yolu sosyalizme açmış bulunan 18. yüzyıl materyalizminin toplumsal eğiliminden kaynaklanırlar. Eğer insan gerçekten çevresi tarafından biçimlendirilmişse, bu çevreyi insanların insanlaşmasını kolaylaştıracak biçimde örgütlemek, ve eğer bencillik insanal etkinliğin temel güdüsü ise, özel çıkarın genel çıkar ile örtüşeceği biçimde davranmak gerekir.¹⁰¹

Sosyalizm ve komünizmin gelişmesi, kendini. Babeuf ve Fourier'nin teorilerinden, Cabet ve, materyalizm ve komünizmin temeli olan pratik insancılığın dışavurumunu oluşturan Dezamy'nin teorilerine doğru, teorilerin bir ardarda geliştiği aracıyla gösterir. "Fourier doğrudan doğruya Fransız materyalistlerinin öğretisinden esinlenir. *Baböfçüler* kaba, yontulmamış materyalistler idiler, ama en gelişmiş komünizm de *doğrudan doğruya Fransız materyalizminden* kaynaklanır. *Helvétius*'un ona vermiş bulunduğu biçim altında, bu materyalizm, gerçekte kendi anayurdu olan İngiltere'ye yeniden döner. Bentham kendi iyi kavranmış çıkar sistemini *Helvétius*'ün sağtöresi üzerine kurar ve, Bentham sisteminden yola çıkan *Owen*, İngiliz komünizminin temellerini atar. İngiltere'ye sürüldükten sonra, kendini komünist fikirlere kaptırmış bulunan Fransız Cabet, orada komünizmin en tanınmış, ama en de yüzeysel temsilcisi olmak üzere,

¹⁰¹ Bkz: *ibid.*, s. 307-308. "Dekartçı materyalizmin kendi sonucunu *doğal bilim*ler içinde bulması gibi, Fransız materyalizminin öteki eğilimi de doğrudan doğruya *sosyalizm* ve *komünizm*e varır. Materyalizmin, insanların kökensel iyilik ve eşit anlayışlılığı üzerindeki, deneyin, alışkanlığın, eğitimin sonsuz gücü üzerindeki, koşulların etkisi üzerindeki, sanayiın önemi üzerindeki vb. teorilerini zorunlu olarak komünizme ve sosyalizme bağlayan şeyi görmek için, olağanüstü bir bilgeliliğe gerek yoktur. Eğer insan bütün bilgisini duyulur dünya ve bu dünya üzerindeki deneyinden alıyorsa, bu dünyayı insanın orada gerçekten insanal olan şeyleri bulup özümleyeceği, orada insan olarak gelişeceği biçimde örgütlemek gerekir. Eğer iyi anlaşılabilir çıkar tüm sağtörenin ilkesi ise, insanın özel çıkarının genel insanal çıkar ile birleşmesi gerekir. ... Eğer insan koşullar tarafından biçimlendirilmiş ise, bu koşullara insanal bir nitelik verilmesi gerekir."

yeniden Fransa'ya döner. Dezamy, Gay, vb. bilimsel Fransız komünistleri, Owen gibi, [sayfa 351] materyalizm öğretisini, komünizmin *mantıksal* temeli olmak üzere, *gerçek insancılık* öğretisi olarak geliştirirler."¹⁰²

5. Proudhon¹⁰³

E. Bauer'in Proudhon konusunda yapmış bulunduğu eleştiri¹⁰⁴, Marx'a, sosyalizm konusunda *eleştirel Eleştiri* üzerindeki, eleştirisi ile aynı zamanda, Proudhon üzerinde *Ekonomi Politik ve Felsefe Elyazmalar*'nda girilmiş bulunan eleştirisini¹⁰⁵ de genişletme olanağını verir. Marx, Ruge'ye karşı polemğinde, Fransız proletaryasının, en büyük teorisini ilan ettiği Proudhon'a henüz çok büyük bir değer veriyordu.¹⁰⁶

Marx'ın gözünde Proudhon'un başlıca değimi, özel mülkiyet ve burjuva toplumun temel, ama özel mülkiyeti köktenci biçimde kaldırmak istememesi sonucu sonuna değin götüremediği bir eleştirisine yolu açmış bulunması idi. Burjuva toplumun insandışı niteliğinin, ona temel hizmeti gören özel mülkiyetin doğasının ta kendisinden geldiğini göremeyen Proudhon, kendi özel mülkiyet eleştirisinden, onun mutlak kaldırılma zorunluluğu sonucunu çıkarıyordu; sisteminin sınır ve eksiklikleri işte burada yatar.

Edgar Bauer'in Proudhon'da kınadığı şey, onun devrimci eyleme daha derin bir biçimde katılmış olmaması değil, ama tersine, *eleştirel Eleştiri* gibi kendini kurguya (*spéculation*) vermek üzere, devrimci eylemden uzaklaşmamış olmasıdır.¹⁰⁷ Felsefeyi kurgusal kalmak ve eylemden uzaklaşmak ile kınanmış bulunan Proudhon'a, E. Bauer, fel-

¹⁰² Bkz: *ibid.*, s. 308.

¹⁰³ Bkz: *ibid.*, s. 193-225.

¹⁰⁴ Bkz: E. Bauer, *Proudhon (Qu'est-ce que la propriété'* den çevrilmiş ve yorumlanmış parçalar). G.E.G., fasikül 5, Nisan 1844, s. 37-52.

¹⁰⁵ Bkz: MEGA I, c. III, s. 42, 98, 138.

¹⁰⁶ Bkz: *ibid.*, s. 18.

¹⁰⁷ Bkz: *ibid.*, s. 209³⁸-210².

sefenin, eyleme katılmak şöyle dursun, tersine, kendini ondan büsbütün kurtarması gerektiği yanıtını verir. Bu görüş, der Marx, [sayfa 352] E. Bauer'in, insanal yaşam ve insanal etkinliğin kendisi için gerçekten ancak soyutlamalar biçimi altında var oldukları, ve tüm sorunların çözümlerini kendisi için tinsel düzeyde buldukları kurgusal bir filozof olmasından ileri gelir.¹⁰⁸

E. Bauer, ütopycılar ve tanrıbilimciler gibi, mutlak fikirlere inanmak ve burjuva toplumu adalet ve eşitlik fikirleri adına yargılamış ve mahkûm etmiş olmakla kınadığı Proudhon'u, işte siyasal ve toplumsal savaşımına katılacak yerde bunlara tepeden bakan kurgusal felsefe açısından suçlar.¹⁰⁹

Tüm sorunları kurgusal sorunlar durumuna dönüştüren *eleştirel Eleştiriyeye* karşıt olarak, Proudhon, der Marx, işçi sınıfı çıkarlarının savunucusu olarak, eleştirisini somut iktisadi ve toplumsal olgular üzerine temellendirir; yapıtı bundan ötürü, *eleştirel Eleştirinin* yapıtından daha büyük bir anlam ve önem taşır, çünkü, onun gibi boş sözlerin ta kendisi olacak yerde, toplumsal devrime yol hazırlar.¹¹⁰

Bir ütopya olmak şöyle dursun, Proudhon, burjuva toplumun temeli ve işçilerin sefaletinin derin nedeni olan özel mülkiyet rejiminin eleştirisine girişmiş, ve kendini *eleştirel Eleştiri* gibi soyut kurgulara vermek için değil, ama iş-

¹⁰⁸ Bkz: *ibid.*, s. 210. "Feuerbach ... felsefenin kurgu göğünden insanal sefaletin derinliklerine inmesi gerektiği sonucuna varırken, Bay Edgar bize tersine, felsefenin pratiğe çok bağlı bulunduğunu öğretir. Daha çok öyle görünür ki, felsefe, gerçek durumun aşkın, soyut dışavurumu olduğu için, tam da aşkın ve soyut niteliği ve "kendisi ile dünya arasında kurduğu *ayrım* nedeniyle, gerçek dünya ve somut insanlar kendinin çok altında bırakmayı tasarlamalıydı, öte yandan, gerçekten karşıt çıkamadığı ve üzerinde *gerçek* bir etkide bulunamadığı gerçek dünyadan *gerçekten* ayrılaşmadığı için, tinsel, soyut bir eylem ile yetinme zorunda kalmıştır. O ancak pratiğe tepeden bakmış olma anlamında süper-pratik olmuştur ... kurgu ... insandan sözettığı zaman, *somut* insanı değil, ama sadece, *fikir*, tin biçimi altında, soyut insanı gözönünde tutar."

¹⁰⁹ Bkz: *ibid.*, s. 203²⁴⁻³⁷, 204⁵⁻⁹. Bkz: *G.E.G. ibid.*, s. 40 ve 48.

¹¹⁰ Bkz: *ibid.*, s. 211³⁸⁻²¹².

çi sınıfı yaranna belgin istemler formüle etmek için bu eleştiriye dayanmıştır. Proudhon, kendi burjuva toplum eleştirisinde, bu toplumda insanların çoğunun nasibini oluşturan sefaletin, doğal ve [sayfa 353] kaçınılmaz zorunluluk olup olmadığını bilme sorunundan yola çıkar. Sefaletin nedenlerini irdeleyen Proudhon, sefaleti yaratan kapitalist rejimin, burjuva filozof ve iktisatçıların temel toplumsal ilke olarak tanımakta birleştikleri eşitlik ilkesi ile bağdaşmaz olduğunu gösterir.¹¹¹

Eğer o bu eleştiride, E. Bauer'in onun basma kaktığı eşitlik fikrine yaslanırsa, bunun nedeni bu fikrin, Fransa'da, insanlar arasında varolması gerektiği düşünülen ilişkilerin ideolojik dışavurumu olması ve devrimci bir öğretinin temelini oluşturmasıdır.¹¹²

Özel mülkiyetin, insanlar arasındaki eşitsizlik ile, bazıları için zenginlik ve başka bazıları için de sefalet yaratma-

¹¹¹ Bkz: *ibid.*, s. 211. "Proudhon şu soruyu sorar: Özel mülkiyet biçimi altında, kendi yadsınması varolurken, mülkiyetin yaratıcı ve doğrulayıcı ilkesi yaptıkları eşitlik, nasıl olur da varolmaz. O, "gerçekte mülkiyetin ne teorik ne de pratik bakımdan kendini doğruladığını" (s. 34); onun kendi *kendisi ile çeliştiğini* ve kendi kendisini yokettiğini, açıkça söylemek gerekirse, onun, yabancılaştırmış ve çelişik biçimi altındaki eşitliğin dışavurumu olduğunu gösterir. Fransa'da varolan durum ve bu durumun yolaçtığı yabancılaştırmanın saptanması, Proudhon'u haklı olarak, özel mülkiyetin gerçekten kaldırılması gerektiğini düşünmeye götürür."

¹¹² Bkz: *ibid.*, s. 209. "Bay Edgar bir an Fransız *eşitlik*'i ile Alman kendinin bilincini karşılaştırmak isterse, Alman kendinin bilincinin, eşitliğin *Fransız* ağzı ile, yani siyasal dilde ve somut düşünce çerçevesinde dile getirdiği şeyi, *Alman* ağzı ile, yani soyut düşünce çerçevesinde dile getirdiğini anlayacaktır. Kendinin bilinci, an düşünce düzeyinde kendi kendine eşit insandır. Eşitlik, insanın pratikte kendisi üzerine edindiği bilinçtir, sonuç olarak her başka insanın onun eşiti olduğu ve ona karşı davranışının bir eşit karşısındaki davranış olması gerektiği bilincidir de. Eşitlik, insanal özün birliğinin Fransız dışavurumu, insanal türün bilinç ve davranışının, insanlar arasında ve onların ilişkilerinde varolması gereken pratik özdeşliğin dışavurumudur. Yıkıcı eleştiri Almanya'da, Feuerbach ile gerçek insan anlayışına erişmeden önce, kendinin bilinci ilkesine dayanarak tüm belirli gerçekliği kaldırmaya girişmiş bulunması gibi, Fransa'da da, eşitlik ilkesine dayanarak, aynı sonuca ulaşmaya girişmiştir."

sı olgusu, onu özel mülkiyet ile sefalet arasındaki ilişkileri irdelemeye, ve sefaletin ortadan kaldırılmasının, özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasını gerektirdiği sonucunu çıkar-maya götürür.

Proudhon'un toplumsal sorunu tasarlama ve ele alma biçimi, devrimci bir öğretiyi, siyasal ve toplumsal savaşımları [sayfa 354] ideolojik savaşımara, kategoriler arasındaki, fikirler arasındaki çatışmalara indirgeyen *eleştirel Eleştiriden* ayıran temel ayrımı gösterir. Bu durum, kendini, özellikle E. Bauer ile Proudhon'un, özel mülkiyet ile sefalet arasındaki ilişkileri gözönüne alma biçiminde gösterir. E. Bauer, özel mülkiyet ile sefaleti, malik olma ve malik-olmama kategorilerine indirger.

E. Bauer, kurgusal usa vurmanın büyüdü erdemi sayesinde, her türlü toplumsal nitelik ve her türlü toplumsal önemden yoksunlaştırılmış bu kategoriler ile istediği gibi hokkabazlık edebilir; bu da onu toplumsal sorunun her türlü somut irdelemesinden ve her türlü siyasal tutum almadan başışık tutar.¹¹³ Özel mülkiyet ile sefalet arasındaki ilişkiler sorununu, bütün sorunlar için yaptığı gibi, soyut fikirler arasındaki, kategoriler arasındaki ilişkilere indirmiş bulunmaktan kurum kurum kurumlanan E. Bauer, Proudhon'u, onları kurgusal filozofun egemen ilgisizliği ile ele alacak yerde, sefalete karşı özel mülkiyetten yana tutum almış olmakla kınar.¹¹⁴

Malik olma ve malik-olmama, diye belirtir ona Marx,

¹¹³ Bkz: *ibid.*, s. 205³⁻³⁵, s. 207²⁵⁻³². Bkz: *ibid.*, s. 212 ve 207. "Bay Edgar'a göre elde bulundurma ve elde-bulundurmama, Proudhon için mutlak kategorilerdirler. Eleştirel Eleştiri her yanda kategorilerden başka bir şey görmez. Böylece elde bulundurma ve elde-bulundurmama, ücret, emeğin ödüllendirilmesi, sefalet ve gereksinme, gereksinmeleri karşılamaya yönelik emek, kategorilerden başka bir şey değildirler..."

"Elde bulundurma ve elde-bulundurmama, kurgusal çatışkuların metafizik onaylamasına erişmişlerdir. Kutsal şeylere karşı saygısızlık yapmaksızın onlara sadece eleştirel Eleştirinin eli dokunabilir. Kapitalistler ve işçiler kendi ilişkileri ile uğraşma zorunda değildirler."

¹¹⁴ Bkz: *ibid.*, s. 204^{22,26}.

elde bulundurma ve elde-bulundurmama biçimi altında, hiç de soyut fikirler değildirler. Elde-bulundurmama, gerçekte, kendi emek ürününden ayrı tutulmuş ve ondan yoksunlaştırılmış işçinin, kurgu yolu ile değil, ama ancak eleştiri ile proletaryanın devrimci eyleminin birleştirilmiş etkisi aracılığıyla kaldırılabilecek insandışılığının somut dışavurumudur.¹¹⁵

[sayfa 355] “Manchester ve Lyon atelyelerinde çalışan Fransız ve İngiliz işçileri, patronları ve aşağılanmalarından, kendilerini sadece “arı düşünce” ve usavurma erdemi aracılığıyla kurtarabileceklerini hiç bir zaman düşünmezler. Onlar *varlık* ile *düşünce*, *bilinç* ile *yaşam* arasında bulunan ayrımı acı acı duyarlar. Mülkiyetin, sermayenin, paranın, ücretli emeğin vb. imgeleme ürünleri değil, ama, tersine, kendi yabancılaşmalarının gerçek ve somut ürünleri, insanın sadece *düşüncede*, sadece *bilinçte* değil, ama somut *varoluştaki*, gerçek yaşamda da gerçekten insan durumuna gelmesi için, gene pratik biçimde kaldırılmaları gereken ürünler olduklarını bilirler onlar. *Eleştirel Eleştiri* ise onlara, tersine, eğer düşünce aracılığıyla ücretli emek fikrini kaldırırlarsa, eğer düşünce aracılığıyla kendilerini ücretliler olarak görmekten, ve

¹¹⁵ Bkz: *ibid.*, s. 212. “Eğer toplum sadece elde bulundurma ve elde-bulundurmama kategorilerinden kurtulacak olsaydı, onun bu kategorileri kaldırmasını kolaylaştırmak, hatta Bay Edgar’dan daha güçsüz bir diyalektikçi için bile ne kolay olurdu! Böyle olmakla birlikte, Bay Edgar tüm bunları o kadar bayağı görür ki, Proudhon’a yanıt olarak, elde bulundurma ve elde-bulundurmama kategorilerinin bir açıklamasını vermemeyi, zahmete bile değmez bulur. Gene de, elde-bulundurmama sadece bir kategori değil, ama acıklı bir gerçeklik olduğu için, günümüzde hiç bir şeyi olmayan adam bir hiç olduğu, tüm varoluştan koparılmış bu adamın insanal yaşam ile hiç bir ilişkisi bulunmadığı, elde-bulundurmama durumu insanın kendi nesnel gerçekliğinden büsbütün ayrılmış bulunduğu durum olduğu için, en yüksek düşünce konusu olarak görünür; ve ondan ve Fransız sosyalistlerinden önce, bu konu üzerinde ne kadar az düşünülmüşse, bu o kadar çok böyledir. Elde-bulundurmama umutsuz biçimi altındaki tinselcilik, insanın mutlak gerçektışılığı ve buna karşılık insandışı olan şeyin dopdolul gerçektışılığıdır; çok olumlu bir elde bulundurma biçimi, açlığın, soğğun, hastalıkların, suçların, alçalmanın, alıklığın, insana ve doğaya aykırı olan her şeyin elde bulundurma biçimidir o.”

bu yanılısma gereğince, kendilerine ücretliler olarak ücret ödetmekten vazgeçerlerse, gerçeklikte de ücretliler olmaktan çıkacaklarını öğretir. Böylece arı idealistler, göksel varlıklar durumuna geldikten sonra, elbette arı düşünce göğünde de yaşayabilirler. *Eleştirel Eleştiri*, onlara, *düşünce*de sermaye kavramını kaldırarak gerçek sermayeyi kaldıracaklarını, bilinçlerinde kendi *soyut* benlerini dönüştürerek, kendi gerçek varlıklarının her *somut* dönüşümünü, varlıklarının, yani kendi *gerçek* benlerinin gerçek koşullarının her edimsel dönüşümünü, eleştiriye yaraşmaz ^[sayfa 356] bir işlem olarak horgörerek, kendilerini *gerçekten* dönüştüreceklerini ve gerçek insanlar durumuna geleceklerini öğretir. Gerçeklikte kategorilerden başka bir şey görmeyen “*tin*”, insanın tüm pratik etkinliğini doğal olarak *eleştirel Eleştiri*nin diyalektik düşüncesine indirger. *Eleştirel Eleştiri* sosyalizmi, *bayağı* sosyalizm ve *bayağı* komünizmden işte bu noktada ayırır.”¹¹⁶

Özel mülkiyetin eşitsizlik ve sefaletin kaynağı olduğunu göstererek, Proudhon, üzerine kurulduğu özel mülkiyet rejimini ussal ve zorunlu sayarak, insandışılığına karşın, kapitalist sistemi doğrulamaya çalışan ekonomi politiğin temel kusurunu ortaya koymuştur.¹¹⁷

O, aynı zamanda, ekonomi politiğin içinde yatan çelişkileri, özellikle onun ücret teorisi ve değer teorisine ilişkin çelişkilerini de göstermiştir. Ekonomi politik ilke olarak, ücretin, emek ürününün meşru olarak ücrete düşen payını temsil ettiğini koyar, ama gerçekte ücret her zaman en düşük oranda saptanmıştır. Değerle ilgili olarak da, ekonomi politik onun tutarının üretim giderleri ve nesnenin yararlılığına göre saptandığını ileri sürer, oysa o keyfe bağlı biçimde saptanır.¹¹⁸

Marx, eleştirisi ekonomi politiğin bilimsel bir tahliline yolu açmış bulunan Proudhon’un değimlerini belirtmek-

¹¹⁶ Bkz: *ibid.*, s. 223-224.

¹¹⁷ Bkz: *ibid.*, s. 204³¹⁻⁴¹, 205³⁻¹⁴.

¹¹⁸ Bkz: *ibid.*, s. 202⁵-203²¹.

le birlikte, sisteminin sınır ve yanlışlıklarını da gösterir.¹¹⁹ Marx bu yanlışlıkların, birkaç yıl sonra *Felsefenin Sefaleti*'nde (1847) yapacağı gibi, Proudhon'un, onu orta sınıfların, küçük [sayfa 357] köylüler ile küçük zanaatçıların savunucusu olarak, bu sınıflara özgü mülkiyet biçimini, küçük mülkiyeti doğrulamaya götüren sınıf tutumu ile değil, ama burjuva ekonomi politik eleştirisinde, onun kendini bu ekonomi politik ilkelere büsbütün kurtaramayacağı ve dolayısıyla onu büsbütün aşamayacağı olgusu ile açıklar.¹²⁰

O, ekonomi politik düzeyinde, yani özel mülkiyet düzeyinde yer alarak yapılabilecek her şeyi yapmıştır; özel mülkiyeti köktenci, mutlak biçimde yadsınamamış olduğundan, özel mülkiyetin ve dolayısıyla da ekonomi politik eleştirisini sonuna kadar götürememiştir.¹²¹

O, işçiyi kendi emek gücünü ve bunun ürününü başkasına bırakmaya zorlayan ve içinde hiç bir şeyi olmaya-

¹¹⁹ Bkz: *ibid.*, s. 201. "Ekonomi politik bütün açındırmalarında, bir belit biçiminde, kendi doğrulamasını kendinde taşıyan bir olgu olarak gördüğü ve hiç bir eleştirel incelemeden geçirmedığı *özel mülkiyet* olgusundan yola çıkar. Oysa, Proudhon, ekonomi politik temelini, özel mülkiyeti eleştirel bir incelemeden ve doğrusunu söylemek gerekirse, ilk bütünsel ve bilimsel eleştirel incelemeden geçirmiştir, onun gerçekleştirmiş bulunduğu büyük bilimsel ilerleme, ekonomi politik üstün eden ve onun gerçek bir bilim durumuna dönüşmesini olanaklı kılan ilerleme işte budur. Sieyes'in *Qu'est-ce que le tiers état?* yapıtının modern siyaset için önemi neyse, Proudhon'un *Qu'est-ce que la propriété?* yapıtının da modern ekonomi politik için önemi odur."

¹²⁰ Bkz: *ibid.*, s. 201. "Her bilimin ilk eleştirisi, zorunlu olarak savuşturduğu bilimin öğelerinden yola çıkar; *Qu'est-ce que la propriété?* yapıtında, Proudhon'ım ekonomi politik eleştirisi ekonomi politik açılarından eleştirmesini de bu açıklar. ... Proudhon'un yapıtı, Proudhon'un tasarladığı biçimdeki ekonomi politik de dahil, ekonomi politik temel eleştirisi aracılığıyla aşılmıştır. Bununla birlikte, bu eleştirisi ancak Proudhon'un kendisi sayesinde olanaklı olmuştur, tıpkı onun eleştirisinin de merkantilistlerin fizyokratlar, fizyokratların Adam Smith, Adam Smith'in Ricardo tarafından eleştirisi ile, Fourier ve Saint-Simon'un çalışmaları sayesinde olanaklı olmuş bulunması gibi."

¹²¹ Bkz: *ibid.*, s. 203²¹⁻²³.

nın bir hiç olduğu bir rejimi ortadan kaldırmak ister, ama bu rejimin temelini, özel mülkiyeti, sınırsız, mutlak biçimi altında mahkûm ettiğinden, görünüşte daha âdil bir mülkiyet biçimi olarak, elde bulundurmanın her türlü özel mülkiyet biçiminin içinde yatan temel kusur ile lekelenmiş olduğunu görmeksizin, sınırlı bir mülkiyet hakkını, elde bulundurma hakkını ona karşıt çıkarır. “Proudhon’un özel mülkiyeti, mülkiyetin eski biçimini ortadan kaldırmak istediğini söylemek, onun insanın kendi kendine *nesnel olarak yabancı* duruma gelmiş bulunduğu durumu, yabancılaşmanın iktisadî biçimini ortadan kaldırmak istediğini söylemek anlamına gelir. Ama kendi ekonomi politik eleştirisinde, kendini ekonomi politik ilkelerinden kurtaramamış olduğu için, nesnel dünyanın [sayfa 358] temellükü onun tarafından hâlâ ekonomi politiğe özgü bir biçim alan mülkiyet biçimi altında tasarlanmıştır. Proudhon, *eleştirel Eleştirinin* ileri sürdüğü gibi, elde bulundurmaya elde-bulundurmamaya karşıt çıkarmaz; o eski mülkiyet biçimine, *özel mülkiyete*, elde bulundurmanın *toplumsal bir işlev* olduğunu bildirerek, *elde bulundurmaya* karşıt çıkarır. Oysa, bir *toplumsal işlev* içinde *ilginç* olan şey, başkasını bu işlevden *dıştalamak* değil ama insanın bu işlev aracıyla kendi öz güçlerini olumlama ve gerçekleştirmesini sağlamaktır.”

“Proudhon bu fikri uygun bir biçimde geliştirme başarısını gösterememiştir. “*Herkes için eşit elde bulundurma*” görüşü, “nesnenin, *insanın nesnel gerçekleşmesi* olarak, aynı zamanda insanın öteki için varoluş *biçimi*, onun *öteki insanlar ile insanal ilişkisi, insanlar arasındaki toplumsal ilişkiler* biçimi de olduğu fikrinin, ama henüz ekonomi politikte sahip bulunduğu yabancılaşmış biçim altındaki dışavurumudur.”¹²²

Özel mülkiyeti elde bulundurma biçimi altında genelleştirmek isteyerek, Proudhon, toplumsal ilişkilerin, özel mülkiyetin köktenci kaldırılması aracıyla, her türlü yabancı-

¹²² Bkz: *ibid.*, s. 212-213.

laşma biçiminin kaldırılmış olacağı yeni bir görüşüne, gerçekten insanal bir görüşüne erişemez.

Proudhon, bu noktada, kendi kapitalist rejim eleştirisinde, burjuva iktisatçılar tarafından doğal ve zorunlu olarak görülen değişim, değer, fiyat gibi iktisadi kategorilerin, gerçekte bu rejim tarafından belirlenmiş bulduklarını, ve özel mülkiyet sisteminin, bu sistemin yarattığı devrimci sınıf tarafından, proletarya tarafından ortadan kaldırılmaya aday olduğunu göstermiş bulunan Engels'ten adamakıllı ayrılır.¹²³ Genelleştirmek istediği elde bulundurmaya doğrudanlaması sonucu, Proudhon, Engels'ten farklı olarak, toplumsal eşitsizlik ve sefaletin hangi yoldan gerçekten kaldırılacaklarını [sayfa 359] ve hangi yoldan kaldırılmaları gerektiğini göstermeyi başaramamıştır.

Toplumsal eşitsizlik ve sefaletin kaldırılması, gerçekte varlıklılar ile varlıksızlar arasındaki, Proudhon sisteminin kendisine doğru yöneldiği sınıf karşıtlığının hafiflemesinden değil; ama tersine bu karşıtlığın daha da belirginleşmesinden, burjuvazi ile proletarya arasındaki sınıflar savaşımının, toplumsal devrime yolaçan kızışmasından kaynaklanabilir.

Gerçi Proudhon toplumsal sorunun her şeyden önce pratik bir sorun olduğunu anlar, ama kapitalist rejim tarafından yaratılmış bulunan zenginlik ve sefaletin ancak kapitalist rejimin diyalektik gelişmesi aracıyla kaldırılabileceğini görmediğinden, sefalette, onun kurtarıcı değerini anlamaksızın, sefaletin genelleşmesinin, devrimci savaşımın daha da belirginleşmesi aracıyla, kendi kaldırılışına yolaçtığını görmeksizin, bu rejimin sonuçlarının bir hafifletilmesi aracıyla ortadan kaldırmak istediği sefaletten başka bir şeyi gözönünde tutmaz. "Proletarya ve zenginlik iki çatışkıcıdır ve iki çatışkıcı olarak bir bütün oluştururlar. Sözkonusu olan bunlardan herbirinin bu dünyada tuttıkları yeri belirlemektir, çünkü bunların bir bütünü iki yan olduklarını söy-

¹²³ Bkz: *ibid.*, s. 202¹⁻⁸.

lemek yetmez.

“Özel mülkiyet, özel mülkiyet olarak, yani zenginlik olarak, *kendi* varlığını sürdürürken, karşıtının, proletaryanın da *varlığını sürdürmek* zorundadır. O, çatışkının *olumlu* yanını, kendi hoşnutluğunu kendinde bulan özel mülkiyeti oluşturur. Proletarya, tersine kendini proletarya olarak kaldırmak için, kendi karşıtını, durumunu belirleyen özel mülkiyeti de kaldırma zorundadır. O, çatışkının *olumsuz* yanını, kendinden hoşnutsuz ve kendi kendini kaldırmayı özleyen özel mülkiyeti oluşturur.

“Varlıklı sınıf ve proleter sınıf, her ikisi de insanal yabancılaştırmanın dışavurumudur. Ama birincisi, varlıklı sınıf olarak doğrulanmış bulunduğu, erkiğinin kaynağı olduğunu ve ona insanal bir varoluş görünüşü verdiğini bildiği [sayfa 360] yabancılaştırma içinde durumundan hoşnutken, ikincisi, tersine, içinde kendi erksizlik ve insandışı varoluşunun kaynağını gördüğü bu yabancılaştırma tarafından kendini hiçe indirilmiş duyar. ... Bu çatışkı çerçevesinde, varlıklılar *tutucu* partiyi, proleterler de *yıkıcı* partiyi oluştururlar; birinciler bu karşıtlığın korunup sürdürülmesi, ötekiler de yıkılması için çalışırlar.

“Kendi gelişmesi ile, özel mülkiyet kendi kaldırılma koşullarını kendisi yaratır; o bu işi, proletaryayı proletarya olarak yaratarak, onunla birlikte kendi tinsel ve fizik düşüşünün bilincine varmış sefaleti, kendi kendinin bilincine varmış ve böylece zorunlu olarak kendini kaldırmaya yönelen insandışılığı yaratarak, bilinçsiz ve iradesiz bir biçimde yapar. Proletarya, özel mülkiyetin onu yaratarak kendisine karşı verdiği yargı kararını uygulamaktan başka bir şey yapmaz, tıpkı ücretli emeğin, başkasının zenginliği ile aynı zamanda, kendi öz sefaletini de yaratarak, kendisine karşı verdiği yargı kararını da uygulamaktan başka bir şey yapmadığı gibi.”¹²⁴ Proletaryanın tarihsel rolü, özel mülkiyetin onu yaratarak kendine karşı verdiği yargı kararını uygula-

¹²⁴ Bkz: *ibid.*, s. 205-206.

mak olduğundan, özel mülkiyet proletaryayı yaratarak, istemeksizin, kendi yıkım-aletini kendi yaratır. Eğer komünistler proletaryaya bu rolü verirlerse, bunun nedeni *eleştirel Eleştirinin* düşündüğü gibi komünistlerin proletaryayı tanılaştırmaları değil, ama proletaryanın, kendini ve kendisi ile birlikte tüm insanlığı kurtarmak için, burjuva toplumu yıkma zorunda olmasıdır.

“Zaferi kazanarak, proletarya bu yüzden toplumun temsil edici ögesi durumuna gelmez; gerçekte o ancak, proletarya, olarak kendisi ile kendisini belirleyen karşıt ögeyi, özel mülkiyeti, her ikisi de yokolacak biçimde ortadan kaldırarak muzaffer olabilir.

“Eğer-sosyalist yazarlar ona bu dünyasal rolü verirlerse, bunun nedeni, eleştirel Eleştirinin inanır görüldüğü gibi, hiç de onu tanılaştırmaları değildir. Daha çok bunun tersi ^[sayfa 361] doğrudur. Bu, tam gelişmesine erişmiş proletaryanın, varlık koşullarının burjuva toplumdaki en yüksek insandışılığı temsil etmeleri sonucu, sadece tüm insanlığın değil, ama hatta tüm insanlık görünüşünün bile yadsınmasını ete kemiğe büründürdüğü, çünkü insan, kendini onda büsbütün yitirerek, insanlıktan uzaklaşmasının bilincine varmakla aynı zamanda, proletaryanın kendini kurtarabileceği ve kurtarması da gereken bu topluma karşı başkaldırma zorunda bulunduğu için böyledir. Proletarya bu işi kendi yaşam koşullarını kaldırmadan yapamaz, ve güncel toplumu karakterize eden ve onda özetlenen tüm insandışı koşulları kaldırmadan da kendi yaşam koşullarını kaldıramaz. O, sert, ama uyarıcı emek okulundan boşuna geçmez. Şu ya da bu proleterin, ya da hatta tüm proletaryanın kendine geçici olarak hangi ereği önerdiğini bilmek pek önemli değildir. Önemli olan, proletaryanın ne olduğunu, ve bundan ötürü de, tarihsel olarak ne yapması gerektiğini bilmektir. Ereği ve tarihsel eylemi, kendi yaşam koşulları ve burjuva toplumun güncel örgütlenmesi tarafından açık ve değişmez bir biçimde çizilmişlerdir. İngiliz ve Fransız proletaryasının büyük bir bölümünün kendi tarihsel görevinin bilinci-

ne daha şimdiden varmış bulunduğunu ve bu bilinçlenmeyi büsbütün durulaştırmak için durmadan çaba gösterdiğini burada belirtmek gereksiz.”¹²⁵

6. Yahudi Sorunu

1842 ve 1843'te yayımlanan iki makalede, B. Bauer, o zaman çok güncel bir nitelik taşıyan Yahudilerin kurtuluşu sorununu ele almıştı.¹²⁶ Yahudilerin seçkin, ayrıcalıklı bir halk olduklarını ileri sürmelerine dayanarak, siyasal kurtuluşun her türlü ayrıcalığın yadsınmasını içermesi nedeniyle, [sayfa 362] onların siyasal kurtuluş hakkını tanımıyordu.¹²⁷ Makalelerinin yolaçtığı çok sayıdaki eleştiriye yanıt olarak, Bruno Bauer, *Genel Edebiyat Gazetesi*'nde, içlerinde tezini doğruladığı iki makale [daha -ç.] yayımlamıştı.¹²⁸

Eleştirisinde, Marx, daha önce Yahudi sorunu üzerine *Fransız-Alman Yıllıkları*'ndaki makalesinin konusunu oluşturmuş bulunan bu tezin çürütülmesini genişletir.¹²⁹

Yahudilerin siyasal kurtuluş sorununu, gerçekten ortaya çıktığı biçimde irdeleyecek yerde, der, Bruno Bauer Yahudi dini ve hıristiyan devlet üzerine uzun düşüncelere dalar.¹³⁰ O, yahudi dinini, bu dinin toplumsal nedenlerini gözönünde tutmadan çözümler, Yahudi dinini Yahudilerin yaşam biçimi aracıyla açıklayacak yerde, Yahudiyi kendi dini

¹²⁵ Bkz: *ibid.*, s. 206-207.

