

F. ENGELS

LUDWIG FEUERBACH JA
KLASSILLISEN SAKSALAISEN
FILOSOFIAN LOPPU

ALKUHUOMAUTUS

Esipuheessaan kirjaan „Zur Kritik der politischen Ökonomie”¹, Berliini 1895, Karl Marx kertoo, miten me molemmat päätimme 1845 Brysselissä „yhdessä muovata valmiiksi oman käsityksemme” — nimittäin Marxin kehittelemän materialistisen historiankäsityksen —, joka on „vastakkainen verrattuna saksalaisen filosofian ideologisiin käsityksiin, tehdä oikeastaan tilit selviksi silloisen filosofisen omantuntonne kanssa. Päätös pantiin toimeen Hegelin jälkeisen filosofian arvostelun muodossa. Käsikirjoitus, kaksi vahvaa oktaavokokoista nidettä, oli jo aikoja sitten saapunut painatuspaikkaansa Westfaleniin, kun saimme tiedon, että muuttuneet olosuhteet ehkäisivät sen painattamisen. Luovutimme käsikirjoituksen hiirien nakertelevan arvostelun huomaa sitäkin halukkaammin, kun olimme saavuttaneet päätarkoituksemme — selvyden itsellemme.”

Siitä on kulunut yli neljäkymmentä vuotta, ja Marx kuoli, ilman että kummallekaan meistä olisi tarjoutunut tilaisuutta palata tähän aiheeseen. Suhteestamme Hegeliin olemme puhuneet siellä täällä, mutta emme missään yhtenäisenä kokonaisuutena. Feuerbachiin, joka kuitenkin monessa suhteessa muodostaa välirenkaan Hegelin filosofian ja meidän käsityksemme välillä, emme ole enää koskaan palanneet.

Tällä välin on Marxin maailmankatsomus saanut kannattajia laajalti Saksan ja Euroopan rajojen ulkopuolella ja maailman

¹ „Poliittisen taloustieteen arvostelua”. *Toim.*

kaikilla sivistyskielillä. Toisaalta klassillinen saksalainen filosofia elää eräänlaisen uudestisyntymisensä aikaa ulkomailla, erittäinkin Englannissa ja Skandinaviassa, ja vieläpä Saksassakin näytään kyllästyttävän siihen eklektiseen vesivelliin, jota sikäläisissä yliopistoissa tarjoillaan filosofian nimellä.

Näin ollen minusta on tuntunut yhä tarpeellisemmalta esittää lyhyesti ja yhtenäisesti, mikä on suhteemme Hegelin filosofiaan, miten me siitä lähdimme ja siitä erosimme. Minusta on tuntunut niin ikään, että kunniavelvollisuutenamme on tunnustaa täydellisesti se vaikutus, mikä Feuerbachilla ennen kaikkia muita Hegelin jälkeisiä filosofeja oli meihin myrsky- ja kiihkokautenamme. Käytin siis mielelläni hyväksi tilaisuutta, kun „Neue Zeitin” toimitus pyysi minulta arvostelua Feuerbachia käsittelevästä Starcken kirjasta. Työni julkaistiin mainitun aikakauslehden 4. ja 5. vihkossa 1886 ja ilmestyy nyt korjattuna erikoispainoksena.

Ennen kuin lähetin nämä rivit painoon, hain esille ja silmäilin vielä kerran läpi vanhan käsikirjoituksen vuosilta 1845—1846¹. Feuerbachia koskeva osa on loppuun kirjoittamatta. Valmiin osan muodostaa esitys materialistisesta historiankäsityksestä; se todistaa vain, miten epätäydellisiä silloiset taloushistorian tietomme vielä olivat. Siitä puuttuu Feuerbachin opin arvostelu; sitä ei siis voinut käyttää nykyiseen tarkoitukseen. Sen sijaan löysin eräästä vanhasta Marxin vihkosta liitteenä painetut yksitoista teesiä Feuerbachista. Ne ovat myöhempää muokkausta varten tehtyjä ja nopeasti paperille pantuja muistiinpanoja, joita ei ole tarkoitettu missään tapauksessa painettaviksi, mutta jotka ovat arvaamattoman kallisarvoisia uuden maailmankatsomuksen nerokkaan idun sisältävänä ensimmäisenä asiakirjana.

Friedrich Engels

Lontoo, helmikuun 21. pnä 1888

Kirjoitettu „Ludwig Feuerbach ja klassillisen saksalaisen filosofian loppu” teoksen erillistä, v. 1888 Stuttgartissa ilmestyntä laitosta varten

Julkaistaan teoksen tekstin mukaan Suomennos saksasta

¹ Kysymys on teoksesta „Saksalainen ideologia”. Ks. *K. Marx ja F. Engels*, Teokset, IV osa. *Toim.*

**LUDWIG FEUERBACH JA
KLASSILLISEN SAKSALAISEN
FILOSOFIAN LOPPU**

I

Käsilläoleva teos¹ vie meidät takaisin aikaan, joka on runsaan ihmisiän päässä takanamme, mutta joka on käynyt Saksan nykypolvelle niin vieraaksi, kuin siitä olisi kulunut kokonainen vuosisata. Ja kuitenkin se oli kautta, jolloin Saksa valmistautui vuoden 1848 vallankumoukseen; ja kaikki, mitä meillä sen jälkeen on tapahtunut, on vain 1848:n jatkoa, vain vallankumouksen testamentin täyttämistä.

Niin kuin Ranskassa 18. vuosisadalla niin myös Saksassa 19. vuosisadalla filosofinen vallankumous oli valtiollisen mullistuksen johdantona. Mutta miten erinäköisiä nuo filosofiset vallankumoukset olivatkaan! Ranskalaiset kävivät avointa taistelua koko virallista tiedettä, kirkkoa, usein myös valtiota vastaan; heidän teoksensa painettiin rajan takana, Hollannissa tai Englannissa, ja he itse joutuivat usein Bastiljiin. Saksalaiset sitä vastoin olivat professoreja, valtion nimittämiä nuorison opettajia, heidän teoksensa esivallan hyväksymiä oppikirjoja, ja kaiken kehityksen päättävä Hegelin järjestelmä oli korotettu tavallaan jopa kuninkaallisen preussilaisen valtiofilosofian arvoon! Ja näiden professorien, heidän pedanttisten, hämärien sanontojensa takana, heidän raskaissa pitkäveteisissä lausejaksoissaanko piilisi vallankumous? Eivätkö juuri ne miehet, joita siihen aikaan pidettiin vallankumouksen edustajina, liberaalit, olleet tämän ajatuksia hämmentävän filosofian kiivaimpia vastustajia? Mutta sen, mikä jäi hallitukselta ja liberaaleilta näkemättä, näki jo 1833 ainakin yksi mies. Hänen nimensä oli kylläkin Heinrich Heine².

¹ „Ludwig Feuerbach”, kirj. C. N. Starcke, fil. tri.— Stuttgart, Ferd. Encke 1885. (*Engelsin huomautus.*)

² Engels tarkoittaa „Saksan filosofista vallankumousta” koskevia Heinen huomautuksia vuonna 1833 kirjoitetuissa kirjoituksissa „Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland”. *Toim.*

Ottakaamme esimerkki. Ainoakaan filosofian väite ei ole saanut osakseen ahdaskatseisten hallitusten kiitosta ja yhtä ahdaskatseisten liberaalien kiukkuja siinä määrin kuin Hegelin kuuluisa lause: „Kaikki mikä on todellista, on järjellistä, ja kaikki mikä on järjellistä, on todellista”. Sehän on ilmeisesti kaiken olevaisen pyhittämistä, despotismin, poliisivaltion, kabinetioikeuden ja sensuurin filosofista siunaamista. Niin sen käsitti Fredrik Vilhelm III, samoin hänen alamaisensa. Mutta Hegelillä ei suinkaan kaikki, mikä on olemassa, ole ilman muuta myös todellista. Todellisuuden attribuutti kuuluu hänellä vain sille, mikä on samalla välttämätöntä. „Todellisuus osoittautuu kehkeytymisensä välttämättömyydeksi”. Sen vuoksi jokin hallituksen toimenpide — Hegel itse esittää esimerkkinä „tietyn verollepanon” — ei ole hänen mielestään suinkaan ilman muuta todellinen. Mutta se, mikä on välttämätöntä, osoittautuu viime kädessä myös järjelliseksi, ja silloiseen preussilaiseen valtioon sovellettuna Hegelin lause merkitsee siis vain: tämä valtio on sikäli järjellinen, järkea vastaava, mikäli se on välttämätön. Jos se kuitenkin tuntuu meistä huonolta, mutta huonoudestaan huolimatta jatkaa olemassaoloaan, niin hallituksen huonous saa oikeutuksensa ja selityksensä alamaisten vastaavasta huonoudesta. Silloisilla preussilaisilla oli sellainen hallitus, jollaisen he ansaitivat.

Silti Hegelin mukaan todellisuus ei ole suinkaan sellainen attribuutti, joka kuuluu yhteiskunnalliselle tai valtiolliselle järjestykselle kaikissa oloissa ja kaikkina aikoina. Päinvastoin. Rooman tasavalta oli todellinen, mutta todellinen oli myös Rooman keisarikunta, joka sen syrjäytti. Ranskan yksinvaltiutus kävi v. 1789 niin epätodelliseksi, ts. siinä määrin kaikkea välttämättömyyttä vailla olevaksi, niin järjettömäksi, että suuren vallankumouksen, josta Hegel aina puhuu mitä suurimmalla ihastuksella, täytyi se tuhota. Täten yksinvaltiutus oli siis epätodellinen ja vallankumous todellinen. Ja niinpä kaikki, mikä aikaisemmin oli todellista, muuttuu kehityksen kulussa epätodelliseksi, kadottaa välttämättömyytensä, oikeutensa olla olemassa, järjellisyytensä. Häviävän todellisuuden tilalle astuu uusi, elinkykyinen todellisuus — rauhallisesti, jos vanha on kyllin järkea kuollakseen vastaanpyristelemättä, väkivaltaisesti, jos se hangoittelee tätä välttämättömyyttä vastaan. Ja siten Hegelin väite muuttuu Hegelin oman dialektiikan ansiosta vastakohtakseen: kaikki, mikä ihmiskunnan historian piirissä on todellista, muuttuu ajan oloon järjettömäksi, se on siis jo luonnostaan järjetöntä, sitä vaivaa jo alun perin järjettömyys; ja kaiken, mikä on järjellistä ihmisten päässä, on määrä muuttua todelliseksi, olkoon se sitten miten kovin tahansa ristiriidassa näennäisen olemassaolevan todellisuuden kanssa. Teesi kaiken todellisen järjellisydestä muuttuu Hegelin

ajattelumetodin kaikkien sääntöjen mukaan toiseksi: Kaikki mikä on olemassa, on tuhoutumisen arvoista.

Mutta Hegelin filosofian (johon meidän on tässä rajoitettava Kantista alkaneen filosofisen virtauksen päätekohtana) todellinen merkitys ja vallankumouksellinen luonne oli juuri siinä, että se teki kerta kaikkiaan lopun inhimillisen ajattelun ja toiminnan kaikkien tulosten lopullisuudesta. Totuus, joka filosofian piti tiedostaa, ei ollut Hegelillä enää kokoelma valmiita opinkappaleita, jotka kerran keksittyinä oli vain opittava ulkoa; totuus oli nyt itse tiedostamisprosessissa, tieteen pitkässä historiallisessa kehityksessä, tieteen, joka nousee tiedon alemmilta sen yhä korkeammille asteille pääsemättä kuitenkaan milloinkaan niin sanotun ehdottoman totuuden löytämisen ansiosta pisteeseen, josta se ei enää voi mennä edemmäksi ja jossa sille ei enää jää muuta tehtävää kuin panna kädet ristiin ja katsella kummastuneena saavuttamaansa ehdotonta totuutta. Eikä näin ole laita vain filosofisen tiedon alalla, vaan myös kaikilla muilla tiedon ja käytännöllisen toiminnan aloilla. Historia samoin kuin tietokaan ei voi päätyä lopulta ihmiskunnan täydelliseen ihannetilaan; täydellinen yhteiskunta, täydellinen „valtio” ovat asioita, jotka voivat olla olemassa vain mielikuvituksessa. Päinvastoin, kaikki toinen toisiaan seuraavat historialliset olotilat ovat vain väliasteita alemmasta korkeampaan johtavassa ihmisyhteiskunnan loputtomassa kehityskulussa. Jokainen aste on välttämätön, siis oikeutettu sen ajan ja niiden ehtojen vallitessa, joita se saa syntymisestään kiittää. Mutta se tulee kestävämmäksi ja menettää oikeutuksensa uusiin ja korkeampiin ehtoihin nähden, jotka vähitellen kehittyvät sen omassa helmassa. Sen on tehtävä tilaa korkeammalle asteelle, joka taas vuorostaan joutuu rappioon ja tuhoutuu. Niin kuin porvaristo hävittää käytännössä kaikki vakiintuneet, vanhat ja kunnianarvoiset laitokset suurteollisuuden, kilpailun ja maailmanmarkkinoiden avulla, niin myös tämä dialektinen filosofia hävittää kaikki kuvitelmat lopullisesta ehdottomasta totuudesta ja sitä vastaavista ehdottomista ihmiskunnan olotiloista. Se ei pidä mitään lopullisena, ehdottomana, pyhänä. Se näkee kaikessa väistämättömän katoavaisuuden leiman eikä tunne mitään muuta pysyvää kuin keskeytymättömän syntymis- ja häviämisprosessin, loputtoman alemmalta korkeammalle johtavan kohoamisprosessin, jonka pelkkä ajattelevissa aivoissa kuvastuva heijastuma se itse on. Sillä on tosin vanhoillinenkin puolensa: se tunnustaa tiedon ja yhteiskunnan kunkin kehitystasteen olevan oikeellisen aikanaan ja tietyissä oloissa, mutta ei enempää. Tämän katsomustavan vanhoillisuus on suhteellista, sen vallankumouksellisuus ehdoton — ainoa ehdoton, minkä dialektinen filosofia tunnustaa.

Meillä ei ole syytä ryhtyä tässä käsittelemään kysymystä, vastaako tämä katsomustapa täydellisesti luonnontieteen nykyistä tilaa. Luonnontiede ennustaa itse maapallon olemassaololle mahdollista, sen asuttavuudelle jokseenkin varmaa loppua ja selittää siis ihmiskunnan historialla olevan paitsi ylenevän, myös alenevan linjan. Me olemme vielä joka tapauksessa melko kaukana siitä käännekohdasta, josta yhteiskunnan historia alkaa kulkea laskusuuntaan, emmekä voi vaatia Hegelin filosofialta, että se käsittelee aihetta, jota silloinen luonnontiede ei ollut asettanut vielä lainkaan päiväjärjestykseen.

Mutta tässä on huomautettava, että Hegel ei ole esittänyt edellä mainittuja katsomuksia näin terävässä muodossa. Se on johtopäätös, joka väistämättömästi seuraa hänen metodistaan, mutta jota hän itse ei tehnyt koskaan näin selvästi. Hän ei tehnyt sitä siitä yksinkertaisesta syystä, että hänen piti rakentaa *järjestelmä*, ja vanha tapa vaati, että filosofisen järjestelmän on päädyttävä tietynlaiseen ehdottomaan totuuteen. Vaikka siis Hegel korostaakin, erittäinkin „Logiikassaan”, että tämä ikuinen totuus ei ole mikään muu kuin loogillinen tai historiallinen *prosessi* itse, hän huomaa kuitenkin olevansa pakotettu tekemään lopun tästä prosessista, sillä pitihän hänen päättää järjestelmänsä johonkin. „Logiikassa” hän voi tehdä tämän lopun jälleen aluksi siten, että siinä loppupiste, absoluuttinen idea — joka on absoluuttinen vain sikäli, että hän ei osaa sanoa siitä kerrassaan mitään — „erkanee” omasta itsestään, ts. muuttuu luonnoksi ja palaa myöhemmin taas itseensä hengessä, ts. ajattelussa ja historiassa. Mutta koko filosofian lopussa sellainen alkuunpaluu oli mahdollista vain *yhtä* tietä. Oli nimittäin käsitettävä historian loppu niin, että ihmiskunta tiedostaa juuri tämän absoluuttisen idean ja julistaa tämän absoluuttisen idean tulleen tiedostetuksi Hegelin filosofiassa. Mutta näin julistettaisiin Hegelin järjestelmän koko dogmaattinen sisältö ehdottomaksi totuudeksi ja jouduttaisiin ristiriitaan hänen dialektisen metodinsa kanssa, joka murskaa kaiken, mikä on dogmaattista. Vallankumouksellinen puoli tukahdutetaan siten liikaa rehoittavan vanhoillisen puolen alle — ei vain filosofisen tiedostamisen, vaan myös historiallisen käytännön alalla. Ihmiskunnan, joka Hegelinä on saanut selville absoluuttisen idean, täytyy olla myös käytännössä niin pitkälle edistynyt, että se voi muuttaa tämän absoluuttisen idean todellisuudeksi. Absoluuttisen idean ei saa siis esittää aikalaisilleen liian suuria poliittisia vaatimuksia. Niinpä saammekin „Oikeusfilosofian” lopussa tietää absoluuttisen idean toteutuvan sinä säätymonarkiana, mitä Fredrik Vilhelm III lupaili niistä itsepintaisesti ja turhaan alamaisilleen, siis Saksan silloisiin pikkuporvarillisiin oloihin sovellettuna omistavien luokkien rajoitettuna

ja maltillisena epäsuorana herruutena. Lisäksi meille todistellaan spekulatiivista tietä, että aatelisto on tarpeellinen.

Jo järjestelmän sisäiset vaatimukset riittävät siis selittämään sen, miksi läpeensä vallankumouksellisen ajattelumenetelmän avulla päädytään varsin maltillisiin poliittisiin johtopäätöksiin. Näiden johtopäätösten erikoinen muoto johtuu tietenkin siitä, että Hegel oli saksalainen ja että hänessä samoin kuin hänen aikalaisessaan Goethessakin oli aimo annos poroporvarillisuutta. Goethe samoin kuin Hegelkin oli alallaan Olympon Zeus, mutta kumpikaan ei päässyt koskaan kokonaan vapaaksi saksalaisesta poroporvarillisuudesta.

Kaikesta tästä huolimatta Hegelin järjestelmän käsittämä piiri on verrattomasti laajempi kuin minkään aikaisemman järjestelmän ja siinä on kehitelty sellainen ajatusriikkaus, joka hämmästyttää vielä nykyäänkin. Hengen fenomenologiassa (jota voitaisiin sanoa rinnakkaisesitykseksi hengen embryologiasta ja paleontologiasta, yksilöllisen tajunnan asteittaisesta kehityksestä, joka käsitetään ihmisten tietoisuuden historiallisesti läpikäymien asteiden suppeammaksi toistumiseksi), logiikassa, luonnonfilosofiassa, hengenfilosofiassa ja tämän viimeksi mainitun erillisesti käsitellyissä historiallisissa alamuodoissa: historian-, oikeus- ja uskonnonfilosofiassa, filosofian historiassa, estetiikassa ym.—kaikilla näillä historian eri aloilla Hegel pyrkii löytämään ja todistamaan kehityksen punaisen langan. Ja kaikilla aloilla hänen esiintymisensä oli käänteentekevää, sillä hän ei ollut ainoastaan luova nero, vaan myös mies, jonka oppineisuus oli ensyklopedinen. On itsestään selvää, että „järjestelmän” vaatimukset pakottivat hänet melko usein turvautumaan niihin mielivaltaisiin ajatussommitelmiin, joiden johdosta hänen kääpiömäiset vastustajansa pitivät yhä vieläkin niin hirveää melua. Mutta nämä ajatussommitelmat ovat vain hänen luomuksensa puitteita ja rakennustelineitä. Ellei pysähdytä tarpeettomasti niitä tarkastelemaan, vaan tunkeudutaan sisemmälle valtavaan rakennukseen, niin löydetään mittaamattomia aarteita, jotka säilyttävät vielä tänäänkin täyden arvonsa. Kaikilla filosofeilla on katoavaista juuri „järjestelmä” ja nimenomaan siitä syystä, että se johtuu eräästä ihmishengen katoamattomasta tarpeesta: kaikkien ristiriitojen voittamisen tarpeesta. Mutta jos hävitettäisiin kerta kaikkiaan ristiriidat, niin silloin olisimme saavuttaneet niin sanotun absoluuttisen totuuden, maailmanhistoria olisi päättynyt — ja kuitenkin sen pitäisi jatkua, vaikka sille ei jäisi enää mitään tekemistä, — siis uusi, ratkaisematon ristiriita. Jos vaaditaan, että filosofian on ratkaistava kaikki ristiriidat, niin se merkitsee, että yksityisen filosofin pitäisi suorittaa se, minkä vain koko ihmiskunta voi jatkuvassa kehityksessään suorittaa. Niin pian kuin olemme tämän ymmärtäneet — ja tämän ymmärtämiseksi kukaan

ei ole auttanut meitä enemmän kuin Hegel itse — on koko filosofiaa sanan entisessä mielessä tullut samalla loppu. Jätettäköön silleen „absoluuttinen totuus”, minkä saavuttaminen on tätä tietä ja jokaiselle yksilölle mahdotonta, ja tavoiteltakoon sen sijaan niitä suhteellisia totuuksia, jotka ovat saavutettavissa positiivisten tieteiden tietä ja tekemällä yhteenvetoja niiden tuloksista dialektisen ajattelun avulla. Filosofia päättyy yleensä Hegeliin, toisaalta siksi, että hänen järjestelmänsä on mitä suuremoinen yhteenveto sen koko kehityksestä, toisaalta siksi, että hän, vaikkakin tiedottomasti, osoittaa meille tien, joka johtaa järjestelmien labyrinthista maailman todelliseen positiiviseen tiedostamiseen.

On ymmärrettävää, miten valtava vaikutus tällä Hegelin järjestelmällä täytyi olla Saksan filosofisesti väritetyssä ilmapiiressä. Se oli vuosikymmeniä jatkunutta riemukulkua, jota Hegelin kuolema ei suinkaan pysäyttänyt. Päinvastoin, juuri vuodesta 1830 vuoteen 1840 vallitsi yksinomaan „hegelöiminen” ja se oli tarttunut enemmän tai vähemmän jopa vastustajiinsakin; juuri tähän aikaan juuretettiin Hegelin katsomuksia runsaimmin, tietoisesti tai tiedottomasti, eri tieteisiin ja ne toivat käymisainetta myös helpotajuiseen kirjallisuuteen ja päivälehdistöön, joista tavallinen „sivistynyt tietoisuus” ammentaa ajatusaineensa. Mutta tämä voitto oli kautta koko linjan vain sisällissodan alkuvaihetta.