¹²⁶ Bkz: Bruno Bauer, *Yahudi Sorunu. Alman Yıllıkları*, 17 ve 19 Kasım 1842. Bruno Bauer, *Bugünkü Yahudi ve Hıristiyanların Kurtuluş Yeteneği. Yirmibir İsviçre Yaprağı*, Zürih ve Winterthur 1843, s. 56-71.

¹²⁷ Bkz: Auguste Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels, leur vie et leur oeuvre*. c. II, s. 253-255.

¹²⁸ Bkz: Bruno Bauer, *Yahudi Soruna Üzerine Yeni Yapıtlar*, G.E.G., fasikül 1, Aralık 1843, s. 1-17; fasikül 4, Mart 1843, s. 10-19. Bruno Bauer, *Eleştirinin Konusunu Şimdi Ne Oluşturur? G.E.G.*, fasikül 8, Temmuz 1844.

¹²⁹ Bkz: MEGA I, c. III, s. 255-262. K. Marx, *Yahudi Sorunu, n° 1*. Sorunların konuluğu, s. 267-271. *Yahudi Sorunu n° 2*. Sosyalizm, hukukbilim ve siyaset (milliyet) konusunda Eleştiri tarafından yapılmış keşifler, s. 280-294. *Yahudi Sorunu, n° 3*.

¹³⁰ Bkz: *ibid.*, s. 262¹⁰⁻²³.

aracıyla açıklar, ve gerçekte o, Yahudi ile, ancak tanrıbilim konusu olduğu ölçüde ilgilenir.¹³¹

Onun için tek gerçek savaş, evrensel Bilincin dine karşı yürüttüğü savaş olduğundan ve din eleştirisini de kurtuluşa götüren tek yol olarak gördüğünden, Yahudiler ve hıristiyanların kurtuluş yeteneğini, onların hıristiyanda, dininin evrenselliği nedeniyle, Yahudidekinden daha büyük bulduğu, dini eleştirme yeteneklerine indirger.¹³²

Bu kurtuluş anlayışı, der Marx, onun [B. Bauer'in -ç.] siyasal-dinsel evrimi aracıyla açıklanır. 1840'ta görünmeye başlayan siyasal hareket, onu din konusunda ortodoks ve siyaset konusunda da tutucu görüşlerinden kurtardı. Dinin ve [sayfa 363] Kilisenin yetkesi (otoritesi), yerini, onun gene de din ile ilişkileri içinde ve dinin karşıtı olarak tasarladığı devletin yetkesine bıraktı.¹³³ Özsel olarak din ile ilişkileri içinde gözönünde tutulan bu devlet anlayışı, onun sadece siyasal kurtuluş biçimi altında tasarladığı ve onun için ancak her türlü dinsel etkiden kurtulmuş bir devlet tarafından gerçekleştirilebilecek kurtuluş anlayışını belirler. Bu da onu, Prusya devletinin, hıristiyan devlet olarak, uyruklarını kurtarmayacağını, ve Prusya devleti tarafından kurtarabileceklerini düşünenin, Yahudiler bakımından bir düş olduğunu düşünmeye götürür.¹³⁴

B. Bauer'in kurtuluş anlayışı, diye belirtir ilkin Marx, onun soyut özgürlük anlayışından gelir. Özgürlüğü özsel olarak tinsel nitelikte bir kurtuluş edimi olarak gören B. Bauer, bundan, Yahudilerin kendi kendilerini teorik olarak kurtardıkları ölçüde kurtulabilecekleri (özgürleşebilecekleri) sonucunu çıkarır. Gerçekte kurtuluş, tinsel bir edim dışında, gerçekleşmesi için çok somut, çok maddi koşullar gerektirir. *Eleştirel Eleştiriye* karşıt olarak, kurtulmak için devrimci edimlere başvurmayı zorunlu gören yığın, işçi sınıfı, bunu

¹³¹ Bkz: *ibid.*, s. 283¹⁴⁻²⁴.

¹³² Bkz: *ibid.*, s. 284²⁴-235⁵.

¹³³ Bkz: *ibid.*, s. 286³⁷-287²⁷.

¹³⁴ Bkz: *ibid.*, s. 285²³⁻³².

çok açık bir biçimde sezer.

“Yığına bağlı olan Yahudilere, maddeye bağlanmış Yahudilere, *tinsel* özgürlük, *teorik* özgürlük *Hiristiyan* öğretisi, zincirler altında bile özgür olunabileceğine *inanana*, sonsuz mutluluğu *fikirler* ülkesinde bulan ve onun edimsel gerçekleşmesinden sadece sıkıntı duyabilen o tinselci özgürlük vaazedilir.

“Yahudiler bugün *teorik* olarak kurtulmuş oldukları ölçüde kurtulmuş, *özgür olmak istedikleri* ölçüde *özgür durumdadırlar*. Bu tümce, *kaba* ve bayağı komünizm ve sosyalizmi *mutlak* sosyalizmden ayıran uçurumun hemen ölçülmesini sağlar. Bayağı sosyalizmin ilk ilkesi, özgürlüğün *edimsel* gerçekleşmesinin, kurtulma istencinden başka, çok maddî koşullar gerektirdiğini düşündüğünden, *salt teorik* kurtuluşu bir ^[sayfa 364] yanılısma olarak yadsır. Böylece *teori* ile uğraşmak için gerekli zaman ve araçları fethetmek için de olsa, derin maddî, pratik dönüşümleri zorunlu olarak gören *yığın*, kutsal Eleştiriden ne kadar aşağıda olduğu görülür.”¹³⁵

Kurtuluş, öte yandan, dinsel ve siyasal yönü altında değil, ama toplumsal yönü altında gözönünde tutulmalıdır. Tüm sorunlar, hatta siyasal ya da dinsel bir görünüşe bürünmüş sorunlar bile, gerçekte toplumsal bir niteliğe sahiptirler. Dinsel sorunlarla ilgili olarak, bu sorunlarda dinden başka bir şeyin sözkonusu olmadığına, hâlâ ancak bir tanrıbilimci inanabilir.¹³⁶ Bu nedenle, der Marx, kendisi *Fransız-Alman Yıllıkları*'ndaki makalesinde, Yahudiyi dinsel yönü altında, inanç sahibi olarak değil, ama toplumsal yönü altında, burjuva toplum üyesi olarak gözönünde tutmuş, ve bu toplum içindeki konumunu belirlemiştir. O, Yahudi sorununun gerçek bir çözümüne, ancak Yahudiyi dinsel kılığından çıkardıktan, ve toplumsal gerçekliğinin ne olduğunu gösterdikten sonra varabilmiştir. Bu sorun, en genel yönü altında

¹³⁵ Bkz: *ibid.*, s. 267.

¹³⁶ Bkz: *ibid.*, s. 282⁴⁴-283⁴.

düşünülmüş toplumsal sorun ile birleşir. Modern dünyanın, kapitalist dünyanın iliklerine, kazanç düşkünlüğü ile belirlenen Yahudi ruhu işlemiş bulunduğundan, Yahudilerin kurtuluşu, gerçekte, modern toplumun burjuva toplumun Yahudilikten, yani para egemenliği ile belirlenen insandıışı bir yaşam biçiminden kurtulması ile birleşir.¹³⁷

Yahudiyi bu toplumsal yön altında değil, onun dinsel yönü altında gözönünde tutan B. Bauer, onun da, hıristiyan gibi, özsel çizgileri bakımından durmadan burjuva toplum tarafından, yaratılmış olduğunu görememiş, bundan ötürü de ne Yahudi sorununa, ne de daha genel bir nitelik taşıyan insanal kurtuluş sorununa doğru bir çözüm getirebilmiştir.¹³⁸

Yahudilerin kurtuluşunu kendi gerçek biçimi altında, [sayfa 365] toplumsal biçimi altında, Yahudilerin gerçek Yahudi dininden (*judaisme*), yani kapitalizmden kurtuluşu olarak kavrayamayan B. Bauer, Yahudilerin kurtuluşunu, gerçek kurtuluştan, insanal kurtuluştan ayırdetmediği siyasal kuruluş ile sınırlandırır. Sadece dinsel vesayetten kurtulmuş bir devletin siyasal olarak kurtarmaya (özgürleştirmeye) yetenekli olduğunu düşündüğünden, o bu yeteneği, hıristiyan devlet olarak, modern anayasal devletin karşısına koyduğu Prusya devletine tanımaz, ve bunu yaparken, modern anayasal devletin ayrıcalıkları sadece kaldırmamakla kalmadığını, ama onları daha da pekiştirdiğini ve, kendisi ile toplum arasında kurulan karşıtlık yüzünden, gerçek hıristiyan devletin ta kendisini oluşturduğunu görmeksizin, dinsel ayrıcalık dahil, tüm ayrıcalıkları kaldırdığından, siyasal kurtuluşu ancak bu devletin sağlayabileceğini söyler.¹³⁹

Modern devlet, tüm loncasal engellerden kurtulmuş

¹³⁷ Bkz: *ibid.*, s. 283⁶⁻¹³.

¹³⁸ Bkz: *ibid.*, s. 283²⁵⁻³⁴.

¹³⁹ Bkz: *ibid.*, s. 291. "Tıpkı sınaî etkinliğin, mesleklerin, gediklerin ve loncaların ayrıcalıklarının kaldırılması ile kaldırılmaması ve sanayiinin ancak bu ayrıcalıkların kaldırılmasından sonra gerçekten gelişmeye başlaması gibi; tıpkı toprak mülkiyetinin, ayrıcalıklı toprak mülkiyetinin kaldırılması ile kaldırılmaması ve tersine, ancak ayrıcalıkların kaldırılma-

sanayi ve ticaretin gelişmesi ile kurulmuş, özel çıkarlar küresi olan burjuva toplum ile, genel çıkarlar küresi olan devlet arasındaki karşıtlığın keskinleşmesinden doğmuştur. Modern devleti gerçekten hıristiyan devlet durumuna getiren şey, işte toplum ile devlet, arasındaki bu tam ayrılıktır; göğün dinde yeryüzü karşısında oynadığı rolü, modern devlet, genel çıkarların aldatici bürünümü olarak, toplum karşısında, gerçekte ancak bu ayrılık aracıyla oynayabilir; öyle ki, dine gerçek temel -hizmeti gören ve gerçekten dinin yansıması olan gerçek hıristiyan devlet, B. Bauer'in düşündüğü gibi gerici Prusya devleti değil, ama din [sayfa 366] ve sayetinden büsbütün kurtulmuş bulunan modern devlettir.

Gerçeklikte, gerçek olmaktan çok, görünüş olan karşıtlıklarına karşın, siyasal devlet ile burjuva toplum arasında sıkı ilişkiler vardır. Rekabetin zincirlerinden boşanması sonucu tüm iktisadî ve toplumsal bağlardan kurtuluş, burjuva toplumun temel özelliğini oluşturan genel bir anarşiye yolaçmıştır.¹⁴⁰ Bu anarşi, her türlü engelden kurtulmuş bireylerin bu bütünsel özgürlük ve bütünsel bağımsızlık görünüşü altında, gerçeklikte burjuva toplumda, özel mülkiyetin egemenliği sonucu, en büyük bağımlılık ve en tam insandışılık hüküm sürer.¹⁴¹

Görünüşte burjuva topluma büsbütün karşıt olması-

sı ve parçalara ayırma ve satma özgürlüğü ile büsbütün gelişmeye başlaması gibi; tıpkı ticaretin, ticarî ayrıcalıkların kaldırılması ile kaldırılmaması, ama tersine, ticaret özgürlüğü ile açılıp serpilmesi gibi, din de kendi tüm bütünlüğü içinde ancak artık ayrıcalıklı dinin varolmadığı yerde gelişir (Amerika Birleşik Devletleri düşünülün).” Ayrıca Bkz: *ibid.*, s. 292²⁵⁻³⁸.

¹⁴⁰ Bkz: *ibid.*, s. 291. “Özgür sanayi ve özgür ticaret, ayrıcalıklar ile onların kendi aralarındaki savaşımının varlıklarını içinde sürdürdükleri yalıtıklığı kaldırarak, ayrıcalıklı insanın yerine, artık öteki insanlara kolektif bir bağın *görünüşi* ile bile bağlanmayan ... büsbütün özgürleşmiş insanı geçirmiş, ve böylece bütün insanlar arasında genel bir savaşma yolaçmışlardır; *burjuva toplum*, artık birbirlerinden sadece *bireyselilikleri* ile ayrılan bireyler arasındaki bu savaşımın dışavurumundan başka, ayrıcalıklar engellerinden kurtulmuş ögesel güçlerin zincirlerinden boşanmasından başka bir şey değildir.”

na karşın, siyasal devletin başta gelen görevi burjuva toplumsal düzeni güvence altına almaktır. Onun özünü oluşturan özgürlük, burjuva toplumu karakterize eden, insandışılık üretici anarşinin ideolojik yansımasından başka bir şey değildir; öyle ki, siyasal devlet ile burjuva toplum, görünürdeki karşıtlıklarına karşın, birbirlerini karşılıklı olarak belirler ve tümlerler.¹⁴² [sayfa 367]

Burjuva toplumda bireylerin özgürlüğü, onlardan bağımsız duruma gelmiş ve onların kendi öz özgürlükleri ile karıştırdıkları: mülkiyet, ticaret, sanayi gibi, yaşamlarının yabancılaştırılmış öğelerinin zincirden boşanmasından başka bir şey değildir; siyasal devletin temelini işte bu özgürlük oluşturur ve siyasal devlet de işte bu özgürlüğü onaylar.

İnsan Haklarının gösterdiği gibi, bencil bireyin haklarının tanınmasından başka bir şey olmayan siyasal kurtuluş, işte burjuva toplum ve modern devletin bu temel niteliğine karşılık düşer. Modern devlet Yahudileri sadece burjuva toplum üyeleri olarak kurtarabilmekle kalmaz, ama on-

¹⁴¹ Bkz: *ibid.*, s. 291-292. “*Burjuva toplumun gerçek köleliği en büyük özgürlük görünüşüne bürünür, çünkü görünüşte büsbütün bağımsız olan birey, her türlü engelden kurtulmuş ve kendi yabancılaştırmasının dışavurumundan başka bir şey olmayan dirimsel öğelerinin zincirden boşanmasını, onun eksiksiz kölelik ve mutfak insandışılığının dışavurumundan başka bir şey olmamasına karşın, kendi öz özgürlüğünün belirtisi olarak görür.*”

¹⁴² Bkz: *ibid.*, s. 291, 292, 288. “Modern devletin ... temelini oluşturan şey, Eleştirinin düşündüğü gibi ayrıcalıklar toplumu değil, ama kaldırılmış ayrıcalıklar toplumu, gelişmiş burjuva toplumdur. Anarşi, ayrıcalıklardan kurtulmuş burjuva toplumun yasadır, kendi payına onu güvence altına alan modern devletin temelidir bu anarşi. Böylece, karşıtlıklarına karşın, devlet ve burjuva toplum, birbirlerini karşılıklı olarak belirlerler. ... Modern devlet tarafından İnsan Haklarının taranmasından, ilkçağ devleti tarafından köleliğin tanınmasından başka bir anlamı olmadığı gösterilmiştir. İlkçağ devletinin temeli kölelik idi, modern devletin temeli burjuva toplum, burjuva toplumun insanı, sadece özel çıkar ve doğal zorunlulukların öteki insanlara bağladıkları, çıkarıcı çalışmanın, kendi bencil gereksinimleri ile öteki insanların bencil gereksinmelerinin kölesi olan bağımsız insandır. Bu doğal temeli, modern devlet İnsan Haklarının ilanı aracıyla tanımıştır.”

lan edimsel olarak da kurtarmış bulunmaktadır.¹⁴³

B. Bauer'e çelişik görünen şeyler olarak, bir yandan dinini korumak isterken, bir yandan da siyasal kurtuluşunu isteyerek, Yahudi siyasal kurtuluşu ile bağdaşır koşullar koymaz, insanın dinsel vesayetten kurtulmuş bir yurttaş ve özel bir dindar kişi olarak bölünmesi, gerçekte siyasal kurtuluşa hiç mi hiç ters düşmez. Devletin, bir yandan dini din olarak bırakırken, bir yandan da artık devlet dini tanımayarak dinden kurtulması gibi, birey de dini artık bir kamu işi olarak değil, ama özel bir iş olarak gözönünde tutarak, kendini siyasal bakımdan kurtarır.

İnsanı, onu insanlıktan uzaklaştıran yabancılaşmalardan kurtarmak şöyle dursun, onları daha da pekiştiren siyasal kurtuluş, gerçek kurtuluşun, özel mülkiyetin bütünsel kaldırılışını gerektiren ve ancak komünizm aracıyla gerçekleştirilebilecek olan insanal kurtuluşun karşıtıdır. [sayfa 368]

7. "Paris'in Gizemleri"

Kutsal Aile'nin en önemli değilse bile en büyük bölümü, Eugène Sue'nün *Les Mystères de Paris* ("Paris'in Gizemleri") romanına ayrılmıştır.¹⁴⁴

E. Sue, o sıralarda toplumsal sorunun uyandırdığı büyüyen ilgiden yararlanarak, bu sorunu, onları devrimci savaşımın anımsatarak tedirgin etmeksizin, zavallı insanların sefaleti üzerine duygulu ruhları acındırmaya özgü, duygusal bir biçim üzerinde ele alıyordu. Onda yeni olan şey şuydu ki, gene toplumsal sorunu ele alan Balzac ve Georges Sand gibi öteki yazarlardan farklı olarak, o, *ülküleştirilmiş* bir biçim altında da olsa, halkın yaşam koşullarını betimliyordu:

¹⁴³ Bkz: *ibid.*, s. 288²⁰⁻³².

¹⁴⁴ Bkz: *ibid.*, s. 225-249, Beşinci Bölüm, *Kendi Gizemler Tüccarı Rolünde Eleştirel Eleştiri ya da Bay Szeliga'nin Çizgileri Altında Eleştirel Eleştiri*, s. 339-387, Sekizinci Bölüm, *Eleştirel Eleştirinin Dünyasal Yaşamı ve Çehre Değiştirmesi ya da Gerolstein Prensi Rodolphe'un Çizgileri Altında Eleştirel Eleştiri*.

Paris'in Gizemleri,¹⁴⁵ ilkin o zamanların en büyük gazetesini olan *Journal des Debats*'da ("Tartışmalar Gazetesi") tefrika olarak yayımlandı. Roman, sadece Fransa'da değil, ama yabancı ülkelerde de, özellikle birçok çeviri ve öykünmelerinin yayınlandığı Almanya'da, büyük bir başarı kazandı.¹⁴⁶

Taşkın bir imgeleme gücü ile yetenekli, ve halkın gizemli ve korkunç şeyler için duyduğu eğilim üzerinde oynayan E. Sue, tükenmez öyküler biçiminde uzayıp giden romanında, okuru, sonunda erdemini egemen olduğu bir küreye erdirmeye üzere, kötülük ve suçun hüküm sürdüğü [sayfa 369] toplumun en aşağılık yerlerine götürüyordu.

Marx'ın eleştirisinin anlaşılması bakımından bu roman şöyle özetlenebilir. Genç bir entrikacı olan Miss Sarah Seyton ile gizlice evlendikten sonra, Gerolstein prensi Rodolphe, kadın ona bağlı kalmadığı için ondan ayrılır, ve bundan böyle yaşamını, kötülerini cezalandırmaya, iyi insanları ödüllendirmeye, sefillerini yardımına koşmaya ve insanlığın acı çektiği kötülüklere çare aramaya adanmış üzere, dünyayı bir baştan öbürüne dolaşır. Florida'ya bir yolculuk sırasında melez bir kız olan Cecily'yi, kıyıcı bir plantörün elinden alır, ve onu kendi hekimi ile evlendirir. Cecily sefih bir yaşam sürdüğü için, onu bir düzeltme-evine (ıslahhaneye) kapatır. Sonra Paris'e gider; orada Sarah Seyton, rezil bir noter olan Jules Ferrand'ın yardımı ile, Rodolphe'dan edindiği çocuktan kurtulmuştur. Dile düşmüş bir mahalledeki bir gezinti sırasında, Rodolphe, koruyucusu Chourineur (Bıçakçı) tarafından kendisine kötü davranılan genç bir

¹⁴⁵ Bkz: Eugène Sue: *Les Mystères de Paris* (4. cilt), Bruxelles 1843.

¹⁴⁶ Leipzig'de, O. Wigand tarafından yayımlanan Almanca çeviri, 11 baskı yaptı. Bkz: *Berlin'in Gizemleri*, Auguste Brass (5 cilt) 1844-1945; *Berlin'in Gizemleri*, L. Schubart (12 cilt) 1844-1847; *Berlin'in Gizemleri*. Bir Berlin güvenlik görevlisinin belgelerine göre (1 cilt, Berlin 1844). Sue'nün toplumsal reform tasarımları öylesine bir ilgi uyandırdı ki, zengin bir Berlinli bu tasarımları gerçekleştirmek için büyük bir para verdi.

orospuyu, Fleur de Marie'yi (Meryem Çiçeği) savunur. Onun kendi kızı olduğunu öğrenen Rodolphe, onu düzeltmeyi kararlaştırır ve eğitimini bir papaza verir. Aynı zamanda, iki ip kaçkınına, Sarah Seyton'un ücretli uşakları olan *Maitre d'école* (Öğretmen) ve *la Chouette*'e (Gecekuşu) karşı koruduğu Chourineur'ü de hizmetine alır. *Maitre d'école*'ü eline düşüren Rodolphe, onu kör ettirir, aynı sona (akıbet) *la Chouette* de uğrar. Daha sonra, servetini yardımseverlik işlerine adama zorunda bırakarak, Fleur de Marie'nin düşmesinden sorumlu olan noter Ferrand'ı da cezalandırır. Papaz tarafından pişmanlık ve kefarete götürülmüş bulunan Fleur de Marie, bir manastıra girer ve orada ölür.

Bu roman, daha yayımlanır yayımlanmaz, Almanya'da oldukça çok sayıda eleştirinin konusu olmuştur.

Aylık Berlin Dergisi'nde¹⁴⁷ yayımlanan bir makalede, [sayfa 370] Stirner, Sue tarafından toplumsal kötülöklere çare olarak ögütlenen hıristiyanlığın, gerçeklikte onları daha da kötöleştirmekten başka bir şey yapmadığını belirtiyordu. O, bunu, eğitimi ile görevli papazın etkisi altında, pişmanlığın kurbanı durumuna gelen ve manastıra girerek kendini yaşamdan ayıran Fleur de Marie örneği aracılıyla gösteriyordu. Ayrıca Sue'nün toplumsal reform planını da, ama kendisi de toplumsal sorunun nasıl çözümlenmesi gerektiğini belirtmeden, eleştiriyordu.¹⁴⁸

Çok daha silik bir başka genç-hegelci, Szeliga, *Genel Edebiyat Gazetesi*'nde, içinde toplumsal sorunun çözümlü ile birlikte toplum gizemlerinin açınlanmasını da gördüğü *Paris'in Gizemleri* üzerine uzun bir tanıtma yazısı yayımladı.¹⁴⁹

80 sayfa kadar tutan ve ne Sue'nün romanının, ne

¹⁴⁷ Bkz: *Aylık Berlin Dergisi (Berliner Monatschrift)*, s. 302-332. *Les Mystères de Paris* (M. Schmidt). Bkz: A. Cornu, a.g.y., c. III, bölüm I.

¹⁴⁸ Bkz: *ibid.*, s. 329-332.

¹⁴⁹ Bkz: *G.E.G.*, faskikül 7, Haziran 1844, s. 8-48. Szeliga, *Eugène Sue: Les Mystères de Paris*. Szeliga üzerine bkz: A. Cornu, a.g.y., c. III, bölüm I, s. 18.

de Szeliga'nın eleştirisinin genişliğini doğrulayabileceği kadar uzun görünen titiz bir tahlille, Marx, Szeliga'nın en kaba bayağılıklarını gizemler durumuna dönüştürme merakı ile alay eder ve düzmece insanlı görünüşler altında en aşağılık burjuva sağıtöresinden esinlenen bu romanın hiçliğini de ortaya koyar.¹⁵⁰

Szeliga, romanın baş kahramanı Rodolphe'u, *eleştirel Eleştirinin* görgülü bir temsilcisi durumuna getirir. Görevi, *eleştirel Eleştirinin* de görevi gibi, gizemlerin özünü açıklamaktır. Karşılaştığı ilk gizem, kendini zenginler ile yoksullar arasında kurulmuş bulunan, ve Szeliga'nın, zenginlerin sefalet karşısında hiç bir anlayış göstermemelerine bağlı olduğunu söylediği karşıtlık aracıyla gösteren toplumun alçalmasının gizemidir.¹⁵¹ [sayfa 371]

Bu anlayış, diye yanıtlar onu Marx, onlarda eksik olmaktan uzaktır. Onların bilimsel düzeydeki yetkili temsilcileri, iktisatçılar, sefaletin nedenlerini adamakıllı tahlil etmiş, ama sefalet zenginliğin zorunlu karşılığı (*contrepatrie*) olduğundan, buna hiç bir çare önermemişlerdir.¹⁵²

Suç ve suçlular konusunda da durum böyledir. Eğer Rodolphe toplumu en aşağılık yerlerini arayıp tanyorsa, diye düşünür Szeliga, bu, kötülük ve suçun nedenlerini bulmak içindir. Bu çok kolay kaçan bir görüş, diye karşı çıkar ona Marx. Yuva, kuş yaşamının bir parçasını oluşturduğu gibi, aşağılık yerler de suçlunun doğal toplumsal çevresini oluştururlar,¹⁵³ suçların ve suçluların gizemsel nedenleri yoktur, onlar toplumsal düzen tarafından yaratılmışlar ve bu düzeni her türlü saldırıya karşı korumaya yönelik bir sınıf adaleti tarafından da cezalandırılmışlardır.

Adaletin ilke olarak herkes için eşit olmasına karşın, yoksullar ve zenginler, gerçekte çok eşitsiz bir davranışla karşılaşır; çünkü adalet kendini yoksullar için ne kadar

¹⁵⁰ Bkz: MEGA. I, c III, s. 224¹²-225⁷, 340¹⁻³⁰.

¹⁵¹ Bkz: *ibid.*, s. 226³⁶-227⁸.

¹⁵² Bkz: *ibid.*, s. 226³¹⁻³⁵.

¹⁵³ Bkz: *ibid.*, s. 227¹⁶⁻²⁴.

sert gösterirse, zenginler için de o kadar bağışlayıcı gösterir.¹⁵⁴

Burjuva toplumun belirtisi olan toplumsal eşitsizlik, kendini özellikle kadınlara, her şeyden önce de bu toplumdaki yoksul kadınlara yazılmış yazgı aracıyla gösterir.¹⁵⁵ Fourier'den esinlenen Marx, bir dönemin, kadının toplum içindeki durumu tarafından karakterize edildiğini ve kadının kurtuluş derecesinin, toplumdaki insanal kurtuluş derecesini belirlediğini söyler.¹⁵⁶

Kadının burjuva toplumdaki alçalışına, bu toplumun, [sayfa 372] tüm üyelerini, özellikle kadınları, kendi gerçek doğalarını gizlemeye götüren bir ikiyüzlülük eşlik eder. Romanın bütün kadın kişilerinde, özellikle Rigolette ile Fleur de Marie'de bu durum görünür. Sevimli bir yosma işçi kız olan Rigolette, davranışım burjuvaların ikiyüzlü davranışına uyarlamak için, aklına eseni yapan karakterini gizleme yolunu tutmuştur.¹⁵⁷ Fleur de Marie'de de benzer bir değişiklik olur. Yaşadığı düşük çevrelerde gözüpek ve neşeli, bir özlük korumuş bulunmasına karşın, Rodolphe'ün onu düzeltmek için verdiği papaz, onu pişmanlık çeken bir günahkâr durumuna getirerek, bu özlüğü yokeder. Onun bilincinde olmadığı kusurunu, Tanrıya karşı bir suç durumuna dönüştürerek, papaz onun düşmüşlük duygusunu dayatılmaz ve onarılmaz kılar. Rodolphe ile ilk gezintisinde, doğanın ona esinlediği tüm sevinci dışavurarak, henüz neşe ve yaşam dolu görünürken, kısa zamanda yaşamın tüm sevinçlerini bayağı ve dolayısıyla suçlu şeyler olarak görececek, ve tannısal lütfâ değer olmak için kendine acı çecktirecek kadar ileri gider. Günah utancı ruhuna yerleşir yerleşmez, piş-

154 Bkz: *ibid.*, s. 226²⁵⁻³⁰.

155 Bkz: *ibid.*, s. 374¹-375².

156 Bkz: *ibid.*, s. 374. "Tarihsel bir dönemde oluşan değişiklikler, kadınların özgürlük karşısındaki ilişkileri aracıyla belirlenebilir; çünkü insanal doğanının kabalık üzerindeki zaferi en iyi kadının erkek, güçsüzün güçlü karşısındaki ilişkileri aracıyla ölçülür."

157 Bkz: *ibid.*, s. 247¹-248⁸.

manlık ve günahını ödeme gereksinmesinin kurbanı durumuna gelir. Papaza yaşamının böylece büyük bir acıya dönüşmüş bulunmasından yakınınca, papaz Tanrının ona kurtuluş yolunu açmakla gösterdiği lütuftan ötürü kendini mutlu sayması gerektiği yanıtını verir. O kendi suçluluk duygusundan, ancak dünyadan kesin olarak vazgeçerek, ancak içinde öldüğü bir manastıra çekilerek kurtulmuştur.¹⁵⁸ “Yanımlarının Tanrıya karşı *sonsuz* suçlar olduklarını bir kez anladıktan sonra, insan *lütuf ve kurtuluşu*, ancak kendini *büsbütün* Tanrıya vererek, dünyadan ve dünya uğraşlarından *büsbütün* elini eteğini çekerek sağlayabilir. Kendi sandığı durumundan ancak *tanrısal* bir mucize ile çekilip çıkarıldığını bir kez anladıktan sonra, Fleur de Marie, böyle [sayfa 373] bir *mucizeye* değer olmak için, kendini bir *azize* durumuna dönüştürme zorunda kalmıştır. İnsanal sevgisi yerini dinsel sevgiye, dünyasal mutluluk isteği yerini sonsuz mutluluk özlemlerine, bayağı hoşnutluk yerini kutsal umuda, insanlarla birlik yerini Tanrı ile birliğe bırakmalıdır. Tanrı onu büsbütün eline almalıdır. Tanrının bunu yapmasını engelleyen nedeni o [Fleur de Marie -ç.] bize kendi açıklar. O henüz kendisini ona *büsbütün vermemiştir*, yüreği hâlâ dünyasal şeylere tutkundur. Ama bu, onun özlüğünün son irkilmesidir. Dünyadan elini eteğini çekerek ve *manastıra* girerek, kendini büsbütün Tanrıya verir.”¹⁵⁹

Rodolphe böylece, kendi eğitim yöntemi aracılığıyla, yaşamdan sevinç duyan suçsuz bir günahkânı, dünyadan elini eteğini çekmekten başka kurtuluş yolu bulamayan bir pişman durumuna getirme sonucuna ulaşır.

Bununla birlikte, bu onda [Rodolphe’da -ç.] gerçek bir kurtarma sistemi oluşturur. Böylece Chourineur’ü bir köpek gibi eğitir ve eskiden kabasaba bir kasap olan bu adamı, efendisi karşısında bir köpek kadar bükülgen, boyunu eğik ve ürkek bir uşak durumuna getirir.¹⁶⁰

¹⁵⁸ Bkz: *ibid.*, s. 346-354, *Fleur de Maire*.

¹⁵⁹ Bkz: *ibid.*, s. 352-353.

Bir cinayet işlemiş, Herkül gibi güçlü bir adam olan *Maitre d'école* karşısında, daha köktenci bir düzeltme aracı kullanır; onu kör ettirir ve kapattırılmış bulunduğu zindanda, günahından pişmanlık duyurmak için ona uzun söylevler çeker.¹⁶¹

Adalet tarafından verilen cezaya sağtörel işkenceyi ekleyen bu düzeltme yöntemi,¹⁶² sırası gelince *Maitre d'école* [sayfa 374] tarafından da uygulanmıştır; kendisine ihanet etmiş olduğu için, la Chouette'in gözlerini oyduktan sonra, bundan böyle karanlıklar içinde onu bekleyen yaşamı betimlemek üzere, o da ona uzun söylevler çeker.¹⁶³

Vicdan acısı ve pişmanlık, aracıyla, bedensel ce-

¹⁶⁰ Bkz: *ibid.*, s. 341-343.

¹⁶¹ Bkz: *ibid.*, s. 354⁵-358⁸.