Kokonaisuutena Hegelin oppi jätti, kuten olemme nähneet, runsaasti tilaa mitä erilaisimmille käytännöllisille puoluekatsoimuksille, ja käytäntöä olivat silloisessa teoreettisessa Saksassa ennen kaikkea kaksi asiaa: uskonto ja politiikka. Se, joka piti arvossa etupäässä Hegelin *järjestelmää*, saattoi olla näillä kummallakin alalla melko vanhoillinen; se, joka katsoi tärkeimmäksi dialektisen *metodin*, saattoi kuulua niin uskonnossa kuin poliitikassakin äärimmäiseen oppositioon. Teoksissaan esiintyvistä melko lukuisista vallankumouksellisista suuttumuksen purkauksista huolimatta Hegel itse tuntui yleensä kallistuvan enemmän vanhoilliselle puolelle; olihan hänen järjestelmänsä vaatinut häneltä „raskasta ajatustyötä” paljon enemmän kuin hänen metodinsa. 30-luvun loppupuolella Hegelin koulukunnan hajaannus kävi yhä näkyvämmäksi. Taistelleensa pietistisiä oikeoppisia ja feodaalisia taantumuksellisia vastaan, vasen siipi, niin sanotut nuorhegeliläiset, luopui vähitellen siitä filosofisen ylhäisestä pidättyvästä suhtaantumisesta polttaviin päivänkysymyksiin, mikä siihen asti oli turvannut sen opille valtion suvaitsevan suhtautumisen, jopa suojelunkin. Ja kun oikeoppinen hurskaskatelu ja feodaalis-itsevaltainen taantumus nousivat vuonna 1840 Fredrik Vilhem IV:n mukana valtaistuimelle, oli pakostakin asetettava avoimesti puolelle tai toiselle. Taistelua käytiin vielä

filosofisilla aseilla, mutta ei enää abstraktis-filosofisista päämääristä. Kysymyksessä oli välittömästi perinnäisen uskonnon ja olemassaolevan valtion hävittäminen. Ja joskin käytännölliset loppupäämäärät esiintyivät vielä „Deutsche Jahrbücherissa”¹ enimmäkseen filosofisessa valepuvussa, niin nuorhegeliläinen koulukunta ilmensi suoranaisesti vuoden 1842 „Rheinische Zeitungissa” nousevan radikaalisen porvariston filosofiaa ja käytti filosofista viittaansa enää vain sensuurin harhaanjohtamiseksi.

Mutta politiikka oli siihen aikaan hyvin ohdakkeinen ala, ja niinpä taistelu suuntautuikin pääasiassa uskontoa vastaan. Sehän oli, erittäinkin vuodesta 1840 lähtien, välillisesti myös poliittista taistelua. Ensimmäisen sysäyksen oli antanut 1835 Straussin „Jeesuksen elämä”. Siinä kehiteltyä evankeliumin myyttien muodostamisen teoriaa vastaan esiintyi sittemmin Bruno Bauer todistamalla, että koko joukko evankeliumin kertomuksista oli evankeliumien kirjoittajien omia sepustuksia. Näiden kahden kannan välistä taistelua käytiin filosofisen taistelun varjolla, „itsetietoisuuden” taisteluna „substanssia” vastaan. Kysymys siitä, olivatko evankeliumin ihmekertomukset syntyneet tiedottomasti perinteellisen tarumuodostuksen kautta seurakunnan helmassa vai olivatko evankelistat itse sepittäneet ne, paisui kysymykseksi, kumpi, „substanssi” vaiko „itsetietoisuus”, on ratkaisevasti vaikuttava mahti maailmanhistoriassa. Vihdoin ilmestyi Stirner, nykyisen anarkismin profeetta,— Bakunin on lainannut häneltä hyvin paljon — ja löi suvereenisella „ainoallaan” suvereenisen „itsetietoisuuden” laudalta².

Emme ryhdy pitemmälti tarkastelemaan Hegelin koulukunnan hajaannusprosessin tätä puolta. Meistä on tärkeämpää se, että päättäväisimpien nuorhegeliläisten perusjoukko joutui positiivista uskontoa vastaan käymänsä taistelun käytännöllisten tarpeiden vuoksi englantilais-ranskalaiseen materialismiin. Ja tällöin he joutuivat ristiriitaan koulukuntansa järjestelmän kanssa. Kun materialismi käsittää luonnon ainoaksi todelliseksi, niin Hegelin järjestelmässä luonto on vain absoluuttisen idean „erkanemista”, ikään kuin idean alhaistumista; ajattelu ja sen ajatustuote, idea, on siinä joka tapauksessa alkuperäinen ja luonto johdannainen, joka on ylipäänsä olemassakin vain idean alentumisen ansiosta. Ja tässä ristiriidassa oleiltiin niin hyvin tai niin huonosti kuin se kävi päinsä.

¹ „Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst” („Tieteen ja taiteen saksalaiset vuosikirjat”) — A. Rugen ja Th. Echtermeyerin toimittama nuorhegeliläisten äänenkannattaja, ilmestyi vv. 1841—1843 Leipzigiissä. *Toim.*

² Engels tarkoittaa v. 1845 ilmestynyttä Max Stirnerin (Kaspar Schmidtin salanimi) teosta „Ainoa ja sen omistus”. *Toim.*

Silloin ilmestyi Feuerbachin „Kristinuskon olemus”¹. Se hälvensi yhdellä iskulla ristiriidan nostaen materialismin muutta mutkitta uudelleen valtaistuimelle. Luonto on olemassa mistään filosofiasta riippumatta. Luonto on se perusta, jolla me ihmiset, jotka itsekin olemme luonnontuotteita, olemme kasvaneet. Paitsi luontoa ja ihmisiä ei ole olemassa mitään, ja uskonnollisen mielikuvituksemme luomat korkeammat olennot ovat vain oman olemuksemme heijastumista mielikuvituksessa. Lumous oli laennut, „järjestelmä” oli räjäytetty rikki ja heitetty syrjään, ristiriita, vain mielikuvituksessa olevana, oli ratkaistu. On pitänyt oma-kohtaisesti kokea tämän kirjan vapauttava vaikutus voidakseen sen käsittää. Innostus oli yleinen: olimme kaikki muuttuneet hetkessä feuerbachilaisiksi. Miten innostuneesti Marx tervehti uutta käsitystä ja miten suuresti se — kaikista hänen arvostelevista varauksistaan huolimatta — häneen vaikutti, siitä voi lukea „Pyhästä perheestä”².

Feuerbachin kirjan virheetkin lisäsivät sillä hetkellä sen vaikutusta. Kaunokirjallinen, jopa paikoitellen paatoksellinen tyyli takasi kirjalle suuremman lukijajoukon ja oli ainakin virkistykseenä abstraktisen ja hämärän hegelöimisen pitkien vuosien jälkeen. Sama koskee yletöntä rakkauten jumalointia, mikä sietämättömäksi käyneen „puhtaan ajattelun” itsevaltiuden vastakohtana oli anteeksiannettavaa, joskaan ei oikeutettua. Mutta emme saa unohtaa, että juuri nämä Feuerbachin kaksi heikkoutta omaksui „todellinen sosialismi”, joka oli levinnyt v. 1884 jälkeen „sivistyneessä” Saksassa kuin kulkutauti ja asetti tieteellisen tutkimuksen tilalle kaunokirjallisen fraasin, tuotannon taloudellisen uudistumisen kautta tapahtuvan proletariaatin vapautuksen tilalle „rakkauten” avulla suoritettavan ihmiskunnan vapautuksen, sanalla sanoen harhautui harrastamaan sitä ällöttävää kaunokirjallisuutta ja rakkautenveisuuta, minkä tyyppillinen edustaja oli hra Karl Grün.

On muistettava myös, että vaikka Hegelin koulukunta olikin hajonnut, Hegelin filosofiaa ei oltu arvostellen voitettu. Strauss ja Bauer ottivat kumpikin Hegelin filosofiasta yhden puolen käyttäen sitä poleemisena aseena toista puolta vastaan. Feuerbach murskasi järjestelmän ja heitti sen ilman muuta sivuun. Mutta mistään filosofiasta ei suoriuduta sillä, että selitetään se ilman muuta vääräksi. Ja Hegelin filosofian tapaista suurtyötä, jolla oli ollut niin valtava vaikutus kansakunnan henkiseen kehitykseen, ei voitu syrjäyttää siten, että se jätettiin noin vain huomioon ottamatta. Se täytyi „kumota” sen varsinaisessa mielessä,

¹ Feuerbachin teos „Kristinuskon olemus” („Wesen des Christentums”) ilmestyi v. 1841 Leipzigissä. *Toim.*

² Ks. *K. Marx ja F. Engels, Teokset, 2. painos, 2. osa, ss. 3—230. Toim.*

ts. siinä mielessä, että tulisi hävitetyksi arvostellen sen muoto ja pelastetuksi sen saavuttama uusi sisältö. Kuinka tämä tapahtui, siitä tuonnempana.

Vuoden 1848 vallankumous työnsi kuitenkin toistaiseksi kaiken filosofian syrjään yhtä ujostelematta kuin Feuerbach Hegelinsä. Ja siten työnnettiin samalla Feuerbachkin taka-alalle.

II

Kaiken, erittäinkin uudemman filosofian suuri peruskysymys on kysymys ajattelun suhteesta olemiseen. Jo siitä hyvin varhaisesta ajasta alkaen, jolloin ihmiset — vielä täysin tietämättöminä ruumiinrakenteestaan ja kykenemättöminä selittämään uni-ilmiöitä¹ — tulivat siihen käsitykseen, että heidän ajatustoimintansa ja aistimuksensa eivät ole heidän oman ruumiinsa, vaan tässä ruumiissa asuvan ja kuoleman tullessa siitä erkanevan erikoisen sielun toimintaa, siitä ajasta lähtien he joutuivat pakostakin aprikoimaan tämän sielun suhdetta ulkomaailmaan. Jos sielu erkani ihmisen kuollessa ruumiista ja eli edelleen, ei ollut mitään aihetta keksiä sille vielä erikoista kuolemaa. Niin syntyi käsitys sielun kuolemattomuudesta, mikä sillä kehitysasteella ei tuntunut suinkaan lohdutukselta, vaan kohtalolta, jolle ei mahtanut mitään ja jota pidettiin sangen usein, kuten kreikkalaisten keskuudessa, todellisena onnettomuutena. Tuo ikävä kuvitelma persoonallisesta kuolemattomuudesta ei johtunut uskonnollisesta lohdutuksen tarpeesta, vaan ylipäänsä siitä, että kun kerran sielu oli tunnustettu olevaiseksi ei voitu yleisen rajoittuneisuuden vuoksi selittää, miten sen käy ruumiin kuoltua. Aivan samaan tapaan, luonnonvoimien henkilöimisen ansiosta, syntyivät ensimmäiset jumalat, jotka uskonnon kehittyessä muovautuivat yhä yliluonnollisemmiksi, kunnes vihdoinkin henkisen kehityksen kululle luonnollisen abstrahoisprosessin — olin sanomaisillani tislaisprosessin — kautta monista enemmän tai vähemmän rajoitetuista ja toisiaan rajoittavista jumalista syntyi ihmisten päässä kuvitelma monoteististen uskontojen yhdestä ainoasta jumalasta.

Kysymys ajattelun suhteesta olemiseen, hengen suhteesta luontoon, tämä kaiken filosofian määräävin kysymys juontaa siis, samoin kuin kaikki uskonnotkin, juurensa villiystilan aikaisista rajoittuneista ja tietämättömyydestä johtuneista käsityksistä.

¹ Villien ja alempien raakalaisten keskuudessa on vielä nytkin yleinen se käsitys, että unessa ilmestyvät ihmishahmot ovat sieluja, jotka ovat jättäneet tilapäisesti ruumiin; todellista ihmistä pidetään siksi myös vastuunalaisena niistä teoista, joita hän unikuvana on suorittanut unennäkijän suhteen. Tämän havaitsi esim. Imthurn v. 1884 Guyanan intiaanien keskuudessa. (*Engelsin huomautus.*)

Mutta tämä kysymys saatettiin asettaa koko terävyydessään ja se saattoi saada täyden merkityksensä vasta silloin, kun eurooppalainen ihmiskunta heräsi kristillisen keskiajan pitkästä talviunesta. Kysymys ajattelun suhteesta olemiseen, kysymys: kumpi on ensisijainen, henki vai luonto? — tämä kysymys, joka oli esittänyt muuten suurta osaa keskiajan skolastiikassa, kärjistyi kirkon kiusaksi kysymykseksi: onko jumala luonut maailman vai onko maailma ollut olemassa ikuisesti?

Sen mukaan, miten tähän kysymykseen vastattiin, filosofit jakautuivat kahteen suureen leiriin. Ne, jotka väittivät hengen olleen ennen luontoa ja jotka siis viime kädessä olettivat jonkinlaista maailman luomista — ja filosofeilla, esim. Hegelillä, tämä luominen on usein vielä paljon mutkallisempi ja mahdottomampi kuin kristinuskossa —, muodostivat idealismin leirin. Toiset, jotka pitivät luontoa ensisijaisena, kuuluvat materialismin eri koulukuntiin.

Nämä kaksi sanontaa: idealismi ja materialismi, eivät merkitse alunperin mitään muuta eikä niitä tässäkään tulla käyttämään missään muussa mielessä. Tulemme tuonnempana näkemään, millaista sekaannusta syntyy, jos niihin sisällytetään jotakin muuta.

Mutta ajattelun ja olemisen suhdetta koskevalla kysymyksellä on vielä toinenkin puolensa: miten meitä ympäröivää maailmaa koskevat ajatuksemme suhtautuvat tähän itse maailmaan? Kykeneekö ajatustoimintamme tiedostamaan todellista maailmaa, kykenemmekö me todellista maailmaa koskevissa mielikuvisamme ja käsitteissämme muodostamaan oikean kuvan todellisuudesta? Tätä kysymystä sanotaan filosofian kielellä ajattelun ja olemisen identtisyys-kysymykseksi. Valtaosa filosofeista vastaa siihen myöntävästi. Esim. Hegelin myönteinen vastaus siihen on itsestään ymmärrettävää, sillä mehän tiedostamme todellisen maailman muodossa juuri tuon maailman ajatussisällön, juuri sen, minkä ansiosta maailma on absoluuttisen idean asteittaista toteutumista. Tämä absoluuttinen idea on ollut ikuisesti olemassa jossakin maailmasta riippumatta ja ennen maailmaa. On ilman muuta selvää, että ajatustoiminta voi tiedostaa sisällön, joka on jo ennestään ajatussisältöä. Yhtä selvää on, että todistettava seikka sisältyy tässä jo kaikessa hiljaisuudessa edellytykseen. Mutta se ei suinkaan estä Hegeliä tekemästä ajattelun ja olemisen identtisyyden todistuksestaan sitä seuraavaa johtopäätöstä, että koska *hänen* ajatustoimintansa tunnustaa oikeaksi hänen filosofiansa, niin vain tämä on siis oikeaa filosofiaa ja että ajattelun ja olemisen identtisyys on osoittautuva todeksi siten, että ihmiskunta kääntää hänen filosofiansa heti teoriasta käytännöksi ja muuttaa koko maailman Hegelin periaatteiden mukaiseksi. Tämä harhaluulo on ominaista hänelle ja miltei kaikille filosofeille.

Mutta tämän ohella on vielä joukko muita filosofeja, jotka kieltävät mahdollisuuden tiedostaa tai ainakin tyhjentävästi tiedostaa maailmaa. Uudemmista filosofeista kuuluvat näihin Hume ja Kant, ja he ovat esittäneet hyvin huomattavaa osaa filosofian kehityksessä. Kaiken ratkaisevan tämän käsityksen kumoamiseksi sanoi jo Hegel, sikäli kuin se idealistiselta kannalta oli mahdollista. Feuerbachin materialistinen lisä siinä suhteessa on enemmänkin henkevä kuin syvä. Tällaiset kuten kaikki muutkin filosofiset päähänapistot kumoaa parhaiten käytäntö, nimittäin kokeilu ja teollisuus. Jos voimme todistaa oikeaksi käsityksemme jostakin luonnonilmiöstä sillä, että itse teemme sen, aiheutamme sen omista edellytyksistään ja panemme sen kaiken lisäksi palvelemaan tarkoituksiamme, niin Kantin tavoittamattomalle „oliolle sinänsä” tulee loppu. Kasveissa ja eläinten ruumiissa syntyvät kemialliset aineet pysyvät sellaisina „olioina sinänsä” siihen asti, kunnes orgaaninen kemia alkoi valmistaa niitä toinen toisensa jälkeen; siten tuli „oliosta sinänsä” olio meitä varten, niin kuin esimerkiksi värimataran väriaineesta, alitsariinista, jota emme ota enää pellolla kasvatetun värimataran juurista, vaan valmistamme paljon halvemmalla ja yksinkertaisemmin kivihiilitervasta. Kopernikuksen aurinkokuntajärjestelmä oli kolmensadan vuoden aikana hypoteesi, josta voitiin lyödä vetoa sata, tuhat, kymmenentuhatta yhtä vastaan, mutta kuitenkin vasta hypoteesi. Mutta kun tämän järjestelmän tarjoamien todisteiden nojalla Leverrier ei ainoastaan osoittanut, että täytyi olla olemassa eräs tuntematon kiertotähti, vaan laski vielä paikankin, missä tämän kiertotähden piti taivaalla sijaita, ja kun Galle sitten todellakin löysi tämän kiertotähden¹, niin Kopernikuksen järjestelmä oli todistettu. Kun uskantilaiset kuitenkin yrittävät herätellä henkiin Kantin katsomuksia Saksassa ja agnostikot Humen katsomuksia Englannissa (missä niistä ei ole koskaan luovuttu kokonaan), niin se on — kun ottaa huomioon, että ne on kumottu aikoja sitten niin teoriassa kuin käytännössäkin — tieteesä taka-askel ja käytännössä vain häveliästä seläntakaista materialismin tunnustamista ja sen julkista kieltämistä.

Mutta tänä pitkänä ajanjaksona Descartesista Hegeliin ja Hobbesista Feuerbachiin filosofeja ei suinkaan vienyt eteenpäin vain puhtaan ajattelun voima, niin kuin he itse luulivat. Päinvastoin. Todellisuudessa heitä vei eteenpäin erittäinkin luonnon-tieteen ja teollisuuden valtava ja yhä nopeammin edistyvä kehitys. Materialisteilla se näkyi jo päältäkin päin. Mutta myös idealistiset järjestelmät täytyivät yhä enemmän materialistisella sisällöllä, ja ne yrittivät sovittaa hengen ja materian vastakoh-

¹ Tarkoitetaan Neptunusta, kiertotähteä, jonka Berliinin observatorion tähtitieteilijä Johann Galle löysi v. 1846. *Toim.*

taisuutta panteistisesti. Hegelin järjestelmä edustaakin loppujen lopuksi vain metodiltaan ja sisällöltään idealistisesti päälaelleen pantua materialismia.

Näin ollen on ymmärrettävää, että Feuerbachia luonnehtimaan Starcke tutkii ensinnä hänen asennettaan tähän ajattelun ja olemisen suhdetta koskevaan peruskysymykseen. Lyhyen johdannon jälkeen — jossa tarpeettoman raskastajuisella filosofian kielellä kuvaillaan erittäinkin Kantista alkaen aikaisempien filosofien katsomuksia ja jossa väheksytään Hegeliä koskettelemalla liian muodollisesti eräitä hänen teostensa kohtia — seuraa laaja esitys itse Feuerbachin „metafyysiikan” kehityksestä, sellaisena kuin se käy esiin tämän filosofin kyseisten teosten vuorojärjestyksestä. Tämä esitys on laadittu huolellisesti ja selvästi. Sitä, samoin kuin koko kirjaa, rasittaa vain filosofisen ilmaisutavan painolasti, mikä ei suinkaan ole aina ehdottoman välttämätön ja vaikuttaa sitä häiritsevämmin, mitä vähemmän tekijä noudattaa tietyn koulukunnan tai Feuerbachin omaa ilmaisutapaa ja mitä enemmän hän sekoittaa joukkoon sanontoja, joita käyttävät mitä erilaisimmat, ja etenkin nykyiset kulkutaudin tavoin leviävät ja filosofisiksi nimittäytyvät suunnat.

Feuerbachin kehitys on materialismiin johtavaa hegeliläisen — ei tosin koskaan täysin oikeaoppisen — kehitystä. Tästä kehityksestä seuraa tietyllä asteella täydellinen välien rikkoutuminen hänen edeltäjänsä idealistisen järjestelmän kanssa. Vastustamattomalla voimalla valtaa hänet vihdoin tietoisuus siitä, että Hegelin „absoluuttisen idean” ennakkollinen olemassaolo, „loogillisten kategorioiden ennakkollinen olemassaolo” ennen maailman olemassaoloa ei ole mitään muuta kuin mielikuvituksen jätte uskosta yliluonnolliseen luojaan; että aineellinen, aistein havaittava maailma, johon me itse kuulumme, on ainoa todellinen maailma ja että meidän tietoisuutemme ja ajattelumme on aineellisen, ruumiillisen elimen, aivoston tuotetta niin yliaistilliselta kuin se näyttäneekin. Materia ei ole hengen tuote, vaan henki itse on materian korkein tuote. Tämä on tietenkin aitoa materialismia. Mutta näin pitkälle päästyään Feuerbach hätkähtää. Hän ei pysty voittamaan tavanmukaista filosofista ennakkoluuloa materialismin nimeä — ei itse asiaa — kohtaan. Hän sanoo: „Materialismi on minulle inhimillisen olemuksen ja tiedon rakennuksen perusta; mutta se ei ole minulle sitä, mitä se on sanan ahtaammassa merkityksessä fysiologille, luonnontutkijalle, esim. Moleschottille, ja mitä se heidän näköpisteestään ja heidän ammattinsa kannalta katsoen välttämättömästi on — nimittäin se ei ole minulle itse rakennus. Olen materialistien kanssa täysin samaa mieltä takautuvasti, mutta en etenevästi.”

Feuerbach sekoittaa tässä materialismin, joka on aineen ja hengen välisen suhteen tietynlaiseen käsittämiseen pohjaava

yleinen maailmankatsomus, siihen erikoiseen muotoon, missä tämä maailmankatsomus ilmeni tietyssä historian kautena, nimittäin 18. vuosisadalla. Enemmänkin, hän sekoittaa sen siihen latteaan, vulgarisoituun muotoon, jollaisena 18. vuosisadan materialismi elää nykyään luonnontieteilijöiden ja lääkärien päässä ja jollaisena sitä Büchner, Vogt ja Moleschott kiertelivät saarnaamassa 1850-luvulla. Mutta materialismi on käynyt kuten idealismikin useiden kehitysasteiden läpi. Samalla kun tehdään jokin käänteentekevä löytö, vaikkapa vain luonnontieteen alalla, materialismin täytyy muuttua muodoltaan. Ja siitä pitäen kun historiaakin on alettu käsitellä materialistisesti, materialismin kehitykselle on avautunut myös tässä uusi ura.

Viime vuosisadan¹ materialismi oli etupäässä mekaanista materialismia, koska siihen aikaan luonnontieteistä oli saatettu tietynlaiseen päätökseen vain mekaniikka ja siitäkin vain kiinteiden — taivaan ja maan — kappaleiden mekaniikka, sanalla sanoen painovoimaa koskeva mekaniikka. Kemia oli olemassa vasta lapsellisessa flogiston-teorian muodossa. Biologia oli vielä kapaloissaan; kasvien ja eläinten elimistöä oli tutkittu vain pääpiirteissään ja sitä selitettiin puhtaasti mekaanisin syin. 18. vuosisadan materialisteista ihminen oli kone, niin kuin eläin oli kone Descartesin mielestä. Klassillisen ranskalaisen materialismin erikoista, mutta siihen aikaan väistämätöntä rajoittuneisuutta oli ensinnäkin tämä yksinomaisen mekaniikan mittapuun soveltaminen ilmiöihin, jotka ovat luonteeltaan kemiallisia ja orgaanisia ja joita tosin mekaaniset lait myös koskevat, mutta toisten, korkeampien lakien taka-alalle työntäminä.