¹⁶² Bkz: *ibid.*, s. 355, 356, 357. "Bayağı cezalandırmada Rodophe'un hoşuna gitmeyen şey, yargıyerinden darağacına çabuk geçiştir. O, tersine, toplumun "suçluyu vuran *öcüne*, suçlunun *tövbe* ve *pişmanlıklarının* da eşlik etmesini ister; bedensel cezayı tinsel ceza, fizik işkenceyi tinsel pişmanlık işkencesi ile bileştirmek ister. Bayağı cezanın aynı zamanda hıristiyan ve sağtörel bir eğitim aracı da olması gerekir. ... İnsanı dış dünyadan ayırmak, onu soyut vicdanı içine kapamak, düzeltmek için kör etmek, bu, *iyiliğin*, bu ayrılığın eksiksiz gerçekleşmesi içinde, insanın bu kendi *tinselci ben*'ine mutlak indirgenmesi içinde yattığı yolundaki hıristiyan öğretinin zorunlu bir sonucudur. Eğer Rodolphe, Bizans'ta, ve Frank imparatorluğunda yapıldığı gibi, Öğretmeni (*le maître d'école*) gerçek bir manastıra kapamaya kadar gitmezse de, onu hiç olmazsa düşüncel bir manastıra, dış dünya ışığının içine hiç bir zaman girmediği kapkara bir gecenin manastırına, hareketsiz bilinç ve işlenmiş kusurlar duygusunun içinde ancak düşsel anımsamalar yaşayan manastırına kapar. ... O (Rodolphe) ona *dua etmeyi* öğretmek ister. Bu Herkül gibi güçlü haydutu, dua etmekten başka bir işi olmayan bir *keşiş* durumuna dönüştürmek ister. Yoketmek istediği adamın kafasını kesmekle yetinen bayağı ceza teorisi, bu hıristiyan yarıcılık ile karşılaştırılınca, ne kadar daha insana! Son olarak, bayağı yaşamın, suçluları düzeltmeyi ciddi olarak istediği her kez, bizim Alman Harun-ül-Reşid'imizden çok daha anlayışlı ve çok daha insanal görüldüğü de kendiliğinden anlaşılır. ... Rodolphe, Fleur de Marie'nin kişiliğini, onu papazın ve pişmanlıkların eline verecek, öldürdüğü gibi, Chourineur'un kişiliğini, ondan tüm insanal kişiliği alarak ve onu bir buldok düzeyine düşürerek öldürdüğü gibi, *Maitre d'école*'ün kişiliğini de, dua etmeyi öğrenmesi için, gözlerim oyarak öldürür."

zayı kendinde hıristiyan düzeltme yöntemi ile birleştirdiği için, suçluların bayağı cezalandırılma yönteminden daha insandıışı olan bu yöntem, en yetkin uygulanışını melez Cecily'nin cezalandırılma biçiminde bulur. O, yargılıya yüklediği mutlak yalnızlık yüzünden, kendisini deliliğe adayan bir hücreye kapatılmıştır.¹⁶⁴

Burjuva toplumun tüm insandıışılığını dile getiren bu [sayfa 375] yöntemin¹⁶⁵ karşısına, Marx suçlunun hakettiği ceza-yı kendi kendine vereceği daha insanal bir yöntem çıkarır.¹⁶⁶ Daha önce Hegel tarafından öne sürülmüş bulunan bu yöntem, ancak suçlunun öteki insanlarda onu cezalandırmakla görevli varlıklar değil, ama tersine, onun düzelmesine yardımcı hazır varlıklar göreceği sosyalist bir toplumda gerçekleşebilir.¹⁶⁷

Rodolphe'un toplumsal etkinliği, kendini reform tasarıları aracıyla da gösterir: yoksul çocukların devlet eliyle eğitimi, emeğin örgütlenmesi.

Ruge'ye karşı kullanmış bulunduğu kanıtlamayı yeniden ele alan Marx, yoksul çocukların devlet eliyle eğitiminin, pratikte proletaryanın ve dolayısıyla burjuva toplumun

¹⁶³ Bkz: *ibid.*, s. 361-362. "*Maître d'école*, dış dünyadan yalıtılmış adamın içine atılmış bulunduğu durumu olduğu gibi betimler. *Duyulur* dünyanın kendisi için bir *arı fikir* durumuna dönüştüğü insan, buna karşılık fikirlerin kendisi için *duyulur varlıklar* durumuna dönüştüklerini görür. Beyninin sannılan (*hallucinations*) maddi biçimler alırlar. O kendi kafasında kavranabilir, elle tutulabilir bir düşler dünyası yaratır; bütün dindarca görmelerin (*visions*) gizemi ve deliliğin genel biçimi de işte budur. Rodolphe'un, kandökücü işkenceler ile birleşmiş pişmanlık ve kefaretin erkliği üzerindeki tümcelerini yineleyen *Maître d'école*, bu işi bir yarı-delilik dutumu içinde yapar ve dolayısıyla hıristiyan günah bilinci ile delilik arasında varolan sıkı ilişkileri doğrular. Aynı biçimde, pişmanlık ve kefaretin, *yaşamı* sannılarla dolu uzun bir geceye dönüştürdüğünü olumladığı zaman da, eleştirel Eleştirinin ve, insanı bir hayalet durumuna getirme ve yaşamını bir düş yaşamına aktarmaya dayanan hıristiyan düzeltme yönteminin gizemini açıklar."

¹⁶⁴ Bkz: *ibid.*, s. 363¹⁹⁻²⁴, 363³⁹⁻⁴⁴.

¹⁶⁵ Bkz: *ibid.*, s. 365³⁻¹².

¹⁶⁶ Bkz: *ibid.*, s. 356³¹⁻⁴¹.

¹⁶⁷ Bkz: *ibid.*, s. 356⁴²⁻³⁵⁷¹⁵.

kaldırılması ile eşdeğerli olduğunu gösterir. Emeğin, ancak komünizm aracıyla gerçekleştirilebilecek örgütlenmesi konusunda da bu böyledir.¹⁶⁸

Verdiği ögüde uygun davranan Rodolphe, bir yoksullar bankası ve bir de örnek çiftlik olmak üzere, sefaleti hafifletmeye ve böylece yoksulları zenginler ile bağdaştırmaya yönelik iki girişimin başlatıcısı olur. Yoksullar bankasının ereği, işsizlerin yardımına koşmaktır. Yıllık 12.000 franklık bir gelire sahip bulunan banka, işsizlere, borçlu, iş bulduğu andan sonra ödenmek üzere, 20 franktan 40 franka kadar borç verir. Marx ilkin, gelirlerinin azlığının bankaya yılda ancak 400 işçinin, yani Paris'in sadece bir ilçesindeki işsiz işçilerin onda-birinin yardımına koşma olanağı sağladığını saptar. Öte yandan, kendisine verilen borç ile, işçinin eline ^[sayfa 376] günde kendisi ve ailesi için sadece 27 santim, yani devletin bir tutuklunun bakımına ayırdığı tutarın sadece yarısı geçer. Son olarak, işçiyi ödünç verilen parayı ödemeye zorlayarak, “devlet “onu iş bulduğu zaman sefaletlerin en kötüsüne yargılar.¹⁶⁹

Eğer yoksullar bankası yardımlarında cimri görünürse, Bouqueval örnek çiftliği, tersine, aşırı eliaçıklık yanlışlığına düşer; çünkü tarım işçileri orada normal ücretin dört katı bir ücret alırlar. Buna karşılık ortalama Fransız köylüsünün yaptığından iki katı bir iş yapacaklardır. Ortalama Fransız köylüsü aşırı derecede çalışkan olduğuna göre, Bouqueval tarım işçilerinin, işlerinin üstesinden gelebilmeleri için, gerçek atletler olmaları gerekir, bu da onlara verilen tepeleme dolu et tabaklarını açıklar.¹⁷⁰

Szeliga'nın düşündüğü gibi, insanlığın bir kurtuluş

¹⁶⁸ Bkz: *ibid.*, s. 375. “Son olarak devlet o engin *emeğin örgütlenmesi* sorunu ile uğraşmalıdır. Devlet, *sermaye* ile *emeğin birleşmesinin*, zengin *servetine zarar vermeden işçinin* gönencini sağlayan, *bu iki sınıf* arasında sevgi ve iyilik bilme bağları kuran ve böylece *her zaman için* devletin dinginliğini güvence altına alan dürüst, anlayışlı, adil bir birleşmenin kurtarıcı örneğini vermelidir.”

¹⁶⁹ Bkz: *ibid.*, s. 376⁵-378⁷.

¹⁷⁰ Bkz: *ibid.*, s. 378⁶-379²⁰.

destanı olmak şöyle dursun, *Les Mystères de Paris*, özsel amacı, aşağılık nitelikte bir duygusallık yardımı ile okuru yanıltarak, burjuvazi sınıfının çıkarlarına hizmet etmek olan yavan bir romandan başka bir şey değildir.

Sefalet ve suçun gerçek nedenlerini kurulu düzene saldırarak gerçekten kaldırmak istemek şöyle dursun, Rodolphe bu düzeni pekiştirmekten başka bir şey düşünmez; insanlığın adalet-koruyucusu ve iyilikçisi havaları altında, gerçekte o düzmece erdem görünüşleri altında gizlediği bir sınıf bencilliğinden başka hiç bir şey aracıyla yöneltilmemiştir.¹⁷¹ Küçük bir zorba taslağı olarak, haksızlıkların düzelticisi ve tanrısal kurtarıcı rolünü oynamaktan hoşlanan Rodolphe, kendi küçük ülkesini bir vampir gibi emen, ve suçlularla sadece ona kendi doğasının yetkinliği bilincini ve kendini eğlendirme fırsatını verdikleri için ilgilenen bencil tipinin ta kendisidir.¹⁷² Bütün davranışı ve bütün edimleri [sayfa 377] ile, savunduğu toplumun doğası olan kendi gerçek doğasını açınlar. Sistemi, cezalandırması ile olduğu kadar iyileştirmesi ile de, gerçekte onun insandışılığı ile belirlenir; Fleur de Marie'yi Chourineur'ün pençelerinden, onu sadece pişmanlık ve kefaret aracıyla zavallıyı ölüme adayan papazın eline vermek için söküp alır ve, *Maitre d'école* ile Cecily'ye verdiği cezalarda, bedensel cezayı tinsel işkence ile ağırlaştırır.

Öte yandan, toplumsal reform planlarında, toplumun gerçek bir dönüşümünü gözetmez; çünkü kutsal olarak gördüğü özel mülkiyete hiç bir zarar vermek istemez; ve önerdiği reformlar da, kurbanlarını ona bağlayarak, gerçeklikte kurulu düzeni pekiştirmekten başka bir amaç taşımazlar.

“KUTSAL AİLE”NİN ÖNEMİ VE YAYIMLANMASI

¹⁷¹ Bkz: *ibid.*, s. 379-387; *Rodolphe: Tüm Gizemler Gizeminin Açınlanması*.

¹⁷² Bkz: *ibid.*, s. 381²⁷-384²³.

Ekonomi Politik ve Felsefe Elyazmaları'nda diyalektik ve tarihsel materyalizmin temel çizgilerini belirledikten sonra, Marx, *Kutsal Aile*'de, felsefi, toplumsal ve siyasal sorunların tahlili aracıyla, tarihsel materyalizmin ilkelerini belirleştiriyordu.

Kurgusal felsefenin özsel olarak *Ekonomi Politik ve Felsefe Elyazmaları*'nda yapılmış bulunan eleştirisini bir kez daha ele alan yeni bir eleştirisinde, tinsel gelişme ile tarihsel gelişme arasında *eleştirel Eleştiri* tarafından yapılmış bulunan köktenci ayırım sonucu, bu felsefenin *eleştirel Eleştiri* tarafından aşırı sonuçlarına götürülmüş bulunduğunu gösteriyordu. *Eleştirel Eleştirinin* ele aldığı sorunların gerçek doğasını anlama ve onlara doğru bir çözüm vermedeki yetersizliği de bundan kaynaklanıyordu.

Eleştirel Eleştiri'ye karşıt olarak, Fransız Devrimini, özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ilkeleri adına, halkın genel çıkarlarını değil, ama kendi sınıf çıkarlarını savunan burjuvazinin kurtuluş çabası ile açıklayan Marx, *Terreur* ve [sayfa 378] Napoléon'un başarısızlığının, siyasetlerinin eninde sonunda burjuvazinin çıkarları ile ters düşmesinden ileri geldiğini, ve 1830 Devrimi ile kesin olarak erklığe (iktidara) geçerek, burjuvazinin kendi sınıf çıkarlarına uygun bir devlet biçimi yaratmış bulunduğunu ve şimdi de erklikten bu çıkarları savunmak için bile bile yararlandığını gösteriyordu.

Aynı ilkelere göre, İngiliz ve Fransız materyalizminin oluşmasını, İngiltere ve Fransa'nın iktisadî ve toplumsal gelişmesi aracıyla açıklayan Marx, bu materyalizmin bilimsel ve toplumsal iki eğiliminin, sınaî gelişme ile, aynı zamanda anti-feodalist ve mutlakiyetçilik düşmanı, din düşmanı ve metafizik düşmanı bir duruma gelen burjuvazinin yükselmesinden geldiğini, bu devrimci eğilimin, mantıksal sonucu sosyalizm olan doğal hukuk teorisini yarattığını, ve bu materyalizmin sınırlarının, burjuva ideolojisinin sınırlarının ta kendisine bağlı bulduklarını belirtiyordu.

Proudhon öğretisini tahlilinde, onun ekonomi politik eleştirisinin devrimci niteliğini belirtili duruma getiren

Marx, onun bu eleştirisi ile kapitalist rejimin eleştirisini sonuna kadar götürmekteki yeteneksizliğinin, elde bulundurma (*possession*) biçimi altında doğruladığı özel mülkiyeti büsbütün yıkmak istememesinden geldiğini, bunun da toplumsal soruna geçerli bir çözüm getirmedeki güçsüzlüğünü açıkladığını gösteriyordu.

Yahudi sorununun yeni irdelemesi, burjuva devletin sınıf niteliği ile birlikte siyasal devlet ve burjuva toplumun daha da derinleştirilmiş bir tahlili aracıyla, kapitalist rejim tarafından yolaçılan insandılaşmayı kaldırmak şöyle dursun, onu daha da pekiştiren siyasal kurtuluşun derin kusurunu göstermesini sağlıyordu.

Son olarak, *Mystères de Paris* tahlili, onu *eleştirel Eleştirinin* toplumsal görüşlerinin boşluğu ile birlikte, Sue tarafından önerilen reformların yarırsızlığını da belirtmeye götürüyordu. [sayfa 379]

Marx ve Engels'in *Kutsal Aile*'de eriştikleri ve tarihsel materyalizm anlayışlarına daha sağlam bir dayanak kazandıran yeni görüşler, düşüncelerinin gelişmesi içinde bu yapıtın önemini gösterir, ve daha sonra, öğretilerini büsbütün hazırlamış buldukları sırada, *Kutsal Aile*'den hâlâ utanmaları gerekmeyen bir yapıt olarak sözedebilmiş olmaları da kolay anlaşılır.¹⁷³

Kutsal Aile, hızla yazıldı. Kasım 1844 sonunda, kitap bitmişti. İlk başlığı, *Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi*, yayıncı Löwenthal'in öğüdü üzerine, alt-başlık biçimine dönüştürüldü ve daha çarpıcı bir başlık olan *Kutsal Aile* ile değiştirildi. Marx ve Engels, bu başlık altında, evrensel Bilinci tanımladıktan sonra, kendi kendilerini bu bilincin bürünümü (ete kemiğe bürünmesi) olarak kutluştırmış ve böyle-

¹⁷³ Bkz: MEGA III, c. II, s. 383. Marx'tan Engels'e mektup, Hannover, 24 Nisan 1867: "Feuerbach tapınmasının şimdi çok gülünç bir etki yapmasına karşın, bu yapıtta [*Kutsal Aile* - A.C.] yüzümüzü kızartacak bir şey olmamasını görmekten hoş bir şaşkınlığa uğradım."

Lenin *Kutsal Aile* üzerine, bu yapıtın, Marx'ta hegelmilikten sosyalizme geçişi gösterdiğini söylüyordu.

ce bir Kutsal Aile durumuna dönüşmüş bulunan B. Bauer ve dostlarını. belirtiyorlardı.¹⁷⁴

Marx ilkin kitabı Fröbel'de yayımlatmak istiyordu.¹⁷⁵ Ama bir yandan Fröbel yayınevi, Alman devletleri tarafından kitaplarının Almanya'da dağıtılmasına karşı çıkarılan engeller yüzünden o sıralarda mali güçlükler çekiyor, öte yandan, Ruge, komandit ortağı olarak, Marx'ın herhangi bir kitabını yayımlamayı Fröbel'e kesinlikle yasaklamış bulunuyordu.¹⁷⁶ Bu tasarruğun başarısızlığa uğramasından sonra, bu kitabı gazetenin yayıncısının yayınevinde yayımlamak [sayfa 380] üzere, *Vorwärts*'in müdürü Börnstein'a başvurdu.¹⁷⁷ Bu girişim de başarısızlığa uğrayınca. Marx, J. Rütten ile birlikte Frankfurt-am-Main "Yazınsal Yayınlar Yayınevi"nin müdür-

¹⁷⁴ Bkz: Löwenthal'den Karl Marx'a mektup, Frankfurt am Main, 27 Aralık 1844 (Alman sosyal-demokrat partisinin şimdi Amsterdam'da bulunan eski arşivleri); "Kitabınıza daha kısa ve daha çarpıcı *Kutsal Aile ya da Bruno Bauer ve Hernalarına Karşı Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi* başlığını vermeme izin vermenizi rica ederim. Bu başlık ilgi uyandırmaya daha yatkın ve kitabın çoğu kez çok nükteli olan içeriğinin de bunu doğrulayacağı ummak gerek."

¹⁷⁵ Bkz: Fritz Brügel, *Kutsal Aile'nin Yayımlanma Öyküsü. Der Kampf (Kavg)*, Aylık sosyal-demokrat dergi, Viyana, Ekim 1928, c. XXI, s. 506-510.

¹⁷⁶ Bkz: A. Ruge. *Mektuplar*, a.g.y., s. 379. Ruge'den Fröbel'e mektup, Paris, Kasım 1044: "Ben Yayınevi ile ilgilendiğim sürece, Marx'ın kitabını yayımlamamalısınız..." Bkz: *ibid.*, s. 380. Ruge'den Fröbel'e mektup, Paris, 6 Aralık 1844: "Marx her zaman herhangi bir nefrete tutkundur, ben onun kafasında bulunduğum sürece, bana sövmeden yazamayacaktır. ... Bununla birlikte, eğer benden habersiz ve benim isteğime karşın bizim yayınevinde bir kitap yayımlatabilseydi beni enayi yerine koyar, ve benim onayımı istemektense kendini öldürmeyi yeğ tutardı. Bana karşı hakkınızı kullanmanızı yasaklamıyorum, ama bu durumda onunla benim, onun dostluğu ile benimkinin arasında bir seçim yapma zorunda kalırsınız."

¹⁷⁷ Bkz: F. Brügel, a.g.y., s. 508. Marx'tan H. Börnstein'a mektup: "Bayım. Eğer Frank'ın Bauer'e karşı broşürü yayınlama işini üzerine almak isteyip istemediğini salıdan önce bildirirseniz bana büyük bir iyilikte bulunmuş olursunuz. Karan ile pek o kadar ilgili değilim, çünkü benim için yurt dışında bir yayıncı bulmak çok kolay. Gene de her şeyin çoğu kez bir tek sözcüğe bağlı bulunduğu bu broşürün gözümün önünde basıldığını görmek ve onu kendi elimle düzeltebilmek benim için çok hoş

lüğünü yapan Dr. Löwenthal'e yazdı. Löwenthal kitabı yayımlamayı kabul etti, kitap da 1845 Şubat sonlarında yayımlandı.

Kitabı aldıktan sonra, Engels, Marx'a bir mektupta, kitabın başlığı yüzünden, çok sofu olan ailesi tarafından başına sarılabilecek üzüntüden duyduğu korkuyu anlatıyordu;¹⁷⁸ ona birkaç gün sonra kitabı okurken duymuş bulunduğu sevinci bildiriyor, ama kitap tarafından alınmış bulunan genişlik konusundaki şaşkınlığı ile birlikte, onu ortalama okurlar için kolay anlaşılabilir duruma getiren çok soyut niteliği konusunda da birkaç sakıncalıktan söz ediyordu.¹⁷⁹

[sayfa 381]

Engels'in korkuları, kitabın tatlı alayını çok beğenmekle birlikte, kendi kendine biraz özel niteliği nedeniyle çok okur bulup bulamayacağını soran yayıncı tarafından da paylaşılmış bulunuyorlardı.¹⁸⁰

Kutsal Aile, incelenen konu büyük okur yığınına ilgilendirmeyecek kadar özel olduğu ve ele alınan konuların

olurdu. Dr. Marx.

"P.S. Bruno Bauer'e karşı yöneltilmiş bulunan broşür, bütünü içinde sansür edilebilecek çok az şey içerdiğinden, Almanya'daki dağıtımın büyük güçlüklerle karşılaşacağını sanmıyorum."

¹⁷⁸ MEGA III, Marx-Engels, Mektuplar, c. I, s. 18. Engels'ten Marx'a mektup, 7 Mart 1845.

¹⁷⁹ Bkz: *ibid.*, s. 19. Engels'ten Marx'a mektup, 17 Mart 1845: "Eleştirel Eleştiri... benzersiz bir kitap. Senin yahudi sorunu, materyalizm ve gizemler konusundaki eleştirin çok güzel ve çok etki yapacak. Bununla birlikte kitabı çok büyük buluyorum. *Genel Edebiyat Gazetesi* karşısında gösterdiğimiz egemen küçümseme, onun eleştirisine ayırdığımız sayfaların büyük sayısı ile çok karşıt düşüyor. Üstelik, kurgu ve soyut varlık üzerine söylediklerimiz geniş okur yığını için az anlaşılır ve onu pek ilgilendirmez nitelikte. Bu sakıncalıklar bir yana, kitap parlak bir biçimde yazılmış ve insan gülmekten katılıyor. Bauer'ler hiç bir yanıt veremeyecekler. Püttmann'ın dergisi için yazacağı tanıtma yazısında, Bürgers, Paris'teki kısa eğleşmem ve derin bir çözümleme gerektirmeyen sorunları ele almam nedeniyle, neden az bir şey yazabilmiş olduğumu belirtebilecek."

¹⁸⁰ Bkz: Löwenthal'den Marx'a mektup, Frankfurt am Rhein, 15 Ocak 1845 (Alman sosyal-demokrat partisinin şimdi Amstredam'da bulu-

büyük çeşitliliği kitabın derin birliğini gizlediği ve anlaşılmasını güçleştirdiği için, ancak sınırlı bir başarı kazandı.

Westphalie Buharı dergisinde kitabın övücü bir eleştirisi yayımlandı,¹⁸¹ bu eleştiriyi, Marx ve Engels,¹⁸² sıradan ve karışık buldular. Öte yandan, *Leipzig Genel Gazetesi* eski başyazarı G. Julius da, liberal olarak, aynı zamanda hem B. Bauer'in anarşizan tezlerini ve hem de Marx ve Engels'in komünist tezlerini yadsıdığı bir tanıtma yazısı yazdı.¹⁸³

Kutsal Aile'nin yayımlanması, Ruge'ye, Marx'a karşı yeniden sövüp sayma olanağı verdi. Kitapta bazı iyi parçalar [sayfa 382] buluyor, ama kitabın eğilimini kötülüyor ve onda özellikle Marx ve Engels'in eski dostları karşısındaki bayağı ve aşağılık nefretinin dışavurumunu görüyordu.¹⁸⁴ *Kutsal Aile*'nin karşısına, bireyciliği savunması nedeniyle, coşkulu bir övgüsünü yaptığı Stirner'in *Biricik ve Özgülüğü* kitabını

nan arşivleri): "Kitabımızın, *Genel Edebiyat Gazetesine* çokça bağlanması ve durmadan ona anıştırmada bulunması nedeniyle, büyük okur yığına yeterince özgün görünmeyeceğini ve onun için çok çekici olmayacağını kendimizden gizlemeyelim..." Bkz: F. Brüge, a.g.y., s. 509. Löwenthal'den Dr. H. Ebner'e (*Augsburg Genel Gazetesi* muhabiri) mektup, 24 Şubat 1845: "Size Marx ve Engels'in, B. Bauer'e karşı baskıdan yeni çıkan kitaplarını gönderiyorum. ... Kitap, Bauer'lerin felsefi ve toplumsal eğilimini alaycı biçimde eleştiriyor. Marx ve Engels, komünizmin bir bölünüsünü oluşturuyor ve böylece aşırıların (*ultras*) bir parçası oluyorlar. Bauer'lerin yüksekte atan lafazanlığına karşı kampanyaları, bu lafazanlığa belini doğrultamayacağı darbeler indiriyor. *Genel Gazete*'de biraz ayrıntılı bir tanıtma yazısı yazarsanız, beni çok sevindirirsiniz."

¹⁸¹ Bkz: *Das westphälische Dampfboot*, s. 206-215, *Kutsal Aile ya da Bauer ve Hempalarına Karşı Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi*, yazarlar Karl Marx ve Friedrich Engels.

¹⁸² Bkz: MEGA I, c. V, s. 541.

¹⁸³ Bkz: *Wigand's Vierteljahresschrift* ("Wigand Üçaylık Dergisi") Leipzig 1845, c. II, s. 326-333. G. Julius, "Görünür insanal kilise ile görünmez insanal kilise arasındaki savaşım ya da eleştirel Eleştirinin eleştirisinin eleştirisi."

¹⁸⁴ Bkz: A. Ruge. Ruge'den Frutz'a mektup, 6 Mayıs 1845 (Uluslararası toplumsal tarih Enstitüsü, Amsterdam); "Bauer'lere karşı kitapta bazı iyi parçalar var. ... Göze en çok çarpan şey, yazarların eski dostlarına karşı aşırı kötü davranışları. Berlin'de Bauer'lere tapan Engels, şimdi onların en kötü düşmanlarına tapıyor ve onlardan öğrenmiş bulundu-

çıkanyordu.¹⁸⁵

Bruno Bauer, sadece Marx ve Engels'in onu anlamadıklarını söylemekle yetindiği güçsüz bir yanıt verdi.¹⁸⁶

KARL MARX'IN SINIRDIŞI EDİLMESİ

Kutsal Aile'nin yazılmasından az sonra, Marx'ın Paris'teki eğleşmesi sınırdışı edilmesiyle sona erdi. Bu sınırdışı edilşin nedeni, Bernays'in yönetimi altında kökten ci eğilimini gitgide belirginleştirerek, Doğru-Orta siyaseti nedeniyle liberalizme, siyasal yansızlığı nedeniyle eleştirel Eleştiriye saldıran¹⁸⁷ ve açıkça komünist bir insancılığa doğru yönelen¹⁸⁸ *Vorwärts*'e yazı yazması oldu. [sayfa 383]

Kendini 1844 Temmuzundan sonra göstermiş bulunan bu eğilim,¹⁸⁹ gazetenin kapatılmasına ve yönetici ve ya-

ğu her şeyden yararlanıyor. Bu iki kliğin ikisi de birbirinden bayağı, ikisi de birbirinden kötü.”

¹⁸⁵ Bkz: Ruge, *Mektuplar*, a.g.y., c. I, s. 395. Ruge'den Fleischer'e mektup, 27 Mayıs 1845. Bkz: *ibid.*, s. 389-390. Ruge'den Nauwerck'e mektup, Paris, 21 Aralık 1844: “Stirner'in kitabı, karşı çıkılabilir çok şey içermesine karşın, ancak iyi etkiler uyandırabilecek. ... Bu kitabı tutmak ve yaymak gerekirdi. Bütün alıklıkların en alığından, zanaatçıların toplumsal dogmatizminden, bizi aşağılık hayvan gibi yaşatacak, kafasızlar tarafından vaazedilen o yeni hıristiyanlıktan bir kurtuluş bu. ... Değerinin bilincine sahip ve onu olumlayan insan, bir numaradan başka bir şey olmama-ya ve tüylerini kırktırmayı yadsıyan bencil, çağımızın sefaletine biraz gözpeklığı ve biraz da şiir getiriyor. Eğer [dünyada -ç.] sefillerden başka bir şey olmazsa, sefalet yok edilemez.”

¹⁸⁶ Bkz: *Wigand's "Vierteljahresschrift"* (“Wigand Üçaylık Dergisi”), Leipzig 1845, c. III, s. 138 vd.. Bruno Bauer, *Ludwig Feuerbach'ın Ayrıncı Özelliği*. Marx bu makaleye *Gesellschaftsspiegel*'de (“Toplum Aynası”) yanıt verdi, Elberfeld, Ocak 1846. Bkz: MEGA X, c. V, s. 541-544.

¹⁸⁷ Bkz: *Vorwärts*, n° 55, 10 Haziran 1844, *Liberallerin budalalığı*; n° 66, 17 Ağustos 1844, *Almanya için perspektifler*; n° 76, 21 Eylül “1844, *Bruno Bauer'in eleştirisi*.

¹⁸⁸ Bkz: *Vorwärts*, 4 Aralık 1844. “Bu yazınsal hareketin ereği, insanın din, devlet, burjuva toplum içindeki yabancılaşmasının kaldırılacağı ve yerini kendi insan niteliklerinin bilincine iyiden iyiyi sahip insanlar tarafından yönetilen bir toplumsal örgütlenmeye bırakacağı, özgür ve eşitçi bir toplumun kurulmasıdır. ... Gazetemizin amacı, bir yandan doğ-

zarlarının sınırđışı edilmesine yolaçtı. Daha 1844 Şubatında onların sınırđışı edilmelerini istemiş bulunan Prusya hükümeti, Fransız hükümetini Bernays'e karşı kovuşturma açmaya ve *Vorwärts*'i kapatmaya çağırması için, belediye başkanı Tschesch'in Frédéric Guillaume IV'e karşı suikasti konusunda, Bernays'ın kralı halkın haklı istemlerini yerine getirmeye çağırđığı bir makalesini¹⁹⁰ bahane etti.

Guizot, muhalefet basını korkusu ile, böylesine köktenci önlemler almaktan çekindiğinden, gazete için istenmiş bulunan teminat akçasını ödememiş bulunmaktan ötürü, sorumlu yönetici olarak Bernays'ı kovuşturmakla yetindi. Bernays, 13 Aralık 1844 günü iki ay hapis ve 300 frank da para cezasına mahkûm edildi.¹⁹¹ *Vorwärts* yöneticileri yılmadılar ve gazeteyi, hiç bir teminat akçasının istenmediğİ bir aylık dergi biçimine dönüştürmeyi kararlaştırdılar.¹⁹² Prusya elçisinin çok sıkıştıncı isteğİ üzerine, Guizot sert önlemler almaya karar verdi. 25 Ocak 1845 günü, İçişleri [sayfa 384] bakanı Duchâtel, *Vorwärts*'in, Fransız toprağından hemen ayrılmalan istenen H. Heine, Börnstein, Bernays, Marx, Bakunin, Bürgers ve Ruge gibi yönetici ve yazarlarının sınırđışı edilmelerini buyuruyordu.¹⁹³

Bu önlem, hükümeti Prusya hükümetine baskı ale-

ruluk ve özgürlüğe ters düşen her şeyi eleştirmek, öte yandan da insanın kendi varlığını gerçekleştireceğİ bir geleceğİ hazırlamaktır. Bu, düşünce ve eylemde gitgide yoksullaşan liberalizme karşı kullandığı köktenci tonu ve özellikle saldırıların sertliğini doğrular.”

¹⁸⁹ Bkz: *Vorwärts*, 24 Temmuz 1844, *Bohemya'da işçi hareketi*; *ibid.*, 31 Temmuz 1844, *Prusya'da yoksullaşma*, *ibid.*, 3 Ağustos 1844: *Dresden'de işçi hareketi*; *ibid.*, 21 Ağustos 1844. *Almanya'da işçi hareketi*; *ibid.*, 24 Ağustos 1844, *Pfalz'da tefecilik*; *ibid.*, 31 Ağustos 1844. *Bielefeld'de sosyalist birlikler*; *ibid.*, 30 Ekim 1844, *Alman işçileri*; *ibid.*, 30 Ekim 1844, *Kara köleler ve ak köleler*; *ibid.*, 30 Ekim 1844, *Para*.

¹⁹⁰ Bkz: *Vorwärts*, n° 62, 3 Ağustos 1843 (Bernays), *Prusya kralına karşı suikast*. Gene bkz: *Vorwärts*, n° 66, 17 Ağustos 1844. MEGA I, s. 2427. K. Marx, *Frederic Guillaume IV'ün yeni üslup alıştırılmalarının yorumu*.

¹⁹¹ Bkz: H. Börnstein, *Eski ve yeni dünyada yetmişbeş yıl*, Leipzig 1881, s. 352.

¹⁹² Bkz: *ibid.*, s. 352.

ti hizmeti görece kadar alçalmak ve tek suçları Fransa'yı sevmek ve savunmak olan adamları sınır dışı etmekle kınayan muhalefet basınında bir protesto fırtınası uyandırdı.¹⁹⁴ Bu protesto hiç olmazsa sınır dışı etme buyruğunun uygulanmasını sınırlama sonucunu verdi. H. Heine, dünya çapındaki ünü nedeniyle, tedirgin edilmedi. *Vorwärts*'in yasaklanmasından gizli gizli sevinmiş bulunan Ruge,¹⁹⁵ ona karşı olarak, siyasal davranışında kendini aşağılık kişisel düşüncelere kaptırmayan Marx tarafından, kovulmasından bilgi sahibi edilmişti:¹⁹⁶ annesine yazdığı bir mektupta, kendisine dokunmayacağını sandığı bu önlemi onama alçaklığını gösterdikten sonra,¹⁹⁷ Saksonya uyuşu olmasından [sayfa 385] yararlanarak, Ruge, Paris'te geçici olarak kalma iznini

¹⁹³ Bkz: H. Börnstein, a.g.y., s. 353. Bkz: *Gizli Devlet Arşivleri*, İçişleri Bakanlığı, R. 77, Lit. D. n° 10, s. 81. Zanaatçılar arasındaki devrimci birliklere ilişkin belgeler. "Marx, A. Weil (gerçekte hiç bir yabancı yoktur ve kim para verirse onun için yazar), Herwegh, Bernays (şimdi hapis-te), H. Börnstein (inançsız ve sadece bir yazınsal işletici) ve öbür komünistler, hükümetten, onları Paris'ten sınır dışı etmemesini sağlamaya çalışıyorlar."

¹⁹⁴ Bkz: Börnstein, a.g.y., 5. 353. Bkz: *La Réforme*, 14 Şubat 1845. "Ama Eylül yasalarını Berlin sansürünün hizmetine koymak yetmezdi; yazları yokettikten sonra, insanlar da cezalandırılmak istenmişti ve o zaman Fransız hükümeti kendini Prusya hükümetinin terör ve suçlarının aleti durumuna getirmekten utanmadı. Yeteneklerinin yüksekliği ile beliren, Fransız fikirlerine duydukları sevgi ile, bizim için yakınlıkları ile tanıyan insanlar, suçları onu sevmek ve savunmak olan bu Fransa'yı bırakıp gitme buyruğunu almış bulunuyorlar..." Gene bkz: *La Réforme*, 31 Ocak ve 4 Şubat 1845; *Fraternité*, Mart 1845; *Le Courier français*, 30 Ocak ve 11 Şubat 1845. *La Nation*, *La Gazette de France*, *La Siècle*, 17 Şubat 1845.

¹⁹⁵ A. Ruge. Mektuplar, a.g.y., c. I, s. 379. Ruge'den Fröbel'e, Paris, Kasım 1844.

¹⁹⁶ "Bay Doktor Arnold Ruge'ye, Paris, rue Notre-Dame-des-Lorettes, 30 bis: Bay Doktor, Ruge, Polis Müdürlüğünde, size, bana ve başka bazılarına karşı alınmış ve en kısa zamanda Fransa'dan ayrılmasını isteyen buyruğular olduğunu güvenilir bir kaynaktan öğrendim. Bu haberin size henüz ulaşmadığını düşünerek sizi bundan bilgi sahibi, etmeyi uygun buldum. K. Marx."

Bana bu mektubu iletmek ve onu yayınlamama izin vermek lüt-funda bulunan Milano'daki Bibliotheca Feltrinelli'ye teşekkür ederim (A.C.).

elde etmesini başardı. Börnstein, *Vorwärts*'i artık yayımlamayacağı sözüne karşılık sınırışı edilmedi.¹⁹⁸ Cezasını çekmekte olduğu Sainte-Pelagie hapisanesinden tüm demokratik gazetelere bir mektup gönderen Bernays da Paris'te kalabildi.¹⁹⁹

En sonunda Marx, Bakunin, Bürgers ve bir de, bir yanlış anlama sonucu, ve Prusya elçisinin protestolarına karşın, Prusya ve Avusturya'nın gizli ajanı, *Vorwärts*'in eski başyazarı, Belçika'ya sığınan Adalbert von Bornstedt, sınırışı edildiler.²⁰⁰

14 Nisan 1844 günü, Prusya hükümeti, eğer sınırda görünürlerse, Marx, Ruge ve Heine'nin, *Fransız-Alman Yıllıkları* yönetici ve yazarları olarak tutuklanmaları buyruğunu vermişti; ona bu kez Börnstein ve Bernays'ı da katarak, hükümet bu buyruğa 13 Şubat 1845 günü yeniliyordu.²⁰¹ Bu buyrukla ne Bakunin, ne de Bürgers amaçlandıklarından, [sayfa 386] birincisi Dresden'e ve öbürü de Kolonya'ya gi-

¹⁹⁷ Bkz: A. Ruge. *Mektuplar*, a.g.y., c. I, s. 391. Ruge'den annesine mektup, 26 Ocak 1845: "Düşün ki, Prusya, elçilik tarafından verilmiş bir listeye göre belirlenmiş 12 Almanı Guizot tarafından sınırışı ettirme başarısını gösterdi. Ben elbette kendi elçiliğime başvurduğum ve sanırım bu iş düzelecek. Bütün vorvertçiler: Heine, Marx vb., doğal olarak listede... Böylece o kötü yazılarına bir son verilmiş oluyor. Eğer Prusya elçisi, Bay Von Arnim bana danışsaydı, bu işi özgürlük yararına ona ben öğütlerdim. Kendini gülünçleştirerek, muhalefet kendi bozgununa gider, ve *Vorwärts* onu gülünçleştiriyordu."

¹⁹⁸ Bkz: H. Börnstein, a.g.y., s. 354.

¹⁹⁹ Bkz: *La Réforme*, 14 Şubat 1845.

²⁰⁰ Bkz: Luc Sommerhausen, *L'humanisme agissant de Karl Marx*, Paris 1946, s. 74, not 3. Belçika kamugüvenliği arşivleri, Bornstedt dosyası, belge 8.

²⁰¹ Bkz: *Berlin Polis Müdürlüğünün Benri Börnstein, Karl Marx, H. Heine, L. Bernays'a ilişkin belgeleri*. Prov. Br. R. 30, Polizei Präs., Tit: 94, Lit. B. n° 426. Bu belgelerde Marx'ın şu eşkali bulunur (s. 79.). Trier'de doğmuş. 22 yaşında. Boyu 5 ayak 2 parmak. Saçlar ve kaşlar kara. Alın dar. Gözler koyu kestane. Yüz oval. Rengi açık. Burun kısa ve yassı. Ağız orta büyüklükte. Çene yuvarlak.

Heine'nin de şu eşkali bulunur bu belgelerde: Yazar. 50 yaşında. Orta boylu. Sivri burunlu. Sivri çeneli. Adamakıllı Yahudi tipinde. Beden

debildi. Marx Paris'ten 1 Şubat 1845 günü ayrıldı; Liege'de kısa bir eğleşmeden sonra, 9 Şubat günü, 1848 Devrimine kadar kalacağı Brüksel'e vardı.²⁰²

Vorwärts'in yasaklanması ile, Prusya hükümeti ereğine erişmiş ve Alman köktencilliğini, hiç değilse bir zaman için, susturmuştu. Gene de Alman köktenciligi, uluslararası proletaryanın sözcüleri durumuna gelmiş bulunan Marx ve Engels ile, kısa zamanda sesini yeniden ve çok korkutucu bir biçimde duyuracaktı.

SONUÇ²⁰³

Marx'ın, Paris'te, 1843 sonlarından 1845 başlarına değin süren eğleşmesi, düşünce ve eyleminin gelişmesinde kesin bir dönüm noktası oluşturur. Genel dünya görüşünün, o zaman onda gerçekleşen dönüşümü, şimdi ona temel sorun olarak görünen toplumsal sonunun, teorik olduğu kadar pratik çözümünün de, ancak ortak temelleri özel mülkiyet alan burjuva toplum ve devletin kaldırılmasından sonuçlanabileceğini ona göstermiş bulunan "Hegel'in Hukuk

çökmesi tükendiğini gösteren bir eğlence düşkünü. Bkz: *ibid.*, "31 Ocak günü Prusya *Genel Gazetesi*'nin n° 31'inde yayımlanan 25 Ocak günlü bir Paris haberine göre, A. Ruge, Marx, Börnstein ve Bernays adlı yazarlar Paris'ten çıkarılmış ve bir polis komiserinin eşliğinde Calais'ye götürülmüşlerdir." Berlin, 31 Ocak 1845. İçişleri Bakanı. Kont von Arnim.

²⁰² Jenny Marx'tan Karl Marx'a mektup, Paris 9-10 Şubat 1845, Orijinal: Marksizm-Leninizm Enstitüsü, Moskova. "Heine İçişleri Bakanlığına gitti, orada ona hiç bir şey bilinmediği söylendi. Herkes kurtulur kurtulmaz, Ledru-Rollin Mecliste bu işten sözedecek, *Réforme*'u, okudun mu? Ne kadar budala ve sefil. Onun dedikleri başkalarının en güçlü saldırılarından daha güce gidici. Gene de ruhunun derinliklerini açmak için bana bir güzel söz söyleme dersi vermeye gelmiş bulunan Bay Bakunin'in, o büyük adamın, işte olması gerektiği gibi olan yapıtı. Herwegh Çocuk ile oynuyor. Ewerbeck durmadan Bay Bürgers'in sürekli dalgınlıklıktan söz ediyor ve halkın çocuğu, benim özel koruyucum Bay Weil, bana yardımcı olmaya geldi."

²⁰³ Bu "Sonuç", sadece *Kutsal Aile* açıklamasının değil, ama bu açıklamanın da içinde bulunduğu Auguste Cornu'nün anıtsal yapıtının "*Marx Paris'te*" alt-başlığını taşıyan tüm 3. cildinin toplu özettir. -ç.

Felsefesi”nin eleştirisi (1843) tarafından hazırlanmıştı. Komünizme geçişi sonucu, proletaryanın çıkarlarını savunmaya başlayan Marx, *Fransız-Alman Yıllıkları*’ndaki “Yahudi Sorunu” ve “Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Giriş” adlı makalelerinde, [sayfa 387] insanal kurtuluşun özel mülkiyet rejiminin köktenci kaldırılmasını gerektirdiğini ve bu kaldırmanın da ancak devrimci proletaryanın yapıtı olabileceğini açıklıyordu.

“Proleter devrimin, ancak kapitalist sistemin gelişmesinin ta kendisi tarafından yolaçılan burjuvazi ve proletarya arasındaki sınıflar savaşının kızışmasından kaynaklanabileceğini henüz anlamadığından, Marx bu savaşımı henüz biraz şematik bir biçimde tasarlıyor, ve proletaryada da, insandışlaşmasının en aşağı derecesine düşmüş, dolayısıyla kendi yeniden insanlaşmasının aleti olmaya çağrılmış bulunan insanlığın bürünümünü (ete kemiğe bürünmesini) görüyordu.

Engels’in, ona komünist devrimin, proletarya ile birlikte, kendi öz yadsınmasını da yaratan kapitalist sistemin gelişmesinden nasıl zorunlu olarak kaynaklandığını gösteren “Bir Ekonomi Politik Eleştirisi Denemesi” başlıklı makalesi, onu bu sistemin kaldırılış nedenlerini burjuva toplum içinde aramaya götürür.

Onun için, İngiltere’deki eğleşmesinin Engels için olduğu kadar verimli olacak olan Paris eğleşmesi sırasında kendini verdiği iş, işte budur.

İktisadi ve toplumsal bakımdan Almanya’dan çok daha gelişmiş bir ülkenin başkenti olan Paris’te uzun bir devrimci gelenek bulan Marx, kendini ilkin Fransız Devriminin, özellikle onun en önemli döneminin, proletaryanın savaşımı için yararlı dersler çıkardığı Convention’un irdelenmesine verir. Onun, bir burjuva devriminin nitelik ve sınırlarını kavramasını sağlayan bu irdeleme, gerçekte sınıfların biçimlenmesi ve sınıflar savaşımının toplumun gelişmesi ve tarihin oluşmasındaki rolü üzerindeki görüşlerini belirleştirmeye büyük ölçüde katkıda bulunur. Bu irdeleme,

ona ayrıca yönetici bir sınıfın iktidar ve ayrıcalıklarından hiç bir zaman isteye isteye vazgeçmeyeceğini ve toplumsal bir devrimin en sert çatışmaları, gerektirdiğini de gösterir.

O, sınıf savaşımının belirleyici rolü kavramı üzerinde [sayfa 388] temellendirilmiş bulunan bu tarihsel gelişme anlayışını, burjuvazinin oluşma ve gelişme tahlillerinde bu rolü vurgulamış bulunan büyük Fransız tarihçileri üzerindeki irdeleme aracıyla genişletir.

Komünizmi kapitalist rejimin diyalektik gelişmesinin zorunlu sonucu olarak gören Marx, aynı zamanda bu rejimin temeli olan kapitalist ekonomiyi de irdelemeye başlar; bu da onun, bu rejimin yarattığı, insandılaşma sürecinin nedenlerini ve işleyişini, ve ayrıca zorunlu kalkış ve komünist bir rejim tarafından değiştiriliş nedenlerini de anlamasını sağlar. Fransız Devriminin, ekonomi politiğin irdelemesine bağlı irdelemesi, ona proletaryanın devrimci eylemine temel hizmeti görmeye yatkın, materyalist ve diyalektik yeni bir dünya görüşünün hazırlanması öğelerini kazandırır.

Yükselen burjuvazinin ideolojisi olarak hem büyüklüğünü, hem de sınırlarını gördüğü 18. yüzyıl materyalizmini aşan Marx, burjuva ekonomi politiği ve kapitalist sistemin, “*praxis*” kavramını çıkardığı eleştirel bir tahlili, ve Hegel’in idealist felsefesi ve idealist diyalektiğinin, bu kavrama dayanarak yaptığı bir eleştirisi aracıyla, kendi materyalist, diyalektik ve tarihsel dünya görüşünü hazırlar.

Ekonomi politik ve kapitalist sistem tahlilinde, Hegel ve Feuerbach’ın temel ilkelerinden yola çıkar.

Hegel’den, tarihin nesnel yasalar aracıyla belirlenmiş, diyalektik gelişmesi görüşü ile, onun özsel içeriğinin, doğa ile ilişkileri içinde gözönünde tutulan insanın kendi kendini yaratma süreci tarafından oluşturulmuş bulunduğu görüşünü alır. *Tinin Görüngübilimi*’nde, Hegel, insanın, doğanın özüne girerek, kendi ussallığını anlayarak –ki bu onun kendini dünyaya eşitlemesini sağlar– kendi varlığını sürekli bir aşma aracıyla, kendi kendini yarattığını göstermiş bulunuyordu. İnsanın kendi etkinliği aracıyla bu kendi

kendini yaratması, ancak insan bu etkinlik içinde yabancılaşmış bulunmazsa gerçekleşebilir. [sayfa 389]

Tüm yabancılaşmayı insanın ve doğanın tinselleşmesi aracıyla kaldıran Hegel'e karşıt olarak, Marx, Feuerbach ile birlikte, yabancılaşmanın burjuva toplumdaki insanın ayırıcı özelliğini oluşturduğunu ve kaldırılmasının da insanal kurtuluşun zorunlu koşulu olduğunu düşünür; ama, Feuerbach'tan farklı olarak, yabancılaşmayı dinsel biçimi altında değil, ama insanların, özellikle kendileri üzerine en ağır biçimde çöktüğü proleterlerin temel yabancılaşma biçimi olan, özel mülkiyet rejimi tarafından yaratılmış bulunan yabancılaşmış emek iktisadî-toplumsal biçimi altında gözönünde tutar.

Kapitalist sistem eleştirisinde, yabancılaşmış emek ürününün emtia biçimini aldığı bu sistemde, emtia değişimleri biçimine dönüşmüş bulunan toplumsal ilişkilerde bir şeyleşme olduğunu gösterir.

Yabancılaşmış emek sonucu, hem kişiliğinin dışavurumu olacak yerde onun yadsınması durumuna gelen emeğinden, hem de ona ilişkin olmayan kendi emek ürününden ayrılmış bulunan işçi, ürettiği ölçüde güçsüzleşir ve alçalır. Kapitalist rejimde sadece emekçiler üzerine değil, ama tüm insanlar üzerine çöken bu yabancılaşma, onları, doğanın insanallaştırılması aracıyla, kendi kendilerini insanal biçimde yaratmaktan alıkoyar. O onları, böylece kendi varlıklarına yabancılaştırırken, aynı zamanda rekabet aracıyla kendi aralarında da karşı karşıya getirir; bu da toplumun, burjuvazi ve proletarya olmak üzere, iki bağdaşmaz sınıf biçiminde bölünmesine yolaçar.

Üretim ve tüketimin insanal örgütlenmesi aracıyla, komünizm özel mülkiyet rejimi tarafından yaratılmış bulunan tüm iktisadî, toplumsal ve ideolojik yabancılaşmaları kaldıracak ve insanın evrensel doğasının açılıp serpilmesini kolaylaştıracaktır.

Marx'a insanal topluluğun ve tarihin gelişmesinde emeğin, insanın somut pratik etkinliğinin, "praxis" in özel

rolünü gösteren yabancılaşmış emek tahlili, onu kerteli bir [sayfa 390] biçimde, merkez kavram olarak, kapitalist ekonominin derinleştirilmiş bir eleştirisini yapmasını sağlamış bulunan yabancılaşma kavramı yerine, devrimci proletaryanın ideolojisi olarak diyalektik ve tarihsel materyalizmin hazırlanmasına bu kavramdan daha elverişli olan “*praxis*” kavramını geçirmeye götürür.

O bu hazırlama işinde, Hegel’in idealist felsefe ve diyalektiğinin, “*praxis*” açısından yapılmış bir eleştirisinden yola çıkar.

İnsanın, doğanın ve insanal etkinliğin tinselleştirilmesi aracıyla, Hegel’in, doğa ile bağlantıları içinde düşünülmüş bulunan insanın kendi kendini yaratmasını, tinsel bir süreç durumuna getirdiğini gösterir. İnsanın kendinin Bilincine, doğanın da kendinin Bilincinin nesnesine indirgenmesi, gerçekte, tarihi, Tinin, düşünce ve varlık özdeşliğinin içinde gerçekleştiği, ve dünyanın yaratıcısı durumuna gelen mutlak Fikir’in gelişmesine indirger.

İnsanın, doğanın ve onların örgensel gelişmelerinin gerçek bir anlayışına erişmek için, der Marx, onları kendi somut gerçeklikleri içinde gözönünde tutmak gerekir. İnsanal etkinliğin öznesi artık insan soyutlaması, [yani -ç.] kendinin Bilinci değil, ama insanın somut güçlerinin özneliğidir; bu etkinliğin ürünü artık soyutlamalar, “şeylikler” tarafından değil, ama insanın doğayı insanal biçimde yeniden üreterek dönüştürmesini sağlayan bu güçlerin somutlaşması, nesnelleşmesi tarafından oluşturulmuştur.

Kendini doğadan ayıramadığından, doğa üzerinde derin bir biçimde etkili olamayan hayvandan farklı olarak, insan onu kendi gereksinmelerine uyarlamak üzere, özgür, bilinçli ve evrensel etkinliği aracıyla doğayı dönüştürebilir. Bunun sonucu, doğa ile ilişkileri, gitgide kendi öz üretimi ile ilişkileri durumuna gelir, bu da doğa ile gitgide daha sıkı bir örgensel birlik sonucunu verir.

Doğanın dönüşümü aracıyla insanın bu kendi kendini [sayfa 391] üretmesi, ancak insan toplumsal bir varlık olduğu

için olanaklıdır. İnsan, gerçekte, kendi varlığını ancak öteki insanların yapıtları aracılığıyla gerçekleştirebilir. O, onların kendi kişilikleri ile dolu yapıtları ile zenginleştiği gibi, onları da kendi yapıtları ile zenginleştirir. İnsanlar böylece birbirlerini karşılıklı olarak tümlerler; bundan ötürü birey ne toplumdan ayrılabilir, ne de ona karşıt çıkarılabilir. Gerçekte insan, kendini ancak toplum içinde gerçekten yaratabilir; çünkü doğa, ancak toplum içinde insanlaşarak, insanlar arasındaki bağ ve onların varoluş temeli durumuna gelir.

Doğanın insanlaşması aracılığıyla insanın kendi kendini yaratması, gelişmesi, üretimin, sanayiinin gelişmesi ile birleşen insanal tarihin özünü oluşturur.

İnsanal tarih şimdiye değin yabancılaşmayı doğuran özel mülkiyet çerçevesinde gelişmiştir. Bu insandışılaşma dönemi, insanın tarih-öncesi dönemini oluşturur; bu dönem yerine, tanrıtanımazlık ve komünizm tarafından oluşturulacak ve tarihe kendi gerçek anlamını verecek olan insanın yeniden insanlaşması dönemi geçecektir.

Bu diyalektik ve tarihsel materyalist görüş, sadece iktisadi, toplumsal ve ideolojik gelişmenin açıklamasını vermekle kalmaz, ama ancak toplumsal, gelişme ile bağlantıları içinde gözönünde tutuldukları zaman çözülebilecek öz ve varoluş, özgürlük ve zorunluluk, düşünce ve varlık gibi teorik sorunların açıklama ve çözümünü de verir.

İnsanın kendi kendini yaratma sürecini, insan ve doğanın bağlılaşık (*corrélative*) dönüşümünü belirleyen üretimdeki gelişme sonucu biçiminde tasarlayarak, Marx'ın, gitgide görüşlerinin merkezine koyduğu "praxis" kavramından, diyalektik ve tarihsel materyalizmin temel ilkelerini nasıl çıkardığı görülüyor. .

Ekonomi Politik ve Felsefe Elyazmaları'nın yetersizlikleri, kendini henüz foyerbahçı fikirlerden büsbütün kurtaramayan Marx'ın temel düşüncesinin hazırlanmasında bir ilk [sayfa 392] aşamadan başka bir şey olmamasından ileri gelirler.

Marx'ın düşüncesinin gelişmesi, Fauerbach'ın insan-

bilimsel (*anthropologique*) görüşünün köktenci elenmesi ve artık sadece kapitalist sistemin bazı biçimlerini karakterize etmek için kullandığı yabancılaşma kavramının ikinci plana konması ile belirlenmiştir.

Bu, marksist düşüncenin devrimci ögesini yadsımak ve onu sağtörelleştirici bir ütopyaya, ereği toplumsal bakımdan ayırmışmamış, “gerçek” insanın gerçekleşmesi olan bir “insancılık”a indirgemek için, marksizmin merkez ve temel kavramı olarak “*praxis*” kavramını değil, ama yabancılaşma kavramını koyan burjuva düşünürlerin durmadan yinelenen girişimlerinin ne kadar temelsiz olduklarını gösterir.

Marx, komünizmin temeli durumuna getirdiği materyalist dünya görüşü ile, burjuva düşüncesi ve ütopyacı sosyalizmin bütün akımlarından gitgide ayrılıyordu.

Anarşizan bireycilikleri ve liberalizm ve komünizm karşı saldırıları ile karşı-devrime yardım eden “Kurtulmuşlar” ile daha önce bozmuştu. Ruge türünde, daha devrimci proletarya ile ilk karşılaşmada ona karşı tutum alan burjuva demokratlarından da uzaklaşıyordu.

Yeni görüşlerinin hazırlanmasına daha yeni girişmiş bulunduğundan, Marx henüz Feuerbach’ın insancılığına, Bakunin’in anarşizan komünizmine, Proudhon’un küçük-burjuva sosyalizmine, Hess’in “gerçek” sosyalizmine ve Weitling’in ütopyacı komünizmine karşı açıkça tutum almıyordu. Gene de, düşüncesini belginleştirdiği ölçüde, ardi ardına sert bir eleştiriden geçireceği bu çeşitli öğretiler ile kendisi arasında gitgide bir uçurum açıyordu.

İlk hesaplaşma, Ruge’nin Silezya dokumacılar ayaklanması karşısında Prusya kralının tutumu konusunda yazmış bulunduğu bir makale dolayısıyla, Ruge ile oldu. Bu ayaklanmanın önemini küçümseyen Ruge, bunu yerel çapta, önemsenmeyebilir bir olay olarak görüyor, ve bu vesile ile, siyasal tin ^[sayfa 393] eksikliği sonucu, proletaryanın tüm gerçek bir devrim gerçekleştirme olanağını yadsıyordu. Marx buna karşı, dokumacılar ayaklanmasının, ikincil bir

olay oluşturmak şöyle dursun, Alman proletaryasının ilk büyük devrimci eylemi olduğu yanıtını veriyordu. O, Ruge'yi, bu olayı sadece burjuvazinin sınıf çıkarları açısından görmekle kınıyor, ve bunun onu proletaryanın kendi öz eylemi aracılığıyla kendini kurtarma hakkını yadsımaya ve, bir sınıfın egemenliği yerine bir başka sınıfın egemenliğini geçirmekle yetindiği için, sınırlı bir önem taşıyan siyasal kurtuluşu, ereği tüm insanlığı kurtarmak olan insanal kurtuluş ile karıştırmaya götürdüğünü söylüyordu.

Marx, devrimci düşünce ve eyleminin gelişmesinde, o sıralarda F. Engels ile kurduğu derin dostluk bağlarından çok yararlanmıştı. Bu dostluğun temeli sadece görüş ve ereklelerdeki ortaklık değil, ama niteliklerinin birbirlerini hayranlık verici bir biçimde tümlmeleri idi de.

Engels'ten daha derin ve daha kavrayışlı bir kafa olan Marx, öğretilerine temel hizmeti gören temel kavramların çözümlenmesini daha ileriye götürüyor; buna karşılık iktisadî, toplumsal ve siyasal gerçeklik ile daha dolaysız ve daha sıkı bağlantılar içinde bulunan Engels de, ilkelerinin iktisadî ve toplumsal ilişkilerin bir çözümlenmesine uygulanmasında üstünlük gösteriyordu.

Böylece, İngiltere'deki durum üzerindeki makalesi aracılığıyla, karşılaşmaları sırasında, Marx'a tarihsel materyalizm açısından yapılmış toplumsal bir tahlil örneği sunuyordu.

Gerçekten, İngiltere'nin iktisadî, toplumsal ve siyasal durumunu, bu ülkede 18. yüzyıl sonlarından sonra ortaya çıkmış bulunan sanayi devriminden türeten Engels, sanayi hızlandırılmış gelişmesinin bu ülkedeki toplumsal ilişkileri altüst etmiş, burjuvazinin temsilcileri olan Whig'lerin Tori'ler üzerindeki zaferini belirlemiş, ve aynı zamanda kalabalık ve güçlü bir proletaryanın oluşmasına da yolaçmış bulunduğunu [sayfa 394] gösteriyor; aynı biçimde burjuvazi ile proletarya arasındaki savaşımın kızışmasının, gerçek demokrasinin, yani sosyalizmin kurulmasına götürecektir bir toplumsal devrimin koşullarını yarattığını da belirtiyordu.

Savaşlarında birleşen Marx ve Engels, ilkin eski dostları ile, kendi gazeteleri olan *Genel Edebiyat Gazetesi*'nde hegелci idealizmin bir karikatürü olan *eleştirel Eleştiri* ilkelerini, felsefi, toplumsal ve siyasal sorunların tahliline uygulayan Berlin'deki "Kurtulmuşlar" ile hesaplaşmayı kararlaştırdılar.

"Kurtulmuşlar"a karşı, *Kutsal Aile*'nin konusunu oluşturan polemiklerinde, Engels ve özellikle Marx, *eleştirel Eleştirinin* tezlerinin bir tahliliyle, tarihsel materyalizmin temel ilkelerini belginleştiriyorlardı.

Ekonomi Politik ve Felsefe Elyazmaları'nda, hegелci idealizm üzerine yapmış bulunduğu eleştiriye dayanan Marx, bu idealizmin, dünyanın tinselleştirilmesi aracıyla, onu bir kavratılar söylencebilimine (*mythologie*) götüren mekanizmayı gözler önüne seriyordu. Sonra da, *eleştirel Eleştirinin* Hegel'de sıkı sıkıya bağlı kalan bilinç ve töz arasında, düşünce ve varlık arasında kurduğu karşıtlık aracıyla, bu kavramlar söylencebilimini nasıl aşırı sonuçlarına kadar götürdüğünü, ve bu mutlak idealizmin, gerçek ile her türlü buluşukluğu yitirerek, Tarihi nasıl düşsel bir görüntü oyunu biçimine dönüştürdüğünü gösteriyordu,

Eleştirel Eleştiri tarafından Fransız Devrimi, materyalizm, sosyalizm, Proudhon, Yahudi sorunu ve *Mystères de Paris* üzerine verilmiş bulunan yargılar, Marx'a bu sorunları tarihsel materyalizm açısından tahlili olanağını veriyorlardı.

Fransız Devrimi üzerindeki irdelemesi aracıyla, sınıflar savaşlarının bu devrim içinde oynamış buldukları belirleyici rolü anladıktan sonra, şimdi bu devrimin sadece, özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ilkeleri adına kendi sınıf [sayfa 395] çıkarlarını üste çıkaran burjuvazi yararına yapılmış, burjuvazinin terörcüler ile Napéleon'u, kendi çıkarlarına aykırı bir siyaset izlemiş oldukları için devirmiş, ve 1830 Devrimi ile Bourbonları devirerek iktidara gelen burjuvazinin, kendi sınıf çıkarlarına uygun düşen bir devlet biçimini yaratmış bulunduğunu belirtiyordu. Marx, aynı zamanda, burjuvazinin iktidarı aldığı sırada, ereği eşitliğin gerçekleşmesi olan,

proletaryanın sınıf çıkarlarına uygun yeni bir devrimci çağın açılmış bulunduğunu da gösteriyordu.

Sonra 18. yüzyıl materyalizmini tahlil eden Marx, kapitalist sistemin gelişmesi ile, bu materyalizmden, biri bilimsel ve öbürü de toplumsal olmak üzere, iki akımın doğmuş bulduklarını açıklıyordu. Sanayi gelişmesi bilimlerin gelişmesini kolaylaştırmış, bilimsel gelişme de, kendi payına metafizik-düşmanı eğilimi pekiştirmiş, bundan da, materyalist bir dünya görüşü doğurmuş bulunan duyumsuluk çıkmıştı. Bu bilimsel, metafizik-düşmanı ve duyumsucu akıma koşturarak, burjuvazinin din düşmanı, anti-feodal ve mutlakiyetçilik düşmanı eğiliminden doğmuş toplumsal bir akım da gelişmişti. İnsan kendi çevresi tarafından biçimlendirildiğine göre, bu çevreyi insanın orada insanal olarak yaşayabileceği biçimde örgütleme gerektiği anlayışına dayanan bu akımdan da, sonucu komünizm olan sosyalist fikir doğmuştu.

Proudhon'un reformcu sosyalizmini eleştiren Marx, onun özel mülkiyetin köktenci bir eleştirisine yolaçmış olma değimi ile birlikte, öğretisinin sınır ve kusurlarını da belirtiyordu. Bu sınır ve kusurların Proudhon'un küçük-burjuva tutumuna bağlı bulduklarını henüz göremeyen Marx, bunları Proudhon'un, özel mülkiyetin insanın bütün biçimleri altındaki yabancılaşmasını, yani insandılaşmasını doğurduğunu göremediği için, özel mülkiyetin bütünsel kaldırılmasını değil, ama elde bulundurma biçimi altındaki eşit dağılımını, yani küçük mülkiyeti örgütleme yolunu tutmuş bulunması olgusu ile açıklıyordu. [sayfa 396]

Fransız-Alman Yıllıkları'ndaki makalesinde daha önce incelemiş bulunduğu Yahudi sorununu yeniden ele alan Marx, B. Bauer'in, burjuva olarak, kurtuluşu, Ruge gibi, sadece siyasal kurtuluş biçimi altında, bir sınıfın, iktidarın alınması aracılığıyla siyasal kölelikten kurtuluşu ile sınırlanan tikel kurtuluş olarak tasarlayabildiğini gösteriyordu. Siyasal kurtuluşun karşısına, Marx insanal kurtuluşu, insanları sadece siyasal kölelikten değil, ama asıl toplumsal kölelikten de

kurtaracak ve ancak bir proleter devrimi aracıyla yapılabilecek bütünsel ve evrensel kurtuluşu koyuyordu.

Son olarak burjuva toplumun temelini ta kendisine, özel mülkiyete saldırmadığı için sonuçsuz kalan reformcu sosyalizmin etkisizliği üzerine gelen Marx, *Mystères de Paris*'de Eugène Sue tarafından öğütlenmiş bulunan toplumsal reformların tüm yoksulluğunu gösteriyordu,

Marx'ın *Kutsal Aile*'deki ideolojik ilerlemeleri, kendilerini foyerbahçı görüşlerin bu yapıtta oynadıkları çok daha küçük önem, ve yabancılaşma kavramının, Marx'ın toplumsal, siyasal ve ideolojik sorunları açıklamasında üzerine dayandığı “*praxis*” kavramı yarana, hemen hemen büsbütün bir yana bırakılması ile gösterirler.

Marx, yeni bir komünizm anlayışına temel hizmeti gören diyalektik ve tarihsel materyalizmin genel ilkelerini, işte bu kavramdan [“*praxis*” kavramından -ç.] yola çıkarak kurar.

Burjuva düşüncesinin salt kavramsal evrenselliğini aşan Marx, insanın kendi kendini yaratması konusundaki kendi görüşüne dayanarak, insan ve doğanın örgensel ve tarihsel gelişmesinin evrenselliği anlayışına varır.

Toplumsal varlık olarak gözönünde tutulan insan ile doğa arasında tarih içinde kurulan ilişkileri araştıran Marx, diyalektik materyalizmin ilk temellerini atar.

O, bu amaçla, Tinden bağımsız maddi bir dünya olduğu, maddeden bağımsız mutlak Tin olmadığı, ve insan ile [sayfa 397] doğanın kendi somut gerçeklikleri içinde görülmesi gerektiği yolundaki foyerbahçı fikirden yola çıkar; ama Feuerbach'tan farklı olarak, insan ile doğa arasındaki ilişkilerin, kendilerini seyredalma (*contemplation*) düzeyinde değil, ama eylem düzeyinde koyduklarını, ve insan ile doğanın, insanın varoluşunu olduğu kadar bilincini de belirleyen tarihsel gelişme çerçevesinde tasarlanmaları gerektiğini düşünür.

İnsanın kendi kendini yaratması anlayışında, özne ile nesnenin, insan ile doğanın tarih içinde gerçekleşen örgen-

sel birliği olarak tasarlanmış birliği hegелci fikrine başvuran Marx, insan ile doğa arasındaki temel ilişkinin, insanın insanallaştırdığı ve gitgide ilkin doğa tarafından insan üzerinde yapılan etkiden daha önemli bir duruma gelen, doğanın insan tarafından yeniden-üretimi aracıyla oluşturulmuş bulunduğunu düşünür.

Doğanın insan tarafından onun gerçek yaşamının üretimi olan dönüştürülmesi, bilincin gelişmesi toplumsal yaşamın yansımından başka bir şey olmadığı için, insanal varoluşun başta gelen öğesini oluşturur.

Diyalektik materyalizmin genel çizgilerini böylece saptarken, Marx aynı zamanda tarihsel materyalizmin genel çizgilerini de çizer; insan ile doğa arasındaki ilişkileri toplumsal bağlantılar olarak görerek, Marx ilkin tarihsel materyalizmi diyalektik materyalizm içine sokar.

Gerçekten Marx, insanın kendini yaratma süreci içinde, üretimin gelişmesinin toplumun gelişmesini belirlediğini, ve özel mülkiyet rejimi altında, toplumun burjuvazi ve proletarya olarak iki karşıt sınıf biçiminde bölünüşüne yolaçtığını gösterir. Bu sınıflar savaşını modern tarihin itici (*moteur*) öğesini oluşturur ve keskinleşmesi de kapitalist rejim yerine komünist bir rejimi getirecek olan toplumsal bir devrimin koşullarını yaratır.

Üretimin gelişmesi, toplumun gelişmesi ile birlikte, toplumun ideolojisini de belirler; öyle ki, sınıflara bölünmüş bir ^[sayfa 398] toplumda, ideoloji zorunlu olarak bir sınıf niteliği taşıy ve ancak bu nitelik aracıyla açıklanabilir.