Tämän materialismin erikoista rajoittuneisuutta oli toiseksi se, että tuo materialismi ei kyennyt käsittämään maailmaa prosessiksi, historiallisesti jatkuvasti kehittymässä olevaksi materiaksi. Tämä vastasi luonnontieteen silloista tilaa ja siitä riippuvaa metafysiisistä, so. epädialektista filosofoimistapaa. Luonto oli ikuisessa liikkeessä, se tiedettiin. Mutta silloisen käsityksen mukaan tämä liike oli yhtä ikuista kehän kiertämistä eikä siis koskaan edistynyt; se tuotti yhä uudelleen samat tulokset. Tällainen käsitys oli silloin kiertämätön. Kantin teoria aurinkokunnan synnystä oli vastikään esitetty, ja sitä pidettiin vielä pelkkänä eriskummallisuutena. Maan kehityshistoria, geologia, oli vielä aivan tuntematon, eikä siihen aikaan voitu tieteellisesti yleensä esittää sellaista käsitystä, että nykyiset elolliset luonnonoliot ovat yksinkertaisesta monimutkaiseen johtaneen pitkän kehityssarjan tulos. Epähistoriallinen luonnonkäsitys oli siis kiertämätön. 18. vuosisadan filosofeja voidaan siitä moittia sitäkin vähemmän, koska se tavataan Hegelilläkin. Hänen mielestään luonto, joka on

¹ — 18. vuosisadan. *Toim.*

pelkkää idean „erkanemista”, ei kykene kehittymään ajassa, vaan voi ainoastaan moninaistua paikassa, joten kaikki luontoon sisältyvät kehitysasteet esiintyvät samanaikaisesti ja rinnakkain ja luonto on tuomittu toistamaan ikuisesti aina samoja prosesseja. Ja Hegel pakottaa luonnon tähän järjettömyyteen — kehitykseen paikassa, muttei ajassa, joka on kaiken kehityksen perusehto — juuri samaan aikaan, jolloin geologia, embryologia, kasvi- ja eläinfysiologia sekä orgaaninen kemia oli jo luotu ja jolloin näiden uusien tieteiden pohjalla syntyi kaikkialla nerokkaita ennakkooavistuksia myöhemmästä kehitysteoriasta (esim. Goethe ja Lamarck). Mutta järjestelmä vaati sitä, ja niin metodin täytyi pettää järjestelmän vuoksi itseään.

Sama epähistoriallinen käsitys oli vallalla myös historian alalla. Siinä kahlehti katsetta taistelu keskiajan jäännöksiä vastaan. Keskiaikaa pidettiin pelkkänä tuhatvuotisesta yleisestä raakalaisuudesta johtuneena historian kulun keskeytyksenä. Kukaan ei huomannut keskiajan suuria edistyksellisiä saavutuksia: Euroopan kulttuurialueen laajenemista, elinkelpoisia suuria kansakuntia, joita oli sinne muodostunut toinen toisensa rinnalle, ja vihdoin 14. ja 15. vuosisadalla tapahtunutta valtavaa teknillistä edistystä. Mutta siten kävi mahdottomaksi ymmärtää järjestelmällisesti suurta historiallista yhteyttä, ja historia kelpasi enintään filosofien käytettävissä olevaksi esimerkki- ja havaintokokoelmaksi.

Ne vulgarisoijat, jotka esiintyivät Saksassa 1850-luvulla materialismin kaupittelijoina, eivät päässeet mitenkään näitä opettajiensa asettamia rajoja pitemmälle. Kaikki uudet luonnontieteen saavutukset kelpasivat heille vain uusiksi todisteiksi maailman luojan olemassaoloa vastaan, ja itse asiassa he eivät edes yrittäneetkään kehittää teoriaa edelleen. Idealismi, jonka viisaus oli loppunut ja jota vuoden 1848 vallankumous oli havoittanut kuolettavasti, sai siis hyvitystä siten, että materialismi madaltui niihin aikoihin vielä enemmän. Feuerbach oli ehdottomasti oikeassa torjuessaan vastuun tästä materialismista; mutta hänen ei olisi pitänyt sekoittaa toisiinsa matkasaarnaajien oppia ja yleensä materialismia.

Tässä on kuitenkin huomautettava kahdesta seikasta. Ensinnäkin luonnontiede oli Feuerbachinkin eläessä vielä siinä voimakkaassa käymistilassa, mikä on päättynyt selventävään, suhteelliseen lopputulokseen vasta viimeisten 15 vuoden aikana. Oli hankittu ennenkuulumattoman paljon uutta tietoaaineistoa, mutta vasta aivan äskettäin on käynyt mahdolliseksi saada aikaan yhtenäisyyttä ja järjestystä tähän yhtenäen kasautuvien havaintojen kaaokseen. Tosin Feuerbach eli vielä silloin, kun tehtiin kolme ratkaisevaa löytöä, joita olivat solun keksiminen, oppi energian muuttumisesta ja kehitysoppi, joka on saanut nimensä

Darwinista. Mutta miten maaseudun yksinäisyydessä elävä filosofi olisi saattanut seurata riittävästi tiedettä voidakseen antaa täyden arvon keksinnöille, kun silloin luonnontutkijat itsekkin vielä osaksi kielsivät ne, osaksi eivät osanneet käyttää niitä riittävästi? Siihen ovat syypäitä yksinomaan Saksan viheliäiset olot, joiden ansiosta viisastelevat eklektiset kirpunnylkijät ottivat haltuunsa filosofian oppituolit, kun taas Feuerbachin, joka oli heitä kaikkia verrattomasti etevämpi, täytyi maalaistua ja hapata pienessä kylässä. Ei siis ole Feuerbachin vika, ettei hän päätenyt siihen ranskalaisen materialismin kaikki yksipuolisuudet poistavaan historialliseen luonnonkäsitykseen, mikä nyt on käynyt mahdolliseksi.

Toiseksi Feuerbach oli täysin oikeassa siinä, että pelkkä luonnontieteellinen materialismi on kylläkin „ihmistiedon rakennuksen perusta, mutta ei itse rakennus”. Sillä me emme elä ainoastaan luonnossa, vaan myös ihmisyyhteiskunnassa, jolla niin ikään on oma kehityshistoriansa ja tieteesä kuten luonnollakin. Kysymyksessä oli siis yhteiskuntaa tutkivan tieteen, so. niin sanottujen historiallisten ja filosofisten tieteiden kokonaisuuden, saattaminen sopusointuun materialistisen perustan kanssa ja uudestirakentaminen tälle perustalle. Mutta Feuerbachista ei ollut tämän työn suorittajaksi. Siinä suhteessa hän pysyi — „perustasta” huolimatta — vanhojen idealististen käsitteiden kahleissa, ja hän tunnustaa tämän sanomalla: „Olen materialistien kanssa samaa mieltä takautuvasti, mutta en etenevästi.” Mutta juuri tällä yhteiskunnallisella alalla Feuerbachpa ei päässytäkään „etene-mään” omaa vuodelta 1840 tai 1844 peräisin olevaa katsantokantaansa pitemmälle ja taaskin pääasiallisesti juuri erakkoelämänsä vuoksi, mikä pakotti hänet — miehen, joka enemmän kuin kaikki muut filosofit kaipasi seuraa — kehitlemään ajatuksiaan täysin yksin, sen sijaan että olisi kehitellyt niitä ystävällisissä ja vihamielisissä kohtaustilaisuuksissa vertaistensa ihmisten kanssa. Tulemme myöhemmin yksityiskohtaisesti näkemään, miten suuresti hän tällä alalla jää idealistiksi.

Tähän on vielä huomautettava, että Starcke etsii Feuerbachin idealismia väärästä paikasta. „Feuerbach on idealisti, hän uskoo ihmiskunnan edistykseen” (s. 19). — „Kaiken perustaksi, pohjaksi jää kuitenkin idealismi. Realismi vain suojaa meitä erehdyksiltä noudattaessamme ideaalisia pyrkimyksiämme. Eivätkö sääli, rakkaus ja innostus totuuden ja oikeuden puolesta ole ideaalisia voimia?” (s. VIII).

Ensinnäkään idealismilla ei tarkoiteta tässä mitään muuta kuin pyrkimystä ideaaliin päämääriin. Mutta niillähän voi olla jotakin yhteyttä korkeintaan Kantin idealismin ja hänen „kategorisen imperatiivinsa” kanssa. Muttei edes Kant sanonut filosofiaansa „transcendentiaaliseksi idealismiksi” siksi, että siinä on

kysymys myös siveellisistä ihanteista, vaan aivan toisilla perusteilla, kuten Starckekin muistanee. Se ennakkoluulo, että filosofisen idealismin olemuksena olisi usko siveellisiin, ts. yhteiskunnallisiin ihanteisiin, on lähtöisin filosofian ulkopuolelta, saksalaisesta poroporvarista, joka tarvitsemansa vähäiset filosofisen sivistyksen rippeet opettelee ulkoa Schillerin runoista. Kukaan ei arvostellut terävämmin Kantin voimatonta „kategorista imperatiivia” — voimatonta, koska se vaatii mahdotonta eikä siis saa koskaan aikaan mitään todellista —, kukaan ei pilkannut purevammin Schillerin levittämää poroporvarillista tapaa haaveilla epäreaalisista ihanteista kuin juuri täydellinen idealisti Hegel (katso esim. „Fenomenologia”).

Mutta toiseksi ei kerta kaikkiaan ole vältettävissä se, että kaiken, mikä saa ihmisen toimimaan, täytyy käydä hänen päänsä kautta: vieläpä syöminen ja juominenkin alkaa aivoston välityksellä tajutun nälän ja janon seurauksena ja loppuu niin ikään aivoston välityksellä tajutun kyllyyden seurauksena. Ulkomaailman vaikutukset ihmiseen painuvat hänen mieleensä, heijastuvat aivostossa tunteina, ajatuksina, vietteinä, tahdonmääräyksinä, lyhyesti sanoen „ideaalisina pyrkimyksinä” ja tulevat tässä muodossa „ideaalisiksi voimiksi”. Jos ihmisen tekee idealistiksi vain se seikka, että hän yleensä „noudattaa ideaalisia pyrkimyksiä” ja tunnustaa „ideaalisten voimien” vaikuttavan itseensä, niin jokainen vähänkin normaalisti kehittynyt ihminen on synnynnäinen idealisti — ja kuinka silloin materialisteja yleensä voi olla olemassakaan?

Kolmanneksi sillä vakaumuksella, että ainakin tällä hetkellä ihmiskunta liikkuu suurin piirtein edistyvään suuntaan, ei ole kerrassaan mitään tekemistä materialismin ja idealismin vastakohtaisuuden kanssa. Ranskalaiset materialistit pitivät miltei fanaattisesti kiinni tästä vakaumuksesta — eivät suinkaan vähemmän kuin deistit Voltaire ja Rousseau — ja uhrasivat sille oma-kohtaisesti useinkin hyvin paljon. Jos kuka niin esim. Diderot on pyhittänyt koko elämänsä „innostukselle totuuden ja oikeuden puolesta” — lause otettu hyvässä mielessä. Kun siis Starcke selittää kaiken tämän idealismiksi, niin se todistaa vain, että sana materialismi ja koko näiden kahden suunnan välinen vastakohtaisuus on kadottanut tässä häneen nähden kaiken merkityksensä.

Tosiasiata on, että Starcke tekee tässä — vaikkakin kenties tiedottomasti — anteeksiantamattoman myönnytyksen sille ennakkoluulolle, joka poroporvarilla on materialismi-sanaa kohtaan pitkäaikaisen pappien harjoittaman materialismin -parjauksen ansiosta. Poroporvari ymmärtää materialismilla ylensyömistä, juopottelua, silmäinpyyntöä, lihanhimoa ja elämänkoreutta, rahanhimoa, saituutta, ahneutta, liikevoiton kiskontaa ja pörssi-huijausta, sanalla sanoen kaikkia niitä iljettäviä paheita, joita

hän itse hiljaisuudessa harjoittaa. Idealismilla sen sijaan hän ymmärtää uskoa hyveeseen, yleistä ihmisrakkautta ja ylipäänsä „parempaa maailmaa”, jolla hän toisten edessä ylvästelee, mutta johon hän itse uskoo korkeintaan niin kauan, kuin hänen on kärsittävä krapulasta ja vararikosta, jotka välttämättömästi seuraavat hänen tavanomaisia „materialistisia” hurjastelujaan, ja hänen mielilauseensa kuuluu: Mikä on ihminen? Puoleksi eläin, puoleksi enkeli.