Bu diyalektik ve tarihsel materyalizm görüşü aracıyla, teori ile pratik arasındaki, bilim ile iktisadî ve toplumsal etkinlik arasındaki ayrımı kaldıran Marx, ekonomi politik, tarih ve felsefeyi tek bir öğreti içinde birleştiriyordu.

Böylece öğretisini gerçeğin bütünsel bilimi durumuna getiren Marx, tarihsel gelişmeyi şeylere içkin nedenlerden değil, ama onlara dışkın (dışsal) ilkelerden davrandıran her türlü mutlak, metafizik doğruluğu ve dolayısıyla her türlü dogmatizm ve her türlü ütopyacılığı yadsıma yolunu

tutmuş bulunuyordu.

Diyalektik ve tarihsel materyalizm aracıyla, Marx, proletarya sınıfının daha yüksek bir bilinçlenmesine karşılık düşen yeni bir komünizm anlayışına varıyor ve aynı zamanda bütün öbür felsefi ve toplumsal öğretileri de aşırıyordu.

İlkin zamanının iki büyük burjuva düşünürünün felsefelerini, onlara yeni bir anlam vererek, verimli öğelerinden yararlandığı tinselci diyalektikçi Hegel'in felsefesi ile, diyalektikçi olmayan materyalist Feuerbach'ın felsefesini aşırıyordu.

Gerçekliği tinselleştirerek, Hegel'in onu yalanlaştırdığını belirten Marx, varoluşu kavramlar biçimi altında yüceltirilmiş bir varoluşa ve insanal etkinliği de bilgiye indirgeyerek, Hegel'in, ancak eylem tarafından dönüştürülebilecek gerçekliğin kurgusal yoldan dönüştürülebileceğine inanma yolunu tuttuğunu gösteriyordu.

Hegel'in idealist felsefesini yadsımakla birlikte, Marx, onun, her türlü gerçeğin içinde bulunan karşıtlık ve çelişkilerden doğan diyalektik hareket anlayışını koruyor, ama dünyanın gelişmesini kavramların gelişmesine indirgeyen ve temelini, düşünce ile varlığın birliğini onda gerçekleştirdiği Fikir'de bulan hegelci idealist diyalektiğin karşısına da, hareketini dile getirdiği gerçeğin gelişmesine dayanan materyalist [sayfa 399] bir diyalektik çıkarıyordu.

Böylece, insanın düşünce aracıyla hegelci özgürleşmesi yerine, onun eylem aracıyla özgürleşmesini geçiriyor, öyle ki, kurgu, onda, bu eylem koşullarının bir bilimi durumuna dönüşüyordu.

Marx, Hegel ile aynı zamanda Feuerbach'ı, ve onunla birlikte doğanın dönüştürülmesi aracıyla insanın kendi kendini yaratması görüşüne erişmemiş bulunan 18. yüzyıl materyalistlerini de aşırıyordu.

Feuerbach'ın sadece maddi gerçekliğin önceliğini (*primat*) koymakla yetinmeyerek, ama bu gerçekliği insanın doğa ile ve öteki insanlar ile ilişkileri biçimi altında da tasarlayarak, materyalizmin gerçek temellerini kurmuş ol-

ma değimini tanımakla birlikte, Marx, onu bu gerçekliği bir eylem konusu olarak değil bir seyredalma konusu olarak görmek ve boylice iktisadî ve toplumsal gelişmeyi, ve dolayısıyla diyalektik ve tarihi, duşuncelerinin dışında bırakmakla eleştirir. Doğayı insanal etkinliğin dışında, ve insanın doğa ve öbür insanlar ile ilişkilerini toplumsal ilişkiler olarak değil, doğal ilişkiler olarak tasarlayan Feuerbach, insana ayırmlaşmamış ve soyut bir nitelik veren insanbilimsel bir insan goruşune varır, bu da onu toplumsal sorunlara idealist bir özüm vermeye götürür.

Marx, son olarak, ütopyacı sosyalist ve komunistleri, özellikle Proudhon, Hess ve Weitling'i de açıyordu.

Proudhon diye düşünüyordu o sıralarda Marx, devrimci bir yaradılışa sahipti, ama, bütün biçimleri altında, insanın yabancılaşma ve insandışılaşmasını doğurduğunu göremediği özel mülkiyet sistemini genelleştirmek istediği için, gerçekten devrimci bir teoriye erişememişti.

Hess, Feuerbach'tan farklı olarak, yabancılaşmayı toplumsal düzeyde düşünüyordu, ama toplumsal gelişmeyi tarihsel ve diyalektik bir gelişme olarak tasarlayamadığından, toplumsal soruna, Feuerbach gibi, idealist bir özüm verme [sayfa 400] yolunu tutmuştu.

Komunizmin kapitalist toplumun diyalektik gelişmesinin zorunlu ürünü olduğunu göremediği için, Hess gibi utopyacılık yolunu tutan Weitling konusunda da durum buydu.

Kutsal Aile'den sonra, Marx ve Engels, bu yapıtta yapmış buldukları gibi, her şeyden önce proletaryanın sınıf savaşımına daha dolaysız bir biçimde yararlı olan tarihsel materyalizm teorisini geliştirme işine sarlacaklardı. İlk bu işi, Marx *Feuerbach Üzerine Tezler*'de, Engels ise *İngiltere'de Emekçi Sınıfın Durumu*'nda ayrı ayrı, sonra *Alman İdeolojisi*'nde ortaklaşa yapacaklardı. [sayfa 401]

MARX VE ENGELS'İN
KUTSAL AİLE'NİNİN
ÖZETİ¹²⁰
V. İ. LENİN

KUTSAL AİLE
YA DA
ELEŞTİREL ELEŞTİRİNİN ELEŞTİRİSİ

BRUNO BAUER VE HEMPALARINA KARŞI

YAZANLAR: FRIEDRICH ENGELS VE KARL MARX

FRANKFURT-AM-MAIN
LITERARISCHE ANSTALT
(J. RÜTTEN) 1845¹²¹

SEKİZ yapraklı formlardan oluşmuş (in-8°) bu küçük kitap, bir önsöz (s. HI-IV)* [19-20]** (*Paris*, Eylül 1844 bilgisi ile), içindekiler çizelgesi (s. V-VIII) ye dokuz bölüme (*Kapitel*) ayrılmış metni (s. 1-335) [21-246] içerir. I., II., III. bölümler Engels'in; V., VIII. ve IX. bölümler Marx'ın; IV., VI. ve VII. bölümler ikisinin, ama herbiri, yazdığı kesim ya da arabaşlığı imzalamış ve bir başlıkla donatmış. Bütün bu başlıklar alaylı; hatta aralarında “bir kasabın köpek biçimine eleştirel [sayfa 405] dönüşümü” bile var (VIII. bölümün 1. ke-

* F. Engels und K. Marx, *Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik*, Frankfurt a. M., 1845. -Ed.

** Köşeli parantez içerisinde verilen rakamlar, elinizdeki yapıtın sayfa numaralarıdır. -Ed.

simi). 1-17 [21-37] (I., II., III. bölümler ile IV. bölümün 1. ve 2. kesimi), 138-142[143-146] (VI. bölümün 2a arabaşlığı), 240-245 [228-232] (VII. bölümün 2b arabaşlığı) arasındaki sayfalar Engels'in

yani 335 sayfanın 26'sı.

İlk bölümler, "Edebiyat Gazetesi"nin || Allgemeine Literatur-Zeitung von Bruno Bauer¹²² – önsözde bize Marx ve Engels'in eleştirisinin bu derginin ilk sekiz fasikülüne karşı yöneltilmiş bulunduğu söylenir || üslubunun eleştirisinden (tüm(!) birinci bölüm, s. 1-6 [21-24]) tarih tahrifatlarının eleştirisinden (bölüm II, s. 5-12 [25-31], özellikle İngiliz tarihi), konularının eleştirisinden (bölüm III, s. 13-14 [32-34], B. Nauwerck ile Berlin Felsefe Fakültesi arasındaki bilmem hangi tartışmanın *Gründlichkeit** sunuluşu ile alay); sevgi üzerindeki düşüncelerinin eleştirisinden (bölüm IV, 3 – Marx); "Edebiyat Gazetesi"nin Proudhon'u *açıklama* biçiminin eleştirisinden (IV, 4 – Proudhon, s. 22 [42] u. ff. *bis*** 74 [87]. Başlangıçta bir yığın *çeviri düzeltmesi: formule, signification* ile karıştırılmış, *justice, Rechtspraxis* yerine *Gerechtigkeit**** ile çevrilmiş vb.) başka bir şey değildir. (Marx'ın *Charakterisierende Übersetzung* n° I, II, u.s.w.**** olarak adlandırdığı) bu çeviri eleştirisinden sonra, kurgunun karşısına kendi açıktan açığa sosyalist fikirlerini çıkararak, Marx'ın "Edebiyat Gazetesi"nin eleştirilerine karşı Proudhon'u *savunduğu, Kritische Randglosse n° 1 u. s.w****** gelir.

Marx'ın Proudhon karşısındaki tonu (örneğin [sayfa 406] Engels'in "Deutsch-Französische Jahrbücher"de yayımlanan "Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie"sine¹²³ iletmede bulunarak, bazı sakıncalıklar yapmasına karşın)

* Ciddi ciddi. -ç.

** Ve ... ya kadar devamı. -ç.

*** "Formül", "anlam", "adalet", "hukuk yönetimi", "hakkaniyet".

-ç.

**** Özellik Belirten Çeviri n° 1 vb., -ç.

***** Eleştirel Yan Not n° 1 vb.. -ç.

çok övücüdür.

Hegelci felsefeden gelen Marx, burada sosyalizme varır: geçiş kendini açıkça gösterir. Marx'ın neleri kazanmış bulunduğu ve yeni bir fikirler alanına nasıl geçtiği görülür.

“Özel mülkiyet ilişkilerini insanal ve ussal ilişkiler olarak gören ekonomi politik, kendi temel varsayımı olan özel mülkiyet ile sürekli çelişki durumunda bulunur – dinsel fikirlere insanal bir yorum getiren ve böylece kendi temel varsayımı olan dinin insanüstü niteliğine karşı durmadan yanlışlık işleyen tanrıbilimcinin çelişkisine benzer çelişki. Böylece ekonomi politikte, ücret başlangıçta ürün içinde emeğe düşen orantılı pay olarak görünür. Ücret ile kâr, en dostça, ve görünüşte –herbiri öbüründen yararlandığından– en insanal ilişkiler içinde bulunurlar. Ama zamanla, onların birbirleri ile *tersine* orantılı oldukları, en düşmanca ilişkiler içinde buldukları anlaşılır. Başlangıçta, değer, bir şeyin üretim giderleri ve toplumsal yararlılığı aracıyla ussal bir biçimde belirlenmiş gibi görünür. Ama zamanla, değer in üretim giderleri ve toplumsal yararlılıkla zorunlu olarak orantılı olmayan, salt ilineksel bir belirlenim olduğu anlaşılır. Başlangıçta, ücret tutarı, özgür işçi ve özgür kapitalist arasındaki *özgür* anlaşma ile belirlenmiştir. Ama zamanla, işçinin, ücretinin belirlenmesini olurluna bırakma zorunda olduğu anlaşılır; tıpkı kapitalistin, onu elden geldiğince düşük belirleme zorunda olması gibi. *Parthei*'lerin* *özgürlüğü*, yerini *zorlamaya* bırakmıştır. Ticarete ve ekonomi politigin tüm öbür ilişkilerinde de durum böyledir. Bu çelişkileri; [sayfa 407] durum elverdikçe, iktisatçılar da sezerler, ve karşılıklı polemiklerinin başlıca kaynağını oluşturan da, işte bu çelişkilerin gelişmesidir. Ama, bunun bilincine vardıkları zaman, *parçalı* biçimlerinden herhangi birisinde, *özel mülkiyete kendileri* saldırırlar: o [özel mülkiyet -ç.] tasarımlarında ussal [bir nitelik taşıyan -ç.] ücreti, ya da kendinde ussal değeri, kendinde ussal ticareti, bozar. İşte böylece Adam Smith, durum elverdikçe kapitalistlere karşı, Destutt de Tracy kam-

* Sözleşme yapanların. -ç.

biyoculara karşı, Simonde de Sismondi sanayi sistemine karşı, Ricardo toprak mülkiyetine karşı, ve hemen tüm modern iktisatçılar da, mülkiyetin kendilerinde sadece *tüketici* olarak görüldüğü *sanayici-olmayan* kapitalistlere karşı polemik yaparlar.

İşte böylece biz iktisatçıların, bazan iktisadî ilişkilerde buldukları insanlık görünüşünü değerlendirdiklerini –bu ayrıklamadır ve özellikle çok tikel bir yolsuzluğa çıktıkları zaman olur–, bazan da –ve genel durum budur– bu ilişkileri, onları insandan açıkça ve kökten *ayırarak* şey içinde, yani sıkı sıkıya iktisadî anlamları içinde gözönünde tuttuklarını görürüz. İçinde bilinçsiz olarak çabalayıp durdukları çelişki, işte budur.

Proudhon, bu bilinçsizliğe kesinlikle, son vermiştir. İktisadî ilişkilerin *insanal görünüşünü* ciddiye almış, ve bunu onların *insandışı gerçekliğine* açıktan açığa karşıt koymuştur. O bu ilişkileri, onlar üzerine edinilen fikirde ne işler gerçeklikte de o olmaya, ya da daha doğrusu bu fikirden vazgeçmeye ve insandışılıklarını itiraf etmeye zorlamıştır. Bu nedenle, kendi kendisi ile tutarlı kalarak, o özel mülkiyetin şu ya da bu biçimini, –öbür iktisatçıların yaptıkları gibi– parçalı olarak değil, ama düpedüz özel mülkiyeti, kendi evrenselliği içinde, iktisadî ilişkileri bozan şey olarak betimlemiştir. [sayfa 408] O, kendini ekonomi politiginin bakış açısına yerleştirerek, ekonomi politik eleştirisinin yapabileceği her şeyi yapmıştır” (36-39) [55-56].

Edgar’ın (“Edebiyat Gazetesi”nin Edgar’ı), Proudhon’un “adalet”i bir “tanrı” durumuna getirdiği yolundaki kınaması Marx tarafından yadsınmıştır: Proudhon’un 1840 yapıtı,¹²⁴ der Marx, “onun 1844 Alman açındırması ile aynı *Standpunkt*’ta* yer almaz” (39) [58]; Fransızların ortak günahıdır bu; Proudhon’un kendisi tarafından adaleti gerçekleştiren yadsımaya yapılmış bulunan iletmeyi, tarihteki o mutlakattan kurtulmayı da sağlayan iletmeyi anımsamak gerek (*um auch dieses Absoluten in der Geschichte überhoben zu*

* Bakış açısında. -ç.

sein) – s. 39'un [57] sonunda. "Eğer Proudhon usavurmasını bu sonuca değin götürmezse, bunu Alman olarak değil, Fransız olarak doğmuş bulunma mutsuzluğuna borçludur" (39-40) [58].

Sonra, Marx'ın, onda daha şimdiden hemen hemen biçimlenmiş bulunan, proletaryanın devrimci rolü anlayışını büyük bir özgelikle ileri sürdüğü eleştirel yan Not n° II gelir (40-46) [59-64].

"... Şimdiye değin, ekonomi politik, özel mülkiyet hareketinin *uluslar* için yarattığı kabul edilen *zenginliği* çıkış noktası olarak alıyor ve bundan bir özel mülkiyet savunumu çıkarıyordu. Proudhon [ise -ç.] ekonomi politiğin yanıltmacalar (*sophismes*) altında gizlediği karşıt noktadan yola çıkar; kendi özel mülkiyeti yadsıyan düşüncelerine varmak üzere, özel mülkiyet hareketi tarafından yaratılmış bulunan yoksulluktan yola çıkar. Özel mülkiyetin ilk eleştirisi, doğal olarak, bu mülkiyetin çelişik özünün, kendini en elle tutulur, en açık, insanal duygu bakımından en ayaklandırıcı biçimi altında gösterdiği bir olgudan yola çıkar: Bu olgu, yoksulluktur, sefalettir" (41) [59]. [sayfa 409]

"Proletarya ve zenginlik, karşıt şeylerdir. Karşıt şeyler olarak bir bütünlük oluştururlar. Her ikisi de özel mülkiyet dünyasının oluşumlarıdır. Sorun, onlardan herbirinin bu çelişik içinde hangi belirli yeri tuttuğunu bilmektir. Bunlar bir bütünün iki yüzüdür demek, yetmez.

"Özel mülkiyet olarak, zenginlik olarak özel mülkiyet, *kendi öz varoluşunu* sürdürmek zorundadır; ve, bundan ötürü, kendi karşıtının, proletaryanın varoluşunu da sürdürmek zorundadır. Kendi doyumunu kendinde bulmuş bulunan özel mülkiyet, çelişkinin *olumlu* yanıdır.

"Tersine, proletarya, proletarya olarak, kendi kendini kaldırmak ve böylece bağımlı bulunduğu, onu proletarya durumuna getiren karşıtını, yani özel mülkiyeti de kaldırmak zorundadır. Proletarya çelişkinin *olumsuz* yönü, çelişkinin yüreğindeki tasa, yokolmuş, ve kendi kendini yokeden özel mülkiyettir.

“Varlıklı sınıf ile proleter sınıf, aynı insanal yabancılaşmayı temsil ederler. Ama birincisi, kendini bu yabancılaşma içinde kendi yerinde duyar: bu yabancılaşmada bir doğrulama bulur, bu kendinin yabancılaşmasında *kendi öz erkliliğini* görür ve onda insanal bir varoluş *görünüşüne* kavuşur; ikincisi [ise -ç.], kendini bu yabancılaşma içinde yıkıma uğramış duyar, bu yabancılaşmada kendi erksizliğini ve insandışı bir varoluş gerçekliğini görür. O, Hegel’in bir deyimini kullanmak gerekirse, alçalma içinde, bu alçalmaya karşı *başkaldırma* – onun insanal doğasını yaşamdaki durumuna karşıt kılan, bu doğanın açık, kesin, bütünsel yadsınmasını oluşturan çelişkinin, onu zorunlu olarak götürdüğü başkaldırma.

“Bu çelişkinin bağrında, demek ki, özel mülkiyet sahibi *tutucu* partidir, proletarya [ise -ç.] *yıkıcı* parti. Çelişkiyi koruyup sürdüren etkinlik birinciden, yıkıp [sayfa 410] yokeden etki [ise -ç.] ikinciden kaynaklanır.

“Gerçi, iktisadî hareket içinde, özel mülkiyet kendi öz yokoluşuna doğru yol alır; ama o bu işi, sadece ve sadece kendi iradesine karşı gerçekleşen ve işlerin doğasının koşullandırdığı, kendinden bağımsız, bilinçsiz bir evrim aracıyla yapar; sadece ve sadece proletarya *olarak*, yani bu tinsel ve fizik sefaletin bilinçli sefaleti, bu insandışılığın, bu bilinç sonucu, kendini aşarak kaldıran bilinçli insandışılığı olarak proletaryayı yaratarak [yapar -ç.]. Proletarya, özel mülkiyetin proletaryayı yaratarak kendine karşı verdiği yargı kararını uygular; tıpkı ücretli emeğin, başkasının zenginliği ve kendi öz sefaletini yaratarak, kendine karşı verdiği yargı kararını da uyguladığı gibi. Eğer proletarya zaferi kazanırsa, bu hiç de toplumun mutlak yanı durumuna geldiği anlamını taşımaz; çünkü o bu zaferi ancak hem kendi kendini hem de kendi karşıtını kaldırarak kazanabilir. Öyleyse, onu içeren karşıtı olan özel mülkiyet kadar, proletarya da ortadan kalkmıştır.

Eğer sosyalist yazarlar proletaryaya bu tarihsel rolü veriyorlarsa, bu hiç de eleştirel Eleştirelinin inanır görüldüğü

gibi, onların proleterleri *tanrılar* olarak gördükleri için değildir. Daha çok bunun tersi doğrudur.

Sonuna dek gelişmiş proletaryada, tüm insanlığın, hatta insanlık *görünüşünün* soyutlaması, pratik olarak tümlenmiş bulunur; güncel toplumun tüm yaşam koşulları, en insandıışı yanlarıyla, proletaryanın yaşam koşullarında yoğunlaşmış bulunurlar. Proletaryada, insan gerçekte kendi kendini yitirmiş, ama aynı zamanda bu yitirmenin teorik bilincini de kazanmıştır; üstelik, artık ne sakınabileceği ne de allayıp pullayabileceği sefalet, kendini ona önüne geçilmez bir biçimde zorla kabul ettiren sefalet –*zorunluluğun* pratik dışavurumu–, onu böylesine bir insandışıllığa karşı doğrudan doğruya ^[sayfa 411] başkaldırmaya zorlar; bu nedenle, proletarya, kendi kendini kurtarabilir ve zorunlu olarak kurtaracaktır da. Nedir ki, o kendi öz yaşam koşullarını kaldırmadan, kendi kendini kurtaramaz. Güncel toplumun, kendi öz durumunun özetlediği *tüm* insandıışı yaşam koşullarını kaldırmadan da, kendi öz yaşam koşullarını kaldıramaz. Proletaryanın o sert, ama güçlendirici *emek* okulundan geçmesi boşuna değildir, Sözkonusu olan, şu ya da bu proleterin, ya da hatta tüm proletaryanın bir an için hangi ereği *tasarladığını* bilmek değildir. Sözkonusu olan, proletaryanın ne olduğunu, ve bu varlık uyarınca tarihsel olarak neyi yapma zorunda kalacağını bilmektir. Onun ereği ve tarihsel etkinliği, güncel burjuva toplumun tüm örgütlenmesinde olduğu gibi kendi öz durumunda da, elle tutulur ve bozulmaz bir biçimde çizilmiş bulunmaktadır. İngiliz ve Fransız proletaryasının büyük bir bölümünün kendi tarihsel görevinin *bilincine* daha şimdiden erişmiş bulunduğunu ve bu bilinci en yüksek uyanıklık derecesine yükseltmek için durup dinlenmeden çalıştığını burada açıklamak gereksiz olacaktır.” (42-45) [60-63].

Eleştirel Yan Not n° 3

“Bay Edgar, tüm açındırmalarının temeline, Bay

Bruno Bauer'ın "kendinin" *sonsuz bilinci*"ni koymuş, ve bu ilkeyi, sonsuz bilinçsizlikleri yüzünden, kendinin sonsuz bilinci ile çelişki durumundaymış gibi görünen incillerin ta kendilerinin yaratıcı ilkesi olarak tasarlamış bulunduğunu bilmezden gelemez. Proudhon da eşitlik ilkesini, kendi dolaysız çelişkisi olan özel mülkiyetin yaratıcı ilkesi olarak, işte aynı biçimde tasarlar. Bay Edgar bir an Fransız *eşitlik*'ini Alman kendinin bilinci ile karşılaştırma güçlüğüne katlanırsa, birinci ilkenin ^[sayfa 412] *Fransız ağzı ile*, yani siyaset ve sezgisel düşünce dilinde söylediği şeyi, ikincinin *Alman ağzı ile*, yani soyut düşünce dilinde söylediğini görecektir. Kendinin bilinci, insanın anı düşüncede kendi kendisi ile eşitliğidir. Eşitlik, insanın pratik alanda kendi kendisi üzerine edindiği bilinçtir; yani, buna göre, bir insanın bir başka insan üzerine kendi eşiti olarak edindiği bilinç ve insanın bir başka insan karşısında kendi eşiti karşısındaki davranışı. Eşitlik, insanal varlığın özsel birliğini, insanın türsel (*générique*) bilinç ve türsel davranışını, insanın insan ile pratik özdeşliğini, yani, buna göre, insanın insan ile toplumsal ya da insanal bağlantısını dile getirmek için [kullanılan -ç.] Fransız deyimidir. Almanya'da yıkıcı eleştiri, *Feuerbach*'ta *gerçek insanın* sezgisine geçmeden önce, belirli her şeyi ve her varolanı nasıl *kendinin bilinci* ilkesi ile çözmeyi deniyor idiyse, Fransa'da da tıpkı öyle, aynı sonuca *eşitlik* ilkesi ile varmaya girişmiştir." (48-49) [65-66].

"Felsefenin, varolan durumun soyut dışavurumu olduğu fikri, başlangıçta Bay Edgar'ın değil, ama felsefeyi kurgusal ve gizemsel deney olarak ilk tanımlamış ve bunu ilk tanımlamış bulunan Feuerbach'ındır." (48-49) [66].

"Hep aynı yere geliriz ... Proudhon proleterler çıkarına yazar.*" O kendini beğenmiş Eleştiri çıkarına, soyut ve türetilmiş bir çıkar için değil, ama gerçek tarihsel bir çıkar, Yığın çıkarı, *Eleştirinin ötesine: bunalıma* yolaçan bir çıkar için yazar. Proudhon sadece proleterler çıkarına yaz-

* Marx, burada, Edgar'ı aktarır.

maz; o kendisi de proleterdir, *ouvrier*dir.* Yapıtı Fransız proletaryasının bilimsel bir bildirgesidir, ve bu nedenle herhangi bir eleştirel Eleştircinin ipe sapa gelmez yazınsal başyapıtından bambaşka [sayfa 413] bir tarihsel anlama bürünür (52-53) [69].

“Proudhon’un malik-olmamayı ve eski malik olma biçimini kaldırmak istediğini söylemek, tastamam onun, insanal kendi, kendine yabancılaştırmanın *iktisadî* dışavurumu olan, kendi *nesnel özüne* oranla insanın pratik yabancılaştırma durumunu kaldırmak istediğini söylemek demektir. Ama onun ekonomi politik eleştirisi henüz ekonomi politik önvarysımlarının tutsağı olduğu için, nesnel dünyanın kendisinin yeniden temellükü, *elde bulundurmanın* ekonomi politikte büründüğü biçimi altında tasarlanmış olarak kalır.

Gerçekte, Proudhon, eleştirel Eleştirinin ileri sürdüğü gibi, malik olmayı malik-olmamaya değil, ama elde *bulundurmayı* eski malik olma biçimine, [yani -ç.] *özel mülkiyete* karşıt çıkarır. O, elde bulundurmanın, bir “*toplumsal işlev*” olduğunu söyler. Oysa, bir işlevde “ilginç” olan şey, ötekini “dıştılamak” değil, ama benim kendi öz özsel güçlerimi kullanmak ve gerçekleştirmektir.

Proudhon bu fikre upuygun bir açındırma vermeyi başaramamış. “*Eşit elde bulundurma*” fikri, ekonomi politik dilinde, dolayısıyla hep yabancılaştırma dilinde, *insan için varlık* olarak, *insanın nesnel varlığı* olarak *nesnenin*, aynı zamanda *insanın öteki insan için varoluşu*, onun *öteki ile insanal bağlantısı*, *insanın insana oranla toplumsal davranışı* da olduğunu dışavurur. Proudhon, iktisadî yabancılaştırmayı, iktisadî yabancılaştırma *çerçevesinde* kaldırır.” (54-55) [70-71].

|| Bu parça son derece belirtici, çünkü Marx’ın tüm sisteminin, *sit veria verbo*,** temel fikrine, yani toplumsal üretim ilişkileri fikrine nasıl eriştiğini gösterir. || [sayfa 414]

Bir ayrıntı: sayfa 64’te [78-79] Marx’ın, “eleştirel Eleş-

* İşçidir. -ç.

** Terim bağışlınsın. -ç.

tirenin *maréchal*'i* *Hufschmied*** yerine *Marschall**** ile çevirmesine beş satır ayırdığını belirtelim.

65-67 [79-83] sayfalar (Marx, emek-değer teorisine *yaklaşıyor*); 70-71 [83-85] sayfalar (Marx'ın, işçinin kendi ürününü satınalamayacağını söylediği için, Proudhon'u kafa karışıklığı ile kınayan Edgar'a yanıtı); 71-72 ve 72-73 [85-87] sayfalar (idealist, göksel (*ätherisch*)) düş sosyalizmi ile "Yığının" sosyalizm ve komünizmi) çok ilginç, s. 76 [89] (1. kesimin ilk paragrafı: *Feuerbach* gerçek gizemleri açınla-mıştır, Szeliga tersine).

s. 77 [89-90]. (Son paragraf: zenginler ile yoksullar arasındaki *bönce* ilişkinin *çağdıılığı*: "*si le riche le sava-it!*"****)

s. 79-85 [92-97]. (Bu sayfalar baştan sona *son derece* ilginç. 2. kesim. "*Kurgusal kurgunun gizemi*", ünlü "meyve" – der *Frucht*– örneği ile kurgusal felsefenin bir eleştirisi-dir, *doğrudan doğruya Hegel'e karşı da yöneltilmiş bu-lunan* bir eleştiri. Burada da, çok ilginç bir gözlem var: Hegel'in "çoğu kez", kurgusal açıklaması içinde, şeyin kendisini –*die S a c h e selbst*– kavrayan gerçek bir açıklama verdiği olur.)

s.92,93[103,104].–*DegradierungderSinnlich-keit*'a*****kar-şı *p a r ç a l ı* gözlemler.

s. 101 [111]. "O" (Szeliga) "*Sanayi ve ticaretin, hristiyanlık ve sağtöreden, aile mutluluğu ve burjuva gönencinden bambaşka evrensel krallıklar kurduklarını ... göremez.*"

[sayfa 415]

s. 102 [111]. (Birinci [2.] paragrafın sonu – güncel top-

* *Maréchal*, Fransızcada mareşal anlamına geldiği gibi, *Maréchal-ferrant*'ın kısaltılmışı olarak "nalbant" anlamına da gelir. "Eleştirel Eleştiri" bu sözcüğü, nalbant olarak çevirmesi gereken yerde, mareşal olarak çevirmiş. -ç.

** Nalbant. -ç.

*** Mareşal. -ç.

**** "Eğer zengin bileydi." -ç.

***** Duyarlığın gerilemesi. -ç.

lumda *noterlerin* rolü üzerine alaylı gözlemler... “Noter layık günah çıkarıcıdır. O meslekten püritendir; oysa Shakespeare bize “doğruluk püriten değildir” der. O aynı zamanda her işe yarar bir aracı, entrikalar düzenleyen ve burjuva zümrelerini yöneten adamdır.”)

s. 110 [118-119], *Soyut* kurgu “karşısında bir başka alay örneği: İnsanın kendini hayvanlar üzerinde egemen kılma biçimi “kurgu”su; soyutlama olarak “*hayvan*” (*das Tier*), aslandan fino köpeğine dönüşür, vb..

s. 111 [119-120]. Eugène Sue¹²⁵ konusunda anlamlı bir parça: *bourgeoisie** karşısındaki iki yüzlülük nedeniyle o [E. Sue-ç.], *etudiant***yada *ouvrier**** ile “açıkyürekli” ilişkisi, evliliğe karşı tutumu üzerinde durmaksızın, yosma işçi kızı sağtörel bakımdan ülküleştirebilir. “O” (yosma işçi kızı), “ikiyüzlü, yüreksiz, bencil burjuva evli kadını ile, tüm burjuva dünyası, yani resmî dünya ile, işte tam da bu ilişki aracılığıyla gerçekten insanal bir karşıtlık oluşturur.”

s. 117 [125]. Onaltıncı yüzyılın “Yığın”ı ile ondokuzuncu yüzyılın “Yığın”ı “*von vorn herein*”**** farklı idiler.

s. 118-221 [125-128]. Bu parça (VI. bölümde: “Mutlak eleştirel Eleştiri, ya da Bay Bruno tarafından kişileştirilmiş eleştirel Eleştiri” 1) Mutlak eleştirinin birinci kampanyası, a) “*Tin*” ve “*Yığın*”) *son derece* önemli: tarihin, Yığın onunla ilgilenmiş olduğu için, “yüzeysel” bir “fikir” anlayışı ile yetinen Yığına güvenildiği için başarısızlığa uğramış bulunduğu yolundaki kanının eleştirisi. [sayfa 416]

“Öyleyse eğer mutlak Eleştiri, bir şeyi “yüzeysellikle niteleyerek mahkûm ederse, bu doğrudan doğruya, eylem ve fikirleri “Yığın” eylem ve fikirleri olmuş bulunan geçmiş tarihtir. O, *Yığın*a göre tarihi yadsır ve onu *eleştirel* tarih ile değiştirmek ister (İngiltere’de gündemdeki sorunlar üzerine, Bay Jules Faucher’e bakınız¹²⁶).” (119) [127].

* Burjuvazi. -ç.

** Öğrenci. -ç.

*** İşçi. -ç.

**** Tümünden. -ç.

“Çıkar”dan ayrı olduğu ölçüde, “fikir” her zaman iç-ler acısı bir biçimde başarısızlığa uğramıştır. Öte yandan, her Yığın “çıkar”ının, kendini tarihte zorla kabul ettirirken, daha dünya sahnesinde ilk görünüşünde, “fikir” ya da “tasarım”da, kendi gerçek sınırlarını iyice geçmekten ve kısaca *insanal* çıkar ile kaynaşmaktan geri kalmayacağı da kolayca anlaşılabilir. Bu *yanılsama*, Fourier’nin her tarihsel çağın *tonu* dediği şeyi oluşturur (119) [127] – örneğin Fransız Devrimi (119-120) [127-128] ve şu ünlü tümce (120’nin sonu) [128] ile aydınlatma:

N.B.

“Tarihsel eylemin derinliği ile birlikte, demek ki, bu eylemin kendisinin eylemi olduğu Yığının önem de artacaktır.”

N.B.

Bauer’de *Geist** ile *Masse*** arasındaki ayrılığın nelere değin gittiği, Marx tarafından saldırıya uğramış bulunan şu formül aracıyla görülür: “Tin’in gerçek düşmanını başka yerlerde değil, ama Yığın içinde aramak gerekir.” (121) [128].

Marx ilerleme düşmanlarının, Yığının istemli alçalış ürünleri, kendine özgü bir yaşamla donatılmış (*verselbständigten*) ürünler, ama düşüncel değil, dışınlı bir biçimde varolan maddi ürünler oldukları yanıtını verir. 1789 Loustalot günlüğü,¹²⁷ başlığı altında şu sloganı taşıyordu: [sayfa 417]

*Les grands ne nous paraissent grands
Que parce que nous sommes à genoux
Levons-nous!****

Ama ayağa kalkmak için, der Marx, (122) [129] bu işi düşüncede, fikirde yapmak yetmez.

“Mutlak Eleştiriye gelince, o, Hegel’in *Phénoménologie*’sinden,¹²⁸ hiç değilse, *ben dışında* varolan *nesnel gerçek* zincirleri, *salt ben*de varolan, *salt düşüncel*, *salt öznel* zincirler, ve bunun sonucu tüm *dışsal* ve somut sava-

* Tin. -ç.

** Yığın. -ç.

*** *Biz dizüstüydük diye büyükler,*

Bize böyle büyük görünürler.

Ayağa kalkalım! -ç.

şımları da yalın fikir savaşlarını durumuna dönüştürme sanatını öğrenmiştir.” (122) [129].

Böylece, diye alay eder Marx, eleştirel Eleştiri ile sansür arasında önceden kurulmuş bir uyum bulunduğu tanıtlanabilir, ve sansürcü bir aynasız polis olarak değil, ama benim kişileşmiş incelik ve ölçülülük duygum olarak gösterilebilir.

Kendi “Geist”ına tutkun olan mutlak Eleştiri, bu “Tin”in şarlatanca (*windigen*) atıp tutmalarında, lafazanlık, gönüllü yanılısma, gevşeklik (*Kernlosigkeit*) bulunup bulunmadığını incelemeyebilir.

“İlerleme” konusunda da durum bu. “İlerleme”nin yüksekte atıp tutmalarına karşın, durmadan *gerilemeler* olur ya da *olduğu yerde dönülür*, “ilerleme” kategorisini büsbütün boş ve soyut saymak şöyle dursun, mutlak eleştiri tersine, “ilerleme”nin mutlak olduğunu kabul etmek ve gerilemeyi ilerlemenin “*kişisel bir düşman*”ına, Yığına dayanarak açıklamak için oldukça ince düşüncelidir.” (123-124) [131].

“Bütün komünist ve sosyalist yazarlar, şu ikili saptamadan yola çıkmışlardır: Bir yandan, en elverişli [sayfa 418] parlak eylemler bile, parlak sonuçlar vermemiş ve tarihin bayağılıklarında yitip gitmiş gibi görünürler; öte yandan, *Tinin bütün ilerlemeleri*, günümüze değin, *gitgide daha az insanal* bir durum içine konmuş bulunan, *insanlık Yığına karşı ilerlemeler* olmuşlardır. Bunun üzerine bu yazarlar “ilerleme”nin soyut, yetersiz bir *formül* olduğunu söylemiş (*Fourier*’ye bakınız), uygar dünyanın temel bir eksiklik ile belirlenmiş bulunduğunu varsaymışlardır (başkaları arasında *Owen*’a bakınız); bu nedenle de güncel toplumun *gerçek* temellerini keskin bir *eleştiriden* geçirmişlerdir. Pratikte, o zamana değin tarihsel gelişmenin kendisine karşı olmuş bulunduğu *büyük yığın* hareketi, hemen bu komünist eleştiriye karşılık düşüyordu. Bu hareketin *insanal* soyluluğu üzerine bir fikir edinebilmek için, Fransız ve İngiliz işçilerinin çalışkan özen, bilgi susuzluğu, sağtörel

erke ve yorulmaz gelişme içgüdüsünü tanımış olmak gerekir.” (134-125) [131-132].

“Tin eksikliği, gevşekliği, hafifliği, kendinden hoşnutluğu kaynaklarına dek kovalamamış, ama onları *sağtörel bakımdan* yargılamış ve Tinin, ilerlemenin karşıtı olduklarını *bulgulanmış* olmak, komünist yazarlara göre ne büyük bir üstünlük!” (125) [132].

“Gene de, “Tin-Yığın” ilişkisi, kendini açındırmalar boyunca iyice açığa vuracak *gizli* bir anlama daha yakınlık eder. Burada buna sadece anıştırmada bulunacağız. Bay Bruno tarafından *bulgulanmış* bulunan bu ilişki, aslında kendisi de Tin-madde ya da Tanrı-dünya çelişkisi *cermen-hıristiyan* dogmasının *kurgusal* bir dışavurumundan başka bir şey olmayan hegelci tarih anlayışının *eleştirel ve karikatürel* tümlenişinden başka bir şey değildir. Gerçekte bu çelişki, tarih çerçevesinde, insanal dünyanın kendi içinde, kendini şu biçim altında dışavurur: Bazı seçkin bireyler, *etken* Tin olarak, [sayfa 419] insanlığın geri kalanına, *Tinsiz Yığma, maddeye* karşı çıkarlar.” (126) [132-133].

Marx, Hegel’in tarih anlayışının, (*Geschichtsauffassung*), yığının dayanağı olduğu soyut ve mutlak tını öngerektirdiğini belirtir. Hegel öğretisine koşut olarak, Fransa’da, *doktrinerlerin*, yığınları dışılamak ve tek başlarına (*allein*) egemen olmak ereğiyle, halk egemenliğine karşılık us egemenliğini açığa vuran öğretisi geliyordu (126) [133].

Hegel “ikili bir yetersizlikle kendini suçlu kılar” (133-134) [108]: 1) felsefenin, mutlak Tinin varoluşu olduğunu söyler, ama felsefi bireyi bu Tin olarak göstermekten sakınır; 2) mutlak Tini ancak görünüşte (*nur zum Schein*), ancak *post festum**, ancak bilinçte tarihin, yaratıcısı durumuna getirir.

Bruno bu yetersizliği ortadan kaldırır; *Eleştiriyi* mutlak Tin ve... gerçekten tarihin yaratıcısı ilan eder.

“Bir yanda Yığın, tarihin *maddi* ögesi, tinsiz, tarihsiz, edilgen öge ve öte yanda da Tin, Eleştiri, Bay Bruno ve hem-

* Sonradan. -ç.

palanı, tüm *tarihsel* eylemin kendisinden yola çıktığı etken öge vardır. Toplumun dönüşmesi işi, eleştirel Eleştirinin *ka-fa etkinliğine* indirgenir.” (128) [134].

Marx, “mutlak Eleştirinin Yığına karşı kampanyalarının ilk örneği olarak, “*Deutsch-französische Jahrbücher*”-deki Bauer çürütmesine iletmede bulunarak, Bauer’in *Judenfrage** üzerindeki tutumunu gösterir.

“Mutlak Eleştirinin başlıca görevlerinden biri de, bütün güncel sorunları kendi *doğru konuların* içine koymaktır. Gerçekte, *gerçek* sorunları yanıtlamaz o; onların yerine *büsbütün başka* sorunları geçirir... ‘Yahudi sorunu’nun biçimini, asıl irdelenmesi gereken *siyasal* [sayfa 420] *kurtuluşu* irdelemesi gerekmeyecek, ve tersine yahudi dininin bir eleştirisi ve cermen-hıristiyan devletin bir betimlemesi ile yetinecek bir biçimde, o işte böylece tahrif etmiştir.

“Mutlak eleştirinin tüm buluntusu gibi, bu yöntem de *kurgusal* bir kurnazlığın yinelenmesidir. *Kurgusal* felsefe, özellikle *Hegel* felsefesi, onları yanıtlayabilmek için, bütün sorunları sağduyu biçiminden kurgusal us biçimine çevirmek, ve gerçek sorunu kurgusal sorun biçimine dönüştürmek zorunda idi. Soracağım soruyu ağızımda tahrif ettikten ve din dersinde yapıldığı gibi, ağızıma *kendi* öz sorusunu koyduktan sonra, tıpkı din dersindeki gibi, sorularımın hepsine hazır yanıtı olmak, onun için elbette olanaklı idi.” (134-135) [140].

Engels tarafından yazılmış bulunan 2a kesiminde (... “Eleştiri” ve “Feuerbach”. “Felsefenin kargışlanması”...), s. 138-142 [143-146], ateşli Feuerbach övgüleri buluruz. “Eleştirenin felsefeye karşı, ona (felsefeye) insanal ilişkilerin gerçek zenginliğini, “tarihin engin içeriğini, “insanın anlamı”nı vb. karşıt çıkararak, ve “sistemin açığa çıkarılmış gizemlinden sözedecek kadar ileriye giden saldırıları konusunda, Engels şöyle yazar:

“Peki ama kim çıkarmıştır ‘sistem’in gizemini açığa? *Feuerbach*. Kavramlar diyalektiğini, sadece filozofların bil-

* Yahudi Sorunu. -ç.

diği o tanrılar savaşını kim yoketmiştir? *Feuerbach*. Öyleyse, 'kendinin sonsuz bilinci' dahil, o eski abur cubur şeyler yığını yerine, eğer '*insanın anlamı*'nı değilse de, –sanki insanın insan olmaktan başka bir anlamı varmış gibi!– hiç olmazsa '*insan*'ı kim koymuştur? *Feuerbach*, ve sadece *Feuerbach*. O daha çoğunu da yapmıştır. "Eleştiri"nin şimdi kafanıza kaktığı şu: 'insanal ilişkilerin zenginliği, tarihin engin ^[sayfa 421] içeriği, tarih savaşımı, Yığının Tine karşı savaşımı' vb. kategorilerini, o çoktan yıkmıştır.

"İnsan bir kez öz olarak, tüm insanal etkinliğin ve tüm insanal durumların temeli olarak tanındıktan sonra, sadece "*Eleştiri*" gene de yeni *kategoriler* türetebilir ve, tam da yapmakta olduğu gibi, *insanı* tüm bir kategoriler dizisinin bir kategori ve ilkesi biçimine dönüştürerek, kovalanmış ve kovuşturulmuş bulunan *tanrıbilimsel* insandışılığa kalan tek kaçamağa ancak o böylece başvurabilir. *Tarih hiç bir şey yapmaz*, 'engin zenginliğe sahip *değildir*' o, 'çatışmalara girmez!' Tersine, bütün bunları yapan, bütün bunlara sahip bulunan ve bütün bu çatışmalara giren, *insandır*, gerçek ve yaşayan insan; hiç kuşkunuz olmasın, insanı *kendi ereklere*ni gerçekleştirmek için kullanan –sanki kendi başına bir kişiymiş gibi– tarih *değildir*; tarih kendi öz ereklere arından koşan insanın etkinliğinden başka bir şey *değildir*. Eğer *mutlak Eleştiri*, *Feuerbach*'ın dâhice tanıtlamalarından sonra, gene de bütün bu köhne düşünceleri bize yeni bir biçim altında sunmak ... güzüpeklğine sahip bulunuyorsa", vb., – eleştirel bölüğe değer biçmeye sadece bu olgu yeter, vb.. (139-140) [144-145].

Sonra, Tinin "madde"ye (eleştiri Yığını "*madde*" olarak adlandırmıştır) karşıtlığı konusunda, Engels şöyle yazar:

"Artık kim diyebilir ki, mutlak Eleştiri *gerçekten cermen-huristiyan* değildir? Eski tinselcilik-materyalizm çelişkinin yolaçtığı tüm çatışmalara tükeninceye değin girildikten sonra, Feuerbach bu çelişkinin üstesinden kesinlikle geldikten sonra, "*Eleştiri*", en tiksindirici biçim altında, onu yeniden kendi temel dogması durumuna getirir ve zaferi de

“*cermen-hıristiyan Tine*” kazandırır.” (141) [146]. [sayfa 422]

Bauer’in: “Yahudiler bugün teoride ilerlemiş oldukları ölçüde kurtulmuş durumdadırlar; özgür olmak istedikleri ölçüde özgürdüler”¹²⁹ tümcesi konusunda, Marx şöyle yazar:

“Bu tümce, *Yığına ilişkin*, bayağı komünizm ve sosyalizmi, *mutlak* sosyalizmden ayıran eleştirel uçurumu hemen ölçebilmemizi olanaklı kılar. Bayağı sosyalizmin ilk tezi, *sadece teorideki* kurtuluşu düşsel olarak yadsır ve *gerçek* özgürlüğün gerçekleşmesi için, idealist “*irade*” dışında, çok elle tutulur, çok maddesel koşullar ister. Sadece “*teori*” ile uğraşma bakımından gerekli zaman ve araçların elde edilmesi için de olsa, maddi, pratik altüst oluşların zorunlu olduklarına inanan “Yığın”, kutsal Eleştiriden ne kadar da aşağı! (142) [147].

Arkası (143-167. sayfalar) [147-167], “Edebiyat Gazetesi”nin çok usandırıcı, son derece hırçın bir eleştirisi, “sert eleştiri” türünde satır satırına bir yorumu, ilginç hiç bir şey yok.

Kesimin sonu ((b) Yahudi Sorunu n° II (142-185) [146-217]). 167-185. [167-217.] sayfalar, Bauer’in (Marx’ın sürekli olarak iletmeye bulunduğu) “*Deutsch-französische Jahrbücher*”de eleştirilmiş bulunan “Yahudi Sorunu” adlı yapıtını savunmasında, Marx’ın ilginç bir yanıtını içerir. Marx bu yanıtta tüm dünya görüşünün temel ilkelerini adanmaklı vurgular ve belirtili duruma getirir.

“Güncel dinsel sorunlar, çağımızda toplumsal bir anlam taşırlar” – “*Deutsch-französische Jahrbücher*”de bu daha önce söylenmişti. “Yahudi dininin bugünkü burjuva toplumundaki *gerçek* durumu” da belirtilmişti orada. “Bay Bauer, yahudi dininin gizemini *gerçek Yahudiler* ile açıklayacak yerde, *gerçek* Yahudileri *yahudi* dini ile açıklar.” (167-168) [168]. [sayfa 423]

Bay Bauer “gerçek, *layık* yahudi dininin (*judaisme*), ve dolayısıyla *dinsel* yahudi dininin kendisinin de, güncel burjuva yaşam tarafından sürekli olarak yaratıldığını ve

en yüksek tümlenmesini de *parasal sistemde* bulunduğunu usundan bile geçirmez.

“Deutsch-französische Jahrbücher”de, yahudi dininin gelişmesinin “ticaret ve sanayi pratiğinde” aranmak gerektiği; pratik yahudi dininin, “hıristiyan dünyanın kendisinin tümlenmiş pratiğinden başka bir şey olmadığı gösterilmişti” (169) [168-169].

“Yahudi özü kaldırmaya dayanan görevin, gerçekte, doruk noktasına *parasal sistem* içinde erişen *burjuva toplumun yahudi dinini*, güncel pratiğin insandışılığını kaldırmaya dayanan görev olduğu tanıtlanmıştı.” (169) [169].

Özgürlüğü isterken, Yahudi, siyasal özgürlük ile hiç de çelişmeyen bir şeyi ister (172) [171-172]; sözkonusu olan *siyasal özgürlüktür*.

“İnsanın dinsel-olmayan *yurttaş* ve dinsel *özel kişi* olarak *ayrışmasının* siyasal kurtuluş ile hiç de çelişki durumunda bulunmadığı, Bay Bauer’e gösterilmişti.”

Ve hemen bundan sonra:

“Eğer devlet dinden, dini uygar toplum çerçevesinde kendi kendine bırakarak, kendini *devlet dininden* kurtararak kurtuluyorsa, bireyin de dinden, ona karşı artık bir kamu işi karşısındaymış gibi davranarak değil, ama onu kendi *özel işi* sayarak, *siyasal olarak* kurtulduğu, ona gösterilmişti. Son olarak, Fransız Devriminin din karşısındaki yıldırıcı (*terroriste*) tutumunun, bu görüşü çürütmek şöyle dursun, tersine, onu doğruladığı da gösteriliyordu.” (172) [171-172].

Yahudiler *allgemeine Menschenrechte*'yi* isterler.

“Oysa”, *Deutsch-französische Jahrbücher*'de, bu [sayfa 424] ‘özgür insan niteliği’ ile bunun ‘tanınması’nın, *bencil burjuva bireyin* ve onun toplumsal durumunun içeriğini, *bugünkü burjuva yaşamın içeriğini* oluşturan tinsel ve maddi öğelerin *gemsiz* hareketinin tanınmasından başka bir şey olmadıkları; öyleyse *insan haklarının* insanı dinden kurtarmadıkları, ama ona din *özgürlüğü* sağladıkları; onu mülkiyetten kurtarmadıkları, ama ona *mülkiyet özgürlüğü* sağla-

* Evrensel insan hakları. -ç.

dıkları; onu yaşamını az ya da çok temiz biçimde kazanma zorunluluğundan kurtarmadıkları, ama tersine ona *girişim özgürlüğü* sağladıkları, Bay Bauer'e açıklanmıştır.

“Modern devlet tarafından *insan haklarının tanınmasın*; ilkçağ devleti tarafından *köleliğin tanınmasından* başka bir şey anlamına nasıl gelmediği tanıtlanmıştır, ilkçağ devletinin *doğal temeli*, kölelik idi; *modern devletin* doğal temeli [ise -ç.] burjuva toplum, burjuva toplum *insanı*, yani ötekine [öbür insanlara -ç.] özel çıkar ve *bilincinde olmadığı* doğal zorunluluktan başka hiç bir bağla bağlanmış bulunmayan bağımsız insan, çikara dönük emeğin, kendi öz *bencil* gereksinmesi ile ötekinin *bencil* gereksinmesine köleliği-dir. Doğal temeli işte bu olan modern devlet, *evrensel insan hakları bildirisinde*, onu işte böyle tanıdı. ¹³⁰ (175) [174].

“Özgür burjuva toplum” mutlak olarak Yahudi ticari özde olduğu ve o da onun hemen zorunlu bir üyesi durumunda bulunduğu için, Yahudi bu “özgür insan niteliği”nin tanınmasını istemekte yerden göğe kadar haklıdır.

“İnsan hakları”nın doğuştan gelmediklerini, ama tarihsel bir kökeni olduğunu Hegel daha önce biliyordu (176) [175].

Anayasacılığın çelişkilerini belirtmekle birlikte, [sayfa 425] “Eleştiri” bunları genelleştirmez (*fasst nicht den allgemeinen Widerspruch des Constitutionalismus*)* (177-178) [176]. Eğer bunu yapmış bulunsaydı, anayasal krallıktan *demokratik temsilî devlete*, tümlenmiş modern devlete geçmiş olurdu (178) [140].

Sinaî etkinlik, gediklerin, loncaların vb. ayrıcalıkların kaldırılması ile kaldırılmamıştır, ama tersine daha da güçlü bir biçimde gelişir. Toprak mülkiyeti, toprak ayrıcalıklarının kaldırılması ile kaldırılmamıştır, “tersine evrensel hareketi ancak bu ayrıcalıkların kaldırılması ile, küçük parçalara özgürce bölünüp bu parçaların özgürce satılması ile başlar” (180) [178].

Ticaret, ticarî ayrıcalıkların kaldırılması ile kaldırıl-

* Anayasacılığın genel çelişkisini kavramaz. -ç.

mamıştır, ama ancak o andan sonra gerçekten özgür ticaret durumuna gelir; aynı biçimde, din de “ancak *ayrıcalklı* dinin varolmadığı yerde kendi *pratik* evrenselliği içinde açılıp yayılır (Amerika Birleşik-Devletleri düşünölsün).”

... “*Burjuva toplumun köleliği, görünüşte, en büyük özgürlüğü oluşturur. ...*” (181) [179].

Dinin *siyasal* varoluşunun kaldırılmasına (Auflösung) (182) [180] (devlet Kilisesinin kaldırılması), *mülkiyetin siyasal* varoluşunun kaldırılmasına (seçim vergisinin kaldırılması) vb. – “yaşamlarının patlak vermesi” karşılık düşer. “Bundan böyle, dinginlikle kendi öz yasalarına uyar ve varoluşlarının zenginliğini açıp yayarlar.”

Anarşi, ayrıcalıklardan kurtulmuş burjuva toplumun kuralıdır (182-183) [180].

... c) Fransız Devrimine Karşı Eleştirel Savaş

Marx, Bauer'den aktarır: “Fransız Devriminin ^[sayfa 426] filizlendirdiği fikirler, onun zorla ortadan kaldırmak istediği *durumun* ötesine götürmemişlerdir.”

“*Fikirler* hiç bir zaman dünyanın bir eski durumunun ötesine götüremezler, onlar hiç bir zaman eski durum fikirlerinin ötesine götürmekten başka bir şey yapamazlar. Genel olarak, söylemek gerekirse, fikirler *hiç bir şeyi iyi bir sonuca vardırılmazlar*. Fikirleri iyi bir sonuca vardırılmaz için, pratik bir gücü kullanan insanlar gerekir” (186) [182].

Fransız Devrimi, tutarlı biçimde işlendikleri zaman, yeni *Weltzustands*'ı* içeren komünizm fikirlerini doğurmuştur (Babeuf).

Devletin çeşitli bencil atomların birliğini sağlaması gerektiğini yazan Bauer'e, Marx, aslında burjuva toplum üyelerinin hiç de atomlar olmadıkları, ama sadece kendilerini öyle gördükleri yanıtını verir (188-189) [184], çünkü onlar atomlar gibi kendi kendilerine yetmezler; başka insanlara bağımlıdırlar, gereksinmeleri onları her an bu bağımlı-

* Dünya durumunu. -ç.

lık içinde tutar.

“Demek ki, *gerçek* bağı *siyasal* yaşam tarafından değil, ama *uygar* yaşam tarafından oluşturulmuş bulunan burjuva toplum üyelerini birleşik tutan şey, *doğal zorunluluktur*, ne kadar yabancılaşmış görünürlerse görünsünler, *insanın özsel özellikleridir, çıkardır*. ... Günümüzde uygar yaşamın birliğinin devletin işi olduğunu sanan, sadece *siyasal kör inançtır*; oysa gerçeklikte, tersine, korunmuş bulunan devlet birliği, uygar yaşamın işidir.” (189) [185].

Robespierre, Saint-Just ve yandaşları, ilkçağın kölelik üzerine kurulu gerçekçi demokrasili toplumunu, burjuva toplum üzerine kurulu tinselci demokrasili modern temsili devlet ile karıştırdıkları için yenik düştüler. İdam edilmesinden önce, parmağı ile *İnsan Hakları* [sayfa 427] tablosunu (Tabelle: afiş? asılmış) gösteren Saint-Just, şöyle haykırır: “*C'est pourtant moi qui ai fait cela.*” * “Bu tablo, tastamam, içinde yaşadığı *iktisat ve sanayi* koşulları ilkçağ koşulları olmaktan ne kadar uzaksa, kendisi de ilkçağ toplumu insanı olmaktan o kadar uzak bir *insanın hakkını* ilan ediyordu.” (192) [187].

18 Brumaire günü¹³¹ Napoléon'un avı devrimci hareket değil, ama liberal burjuvazi oldu. Robespierre'in devrilmesinden sonra, Directoire döneminde, burjuva toplumun bayağı gerçekleşmesi başlar: ticarî girişimlerin Sturm und Drang'ı, yeni burjuva yaşamın başdöndürücülüğü, “feodal yapısı Devrim çekici tarafından parçalanmış bulunan, ve ilk elde bulundurma coşkunluğu içinde, birçok yeni toprak sahibinin tüm biçimleri altındaki uygarlık ile geniş ölçüde içli dışlı oldukları Fransız *toprak mülkiyetinin gerçek ilerlemesi*; özgürleşmiş sanayi ilk hareketleri – işte, yeni doğmuş bulunan bu burjuva toplumun gösterdiği canlılık işaretlerinin birkaçı” (192-193) [188].

* “Bunu yapan gene de benim.” -ç.

ALTINCI BOLÜM. – MUTLAK ELEŞTİREL ELEŞTİRİ
YA DA BAY BRUNO TARAFINDAN KİŞİLEŞTİRİLMİŞ
ELEŞTİREL ELEŞTİRİ

... 3) MUTLAK ELEŞTİRİNİN ÜÇÜNCÜ KAMPANYASI...

d) *Fransız Materyalizmine Karşı Eleştirel Savaş*
(195-211) [190-203]

|| Bu parça (VI. bölümün 3. kesiminin d arabaşlığı) kitabın en değerli parçalarından biri. Burada satırı satırına bir eleştiri değil, ama baştan sona olumlu bir açıklama var. Bir *Fransız materyalizmi tarihi kısa* [sayfa 428] özeti bu. Parçayı baştan başa aktarmalıydım, bu nedenle hızlı bir özetini yapmakla yetiniyorum. ||

18. yüzyıl Fransız Aydınliklar felsefesi ile Fransız materyalizmi sadece varolan siyasal kurumlara karşı bir savaşım olmakla kalmamışlar, ama bir o kadar da 17. yüzyıl *metafizigine* karşı, özellikle *Descartes, Malebranche, Spinoza* ve *Leibniz* metafizigine karşı açık bir savaşım olmuşlardır. “Felsefe, metafizige karşıt çıkarıldı; tıpkı Feuerbach’ın, ilk kez olarak, Hegel’e karşı kesinlikle konum aldığı gün, felsefenin soğuk açıklgörülüğünün, kurgunun sarhoşluğuna karşıt çıkarılması gibi.” (196) [191].

18. yüzyıl materyalizmi tarafından yenilmiş bulunan 17. yüzyıl metafiziği, Alman felsefesinde ve özellikle 19. yüzyıl kurgusal Alman felsefesinde, muzaffer ve özlü (*gehaltvolle*) bir yeniden kurulma olanağı buldu. Hegel, dahice, bu metafiziği tüm metafizik ve Alman idealizmi ile birleştirdi ve *ein metaphysisches Universalreich** kurdu. Sonra yeniden “kurgusal metafizige karşı ve tüm metafizige karşı saldırı [başladı -ç.]. Metafizik, bundan böyle kurgunun kendi çalışması aracıyla tümlenmiş bulunan ve insancılık ile örtüşen materyalizm karşısında her zaman yenik düşecektir. Oysa, eğer Feuerbach, teori alanında, insancılık ile örtüşen

* Evrensel bir metafizik imparatorluğu. -ç.

materyalizmi temsil ediyorduyorsa, Fransız ve İngiliz sosyalizm ve komünizmi de, onu pratik alanında temsil etmiştir.” (196497) [191].

Fransız materyalizminin iki eğilimi var: 1° kökenini Descartes’tan alan eğilim; 2° kökenini Locke’dan alan eğilim. Bu sonuncusu *mündet direkt in den Socialismus** (197) [191].

Birincisi, mekanist materyalizm, Fransız doğa [sayfa 429] bilimi olacaktır.

Fiziğinde, *Descartes*, maddenin tek *töz* olduğunu söyler. Fransız mekanist materyalizmi Descartes fiziğini alıp, metafiziğini atar.

“Bu okul hekim *Leroy* ile başlar, doruğuna hekim *Cabanis* ile erişir, ve bu okulun merkezi de *La Mettrie*’dir.”

Ruhun bir *beden kipliğinden* ve fikirlerin de mekanik hareketlerden başka bir şey olmadıklarını söyleyen *Leroy*, hayvanın mekanik yapısını insana aktardığı zaman, Descartes henüz yaşıyordu (198) [192]. *Leroy* hatta Descartes’ın kendi gerçek kanısını gizlediğine inanıyordu, Descartes protestoda bulundu.

18. yüzyıl sonunda, *Cabanis*, “*Rapporti du physique et du moral de l’homme*”** adlı yapıtında, *dekartçı materyalizme*¹³² son biçimini verdi.

17. yüzyıl metafiziği, daha başlangıçlarından beri uzlaşmaz karşıt (*antagoniste*) olarak materyalizmi bulmuştur karşısında, Descartes – *Gassendi*, epikuroşçu materyalizmin yeniden kurucusu; İngiltere’de – *Hobbes*.

Voltaire (199) [193], 18. yüzyıl Fransızlarının Cizvitler ve öbürleri arasındaki tartışmalar karşısında ilgisiz kalmalarına, felsefeden çok Law’ın mali spekülasyonları tarafından yolaçılmış bulunduğunu belirtiyordu. Materyalizme doğru teorik hareket, o zamanki Fransız yaşamının pratik *Gestaltung*’udur.*** Materyalist bir pratiğe, materyalist teori-

* Doğrudan doğruya sosyalizme varır. -ç.

** “İnsanın Fizik ve Tini Arasındaki İlişki”. -ç.

*** Biçimdir. -ç.

ler karşılık düşüyorlardı.

17. yüzyıl metafiziği (Descartes, Leibniz), henüz iliklerine kadar pozitif bir içerikle doluydu. Matematikte, fizikte vb., bulgular yapıyordu. 17. yüzyılda, pozitif bilimler ondan ayrılmışlar ve metafizik de *war fad* [sayfa 430] *geworden*.*

Helvétius ve Condillac, tam da Malebranche'ın öldüğü yıl doğdular (199-200) [153].

17. yüzyıl metafiziğini kendi kuşkuculuk silahı ile kemiren *Pierre Bayle* oldu. Bayle, özellikle Spinoza ve Leibniz'i çürüttü. Tanrıtanımaz toplumu ilan etti. Bir Fransız yazarının deyimine göre, "17. yüzyıl anlamındaki metafizikçilerin sonuncusu, 18. yüzyıl anlamındaki filozofların ilki" oldu (200-201) [194].

Ama bu olumsuz çürütmenin yanında, olumlu bir metafizik düşmanı sistem gerekiyordu. Bunu da *Locke* sağladı.

Materyalizm, Büyük-Britanya'nın çocuğudur. Büyük-Britanya skolastiği *Duns Scot*, daha o zamandan kendi kendine "*maddenin düşünüp düşünemeyeceği*"ni soruyordu. *Scot* adcı (*nominaliste*) idi. Adcılık, genel olarak, materyalizmin ilk dışavurumunu oluşturur.¹³³

İngiliz materyalizminin gerçek atası *Bacon*'dır. ("Maddenin doğuştan özellikleri arasında, hareket, sadece mekanik ve matematik hareket olarak değil, ama daha çok maddenin içgüdü, dirimsel tını, genleşici gücü, acısı (*Qual*) olarak da, ilk ve en üstün özelliktir.") (202) [195].

"Kurucusu *Bacon*'da, materyalizm, henüz, doğal bir biçimde, içinde çok yanlı bir gelişmenin tohumlarını saklar. Madde, ozanca duygusallığının parlaklığı içinde, bütünsel insana gülümser."

Hobbes'da, materyalizm *tekyanlı, menschenfeindlich, mechanisch*** bir duruma gelir. Hobbes, *Bacon*'ı sistemleştirmiştir, ama onun: bilgilerin ve fikirlerin kökenleri duyulur dünyadadır (*Sinnenwelt*) ilkesini daha kesin bir biçimde

* Yavanlaşmıştı.

** İnsandan nefret eden, mekanik. -ç.

temellendirmeksizin – s. 203 [196]. [sayfa 431]

Hobbes, Bacon materyalizminin *tanrı* önyargılarını nasıl yıktı ise, Collins, Dodwell, Coward, Hartley, Priestley vb. de, Locke duyumculuğunun¹³⁴ son tanrıbilimsel engellerini öyle yıktılar.

Condillac, Locke duyumculuğunu, 17. yüzyıl metafiziğine karşı yöneltti. Descartes, Spinoza, Leibniz ve Malebranche sistemlerinin bir çürütmesini yayımladı.¹³⁵

Fransızlar İngilizlerin materyalizmini “uygar”laştırdılar (205) [197].

(Gene Locke’dan yola çıkan) *Helvétius* ile, materyalizm kendi özgül Fransız niteliğine bürünür.

La *Mettrie* – dekartçı materyalizm ile İngiliz materyalizminin birliği.

Robinet, metafizikle hâlâ en çok bağı olan kişidir.

“Tıpkı *dekartçı* materyalizmin *gerçek doğa bilimi*ne ulaşması gibi, Fransız materyalizminin öbür eğilimi de doğrudan doğruya *sosyalizm* ve *komünizme* açılır.” (206) [198].

Materyalizmin öncüllerinden sosyalizmi çıkarmaktan daha kolay bir şey yoktur (duyulur dünyanın yeniden örgütlenmesi – özel çıkar ile genel çıkarı birleştirmek – suçun toplumdışı *Geburisstätten*’lerini* yoketmek, vb.).

Fourier doğrudan doğruya Fransız materyalistlerinin öğretisinden yola çıkar. *Baböfçüler*¹³⁶ yontulmamış, az gelişmiş materyalistler idiler. Bentham kendi sistemini Helvétius’ün sağtöresi üzerine kurar, ve *Owen* da, İngiliz komünizmini kurmak üzere, Bentham sisteminden yola çıkar. *Cabet*, komünist fikirleri İngiltere’den Fransa’ya getirir (Komünizm temsilcilerinin, *populärliste wenn auch flachste*’sidir** *Cabet*) (208) [200]. Materyalizm öğretisini *gerçek insanlık* olarak geliştirmiş [sayfa 432] bulunan *Dézamy*, *Gay*, vb. “daha bilimsel”dirler.

209-211, [201-203.] sayfalarda, Marx, 18. yüzyıl ma-

* Yuvalarını. -ç.

** En yüzeysel, ama en tanınmış. -ç.

teryalizmi ile 19. yüzyıl İngiliz ve Fransız, komünizmini birleştiren bağları tanıtlamak için, (küçük boy harflerle dizilmiş 2 sayfalık) gözlemler biçimi altında, *Helvétius, Holbach, Bentham*'dan alıntılar verir.

Sonraki kesim başlıklarından, şu parçayı not etmek yerinde olur:

“*Strauss* ile *Bauer* arasında *töz* ve *kendinin bilinci* konusundaki savaşım, *hegelci* kurgular *çerçevesinde* bir savaşımdır. *Hegel*'de üç öge var: Spinozacı *töz*, *fihteci kendinin bilinci*, [bir de -ç.] her ikisinin, zorunlu biçimde çelişik *hegelci birliği* olan *mutlak tin*. Birinci öge, metafizik kılık altında, insandan *ayrılığı* içinde, *doğa*; ikincisi, metafizik kılık altında doğadan *ayrılığı* içinde, *tin*; üçüncüsü de, metafizik kılık altında, öbür ikisinin, [yani -ç.] *gerçek insan* ile *gerçek insan türünün birliğidir*” (220) [211], ve Feuerbach'ın yargısı ile birlikte bir sonraki paragraf:

“*Strauss* ve *Bauer*, her ikisi de, tanrıbilim alanından çıkmaksızın, birincisi *spinozacı açıdan*, ikincisi *fihteci açıdan*, *Hegel*'i mantıksal olarak geliştirmişlerdir. Her ikisi de *Hegel*'i, onda iki öğeden herbiri öteki tarafından *işe yaramaz duruma* getirildiği ölçüde eleştirmiş, oysa kendileri bu öğelerden herbirini *kendi tek yanlı*, dolayısıyla tutarlı tümlenişine götürmüşlerdir. – Eleştirilerinde, sonuç olarak her ikisi de *Hegel*'i *aşar*, ama gene her ikisi de onun kurgusu içinde kalır ve onun sisteminin sadece *bir* yanından başkasını temsil etmezler. *Feuerbach*, ilk olarak, metafizik *mutlak tini* “*doğa temeli üzerindeki gerçek insan*” durumuna dönüştürerek, *Hegel*'i, *hegelci* açıdan tümleyip eleştirmiş; ilk olarak, *hegelci kurgunun*, dolayısıyla *her türlü metafiziğin* [sayfa 433] büyük *eleştiri* ilkelerini aynı zamanda ustalıkla koyarak, *din eleştirisini* tümlemiştir (220-221) [211].