Starcke näkee muuten paljon vaivaa puolustaakseen Feuerbachia Saksassa nykyään filosofien nimellä leventelevien dosenttien hyökkäyksiltä ja oppilauselmilta. Niistä, joita nämä Saksan klassillisen filosofian jälkeiset kiinnostavat, se on tietenkin tärkeää; Starckesta itsestään se lienee näyttänyt välttämättömältä. Me säästämme lukijaa siitä.

III

Feuerbachin todellinen idealismi tulee näkyviin heti kun tarkastelemme hänen uskonnonfilosofiaansa ja siveysoppiaan. Hän ei tahdo suinkaan poistaa uskontoa, hän tahtoo täydentää sitä. Filosofian itsensä pitää sulautua uskontoon. „Ihmiskunnan aikakaudet eroavat toisistaan vain uskonnollisten muutosten puolesta. Historiallinen liike tapaa pohjan vain siellä, missä se käy ihmisen sydämeen. Sydän ei ole uskonnon muoto, joten ei voida sanoa, että uskonnon pitäisi olla *myös* sydämessä, sydän on uskonnon olemus” (Starcken lainaama s. 168). Feuerbachin mukaan uskonto on tunnesuhde, sydänten suhde ihmisen ja ihmisen välillä, suhde, joka tähän asti on etsinyt totuuttaan todellisuuden mielikuvituksellisesta heijastumasta — yhden tai useampien jumalien, näiden inhimillisten ominaisuuksien mielikuvituksellisten heijastumien, välityksellä — mutta joka nyt löytää sen suoraan ja välittömästi Minän ja Sinän välisessä rakkaudessa. Ja niin Feuerbach päättyy lopulta siihen, että sukupuolirakkaus on hänen uuden uskontonsa harjoittamisen korkeimpia muotoja, ellei korkein muoto.

Ihmisten välisiä, etenkin sukupuolien välisiä tunnesuhteita on ollut niin kauan kuin ihmisiäkin. Erikoisesti sukupuolirakkaus on muovautunut ja valloittanut viimeisten 800 vuoden aikana itselleen aseman, mikä on tehnyt siitä tässä ajassa obligatorisen navan, jonka ympärillä koko runous pyörii. Olemassaolevat positiiviset uskonnot ovat rajoittuneet antamaan korkeimman siunauksensa valtion suorittamalle sukupuolirakkauden sääntelylle, so. avioliittolainsäädännölle; ne voisivat vaikka huomispäivänä hävitä, ilman että rakkauden ja ystävyyden käytännössä tapahtuisi pienintäkään muutosta. Ranskassa kristinusko oli kadonnut vv. 1793—1798 tosiaankin niin tyystin, ettei Napoleonkaan voinut

saattaa sitä jälleen voimaan ilman vastaanhangoittelevaa ja vaikeuksia. Mutta tuona väliaikana ei esiintynyt kuitenkaan tarvetta saada sen tapaista korviketta kuin Feuerbach suositteli.

Feuerbachin idealismi on tässä siinä, ettei hän anna ihmisten välisten keskinäiseen mieltymykseen perustuvien suhteiden, sukupuolirakkauden, ystävyuden, säälin, uhrautuvaisuuden jne. olla ilman muuta sitä, mitä ne ovat sinänsä ilman erikoisen, hänenkin mielestään menneisyyteen kuuluvan uskonnon jälkimuistoja, vaan hän väittää niiden kohoavan täyteen arvoonsa vasta sitten, kun ne pyhitetään uskonto-nimityksellä. Hänestä pääasia ei ole se, että nämä puhtaasti inhimilliset suhteet ovat olemassa, vaan se, että ne käsitettäisiin uudeksi tosiuskonnoksi. Niiden tulisi käydä täydestä vasta sitten, kun ne ovat saaneet uskonnollisen leiman. Sana *religion* (uskonto) johtuu sanasta *religare*¹, mikä alkuaan merkitsee *yhteyttä*. Siis kaikinainen kahden ihmisen yhteys on uskontoa. Moiset sanaopilliset temput ovat idealistisen filosofian viimeinen hätäkeino. Sanalla ei saisi olla sitä merkitystä, mikä sillä on sen todellisen käytön historiallisen kehityksen perusteella, vaan se, mitä sen syntyensä perusteella tulisi merkitä. Ja niin siunataan sukupuolirakkaus ja sukupuolien yhteys „uskonnoksi”, ettei sana uskonto kalliina idealistisena muistona suinkaan vain katoaisi kielestä. Juuri noin puhuivat 1840-luvulla Louis Blancin suunnan pariisilaiset reformistit, jotka niin ikään eivät voineet käsittää uskonnotonta ihmistä muuksi kuin hirviöksi ja sanoivat meille: *Donc, l'athéisme c'est votre religion!*² Kun Feuerbach tahtoo luoda itse asiassa materialistiseen luonnonkäsitykseen pohjaavan todellisen uskonnon, niin se on samaa kuin nykyaikaisen kemian käsittäminen todelliseksi alkemiaksi. Jos kerran voi olla uskontoa ilman jumalaa, niin voihan olla alkemiaakin ilman viisasten kiveä. Alkemia ja uskonto ovat muuten hyvin lähellä toisiaan. Viisasten kivellä on paljon samanlaisia ominaisuuksia kuin jumalalla, ja ajanlaskumme kahden ensimmäisen vuosisadan egyptiläisillä ja kreikkalaisilla alkemisteilla oli sormensa mukana pelissä kristinoppia kehiteltäessä, kuten Koppin ja Berthelot'n esittämät tiedot todistavat.

Ehdottoman väärä on Feuerbachin väite, että „ihmiskunnan aikakaudet eroavat toisistaan vain uskonnollisten muutosten puolesta”. Uskonnolliset muutokset ovat *myötälleet* suuria historiallisia käännteitä vain mikäli kysymyksessä on kolme tähän asti esiintynyttä maailmanuskontoa: budhalaisuus, kristinusko ja islam. Heimojen ja kansakuntien muinaiset luontoperäisesti syntyneet uskonnot eivät olleet luonteeltaan propagandistisia ja ne

¹ — yhdistää. *Toim.*

² Siis ateismi on teidän uskontonne! *Toim.*

kadottivat kaiken vastustusvoimansa heti kun heimojen ja kansojen itsenäisyys oli murrettu. Germaaniensuhteen riitti jopa pelkkä kosketus lahoavaan Rooman maailmanvaltaan ja sen kristilliseen maailmanuskontoon, jonka se oli vastikään omaksunut ja joka vastasi sen taloudellista, poliittista ja aatteellista tilaa. Vasta näiden enemmän tai vähemmän keinotekoisesti syntyneiden maailmanuskontojen, erittäinkin kristinuskon ja islamin suhteen havaitsemme, että yleisemmät historialliset liikkeet saavat uskonnollisen leiman. Mutta yksinpä kristinuskonkin levinneisyysalueella vallankumoukset, joilla todella oli yleismaailmallinen merkitys, saivat uskonnollisen leiman vain porvariston vapaus-taistelun ensi vaiheissa 13.—17. vuosisadoilla. Ja tuo uskonnollinen leima ei johtunut ihmisen sydäimestä eikä hänen uskonnon-tarpeestaan, niin kuin Feuerbach luulee, vaan koko edellisestä keskiajan historiasta, joka ei tuntenut muuta ideologian muotoa kuin uskonnon ja jumaluusopin. Mutta kun porvaristo 18. vuosisadalla oli varttunut kyllin vahvaksi omataksen myös oman ideologiansa, joka vastasi sen luokka-asemaa, niin se suoritti suuren ja lopullisen vallankumouksensa, Ranskan vallankumouksen, vedoten yksinomaan oikeusopillisiin ja valtiollisiin aatteisiin ja kiinnittäen uskontoon huomiota vain sikäli, mikäli tämä oli sen tiellä. Mutta porvariston päähän ei ollut pälkähtänytkään vaihtaa vanhaa uskontoa johonkin uuteen. Tunnettua on, miten Robespierre siinä epäonnistui¹.

Luokkavastakohtaisuudelle ja luokkaherruudelle perustuva yhteiskunta, jossa meidän on elettävä, supistaa nykyään jo kyllin tuntuvasti mahdollisuutta osoittaa puhtaasti inhimillisiä tunteita suhteissamme toisiin ihmisiin. Meillä ei ole mitään syytä supistaa sitä vielä enemmän ylentämällä nämä tunteet uskonnoksi. Tavannukainen historiankirjoitus on niin ikään jo aivan kylliksi hämäärtänyt varsinkin Saksassa suurten historiallisten luokkataistelujen ymmärtämistä, joten meidän ei tarvitse tehdä tätä ymmärtämistä täysin mahdottomaksi muuttamalla tämä taisteluhistoria pelkäksi kirkkohistorian lisäkkeeksi. Jo tästä näkyy, miten kauas olemme nykyään loitonneet Feuerbachista. Nyt on jo suorastaan mahdotonta lukea niitä hänen teostensa „ihanimpia kohtia”, joissa ylistellään tätä uutta rakkaususkontoa.

Ainoa uskonto, jota Feuerbach on perusteellisesti tutkinut, on kristinuskon, yksijumalaisuuteen perustuva länsimaiden maailmanuskonto. Hän osoittaa, että kristillinen jumala on vain mielikuvituksellinen heijastuma, peilikuva ihmisestä. Tämä jumala sinänsä on kuitenkin pitkäaikaisen abstrahointiprosessin tuote, monien aikaisempien heimo- ja kansallisjumalien konsentroitunut

¹ Tarkoitetaan Robespierren yritystä juurruttaa „korkeimman olennon” uskontoa. *Toim.*

kvintessenssi. Ja sitä vastaavasti ihminenään, jonka kuva tuo jumala on, ei ole todellinen ihminen, vaan samanlainen monien todellisten ihmisten kvintessenssi, abstraktinen ihminen, siis taaskin vain ajatuskuva. Sama Feuerbach, joka jokaisella sivulla saarnaa aistillisuutta ja kehottaa syventymään konkreettiseen todellisuuteen, muuttuu läpeensä abstraktiseksi heti, kun hän joutuu puhumaan ihmisten muista kuin pelkistä sukupuolisuhteista.

Ihmisten suhteissa hän näkee vain yhden puolen: moraalin. Tässä suhteessa meitä hämmästyttää jälleen Feuerbachin ihmeteltävä köyhyys Hegeliin verrattuna. Hegelin etiikka eli siveysoppi on oikeusfilosofiaa ja käsittää 1) abstraktisen oikeuden, 2) moraliteetin, 3) siveellisyyden, joka käsittää perheen, kansalaisyhteiskunnan ja valtion. Sisältö on tässä yhtä realistinen kuin muoto on idealistinen. Siihen sisältyy moraalin ohella kokonaisuudessaan oikeus, talouselämä ja politiikka. Feuerbachilla asia on päinvastoin. Muodon puolesta on hän realisti, hän ottaa lähtökohdaksi ihmisen; mutta siitä maailmasta, jossa tämä ihminen elää, ei ole edes puhetta, joten tämä ihminen pysyy aina samana abstraktisena ihmisenä, joka esiintyi uskonnonfilosofiassa. Tämä ihminen ei ole syntynyt äidinkohdusta, hän on kuoriutunut esiin monoteististen uskontojen jumalasta. Siksi hän ei eläkään todellisessa, historiallisesti syntyneessä ja historiallisesti määrättyssä maailmassa. Tosin hän seurustelee muiden ihmisten kanssa, mutta kaikki muut ovat yhtä abstraktisia kuin hän itsekkin. Uskonnonfilosofiassa meillä oli toki vielä mies ja nainen, mutta etiikassa katoaa tämä viimeinenkin erotus. Silloin tällöin Feuerbachilla esiintyy tosin sellaisia väitteitä kuin: „Palatsissa ajatellaan toisin kuin mökissä”.— „Jollei sinulla nälän ja kurjuuden vuoksi ole ainetta ruumiissasi, niin ei sinulla ole myöskään päässäsi, mielessäsi ja sydämessäsi ainetta moraaliksi.”— „Politiikan täytyy tulla uskonnoksemme” jne. Mutta Feuerbach ei osaa lainkaan käyttää näitä väitteitä, ne jäävät pelkiksi lauseparsiksi, ja Starckenkin täytyy myöntää, että politiikka muodostui Feuerbachille ylipääsemättömäksi rajaksi ja „yhteiskuntaoppi, sosiologia, oli hänelle terra incognita”¹.