Marx, *Bauer*'ın “*kendinin bilinci teorisi*” ile, bu teorinin idealizmi yüzünden gırgır geçer (mutlak idealizmin yanılmacaları – (222) [212-213]), bunun *Hegel*'in kötü bir yorumu olduğunu gösterip *Phénoménologie*'den ve *Feuerbach*'ın eleştirel gözlemlerinden aktarmalar yapar

(“Philosophie der Zukunft”,¹³⁷ s. 35: tıpkı tanrıbilimin “ilk günah tarafından kirletilmiş doğa”yı yadsıması gibi, felsefe de “duyulur madde”yi yadsır – *negiert*).

Sonraki bölüm (VII) gene usandırıcı, hırçın bir eleştiri ile başlar 1) 228-253. [218-224.] sayfalar Kesim 2a’da ilginç bir parça.

Marx, gerçekliğin, doğa biliminin, sanayiın irdelenmesini isteyen, ve bundan ötürü “Eleştiri” tarafından saldırıya uğramış bir “Yığın temsilcisi”nin, “Edebiyat Gazetesi” tarafından yayımlanmış bulunan bir mektubunu anar.

“Ya (!)”, diye haykırır “eleştiriciler” bu Yığın temsilcisine karşı, “tarihsel gerçekliğin bilgisinin şimdiden *tümelenmiş bulunduğunu* sanıyor musunuz? Ya da (!) gerçekte henüz bilinmiş bulunan bir tek tarih dönemi biliyor musunuz?”

“Ya eleştirel Eleştiri”, diye yanıtlar Marx, “insanın doğa karşısındaki teorik ve pratik davranışını, yani doğa bilimi ile sanayii, tarihsel hareketten dışaladığı sürece, tarihsel gerçekliğin bilgisinde bir *ilk adım* bile olsa atmış olduğunu mu sanır? Ya da, gerçekte herhangi bir dönemi, örneğin bu dönemin sanayiini, yaşamın kendisinin dolaysız üretim biçimini irdelemeden önce bildiğini mi sanır? Eleştirel Eleştiri, tinselci ve *tanrıbilimsel* Eleştiri, gerçi tarihin büyük siyasal, yazınsal ve tanrıbilimsel olgularından başka bir şey [sayfa 434] bilmez – hiç değilse onları bildiğini sanır. Tıpkı düşüncüyü duylardan, ruhu bedenden, kendi kendini dünyadan ayırdığı gibi, tarihi de doğabilim ve sanayiden ayırır, ve onun için tarihin doğduğu yer, yeryüzünde yapılan kabaca *maddi* üretim değil, gökyüzünde dalgalanan sisli bulutlardır.” (239) [226-227].

Bu Yığın temsilcisi, Eleştiri tarafından *massenhafter Materialist** olarak nitelendirilmiştir.

“Fransızlar ve İngilizler’de, eleştiri bizimki gibi soyut, öbür dünyada, insanlık dışında bulunan bir önemli kişi değildir; toplumun emekçi üyeleri olan, insan olarak acı çe-

* Yığın materyalist. -ç.

N.B.

ken, duyan düşünen ve eyleyen bireylerin *gerçek insanal etkinliğidir*. Bu nedenle eleştirileri aynı zamanda pratiktir ve komünizmleri de, içinde pratik, somut önlemler önerdikleri, düşünmekle yetinmeyip daha çok eyledikleri bir sosyalizmdir; eleştirileri, varolan toplumun canlı, gerçek eleştirisi, ‘gerileme’ nedenlerinin bilgisidir.” (244) [184].

||Tüm VII. bölüm (228-257) [218-243], aktarılan parçalar dışında, en şaşkırtıcı hırgür ve parodilerden, en önemsiz çelişkileri yakalamaktan, “Edebiyat Gazetesi”nin her türlü budalalıklarını gülünçleştirmekten ... başka bir şey içermez. ||

VIII. bölümde (258-333) [244-311], “bir kasabın köpek durumuna eleştirel biçim değiştirmesi” üzerine ve daha ilerde de *Eugène Sue*’nün *Fleur de Marie*’si üzerine (herhalde romanın ya da roman kahramanlarından birinin adı bu), Marx’ın birkaç “köktenci”, ama yararsız kısa notu ile birlikte, birer şımız var. Gene de, sayfa 285 x [267-268] Hegel’in ceza teorisi üzerine bazı gözlemler, *Eugène Sue* tarafından hücre sisteminin (*Cellular-system*) savunulmasına karşı sayfa 296 üzerinde ^[sayfa 435] durulabilir.

((*Görünüşe göre*, Marx burada *Eugène Sue* tarafından yazılmış ve *görünüşe göre* “Edebiyat Gazetesi”nde savunulmuş bulunan o yüzeysel sosyalizme karşı çıkar.))

Marx, örneğin, tıpkı kötülüğün cezalandırılması gibi, erdemın hükümet tarafından ödüllendirilmesini düşleyen *Sue* ile alay eder. (Hatta s. 300-301’de [282], *justice criminelle* ile *justice vertueuse*’ün karşılaştırmalı bir tablosu bile var!)

305-306. [286-287.] sayfalar: Hegel’in *Phénoménologie*’si üzerine eleştirel gözlemler.

307 [288]: Hegel bazan *Phénoménologie*’sinde –öğretisine ters düşmesine karşın– *insanal* ilişkilerin *gerçek* bir özellik belirtici niteliğini verir.

309 [289-290]; Zenginlerin *Spiel** olarak yardımseverlikleri (309-310) [289-290].

* Oyun. -ç.

322-313 [292]: Fourier'den, kadın cinsin alçalması üzerine çok tanıtılayıcı alıntılar. ||“Eleştiri” ile Eugène Sue'nün kahramanı Rodolphe'un ılımlı isteklerine kontra?||

× “Hegel’e göre, uğranılan cezada, kendi kendine karşı karar veren kişi, suçludur. *Gans* bu teoriyi daha geniş bir biçimde geliştirmiştir. Bu teori, Hegel’de, *Kant* tarafından *tek hukuksal* ceza teorisi olarak açıklanmış bulunan ilkçağsal *jus talionis*’in* *kurgusal süslenmesidir*. Hegel’de, kendi kendini yargılayan suçlu, arı bir “fikir”, *yürürlükteki deneysel cezaların* salt kurgusal bir yorumudur. Bu nedenle o [Hegel -ç.], özel biçimler için, devletin uygarlık derecesine güvenir; [sayfa 436] başka bir deyişle, cezayı olduğu gibi sürdürür. O, işte tam da bu noktada, kendi eleştirel papağanından daha eleştirici görünür. Suçluda *insanı* da tanıyan bir *ceza* teorisi, *ceza ve zorlama*, *insanal* davranış ile çelişki durumunda bulundukları için, bu işi ancak *soyutlamada* yapabilir. Pratikte bu iş, ayrıca olanaksız olurdu. Soyut yasa yerine salt öznel keyfilik geçerdi; çünkü her durumda, suçlunun bireyselliğine ceza düzenleme, “saygın ve onurlu” resmi kişilerin işi olurdu. Platon, *yaşanın* bir tek bakış açısında yer alması ve bireyselliği *bir yana bırakması gerektiğini* daha önce anlamıştı. *İnsanal* koşullar içinde, tersine, ceza suçu işleyenin gerçekten kendi-kendisi üzerindeki yargısı olacaktır. Ona başkası tarafından uygulanan *dışsal* bir *zorun*, onun kendi kendisine uyguladığı bir zor olduğuna inanması için çalışılmayacaktır. *Öteki* insanlar onun için, daha çok onun kendi-kendine vermiş olacağı cezanın doğal kurtarıcıları olacaktır. Başka bir deyişle, ilişki tastamam tersine çevrilmiş olacaktır.” (285-286) [268-269].

“Bauer’in bu cesaretinin gizemi” (305) [286] (yukarıda Anekdottardan¹³⁸ bir alıntı vardı), “Hegel’in *Phénoménologie*’sidir. Hegel *insan* yerine *kendinin bilincini* geçirdiği anda, varolan *en çeşitli* insanal gerçeklik ancak ken-

* Kısa hukukunun. -ç.

dinin bilincinin *belirli* bir biçimi olarak, onun bir *belirlenimi* olarak görünür. Oysa kendinin bilincinin yalın bir belirlenimi, bir “*arı kategori*”, bir arı “fikir”dir; öyleyse ben onu “arı” düşünceye kaldırabilir ve arı düşünce ile üstesinden de gelebilirim. Hegel’in *Phénoménologie*’sinde insanal kendinin bilincinin çeşitli yabancılaşmış biçimlerinin *maddi, duyulur, nesnel* temelleri *ayakta bırakılmışlardır*, ve tüm bu yıkıcı yapıt, *nesnel dünyayı*, duyulur gerçeklik dünyasını, bir “düşünce nesnesi” yalın bir *kendinin bilinci belirlenimi* [sayfa 437] durumuna getirir getirmez, bu dünyadan kurtulmuş bulunduğunu, ve dolayısıyla *gökselleşmiş* düşmanın da “arı düşünce göğü”nde üstesinden gelebileceğini sandığı için varolan *en tutucu felsefe* [Sic!] olmuştur. Bu nedenle *Phénoménologie*, mantıksal olarak tüm insanal gerçeklik yerine “*mutlak bilgi*”yi koymaya varır: “*bilgi*”, çünkü kendinin bilincinin tek varoluş biçimi işte budur, ve çünkü kendinin bilinci de insanın tek varoluş biçimi olarak görülmüştür – bu bilgi *mutlaktır*, çünkü kendinin bilinci *kendi kendinden* başka hiç bir şey bilmez ve artık herhangi bir nesnel dünya tarafından tedirgin edilmez. Hegel kendinin bilincini *insanın*, gerçek olan ve bunun sonucu gerçek bir dünya içinde yaşayan, ve onun tarafından koşullandırılmış insanın *kendinin bilinci* yapacak yerde, insanı *kendinin bilincinin insanı* yapar. Dünyayı *kafası üstüne* koyar ve dolayısıyla bütün sınırları da *kendi kafası içinde* kaldırabilir: bu sınırların, *duyulur kötü doğa* için, *gerçek insan* için varlıklarını doğal olarak sürdürmeye bırakan işlem. Ayrıca, Hegel, *evrensel kendinin bilincinin sınırlarını* ele veren her şeyi, yani tüm duyulur doğayı, insanların ve dünyalarının gerçekliğini, bireyselliğini, zorunlulukla sınır olarak görür. Tüm *Görüngübilim*, *kendinin bilincinin tek gerçeklik*, ve tüm gerçeklik olduğunu tanıtlamak ister. ...” (306) [286-287].

“Sonunda kendiliğinden anlaşılır ki, Hegel’in *Phénoménologie*’sinin, kökensel kurgusal kusuruna karşın, birçok nokta üzerinde, insanal ilişkilerin gerçek bir özellik belirtme öğelerini vermesine karşılık, Bay Bruno ve hempa-

lanı boş bir karikatürden ... başka bir şey vermezler.” (307) [288].

“Ne yaptığını bilmeden, Rodolphe böylece uzun zamandan beri örtüsü açılmış bulunan bir gizemi dile getirmişti: İnsanal sefaletin kendisi, o sonsuz sağtörel [sayfa 438] bozulma, eğer sadakayı kabul etmeye zorlanmış ise, para ve kültür soyluluğuna *oyun* ve eğlence hizmeti görmeye de zorlamıştı, onun özsaygısını hoşnut etmeye, onun kendini beğenme hevesini yatıştırmaya yaraması gerekir.

“Almanya’daki birçok yardımsever derneğin, Fransa’daki birçok iyiliksever kuruluşun, İngiltere’deki birçok iyilikçi donkişotluğun, yoksullar yararına verilen konserler, balolar, gösteriler, şölenlerin, hatta yıkıma uğramış kimse-ler için kamusal yardımların başka bir anlamı yoktur.” (309-310) [290].

Ve Marx, Eugène Sue’den aktarı:

“Ah! bayan! bu zavallı Polonyalılar yararına dansetmiş olmak yetmez. ... Sonuna dek insansever olalım.

... Şimdi de *yoksullar yararına gece yemeğine (soupper)* gidelim!” (310) [290].

312-313. [292.] sayfalarda *Fourier*’den alıntılar (eşaldatma, kibarlık, baştan çıkarılmış kadınların çocuklarını öldürmesi, kısır döngü... “Kadının kurtuluş derecesi, genel kurtuluş derecesinin doğal ölçüsüdür”... (312) [292]. Uygarlık her yalın kusuru, ikiyüzlü, iki anlamlı, bileşik kusur durumuna dönüştürür) ve Marx şöyle ekler:

“Rodolphe’un fikirleri karşısında, Fourier’nin bize *evlilik* konusunda vermiş bulunduğu ustaca belirlemeye, ve Fransız komünizminin materyalist bölüntüsünün yazılarına iletmede bulunmak gereksiz.” (313) [293].

313 [294] *u. ff.** sayfalar *Eugène Sue* ve *Rodolphe*’un (herhalde Sue’nün romanının kahramanı?) *ekonomi politik* tasarılarına, zenginler ve yoksulların birleşmesi ve emeğin örgütlenmesi (devletin yapması gereken şey) vb. tasarılarına karşı – örneğin, gene *Armenbank* [7] – b)

* Ve devamı. -ç.

“Yoksullar Bankası, s. 314-318 [sayfa 439] [294-297]] = işsizlere faizsiz ödünç. Marx tasarının *rakamlarını* alır ve sefalet ile karşılaştırınca gülünç olduklarını tanıtlar. Ve fikir olarak, Armenbank hiç bir bakımdan *Sparkassen*’den* daha iyi olamaz ... yani Bankanın *Einrichtung*’u** “işçinin bütün yıl yiyecek bir şeyler bulabilmesi için bir başka ücret *dağılımının* yeteceği yanılmasına” *beruht**** (310-317) [296].

Kesim c) 318-320 [297-299] “*Bouqueval örnek işletmesi*”, “Eleştiri” tarafından göklere çıkarılmış bulunan, Rodolphe’un betimlediği bir örnek çiftlik tasarısını yerle bir eder: Marx, ütopyacı olduğunu söyler bu tasarının, çünkü günde Fransız başına sadece 125 gram et, yıllık 93 frank kazanç düşer vb. tasarıda olağandan *iki kat çok* çalışılır, vb., vb. ((işe yaramaz)).

320 [299]: “Rodolphe’un, tüm mucizeli kurtarış ve iyileştirmelerini sayesinde gerçekleştirdiği büyüleyici araç, onun güzel sözleri değil, *çın çın öten sikkeleridir*. İşte sağtöreciler böyledir, der Fourier. Onların Kahramanlarına öykünmek için milyoner olmak gerekir.

“Sağtöre, *l’impuissance mise en action*’dur.**** Bir kusura saldırdığı her kezinde, ona alt olur. Ve Rodolphe, hiç olmazsa *insanal değim* bilincine dayanan özerkli sağtöre bakış açısına bile yükselmez. Onun sağtöresi, tersine, insanal güçsüzlük bilincine dayanır. *Tarımsal sağtöre* temsilcisidir Rodolphe.” (320-321) [299].

... “Eğer, *gerçeklikte*, tüm ayrımlar *yoksul ve zengin* arasındaki ayrımlar içinde gitgide birbirlerine karışırlarsa, *fikirde* de, tüm aristokratik ayrımlar *iyi ve kötü* karşıtlığı içinde yokolurlar. Bu ayrımlar, soylunun kendi önyargılarına verdiği son biçimdir”... (323-324) [302]. [sayfa 440]

...”Ruhunun her kıvılcığı, Rodolphe için, sonsuz bir önem taşır. Bu nedenle, onları durmadan tartmak

* Biriktirme sandıkları. -ç.

** Örgütlenmesi. -ç.

*** Dayanır. -ç.

**** “Eyleme konulmuş güçsüzlük.” -ç.

ve gözlemlemekten geri kalmaz...” (Örnekler.) “Bu büyük beyefendi, biraz da, *Genç İngiltere*’nin, kendileri de dünyayı reformdan geçirmek isteyen, soylu eylemlere girişen ve aynı türden isteri nöbetlerine tutulan üyelerine benzer”... (326) [239-240].

Marx burada 10 saat bill’ini geçiren insansever İngiliz teorilerini gözönünde tutmuyor mu?¹³⁹.

[sayfa 441]

AÇIKLAYICI NOTLAR

¹ İki Bauer kardeşten –"Kutsal Aile"– Bruno, en ünlü olanıdır. Filozof, dinler tarihçisi, gazeteci Bruno Bauer, daha ilerde sözkonusu olacak olan birçok makale ve yapıtın yazarıdır. 1809 yılında doğmuş, ulusal-liberal olduktan sonra, 1882 yılında ölmüştür. Kardeşi Edgar (1820-1888), özellikle broşürler ve öyküler yayımlamıştır. Her ikisi de, *Edebiyat Gazetesi* ya da *Genel Edebiyat Gazetesi* olarak çevireceğimiz *Allgemeine Literatur-Zeitung* adlı dergilerinde birçok makale yayınlamışlardır. Charlottenburg'da çıkarılan bu aylık dergi, 1843 Aralıkından 1844 Ekimine kadar yayınlanmıştır. – 20

² Jules Faucher (1820-1878). – Özgür değişimden yana Alman iktisatçısı ve yazar. *Literatur-Zeitung*'un VII. ve VIII. fasiküllerinde, "İngiltere'de Gündemdeki Sorunlar" üzerine, elerde sözkonusu olacak olan bir makale yayımladı. *Szeliga*, genç-hegelci Franz Zyschlic von Zychlinski'nin (1816-1900) edebî takma adıdır. Bruno Bauer'in *Allgemeine Literatur-Zeitung* ve *Norddeutsche Blätter*'lerin de ("Kuzey Almanya Yaprakları") yazar Szeliga, Marx tarafından sadece *Kutsal Aile*'de değil, ama *Alman İdeolojisi*'nde de saldına uğrayacaktır. – 20

³ Carl Reichardt. – Berlinli ciltçi ustası, Bruno Bauer yandaşı ve *Allgemeine Literatur-Zeitung* yazarlarından. – 21

⁴ “Schriften über den Pauperismus” (Yoksulluk Üzerine Yazılar). – Carl Reichardt’ın, *Allgemeine Literatur-Zeitung*’un I. ve II. fasiküllerinde (Aralık 1843-Ocak 1844) yayımlanmış makaleleri. – 21

⁵ Reichardt kuşkusuz dilencilere yönelik kuruluşlardan söz etmek istiyor. Tüm bu alıntıların amacı, yazarlarının ahmaklığını göstermek olduğundan, asıllarında olduğu gibi çevirilerinde de çoğu kez saçma-sapanlığa kadar giden bir beceriksizlikte olmalarında şaşılacak bir şey yok. Yapıtın devamında, Marx ya da Engels, parodik bir etki uyandıracak bir biçimde, aktarları deyimlerin birçoğunu yeniden ele alıp kullanacaklardır. – 22

⁶ Karl Stein (1757-1831). – Tilsit antlaşmasından sonra, Prusya’da önemli liberal reformlar yapmaya girişen siyaset adamı. – 22

⁷ Karl Heinrich Bruggemann (1810-1887). – Liberal iktisatçı ve gazeteci, *Kölnische Zeitung* (Kolonya Gazetesi) başyazanı. – 23

⁸ “Uncu”: İngilizce *millowner*’ın (değirmen, sahibi) harfi harfine bir çevirisi olan *Mühleigner*’in çevirisi. Engels, bu sözcük oyunu ile, makalelerinde İngilizce sözcüklere göre uydurduğu sözcükler kullanan *Allgemeine Literatur-Zeitung* yazarlarından Jules Faucher ile alay eder. – 25

⁹ İngiliz tekstil makinelerinin bu ardardına gelen yetkinleşmeleri üzerine, Engels’in *İngiltere’de Emekçi Sınıfın Burumu* adlı yapıtının “Önsöz”üne bakınız. 1738 ve 1835 arasında, eğirme makinesine götüren birçok İngiliz üretimi birbirini izler: 1764 yılında James Hargreaves’ın 1769-1771 yıllarında Richard Arkwright tarafından yetkinleştirilmiş bulunan “Jenny”si (pamuk eğirme makinesi); 1779’da Samuel Crompton’un “mule” ya da “hand-mule”ü (çıkık ya da elçıkığı); 1825’te Richard Robert’in otomatik makinesi, “self-acting mule” ya da “self-actor”. – 26

¹⁰ Engels, birkaç ay daha sonra, *İngiltere’de Emekçi Sınıfın Durumu*’nda bütün bu noktaları açındırır. – 27

¹¹ *Anti-Corn Law League* (Tahıl Yasalarına Karşı Birlik), 1838 yılında, Manehester’de, sanayici Cobden ve Bright taraflarından kurulan birlik. İngiltere’ye tahıl ithalatını önce kısmak, sonra da yasaklamak amacını güden tahıl yasaları, lordlar, yani büyük toprak sahipleri tarafından kabul ettirilmişlerdi. Birlik, tam bir ticaret özgürlüğü ve tahıl yasalarının kaldırılmasını istiyordu. Amacı toprak soyluluğunun konumlarını güçten düşürmek, ama aynı zamanda işçilerin ücretlerini de azaltmaktı. Aynı sırada, İngiliz emekçileri çartist hareket içinde toplanıyorlardı. Sanayi burjuvazisi ile toprak soyluluğu arasındaki savaşım sonucu, 1846 yılında tahıl yasaları kaldırıldı. – 27

¹² Thomas Carlyle (1795-1881). – İngiliz yazar ve filozofu, 1848’e kadar feodal bir sosyalizme yakın görüşleri savundu. *Alison* -(Sir Archibald). – *Tory*, tarihçi ve iktisatçı; *Gaskell* – Manchester’li hekim, liberal [whig

-ç.]. – 28

¹³ İlgününün on saat ile yasal bir sınırlandırılması için savaşım İngiltere’de 18. yüzyıl sonlarında başladı ve 1830’dan sonra büyük işçi yığınlarının işi oldu. Toprak soyluluğu temsilcileri, sanayici burjuvaziye karşı duydukları düşmanlık nedeniyle, parlamentoda 10 saat yasasından yana çıktılar. Bu yasanın parlamentodaki başlıca savunucusu, 1833’ten sonra, insancıl tory lord Askley oldu – 28

¹⁴ James Graham (1792-1861). – İngiliz devlet adamı; 1841’den 1846’ya kadar tory hükümetinin içişleri bakanı. – 28

¹⁵ Makinelerin bu dayanma sorunu, Marx, *Kapital*’de bu soruna yaştığı sıralarda Engels’ten rakama dayanan bilgiler istediğinden, daha sonra bu ikisi arasında bir mektuplaşma konusu olacaktır. Bkz: *Lettres sur “Le Capital”*, Editions Sociales, 1964, s. 87, vd. ile s. 128. – 29

¹⁶ John Russell (1792-1878). – İngiliz siyaset adamı, *Whig* partisi önderi. 1846’dan 1852’ye kadar ve 1865-1866’da başbakan. – 29

¹⁷ “Uncular” ya da “değirmen sahipleri” konusunda, 8 nolu açıklayıcı nota bakınız. – 30

¹⁸ Karl Ludwig Theodor Nauwerck (1810-1890). – Gazeteci ve siyasetçi, Bauer kardeşlerin dostu, *Hallische Jahrbücher*, *Deutsche Jahrbüher*, *Anekdot*a dergilerinde, *Rheinische Zeitung*’da yazdı; 1848’de Frankfurt Ulusal Meclisi üyesi oldu. – 31

¹⁹ Ekim 1841’de, Prusya hükümeti, Bruno Bauer’in Bonn üniversitesinde ders verme iznini geri aldı. Görevden bu geçici olarak almanın nedeni, din üzerine, din ilkelerine uygun görülmemen birçok yapıtın yayımlanması idi. Mart 1842’de, Bauer üniversite öğretim üyeliğinden kesin olarak çıkarıldı. – 32

²⁰ Bu paragrafta aktarılan alıntının *Allgemeine Literatur-Zeitung*, Heft V, Nisan 1944’de yayınlanan imzasız “Proudhon” makalesi ile bir ilişkisi yoktu. Bunun yazarı Edgar Bauer idi. Marx, bu makalenin ayrıntılı bir eleştirel tahlilini Dördüncü Bölümün Dördüncü Kesiminde vermektedir. E. Bauer’in “bilginin dinginliği” tümceciği Marx ve Engels tarafından yazılan bu bölümün öteki kesimlerinde de alaya ele alınmıştır. – 34

²¹ Edgar Bauer, Bruno Bauer’in kardeşi. – 35

²² Engels, burada, Flora Tristan’ın *İşçi Birliği* (Paris 1843) üzerine *Allgemeine Literatur-Zeitung*’un V. fasikülünde Edgar Bauer tarafından yazılmış bulunan tanıtma yazısını tahlil eder. Flora Tristan, bir Fransız ütopyacı sosyalizm temsilcisidir. – 35

²³ Fuhuş üzerine bir yapıt yazarı, Paris polis komiseri. – 37

²⁴ Henriette von Paalzov (1788-1847). – Alman romancısı. – 37

²⁵ Charles Comte (1782-1837). – Fransız iktisatçısı, *Mülkiyet İncelemesi* (*Traité de la propriété*, Paris 1834) yazarı. – 44

²⁶ Organlarının adı *La Reforme* olan sosyalistler. – 44

²⁷ Sözcük, burada da, Almanca ve Fransızca olarak metinde iki kez yer alır. – 48

²⁸ *Digest* ya da *Pandect*, Doğu Roma İmparatoru, İmparator Jüstinyan I tarafından 528-34'te buraya getirilen Roma medenî hukukunun (*Corpus juris*) özetinin bölümü idi. Bunlar medeni kanun konusundaki ünlü Romalı hukukçuların çalışmalarından alıntılar içeriyordu. – 52

²⁹ Merkantilist sistem – 17. yüzyılda özellikle Fransa ve İngiltere'de yayılan iktisadî öğreti. Merkantilistlere göre, artı-değerin kaynağı ticarettir ve bir ülke ancak etkin bir dış ticaret aracıyla zenginleşebilir. – 55

³⁰ Fizyokratlar merkantilistlerin öğretisine karşıt bir öğreti yandaşları (18. yüzyıl: Quesnay, Mercier de la Rivière, Le Trosne, Turgot, vb.), toprak rantını tek artı-değer biçimi ve bunun sonucu, tarım emeğini de tek üretken emek sayıyorlardı. – 55

³¹ Adam Smith ve Ricardo. – Marx'ın görüşlerini *Kapital*'de uzun uzun irdeleyip tartıştığı klasik ekonomi politik ustaları. Fourier ve Saint-Simon – Fransız sosyalistleri, 19. yüzyıl başındaki ütopyacı sosyalizm akımının iki temsilcisi. – 55

³² Jean-Baptiste Say (1767-1832). – *Traité d'économie politique* ("Ekonomi Politik-İncelemesi") adlı bir yapıtın yazarı, özgür-değişimci Fransız iktisatçısı. – 55

³³ *Deutsch-Französische Jahrbücher* ("Fransız-Alman Yıllıklar"). – Paris'te, Karl Marx ile Arnold Ruge'nin yönetimi altında, Alman dilinde yayımlanan dergi. Şubat 1844'te tek bir ikili sayı yayımlandı. Bu sayının içindekiler çizelgesinde şunlar da vardı: Karl Marx "Yahudi Sorunu" ve "Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin Eleştirisine Katkı – Giriş" (bkz: K. Marx-F. Engels, *Din Üzerine*, Sol Yayınları, 1976, s. 37-55); Friedrich Engels, "Bir Ekonomi Politik Eleştirisi Denemesi" ve "İngiltere'nin Durumu: *Past and Present*, by Thomas Cariyle". – 55

³⁴ Destutt de Tracy (1753-1836). – Fransız iktisatçısı ve duyumcu (*sensualiste*) filozofu. Anayasal krallık yandaşı. Sismondi (1773-1842) – İsviçreli iktisatçı ve tarihçi, kapitalizmi küçük-burjuva bir açıdan eleştirir. – 56

³⁵ Hugo Grotius (Huigh de Groot) (1583-1645). – Hollandalı hukukçu. – 79

³⁶ *Ulusların Zenginliğinin Doğası ve Nedenleri Üzerine İrdeleme*, Londra'da, 1776 yılında yayımlanmış bulunan yapıt, 1828'de J. R. McCulloch tarafından genişletilmiş bir baskı içinde yeniden yayımlandı. – 80

³⁷ Eugène Sue'nün *Les Mystères de Paris* ("Paris'in Gizemleri") romanının Szeliga tarafından yapılmış, ve *Allgemeine Literatur-Zeitung*'un VII. fasikülünde yayımlanmış bulunan eleştirisine anışturma. – 87

³⁸ Açıklayıcı not 2'ye bakınız. – 88

³⁹ Sue, Eugène (1804-1857). – Fransız yazarı, özellikle 1848 Devrimine öngelen yıllarda büyük bir başarı kazanmış bulunan toplumsal konulu tefrika romanlar yaratıcısı: *La Salamandre*, 1832; *Les Sept Péchés capitaux*, 1848/4850; *Les Mystères du peuple, on Histoire d'une famille de*

prolétaires à travers les âges, 1849-1856. Eugène Sue'nün romanları tarafından uyandırılan büyük ilgi, ilkin türün yeniliği ile açıklanır: Temmuz Monarşisi döneminde hızla gelişen basın, tefrika yemi ile, okurlarını artırır. Ama bu ilgi, ele alınan konular ile de açıklanır. Eugène Sue'nün romanlarının konuları, 1830'dan sonra ve özellikle 1840-1850 arasında yazına egemen olan büyük toplumsal ve insanal fikirler akımı içinde yer alırlar. Bu konulardan bazıları, Victor Hugo'nun *Sefiller*'inde, Georges Sand'ın, Alexandre Dumas'nın ve hatta Balzac'ın romanlarında yeniden ele alınırlar. Eugène Sue, halk çevrelerini, özellikle Paris lumpen-proletaryasını, bütün biçimleri altındaki sefaleti belli bir gerçekçilik ile betimler – ama tefrika-romanın, mesleğine karşın temiz kalmış ve sonradan kıızı olduğu ortaya çıkacak bulunan zavallı bir orospunun yardımına koşan yakışıklı zengin genç vb. gibi geleneksel romansı kahramanları bu betimlemelere karışmış olarak. Bu romanlarda bulunan, insan sevgisi ve kendilerini “Tann”nın aletleri durumuna getirmiş bazı zenginlerin iyiniyeti ile gerçekleşmiş olan bir toplumsal sınıflar uyumu düşü, Eugène Sue'yu zamanının ütopyacı sosyalistlerine bağlar. – 88

⁴⁰ *Morel, Paris'in Gizemleri*'nin başlıca kişilerinden biridir. Bir işçi. Eugène Sue, onu, bize, karısı ve beş çocuğu ile birlikte yaşadığı pis tavanarasında, güçlerini tüketene dek çalışan biri olarak betimler (ikinci Kısım, Onsekizinci Bölüm). Derin bir acımanın doldurduğu bu betimleme sonucu olarak, Sue, “taşması tüm toplumu batırabilecek bu korkunç halk okyanusunu aktörel sağduyunun egemenlik altında tuttuğunu” düşünerek kendini “avutur”. Şöyle ekler : “İnsan o zaman o kadar mutsuzluk, o kadar yığıllık, o kadar *olacağı boyuneğme* için güneşte bir parça yer isteyen bu *yücegönüllü zekâlara* karşı tininin ve kafasının tüm güçleriyle bir yakınlık duymaz mı?” – 90

⁴¹ Temmuz Monarşisinin *Anayasal Ferman*'ına. (*Charte constitutionnelle*) anıştırma. “*Charte Vérite*” deyimi, 31 Temmuz 1830 günü, Orleans dükü (Louis-Philippe) tarafından okunan bildirgenin son sözcüklerine alaylı bir anıştırmadır : “Ferman (*Charte*) bundan böyle bir doğruluk (*vérite*) olacak.” Bu bildirge aracıyla, Orleans dükü, özellikle Thiers ve bankacı Lafitte tarafından düzenlenmiş bulunan, ve 1830 Temmuz günlerinden sonra, Paris halkının zaferinin çalınması sonucunu veren siyasi bir girişimin başarısını sağlayacaktır. – 90

⁴² Aynı nedenlerle, bu kentçilik çalışmalarının, ikinci imparatorluk döneminde, Haussmann tarafından sürdürüldüğü bilinir. – 92

⁴³ Eugène Sue'nün romanlarının kişileri. – 92

⁴⁴ *Les Mystères de Paris*'de, Alman büyük dukası Rodolphe Von Gerolstein, işçi kılığına girer, ve eski bir günahın kefareti olarak, Paris'in sefillerinin yardımına koştuğu, ruhları kurtardığı ve canilerin öcünü aldığı en düşük yerlerinde yaşar. Bu düzen, Eugène Sue'ye, soyluların dünyası ile ayaktakımının dünyasını ardı ardına anlatma olanağını kazandırır. – 98

⁴⁵ Bayan Pipelet, *Les Mystères de Paris*'de, kapıcı kadın tipidir. Bu

ad o zamandan beri bir cins isim durumuna gelmiştir ki, bu da Eugène Sue'nün romanının halkça ne kadar tutulduğunu gösterir. – 100

⁴⁶ Paris'in dışı aslanları (*lionnes de Paris*) – 1830-1840 yıllarında, zengin, zarif, davranışlarında özgür, belli bir özgünlüğe düşkün, ve özellikle büyük paralar harcayan genç erkek ve kadınlara aslan (*lion, lionne*) deniyordu. (Littre'ye göre.) – 100

⁴⁷ *Mystères de Paris*'in kişileri. Bu sahne, ikinci kısım, bölüm. XVIII'de bulunur. Kontes Sarah Mac Gregor, Rodolphe ile gizlice evlenmiştir; bkz: *Les Mystères de Paris*, ikinci kısım, bölüm XII-XIV. – 101

⁴⁸ Christian Wolf (1679-1754). – “Aydınlıklar çağı”nın Alman filozofu. Matematik ve fizik, sonra da felsefe, sağtöre ve mantık profesörü olarak Kant'tan önce, Almanya'da derin bir etkide bulundu. Mantığı, varlıkbilimi, evrenbilimi, ruhbilimi, tanrıbilimi, hukuku, sağtöreyi, iktisadı kapsayan felsefe sistemi, Leibniz'i halka yayan, yavan ve dogmatik bir fizikötesidir. *Arı Usun Eleştirisi* (1770-1781), bu düşüncenin doku sertleşmesine tutulmuş yönünü göstermiştir. Bununla birlikte, Wolf ussallığın bir yayıcısı rolünü de oynamıştır. *Ansiklopedi*'deki *Varlıkbilim (Ontologie)* makalesi, 18. yüzyılın ilk yarısındaki etkisine tanıklık eder. – 107

⁴⁹ *Cecily* ve *David*, – *Mystères de Paris*'in kişilerinden. Bu iki zenci köleyi kuyucu bir efendinin, *Willis*'in kötü davranışlarından kurtararak, *Rodolphe*, “biraz Tanrı oynamak” ile övünür. Sonra onları kendi “adalet”inin aletleri olarak kullanacak, *David*'i *Öğretmenin (Maitre d'école)*, *Cecily*'yi de *Jacques Ferrand*'ın celladı durumuna getirecektir. – 109

⁵⁰ *Vicomte de Parny* (1753-1814). – Fransız ozanı. – 109

⁵¹ *Jacques Ferrand*, *Mystères de Paris*'nin, cimrilik ve ikiyüzlülüğü hovardalık ile birleştiren kişisi; aynı zamanda hem Tartufe hem de Harpagon. – 110

⁵² *Bayan Rolland*, *Mystères de Paris*'nin kişilerinden biri, Bn. d'Harville'in, onu tutku ve açgözlülük yüzünden Polidori'nin yardımı ile, annesini öldürmüş olmakla suçlayan ikiyüzlü kaynanası. – 112

⁵³ *Polidori*, *Mystères de Paris*'nin kişilerinden biri, İtalyan şarlatan, noterin gizli ajanı. Bazan bir papaz, bazan da bir hekim görünüşü altında ortaya çıkar. Korkunç ve kaygı verici bir adam, boyuna kılık değiştirmesi, Balzac'ın *Splendeurs et Misères des courtisanes*'indeki Vautrin'i düşündürür. – 112

⁵⁴ *Vidocq* (1775-1857), sonradan emniyet şefi olmuş canı ve polis yardakçısı. Burada sözkonusu olan *Vidocq'un Anıları* ona maledilir. – 116

⁵⁵ *Bras rouge* (Kızıl Kol), *Mystères de Paris*'nin, *La Chouette* (Gece Kuşu) ve *Maitre d'école*'ün (Öğretmen) uğursuz suçortağı olan kişisi. – 116

⁵⁶ *Foy* (1775-1825). – İmparatorluk döneminin Fransız generali, Restorasyon döneminde liberal milletvekili seçildi; gömülme töreni büyük bir gösteri fırsatı oldu. – 117

⁵⁷ *Bayan Pipelet*'nin kapıcı olduğu evde, zanaatçı Morel ve Rigolette

gibi halktan kişiler, Komutan gibi, orada gizli sevgi buluşmalarını yapmaya gelmiş, kılık değiştirmiş bir soyludan başka bir şey olmayan yüksek tabaka insanları, ve orada takma bir ad altında bir oda kiralamış Rodolphe, tuhaf bir biçimde birlikte otururlar. Bu yöntemle, Eugène Sue, çok çeşitli toplumsal sınıflara ilişkinliklerinin birbirinden ayrı tutmaları gereken kişilerin yazgısını yapay olarak birbirine karıştırır. O bu erekle, soylu bayanların zindanlarındaki orospulara yaptıkları yardımseverlik ziyaretleri gibi başka yöntemlerden de yararlanacaktır. – 117

⁵⁸ Henry Monnier (1797-1878). – Fransız karikatürist ve dram yazarı, ünlü “Joseph Prudhomme” un yaratıcısı. – 117

⁵⁹ *Rigolette, Les Mystères de Paris*'de açık yürekliliği, neşesi ve al-tın kalbi ile herkesi baştan çıkaran genç ve sevimli yosma işçi kızını canlandırır. – 118

⁶⁰ *Murph, Mystères de Paris*'nin kişilerinden biri, Rodolphe'a bütün yer değiştirmelerinde eşlik eden ve bağlı bir köpek gibi onun üzerine titreyen İngiliz soylusu. – 119

⁶¹ *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit* (“İyi Özgürlük Davası ve Benim Öz İşim”) ile *Die Judenfrage* (“Yahudi Sorunu”), Bruno Bauer'in 1842 ve 1843 yıllarında yayımlanmış yapıtlarıdır. Bu sonuncusu, aynı yazarın 1842 Kasımında *Deutsche Jahrbücher*'de (“Alman Yıllıklar”) yayımlanmış bulunan makalesini tümlüyordu. – 124

⁶² Doktrinerler (*Les Doctrinaires*). – Restorasyon döneminde anayasal krallık yandaşı Fransız düşünürleri topluluğu. Bu topluluk, burjuvazi ile bir bölüm toprak soyluluğunun çıkarlarını yansıtıyordu. Bu doktrinerler adı, onlara, verdikleri yargıların dogmatik niteliği nedeniyle verilmişti. Bu doktrinerlerden en ünlüleri François Guizot ile filozof Jean-Paul Royer-Collard'dır. – 133

⁶³ David Friedrich Strauss (1808-1874). – Alman Filozof ve yazarı, ateşli tartışmalara yolaçan *Das Leben Jesus*'ü (“İsa'nın Yaşamı”) yayımladı (4. baskı, Tübingen 1840). – 136

⁶⁴ Gustav Philippson (1814-1880). – Alman eğitimci ve gazete yazarı. Samuel Hirsch (1809-1889). – Dessau hahamı. Yapıtlarında Yahudi dinine felsefi bir temel vermeye çalıştı. – 136

⁶⁵ “Eski-hegelci” Hinrichs tarafından 1843'te Halle'de iki cilt olarak yayımlanmış bulunan *Siyaset Dersleri*. Birinci cildin Bruno Bauer tarafından yazılmış tanıtma yazısı, *Allgemeine Literatur-Zeitung*'un I. fasikülünde (Aralık 1843) yayımlandı. “Hinrichs n° 2” başlıklı paragrafta, ikinci cildin, Bruno Bauer'in Nisan 1844'te *Literatur-Zeitung*'un V. sayısında yayımlattığı tanıtma yazısı sözkonusudur. – 140

⁶⁶ Burada ve daha başka yerlerde Engels, Bauer'in, Hinrichs'in derslerinin ikinci cildinin imzasız eleştirisinden alıntılar yapmakta ve bu eleştiriyi tahlil etmektedir. Eleştiri *Allgemeine Literatur-Zeitung*'da, Heft V, Nisan 1844, yayımlandı. – 143

⁶⁷ *Pythiques*: Parnasse dağında piton (*python*) yılanını öldüren

Apollon anısına, Eski Yunanistan'da her dört yılda bir düzenlenen oyunların nitelendiren sıfat: *Jeux Pythiques*. – 143

⁶⁸ Gabriel Riesser (1806-1863). – Yahudilerin kurtuluşundan yana savaşım vermiş Alman gazete yazarı. – 147

⁶⁹ Friedrich Schelling (1775-1854). – Alman filozofu, 19. yüzyıl başları Alman idealizmi temsilcisi. – 148

⁷⁰ *Deutsche Jahrbücher*. – Genç-hegelcilerin edebî ve felsefî bir derginin adının kısaltılmışı: *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*. Bu dergi Temmuz 1841'den başlamak üzere Leipzig'de yayımlandı. Arnold Ruge tarafından yönetiliyordu. Daha önce de (1838-1841 arasında): *Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft and Kunst* adı altında yayımlanmıştı. Prusya topraklarında üzerine çöken kapanma tehlikesi nedeniyle, yazıkurulu Saxe'da yerleşmek üzere Halle kentinden ayrılmıştı. Dergi yeni adı altında da uzun süre ayakta kalamadı, Ocak 1843'te *Deutsche Jahrbücher*, Saxon hükümeti tarafından kapatıldı ve Bundestag da (Alman Parlamentosu) bu yasaklamanın tüm Almanya için geçerli olmasını kararlaştırdı. – 154

⁷¹ *Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe* ("Ren, Siyaset, Ticaret ve Sanayi Gazetesi") – Kolonya'da, 1 Ocak 1842'den 31 Mart 1843'e kadar yayımlanmış bulunan günlük gazete. Bu gazete, Ren burjuvazisinin, Prusya mutlakiyetçiliğine karşı olan temsilcileri tarafından kurulmuştu. Bu gazetede bazı genç-hegelciler de çalıştı. Nisan 1842'de, Marx bu gazetenin yazıkuruluna katıldı; Ekimde gazetenin başyazarı oldu. *Rheinische Zeitung* Engels'in makalelerini de yayımladı. Marx'ın yönetimi altında, gazete gitgide daha devrimci bir nitelik kazandı; bu durum ona artan bir sevgi kazandırdı, ama hükümet çevrelerini kaygılandırdı; gerici basın ona karşı saldırıya geçti. Prusya hükümeti, 19 Ocak 1843'de, *Rheinische Zeitung*'u, 1 Nisan 1843'de yürürlüğe girmek üzere kapayan ve o güne değin de sıkı bir sansür altına koyan bir karar aldı. – 154

⁷² Karl Christian Planck (1819-1880). – Protestan tannbilimci. – 160

⁷³ Hebertçiler (*hébertistes*), – Jakobenlerin sol kanadını oluşturuyorlardı. Termidor gericiiliğinin kurbanları oldular. Önderleri, 1794'te gilyotine gönderildi. – 175

⁷⁴ *Cercle social* (Toplumsal Dernek). – 1789 Fransız Devriminin ilk yılları sırasında kurulmuş bir örgüt. Toplumsal Derneğin başlıca ideologlarından biri de, toprağın eşit parçalar biçiminde dağıtılmasını, büyük toprakların sınırlandırılmasını ve bütün burjuvaların çalıştırılmasını isteyen Claude Fouchet oldu. "Kudurmuşlar" hareketinin önderlerinden biri olan Jacques Roux, daha da ileri gitti. – 183

⁷⁵ Philippe Buchez (1796-1865). – Saint-Simon'un öğrencisi, Fransız siyasetçi ve tarihçisi, katolik sosyalizmin ideologlarından biri, 1848'de geçici hükümet başkanı. – 183

⁷⁶ Directoire'ı deviren ve iktidarı kendine verdiren Bonaparte'ın hü-

kümet darbesi (9 Kasım 1799). – 187

⁷⁷ Le Roy ya da Henry de Roy (1598-1679). – Hollandalı hekim ve filozof. – 192

⁷⁸ Pierre-Jean-Georges Cabanis (1757-1808) – *Rapports du physique et du moral de l'homme* (“İnsanın Fiziği ile Tini Arasındaki İlişkiler”) yazarı. İlk baskı Paris’te 1802’de yayımlandı. Bu yapıtın büyük bir bölümü, daha önce Bilimler Akademisi yayınları içinde, 1798-1799’da yayımlanmış bulunuyordu. – 192

⁷⁹ Julien Offray de La Mettrie (1709-1751) – Özellikle *l'homme-machine* (“Makine İnsan”) adlı yapıtı ile tanınmış Fransız hekim ve filozofu. – 192

⁸⁰ Pierre Gassendi (1592-1655) – Fransız filozof, matematikçi ve fizikçisi. – 193

⁸¹ *Jansenistler* – Hollandalı tanrıbilimcisi Connelius Jansen’in adından gelmektedir. – 17. yüzyılda ve 18. yüzyılın başlarında Fransız katolikleri arasındaki bir muhalefet eğilimi idi. Bunların görüşlerine resmi katoliklik tarafından şiddetle karşı çıktı. – 193

⁸² Antoine Arnauld (1612-1694) – Fransız filozofu, Descartes’in öğrencisi. Marx bir tarih karşılığı yapmışa benzer. Her ne kadar Malebranche, Condillac ile Helvétius’un doğum yılı olan 1715’te öldüyse de, Arnauld 21 yıl önce ölmüş bulunuyordu. – 194

⁸³ John Duns Scot (1265 dolayları-1308). – Genel fikirlerin varoluşunu, şeylerin varoluşundan bağımsız olarak kabul eden gerçekçiliğe (*réalisme*) karşıt olarak, bu genel fikirlerin gerçeklik sahibi bulunmadıklarını ve şeylerin adlarından başka bir şey olmadıklarını ileri süren ortaçağ felsefe akımı *adıcılık* (*nominalisme*) temsilcisi Fransisken skolastiği. – 195

⁸⁴ 18. yüzyıl materyalist İngiliz filozofları. Aralarından çoğu, hekim ya da bilgin idi. – 197

⁸⁵ Jean-Baptiste René Robinet (1735-1820). – Fransız filozof ve doğabilimci. *De la Nature* (“Doğa Üzerine”) adlı yapıtı, Amsterdam’da yayımlandı (1763-1766). – 198

⁸⁶ Augsburg’da yayımlanan günlük gazete. – 204

⁸⁷ İsa’dan önce 390 yıllarında, Galyalılar Roma üzerine yürümüşlerdi. Kenti almışlar, ama koruyucuları –söylence bu ya!– Junon’un [Jüpiter’in karısı -ç.] kazlarının ötmeleri ile uyanmış ve böylece bir gece saldırısını püskürtmüş bulunan Kapitol’ü alamamışlardı. – 206

⁸⁸ *Zeitschrift für spekulative Theologie* (“Kurgusal Tanrıbilim Dergisi”). – Bruno Bauer tarafından yayımlanmış bulunan dergi (Berlin 1836-1838). Bauer –bu dönemde– eski-hegelciler arasında sayılıyordu. – 217

⁸⁹ Bu son ikisi, *Literatur-Zeitung* yazarlarındandırlar: birincisi Bruno Bauer’in bir takma adından başka bir şey değilmişe benzer. – 220

⁹⁰ “Berlin yârani” (“*Berliner Couleur*”), *Allgemeine Literatur-Zeitung* mektupçusu tarafından, Bruno Bauer çevresinden olmayan ve kişisel ve bayağı sorunlar üzerinde *Allgemeine Literatur-Zeitung*’a saldırıda bulu-

nan Genç-hegelcilere verilmiş bulunan addır: Bu Genç-hegelcilerden biri de Max Stirner idi. – 225

⁹¹ Wilhelm Traugott Krug (1770-1842). – Felsefi iddialı yapıtlar yazarı. – 226

⁹² *La Democratie pacifique*, furiyecilerin, Paris'te, 1843-1851 arasında, Victor Considérant yönetiminde yayımlanmış bulunan günlük gazetesini. – 230

⁹³ Wolfgang Menzel (1798-1873). – Yazar ve edebiyat eleştirmeni. – 232

⁹⁴ Fuhuş üzerine bir kitap yazmış Fransız polis komiseri. – 236

⁹⁵ Otto Friedrich Gruppe (1804-1876). – Hegelcilığe karşı, idealist gazete yazarı ve filozof; 1842'de Bruno Bauer'e karşı bir yergi yayımladı. – 237

⁹⁶ İskenderiyeli Origène (185-254 dolaylarında). – Hıristiyan tanrıbilimci, "Kilise Babaları"ndan biri. – 239

⁹⁷ Karl Weil (1806-1878) – Gazeteci. 1842'den 1846'ya değin, Égidius takma adı altında, *Konstitutionelle Jahrbücher*'lerini yayımladı. – 245

⁹⁸ *Le Chourineur* (Bıçakla adam öldüren). – *Mystères de Paris*'nin, hapisanede, argoda adamı bıçaklayan anlamına gelen "chouriner" sözcüğünden, "Chourineur" olarak adlandırılmış –ve bizim "Bıçakçı" olarak çevirdiğimiz -ç.- bulunan savunma sabıkalı kişisi. Bu adam Rodolphe'a öyküsünü anlatır. Onun "ilk mesleği, Mentfaucou'da mezbaha kasaplarının atlarını boğazlamasına yardım etmek olmuştur". Bir çavuşun öldürülmesi onu hapse düşürmüştü (*Les Mystères de Paris*, bölüm I). – 246

⁹⁹ *Fleur-de-Marie* (Meryem Çiçeği), *Mystères de Paris*'nin kahramanlarından, Rodolphe'un, sefaletin onu içine atmış bulunduğu sağtöre bozukluğundan çekip çıkardığı genç kız. Bu "Fleur-de-Marie" takma adı, "kuşkusuz davranışlarının saflığı sonucu" idi (*Les Mystères de Paris*, bölüm I). – 246

¹⁰⁰ François Eugène Vidocq (1775-1357). – Ünlü Fransız kıyacı (cani), Paris polisinin gizli ajanı, sonra da Emniyet amiri. – 246

¹⁰¹ *Le Maître d'école* (Öğretmen). – *Mystères de Paris*'in hain, hırsız, canakıyıcı, "Bıçakçıyı bile titreten" kişisi. Rodolphe ona, suç ortağı, tek gözü kör, çocuk Fleur-de-Marie'nin yaşamını zindana çevirmiş olan yaşlı kadın *la "Chouette"* (gece kuşu) ile birlikte, Feves sokağındaki meyhanede raslar (bölüm I). Bu takma ad hapisanede ona, burjuva kökeninden gelen eğitici konuşması nedeniyle verilmiş bulunmaktadır. – 246

¹⁰² *Casuistique* – Vicdan durumlarını inceleyen tanrıbilim kolu. – 246

¹⁰³ *Germain*, *Mytères de Paris*'nin kişilerinden, Rodolphe'un öteki korunuğu, yoksul, ama dürüst adam tipi. – 249

¹⁰⁴ *Le Squelette*, *Mystères de Paris*'nin, Rodolphe'un yardımsever etkisine duygusuz, canakıyıcı kişisi. – 249

¹⁰⁵ Bayan Georges. – *Mystères de Paris*'nin kişilerinden; onu "gözü görmeyen büyüklerin evlendirmiş buldukları ikiyüzlü kıyacı"nın (bu

adam Öğretmen'den başkası değildir) içine düşürdüğü sefaletten kurtarmış Rodolphe'un koruduğu öteki kadın. – 256

¹⁰⁶ *Mystères de Paris*'nin kişilerinden biri. – 256

¹⁰⁷ Jeremy Bentham (1748-1832). – İngiliz filozof ve toplumbilimcisi, yararçılık (*utilitarisme*) teorisini. – 267

¹⁰⁸ Eduard Gans (1797-1839). – Berlin Üniversitesi hukuk profesörü. Hegel'in derslerini yayımladı. – 268

¹⁰⁹ Alexis de Tocqueville (1805-1859). – Fransız tarihçi ve siyasetçi, *De la Démocratie en Amérique* (“Amerika’da Demokrasi Üzerine”) adlı incelemenin yazarı.

Gustave Beaumont de la Bonniere (1802-1866). – Gazeteci ve siyasetçi. Amerika’da kölelik ve ceza kurumları üzerine yapıtlar yayımlamıştır. – 279

¹¹⁰ *Journal des Débats*, Paris'te 1789'da kurulmuş, Temmuz monarşisi döneminde bir hükümet gazetesi durumuna gelmiş günlük Fransız gazetesi. *Journal des débats politiques et littéraires*'in (“Siyasal ve Yazınsal Tartışmalar Gazetesi”) adının kısaltılmışı.

Le Siecle. (“Yüzyıl”) 1836'dan 1939'a kadar Paris'te yayımlanan günlük gazete; 1840'lara doğru, anayasal reformlardan yana ılımlı küçük-burjuvazi bölüntüsünün organı.

Les Petites Affiches de Paris (“Küçük Paris Afişleri”), 1612'de kurulmuştur; başarısı sütunlarını dolduran ilanlar ve çeşitli olgulardan geliyor. – 283

¹¹¹ Johann Heinrich Voss (1736-1819) – Alman yazar ve filologu; Homeros, Virgilius, vb. çevirileri ile ünlü. – 283

¹¹² *Satan* (“Şeytan”). – 1840-1844 yılları arasında Paris'te yayımlanan güldürü gazetesi. – 285

¹¹³ *Louise Morel*, *Mystères de Paris*'nin kişilerinden biri. Zanaatçı Morel'in, yoksulluk yüzünden noter Jaeques Ferrand'ın yanına girme zorunda kalan kızı; noter uyurken onun ırzına geçer. Çocuğunu öldürme suçu ile hapsedilecektir. (4. kısım, bölüm IX.) – 291

¹¹⁴ Sir William Blackstone (1723-1780) – İngiliz hukukçu ve parlamenter. Anayasal düzen savunucusu. – 291

¹¹⁵ *Sainte Vehme*, ortaçağda suçlu bulunduğu kimseleri ölüme yargılayan ve idam eden gizli yargı yeri. – 301

¹¹⁶ Karl Heinrich Sack (1789-1875). – Protestan tanrıbilimci. Bonn'da profesör. – 302

¹¹⁷ Devletlerin, Napoléon savaşlarından sonra ya da 1814-1815'te Viyana Kongresi tarafından kararlaştırılmış toprak değişiklikleri sonucu, daha büyük devletlere katılmış buldukları küçük Alman prensleri. – 303

¹¹⁸ “Genç İngiltere” (*Young England*). – 1840 yıllarına doğru kurulmuş bulunan, Tory partisi üyesi İngiliz siyaset ve edebiyat adamlarının topluluğu. Marx ve Engels bunların fikirlerini *Komünist Manifesto*'da “feodal sosyalizm” terimleri ile nitelendirirler. Ve Lenin, kendi *Felsefe*

Defterleri'nde, bu parçayı aktardıktan sonra, şöyle yazar : “Marx on saat yavaş yavaş kabul ettirmiş bulunan insansever İngiliz torilerini gözönünde tutmuyor mu?” (a.g.y., s. 38) – 305

¹¹⁹ Philippe Buchez (1796-1865). – Not 178'e bakınız. Reux-Lavergne (1802-1874). – İdealist eğilimli Fransız tarihçisi. Rohmer kardeşler ise, iki İsviçreli gazete yazardır. – 314

¹²⁰ Marx ve Engels'in *Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi* kitabının özeti, Lenin tarafından 1895 yılında, “Emeğin Kurtuluşu” topluluğu ile bağlantı kurmak için gitmiş bulunduğu yurt dışındaki ilk eğleşmesi sırasında yazılmıştır. Lenin'in eliyle yazılmış, 23 sayfalık bir defterdir bu; alıntılar Almancadır. Tarih belirtilmemiştir; elyazması büyük bir olasılıkla, Lenin'in Berlin krallık kitaplığında çalıştığı ve orada Marx ve Engels'in yapıtlarının ender baskılarını okuduğu dönem olan 1895 Ağustos ayında yazılmıştır. Bu özetle, Lenin, marksizmin kurucularının dünya görüşünün oluşmasını izler, burjuva toplum tanımını, genç-hegelcileri eleştirilerini vb. kopya eder. (Lenin'in bu özeti, V. Lénine, *Cahiers philosophiques* (*Œuvres*, Tome 38, Editions Sociales, Paris 1971, s. 15-49)'den alınmıştır.) – 403

¹²¹ *Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi*, Marx ve Engels'in, 1844 Eylülünden Kasımına kadar yazdıkları, 1845 Şubatında Frankfurt-am-Main'da yayımlanmış bulunan ilk ortak yapıtları. – 405

Kutsal Aile, Allgemeine Literatur-Zeitung (Genel Edebiyat Gazetesi) çevresinde toplanmış bulunan Bauer kardeşler ve çömezlerinin gülmelik takma adıdır. Bauer ve öbür genç-hegelcilere karşı konum alan Marx ve Engels aynı zamanda Hegel'in kendisinin idealist felsefesini de eleştirirler.

Marx'in genç-hegelciler ile derin fikir ayrılıkları, kendilerini daha 1842 yazında, “Özgürler” [“Kurtulmuşlar” -ç.] derneği Berlin'de kurulduğu zaman göstermiştir. 1842 Ekiminde, Berlin'deki bazı genç-hegelcilerin de yazarları arasında bulunduğu *Rheinische Zeitung*'un (“Ren Gazetesi”) başına geçtikten sonra, Marx, gerçek yaşamdan kopuk ve soyut felsefi tartışmalar içine gömülmüş “Özgürler” derneğinden gelen boş ve yüksekte atan makalelerin bu gazetede yayımlanmasına karşı çıktı. Marx'in “Özgürler” ile bozuşmasını izleyen iki yıl boyunca, bir yanda Marx ve Engels ile, öte yanda genç-hegelciler arasındaki teorik ve siyasal ayrılıklar derin ve uzlaşmaz bir niteliğe büründüler. Bunun nedenini sadece Marx ve Engels'in idealizmden materyalizme ve devrimci demokrasiden komünizme geçişlerinde değil, ama Bauer kardeşler ile onların fikir arkadaşlarının evriminde de aramak gerekir. *Allgemeine Literatur-Zeitung* sütunlarında, Bauer ve arkadaşları, “1842 köktencililiği” ile bu köktencililiğin en belirli temsilcisi *Rheinische Zeitung*'u yadıyorlar; en bayağı, en kaba öznel idealizme, sadece seçkin bireylerin –“tin”, “an eleştiri” taşıyıcılarının– tarih yapıcı oldukları, oysa yığın, halkın, tarihsel süreç içinde edilgin bir gereçten, ölü bir ağırlıktan başka bir şey olmadığı yolunda-

ki “teori”nin propagandasına kayıyorlardı.

Marx ve Engels, ilk ortak yapıtlarını, bu zararlı gerici fikirlerin çürütülmesine ve kendi yeni, materyalist ve komünist görüşlerinin savunulmasına ayırmayı kararlaştırdılar.

Engels’in Paris’te yaptığı on günlük bir eğleşme sırasında, Marx ve Engels, ilkin *Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi – Bruno Bauer ve Hempalarına Karşı* olarak adlandırılmış bulunan yapıtın planını hazırladılar; yapıtın çeşitli bölümlerini paylaştılar ve önsözü de yazdılar. Engels Paris’ten ayrılmadan önce kendine düşen parçaları yazdı. Yapıtın büyük bölümü kendisine düşen Marx, 1844 Kasım sonuna değin yapıt üzerinde çalışmaya devam etti; bir yandan 1844 ilkyaz ve yaz ayları içinde çalışmış bulunduğu iktisadi-felsefi elyazmalarından yararlanan Marx, öngörülen boyutları duyulur derecede büyüttü; öte yandan Fransa’da 1789 burjuva devrimi tarihi üzerindeki araştırmaları ile bazı not ve özetlerinden de yararlandı. Yapıtın basılması sırasında, Marx yapıtın adını *Kutsal Aile* sözcükleri ile tımledi. Yapıtın boyutları, boyunun küçüklüğü sayesinde, yirmi formayı aştuğundan, o çağda çoğu Alman devletlerinde yürürlükte bulunan kuralara göre, sansürden kurtuluyordu.

¹²² *Allgemeine Literatur-Zeitung* (Genel Edebiyat Gazetesi). – Charlottenburg’da, genç-hegelci Bruno Bauer tarafından, 1843 Aralıkından 1844 Ekimine kadar yayımlanmış bulunan aylık dergi. - 406

¹²³ “*Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie*” (“Bir Ekonomi Politik Eleştirisi Denemesi”) Engels’in, ilk kez olarak 1844 başlarında *Deutsch-französische Jahrbücher* (“Fransız-Alman Yıllıklar”) dergisinde yayımlanmış bulunan yapıtı. – 407

¹²⁴ Sözkonusu olan Proudhon’un 1840 yılında yayımlanmış bulunan bir yapıtıdır: *Qu’est-ce que la propriété? ou Recherches sur le principe du droit et du gouvernement* (“Mülkiyet nedir? ya da Hukuk ve Hükümet İlkesi Üzerine Araştırmalar”) Marx, Schweitzer’e 24 Ocak 1865 günlü mektubunda bu yapıtı eleştirir. – 409

¹²⁵ Sözkonusu olan, Eugène Sue’nün, küçük-burjuva duygusallığı ve insanseverlik tonu üzerinde yazılmış bulunan *Mystères de Paris* adlı romanıdır. – 416

¹²⁶ Marx, J. Faucher’in, *Allgemeine Literatur-Zeitung*’un VII. ve VIII. fasiküllerinde (Haziran ve Temmuz 1844) yayımlanan *Englische Tagesfragen* (“İngiltere’de Gündemdeki Sorunlar”) başlıklı makalelerine atıftırma bulunuyor. – 417

¹²⁷ *1789 Lousalot Günlüğü*, Paris’te, Temmuz 1789’dan Şubat 1794’e değin yayımlanan, *Paris Devrimleri* başlıklı haftalık. Eylül 1790’a değin, günlük devrimci demokrat Elisée Lousalot tarafından kaleme alındı. – 417

¹²⁸ “*G.W.F. Hegel, Phénoménologie des Geistes*” (Tinlin Görüngübilimi). Bu yapıtın ilk baskısı 1807’de yayımlandı. *Kutsal Aile*’nin yazılması sırasında, Marx, Hegel’in yapıtlarının ikinci baskısının (Berlin, 1841) II.

cildinden yararlanıyordu. Hegel'in, kendi felsefe sistemini açıkladığı bu ilk büyük yapıt, Marx tarafından "Hegel felsefesinin gerçek ve gizli kaynağı" olarak nitelendirilmiştir (bkz: Marx, *1844 Elyazmaları*, Sol Yayınları, Ankara 1976, s. 241). – 418

¹²⁹ Alıntı, B. Bauer'in, *Allgemeine Literatur-Zeitung*'un IV. fasikülünde (Mart 1844) yayınlanmış bulunan "Yahudi Sorunu Üzerine Son Yapıtlar" başlıklı ikinci makalesinden yapılmıştır. – 423

¹³⁰ *Evrensel insan hakları* Fransa'da burjuva devrim çağında *İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesinde* açıklanmış bulunan ilkeller. – 425

¹³¹ *18 Brumaire günü* (9 Kasım 1799), Directoire'ı devirip kendi diktatörlüğünü kuran Napoléon Bonaparte'ın hükümet darbesi tarihi. – 428

¹³² *Dekartçı materyalizm (matérialisme cartésien)*. – René Descartes'ın materyalist fizik yandaşlarının öğretisi. Cabanis'nin *İnsanın Fizik ve Tini Arasındaki İlişki* adlı kitabı 1802'de Paris'te yayımlandı. – 430

¹³³ *Adcılık (nominalisme)*, Latince ad anlamına gelen *nomen*den). – Genel fikirlerin somut şeylerden önce geldikleri ve bu şeylerden bağımsız olarak, "gerçekten" varoldukları yolundaki ortaçağ "gerçekçi"liğin tersine, genel fikirlerde ("tümeller") tekil nesnelerin adlarından başka bir şey görmeyen ortaçağ felsefe akımı. Adcılık ile gerçekçilik arasındaki savaşım, ortaçağ felsefesindeki materyalizm ve idealizm savaşımını kendi biçiminde dile getiriordu. – 431

¹³⁴ *Duyumculuk (sensualisme)*, Latince duyulara ilişkin anlamına gelen *sensualis*'ten). – Bilginin temel ve kaynağını sadece duyumların, algıların, tutkuların vb. oluşturdukları yolundaki felsefi öğreti. Duyumcu bilgi teorisinin çıkış noktası şu ilkedir: "Anlıkta hiç bir şey yoktur ki, daha önce duyumda olmuş olmasın." Bu teori, *An Essay concerning Human Understanding* ("İnsanal Anlık Üzerine Felsefe Denemesi"), 1690, adlı yapıtında, John Locke tarafından hazırlanmıştır. Duyumcular arasında, materyalizm yandaşları (Locke, Condillac, Helvétius) olduğu gibi, idealizm yandaşları (Berkeley) da vardı. – 432

¹³⁵ Sözkonusu olan Condillac'ın *Traité des systémes* ("Sistemler Üzerine İnceleme") adlı yapıtıdır. – 432

¹³⁶ *Babefçülük (babouvistes)*, – Fransa'da ütopyacı komünist "Eşitler" hareketi (1795-1796) önderi Babeuf'ün yandaşları. – 432

¹³⁷ Lenin, Feuerbach'ın *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* ("Geleceğin Felsefesinin İlkeleri"), 1843 adlı yapıtına anıştırmada bulunuyor. Bu yapıt, Feuerbach'ın, *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie* ("Felsefe Reformu İçin Geçici Tezler"), 1842, yapıtında yer alan özlü sözlerin (*aphorismes*) uzantısıdır. Bu *Tezler*'de, düşünür kendi materyalist felsefesinin temellerini açıklar ve Hegel idealizmini eleştirir. – 434

¹³⁸ *Anekdotlar zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik von Bruna Bauer, Ludwig Feuerbach, Friedrich Köppen, Karl Nauwerck, Arnold Ruge und einigen Ungenannten* ("Çağdaş Alman Filozofları Bruno

Bauer, Ludwig Feuerbach, Friedrich Köppen, Karl Nauwerck, Arnold Ruge ve Bazı Adsız Yazarların Yayımlanmamış Metinleri”). – Alınan dergilerinde yayımlanmaları sansür tarafından yasaklanmış bulunan makaleler derlemesi. Ruge tarafından 1843’te Zürih’de yayımlanmış bulunan bu derlemenin yazıkurulu arasında, Marx’da sayılıyordu. – 437

¹³⁹ *İnsansever teoriler (Philanthropes theories)*. – 1840’tan az sonra kurulmuş bulunan ve Tory partisine bağlı “Genç İngiltere” siyaset adamları ve yazarlar topluluğu. Burjuvazinin iktisadi ve siyasal erkliğinin pekişmesi sonucu toprak soyluluğunda uyanan hoşnutsuzluğun sözcüsü olan bu topluluk, işçi sınıfını kendi etkisi altına almak ve burjuvaziye karşı savaşımında ondan yararlanmak için, demagojik yöntemlere başvuruyor, sefil sadakalar dağıtıyordu. *Komünist Parti Manifestosu*’nda, Marx ve Engels, bu topluluğun görüşlerini “feodal sosyalizm” olarak niteliler. – 441