Yhtä latteaksi Hegeliin verrattuna hän osoittautuu käsitellessään hyvän ja pahan vastakohtaisuutta. „Luullaan sanottavan jotakin perin suurimerkityksistä”, Hegel on lausunut, „kun sanotaan: ihminen on luonnostaan hyvä, mutta unohdetaan, että jotakin paljon suurimerkityksisempää sanotaan sanoilla: ihminen on luonnostaan paha”. Pahe on Hegelillä se muoto, missä historiallisen kehityksen liikkeellepaneva voima esiintyy. Tässä on kaksinaimainen ajatus: toisaalta jokainen uusi edistysaskel esiintyy välttämättömästi pyhäinhäväistyksenä, kapinointina vanhoja,

¹ *terra incognita* — tuntematon maa. Toim.

kuolevia, mutta tottumuksen pyhittämiä oloja vastaan, ja toisaalta juuri ihmisten huonot intohimot, ahneus ja vallanhimo ovat luokkavastakohtien synnyttyä muodostuneet historiallisen kehityksen vipusimiksi. Tätä on jatkuvasti todistanut esim. feodalismin ja porvariston historia. Mutta Feuerbachin päähän ei ole pälkähtänytkään tutkia moraalisen paheen historiallista osuutta. Historia on hänelle yleensä vastenmielinen ja kammottava ala. Vieläpä hänen lauselmansa: „Luonnosta alkunsa saanut ihminen oli niin ikään vain pelkkä luonnonolento eikä ihminen. Ihminen on ihmisen, kulttuurin, historian tuote” — tämäkin hänen lauselmansa jää kokonaan hedelmättömäksi.

Tästä päätellen se, mitä Feuerbach meille moraalista kertoo, voi olla vain sangen laihaa. Ihminen pyrkii luonnostaan onneen, ja siksi tuon pyrkimyksen on oltava kaiken moraalin perustana. Mutta onnentavoittelua oikaistaan kahdella tavalla. Ensinnä tekojemme luonnollisten seurausten kautta: humalaa seuraa kohmele, tavaksi tullutta hurjastelua sairaus. Toiseksi tekojemme yhteiskunnallisten seurausten kautta: ellemme kunnioita toisten samanlaista onnentavoittelua, niin he tekevät vastarintaa ja häiritsevät omaa onnentavoitteluamme. Tästä seuraa, että onnistuaksemme pyrkimyksissämme meidän on kyettävä arvioimaan oikein tekojemme seuraukset ja toisaalta kunnioitettava toisten ihmisten oikeutta pyrkiä samaan. Järkevä rajoittautuminen omaan itseemme nähden ja rakkaus — aina vain rakkaus! — ollessamme kanssakäynnissä toisten kanssa ovat siis Feuerbachin moraalin perussääntöjä, joista kaikki muut säännöt johtuvat. Feuerbachin henkevimmätäkään järkeilyt enempää kuin Starcken voimakkaimmatkaan ylistelyt eivät voi peittää näiden parin väitteen köykäisyyttä ja latteutta.

Rajoittumalla toiminnassaan omaan itseensä ihminen onnistuu onnentavoittelussaan vain aivan poikkeuksellisesti — eikä läheskään aina omaksi ja toisten hyödyksi. Hänen täytyy olla tekemisissä ulkomaailman kanssa, tyydyttääkseen tarpeensa hän tarvitsee ruokaa, toiseen sukupuoleen kuuluvan yksilön, kirjoja, keskustelua, väittelyä, toimintaa, kulutus- ja työvälineitä. Feuerbachin moraalii joko edellyttää jokaisella ihmisellä olevan ilman muuta nämä välineet ja esineet tai antaa ihmiselle vain hyviä, mutta käyttökelvottomia neuvoja, jolloin sillä ei ole rahtuakaan arvoa ihmisistä, joilta nämä välineet puuttuvat. Ja Feuerbach itse sanoo tämän suoraan: „Palatsissa ajatellaan toisin kuin mökissä. Jollei sinulla nälän ja kurjuuden vuoksi ole ainetta ruumiissasi, niin ei sinulla ole myöskään päässäsi, mielessäsi ja sydämessäsi ainetta moraaliksi.”

Olisikohan toisten ihmisten yhtäläisen onnentavoitteluoikeuden laita kenties paremmin? Feuerbach esitti tämän vaatimuksen ehdottomana, kaikkina aikoina ja kaikissa olosuhteissa välttä-

mättömänä. Mutta mistä lähtien se on tunnustettu? Tuliko vanhalla ajalla orjain ja herrain, keskiajalla maaorjain ja paronien välillä koskaan kysymykseen yhtäläinen onnentavoittelu-oikeus? Eikö sorrettujen luokkien onnentavoittelua uhrattu häikäilemättä ja „oikeuden nimessä” hallitsevien luokkien onnentavoittelun hyväksi? — Kyllä, mutta se oli epäsiiveellistä, nyt sitä vastoin on tunnustettu tasa-arvoisuus. — Tunnustettu sanoissa sen jälkeen ja siitä lähtien, kun porvariston oli taistelleessaan feodaaliherroja vastaan ja luodessaan kapitalistista tuotantoa pakko poistaa kaikki sääty-, ts. persoonalliset erioikeudet ja saattaa voimaan yksilön oikeudellinen tasa-arvoisuus ensin yksityisoikeuden ja sitten vähitellen myös valtio-oikeuden alalla. Mutta onnentavoittelun turvaavat vain hyvin pieneltä osalta aatteelliset oikeudet ja suurimmalta osalta aineelliset välineet, ja kapitalistinen tuotanto pitää huolen siitä, että yhtäläisesti oikeutettujen henkilöiden suuren enemmistön osalle lankeaa vain se, mikä on välttämättömintä niukkaan toimeentuloon. Tuskinpa siis kapitalismi kunnioittaa enemmistön onnentavoittelu-oikeutta enemmän kuin orjuus tai maaorjuus. Ja onkohan asian laita paremmin onnellisuuden henkisten välineiden, sivistysvälineiden suhteen? Eikö itse „Sadowan koulumestari”¹ ole vain taruolento?

Enemminkin. Feuerbachin moraaliteorian mukaan arvopaperipörssi olisi siiveellisyyden pyhin temppeli — edellytettynä vain, että keinotellaan aina oikein. Jos onnentavoitteluni johdattaa minut pörssiin ja minä arvioin siellä tekojeni seuraukset niin oikein, että niistä koituu minulle vain mielihyvää eikä vahinkoa, ts. että minä aina voitan, niin Feuerbachin määräys on täytetty. Täten en estä myöskään ketään toista pyrkimästä samaan tapaan onneen, sillä hänhän on tullut pörssiin vapaasta tahdostaan niin kuin minäkin ja pitänyt minun kanssani suorittamassaan keinotelukakaupassa silmällä omaa onnentavoitteluaan niin kuin minä omaani. Ja jos hän menettää rahansa, niin hänen tekonsa osoittautuu epäsiiveelliseksi juuri sen vuoksi, koska se oli huonosti laskettu. Ja saattaessani hänet kärsimään ansaitsemansa rangaistuksen voin jopa lyödä ylpeänä rintaani kuin ainakin joku nykyaikainen Rhadamanthus². Pörssissä hallitsee rakkauskin, mikäli se ei ole pelkkä sentimentaalinen sananparssi, koska jokainen tyydyttää onnenkaipuunsa toisen avulla ja sehän juuri pitäisi rakkauden tehtävä ollakin, siinähän se käytännöllisesti toteutuu. Kun siis näen ennakoita oikein liiketoimieni seuraukset, ts.

¹ Saksan porvarillisten publisistien tavanomainen sanonta preussilaisten päästyä voitolle Sadowan luona (Itävallan ja Preussin sodassa 1866). Tällä sanonnalla tarkoitettiin, että Preussi voitti muka paremman kansanvalistusjärjestelmänsä ansiosta. *Toim.*

² *Rhadamanthus* määrättiin kreikkalaisen sadun mukaan oikeamielisyytensä vuoksi tuomariksi manalaan. *Toim.*

pelaan menestyksellisesti, niin siten täytän kaikki Feuerbachin moraalin ankarimmatkin vaatimukset ja minusta tulee lisäksi rikas mies. Toisin sanoen Feuerbachin moraalit on kaavailtu nykyisen kapitalistisen yhteiskunnan mitan mukaisesti, hänen omista tahtomuksistaan tai aikomuksistaan riippumatta.

Mutta rakkaus! — Niin, rakkaus on aina ja kaikkialla Feuerbachin opissa se taikajumala, jonka pitäisi auttaa suoriutumaan kaikista käytännöllisen elämän vaikeuksista — ja näin yhteiskunnassa, joka on jakautunut luokkiin, joiden edut ovat aivan vastakkaiset. Siten hänen filosofiastaan katoaa viimeisiä rippeitä myöten sen kumouksellinen luonne ja jäljelle jää vain vanha luritus: Rakastakaa toisianne, syleilkää toisianne sukupuoleen ja säätyyn katsomatta — yleinen sovinnon hymistys!

Lyhyesti sanoen Feuerbachin moraaliteorian käy samoin kuin kaikkien sen edeltäjienkin. Se on tarkoitettu kaikkia aikoja, kaikkia kansoja, kaikkia olosuhteita varten, ja juuri siksi sitä ei voida käyttää koskaan eikä missään, vaan se jää todellisen maailman suhteen yhtä voimattomaksi kuin Kantin kategorinen imperatiivi. Todellisuudessa jokaisella luokalla, vieläpä jokaisella ammatillakin on oma moraalinsa, jota ne rikkovat aina, kun voivat tehdä sen rankaisematta, ja rakkaus, jonka pitäisi kaikkia yhdistää, ilmenee sotina, riitoina, oikeusjuttuina, kotoisena rähi-nänä, avioeroina ja ihmisten mahdollisimman tehokkaasti harjoittamana toisten ihmisten riistona.

Mutta miten oli mahdollista, että Feuerbachin antama valtava sysäys jäi hänen itsensä kohdalla niin hedelmättömäksi? Yksinkertaisesti siitä syystä, että Feuerbach ei kyennyt löytämään tietä elävään todellisuuteen siitä abstraktioiden valtakunnasta, jota hän itse niin pohjattomasti vihasi. Hän tarrautuu kouristuksenomaisesti luontoon ja ihmiseen; mutta luonto ja ihminen jäävät hänelle pelkiksi sanoiksi. Hän ei osaa sanoa meille mitään varmaa enempää todellisesta luonnosta kuin todellisesta ihmisestäkään. Mutta Feuerbachin abstraktisesta ihmisestä päästään todelliseen elävään ihmiseen vain tarkastelemalla ihmistä historiassa toimivana. Mutta juuri tätä vastaan Feuerbach hangoitteli, ja siksi vuosi 1848, jota hän ei ymmärtänyt, merkitsi hänelle vain lopullista välien rikkoutumista todellisen maailman kanssa, vetäytymistä yksinäisyyteen. Tämä on taaskin pääasiallisesti niiden Saksan olosuhteiden syytä, jotka antoivat hänen sortua kurjuuteen.

Mutta se askel, jota Feuerbach ei ottanut, oli kuitenkin otettava; abstraktisen ihmisen palvominen, mikä oli Feuerbachin uuden uskonnon ytimenä, oli korvattava todellisia ihmisiä ja heidän historiallista kehitystään tutkivalla tieteellä. Tätä Feuerbachin katsantokantaa alkoi Feuerbachia pitemmälle kehittää Marx 1845 „Pyhässä perheessä”.

IV

Strauss, Bauer, Stirner, Feuerbach olivat Hegelin filosofian vesoja, sikäli kuin he pysyivät filosofian alalla. „Jeesuksen elämän” ja „Dogmatiikan” jälkeen Strauss on harrastellut enää vain Rénanin tapaista filosofista ja kirkkohistoriallista kaunokirjallisuutta. Bauer on saanut jotakin merkittävää aikaan vain kristinuskon syntyhistorian alalla. Stirner jäi pelkäksi eriskummallisuudeksi senkin jälkeen, kun Bakunin oli sekoittanut hänet yhteen Proudhonin kanssa ja ristinyt tämän sekoituksen „anarkismiksi”. Feuerbach yksin oli merkittävä filosofina. Muttei ainoastaan kaikkien erikoistieteiden yläpuolella liiteleväksi ja niitä yhdistäväksi tieteiden tieteksi luultu filosofia ollut hänelle ylitsepääsemätön aituus, koskematon pyhyys; filosofinakin hän jäi puolitiehen, oli alhaalla materialisti, ylhäällä idealisti. Hän ei voittanut Hegeliä arvostelun aseina, vaan heitti hänet ilman muuta käyttökelvottomana syrjään, saamatta itse aikaan Hegelin järjestelmän ensyklopedisen rikkauden vastapainoksi muuta myönteistä kuin paisutellun rakkaususkonnon ja laihan, voimattoman moraalin.

Mutta Hegelin koulukunnan hajotessa syntyi vielä toinenkin suunta, ainoa, joka on kantanut todella hedelmiä, ja tämä suunta liittyy pääasiassa Marxin ¹ nimeen.

Ero Hegelin filosofiasta tapahtui tässäkin siten, että palattiin materialistiselle kannalle. Se merkitsee, että päätettiin käsittää todellinen maailma — luonto ja historia — sellaiseksi, jollaisena se esiintyy jokaiselle, joka lähestyy sitä ilman idealistisia ennakkopäähänpistoja; päätettiin uhrata säälimättä jokainen idealistinen päähänpisto, joka ei sopinut yhteen tosiasioiden kanssa, kun nämä tosiasiat otettiin niiden omassa, eikä missään mielikuvituksellisessa yhteydessä. Ja ylipäänsä materialismi ei merkitsekään mitään muuta. Tässä vain ensi kerran otettiin

¹ Sallittakoon minun tässä antaa muuan henkilökohtainen selitys. Viime aikoina on useamman kerran viitattu minun osuuteeni tähän teoriaan, joten minun täytynee sanoa muutama sana tämän seikan selventämiseksi. En voi kieltää, ettenkö työskennellessäni neljäkymmentä vuotta yhdessä Marxin kanssa ja aikaisemmin olisi tietystä mielessä itsenäisesti osallistunut sekä teorian perustamiseen että erittäinkin sen kehittämiseen. Mutta suurin osa johtavista perusajatuksista, erittäinkin talouselämän ja historian alalla, ja varsinkin niiden lopullinen terävä määritteleminen on Marxin ansiota. Sen, mitä minä olen tuonut lisää, Marx olisi — ehken paria erikoisalaa lukuunottamatta — voinut suorittaa helposti ilman minuakin. Sitä, mitä Marx on saanut aikaan, minä en olisi kyennyt suorittamaan. Marx seisoj korkeammalla, näki kauemmaksi, huomasi enemmän ja nopeammin kuin me kaikki muut. Marx oli nero, me muut korkeintaan lahjakkaita. Ilman häntä teoria ei olisi nykyään läheskään sitä, mitä se on. Siksi kantaakin se oikeutetusti hänen nimeään. (*Engelsin huomautus.*)

materialistinen maailmankatsomus todella vakavasti ja pidettiin siitä — ainakin pääpiirteittäin — johdonmukaisesti kiinni kaikilla kysymykseen tulevilla tiedon aloilla.

Hegeliä ei pantu ilman muuta syrjään. Päinvastoin hänen opistaan otettiin edellä mainittu vallankumouksellinen puoli, dialektinen metodi. Mutta hegeliläisessä muodossaan tämä metodi oli käyttökelvoton. Hegelillä dialektiikka on käsitteen itsekehitystä. Absoluuttinen idea ei ainoastaan ole olemassa ikuisesti — missä, se on tuntematonta —, vaan on myös koko olevaisen maailman varsinainen elävä sielu. Se kehittyy omaa itseään kohti kaikkien sille ominaisten esiasteiden kautta, joita on käsitelty laajasti „Logiikassa”. Sitten se „erkanee” omasta itsestään muuttumalla luonnoksi, jona se itseään tietoaamatta käy luonnovälttämättömyyden muodossa läpi uuden kehityksen ja tietoa vihdoin ihmisessä taas oman itsensä. Tämä itsetietoisuus vapautuu sitten historiassa raa’asta olotilastaan, kunnes absoluuttinen idea palaa vihdoin Hegelin filosofiassa jälleen täydellisesti omaan itseensä. Luonnossa ja historiassa ilmenevä dialektinen kehitys, so. kaikkinaisten mutkien ja tilapäisten taka-askelten kautta alemmasta korkeampaan johtavan etenevän liikunnan syyperäinen yhteys on Hegelillä siis vain jäljennös idean itseliikunnasta, mikä tapahtuu ikuisesti — ei tiedetä missä, mutta joka tapauksessa kaikista ajattelevista ihmisavoista riippumatta. Tehtävänä oli tämän ideologisen nurinkuruisuuden poistaminen. Sen sijaan, että olisimme käsittäneet todelliset oliot absoluuttisen idean eri asteiden heijastumiksi, me käsitimme aivoissamme olevat ideat taas materialistisesti, todellisten olioiden heijastumiksi. Siten dialektiikka muuttui tieteeksi niin ulkoisen maailman kuin inhimillisen ajattelunkin yleisistä liikunnanlaeista — kahdesta sarjasta lakeja, jotka asiallisesti ovat identtiset, mutta ilmenevät sikäli eri tavoin, että ihmisavot voivat käyttää niitä tietoisesti, kun taas luonnossa ja tähän asti suurimmalta osaltaan myös ihmiskunnan historiassa ne ovat ilmenneet tiedottomasti, ulkoisen välttämättömyyden muodossa, näyttäen loputtomalta näennäisten sattumien sarjalta. Mutta siten ideoiden dialektiikka muuttui vain todellisen maailman dialektisen liikunnan tietoperäiseksi heijastukseksi. Näin Hegelin dialektiikka käännettiin ylösalaisin tai pikemminkin pantiin jälleen jaloilleen, koska se oli ollut pääläellään. Ja merkittävää on, että tätä materialistista dialektiikkaa, joka on ollut jo vuosikausia paras työvälinemme ja terävin aseemme, emme keksineet ainoastaan me, vaan meidän ohellamme sen keksi uudelleen, meistä ja jopa Hegelistäkin riippumatta, saksalainen työmies Joseph Dietzgen.¹

¹ Ks. teosta „Ihmisen aivotyön olemus erään käsityöläisen kuvaamana”, Hampuri, Meissner. (*Engelsin huomautus.*)

Mutta näin oli Hegelin filosofian vallankumouksellinen puoli taas saatettu oikeuksiinsa ja vapautettu samalla niistä idealistisista päärmistä, jotka olivat estäneet Hegeliä pitämästä johdonmukaisesti kiinni siitä. Se suuri perusajatus, että maailma ei ole lopullisten *olioiden* yhdistelmä, vaan *prosessien* yhdistelmä, jossa pysyväisiltä näyttävät oliot samoin kuin niistä saamamme ajatuskuvatkin, käsitteet, muuttuvat alinomaa, syntyvät ja häviävät, samalla kun kehitys on loppujen lopuksi edistynyt kaikesta näennäisestä sattumanvaraisuudesta ja kaikista tilapäisistä taantumisista huolimatta — tämä suuri perusajatus on varsinkin Hegelistä lähtien juurtunut yleiseen tietoisuuteen siinä määrin, että tuskinpa se tässä yleisessä muodossaan kohtaa enää vasta-aitteita. Mutta sen tunnustaminen sanoissa ja sen noudattaminen kussakin yksityistapauksessa ja kullakin tutkimusalalla ovat kaksi eri asiaa. Jos tutkimuksessa kuitenkin aina lähdetään tältä näkökannalta, niin lakataan kerta kaikkiaan vaatimasta lopullisia ratkaisuja ja ikuisia totuuksia; kaiken saavutetun tiedon tiedetään silloin aina olevan pakostakin rajoitettua ja riippuvan niistä olosuhteista, joissa se on saavutettu. Niin ikään ei enää tunneta kunnioitusta yhä vielä yleisen, vanhan metafysiikan sellaisia voittamattomia vastakohtia kohtaan kuin tosi ja väärä, hyvä ja huono, sama ja erilainen, välttämätön ja satunnainen. Tiedetään, että näiden vastakohtien pätevyys on vain suhteellista ja sillä, mikä nyt katsotaan todeksi, on piilevä, myöhemmin ilmenevä väärä puolensa; samoin sillä, mikä nyt katsotaan vääräksi, on totuudellinen puolensa, minkä ansiosta se saattoi käydä aikaisemmin todesta; se, mitä pidetään välttämättömyytenä, muodostuu pelkistä sattumista ja se, mitä luullaan satunnaiseksi, on muoto, jonka takana välttämättömyys piilee, ja niin edelleen.

Vanhalla tutkimus- ja ajattelumetodilla, jota Hegel sanoo „metafyysilliseksi” ja jota käytettiin etupäässä tutkittaessa *olioita* kertakaikkisina ja pysyvinä ja jonka jäännökset istuvat vielä nytkin lujassa ihmisten aivoissa, oli aikanaan suuri historiallinen oikeutuksensa. Oli tutkittava ensin oliot, ennen kuin voitiin tutkia prosesseja. Täytyi tietää ensin, mitä jokin olio oli, ennen kuin voitiin oivaltaa siinä tapahtuvat muutokset. Luonnontieteessä olikin niin. Vanha metafysiikka, joka piti olioita lopullisina, syntyi luonnontieteestä, joka tutki elottomia ja eläviä olioita lopullisina. Mutta kun tämä tutkiminen oli edistynyt niin pitkälle, että kävi mahdolliseksi ottaa ratkaiseva edistysaskel, siirtyä tutkimaan järjestelmällisesti niitä muutoksia, joita tapahtuu näissä olioissa itse luonnossa, silloin koitti vanhan metafysiikan kuolinhetki filosofiankin alalla. Ja tosiaankin, kun luonnontiede oli viime vuosisadan loppuun asti etupäässä *kokoilevaa* tiedettä, tiedettä lopullisista olioista, niin meidän vuosisadallamme se on oleellisesti *järjestävää* tiedettä, tiedettä, joka tutkii prosesseja,

näiden olioiden syntyä ja kehitystä sekä niitä yhteyksiä, jotka liittävät nämä luonnonprosessit yhdeksi suureksi kokonaisuudeksi. Fysiologia, joka tutkii kasvi- ja eläinelmistöjen prosesseja, embryologia, joka käsittelee yksityisen organismin kehitystä alkioista kypsytyteen asti, geologia, joka seuraa maankuoren vähittäistä muodostumista — kaikki nämä tieteet ovat meidän vuosisatamme lapsia.

Luonnonprosessien keskinäisen yhteyden tiedostamista on edistänyt valtavasti ennen kaikkea kolme suurta keksintöä:

Ensiksi solun keksiminen siksi yksiköksi, jonka monistumisen ja differentioitumisen ansiosta kehittyy koko kasvi- ja eläinruumis. Ei siis havaittu ainoastaan sitä, että kaikkien korkeampien elimistöjen kehitys ja kasvu tapahtuu yhden ainoan yleisen lain mukaan, vaan myös se, että solun muuttumiskyky osoittaa, mitä tietä elimistöt voivat muuttua lajissaan ja käydä siten läpi enemmän kuin yksilöllisen kehityksensä.

Toiseksi energian muuttuminen, mikä on meille todistanut, että kaikki lähinnä epäorgaanisessa luonnonssa vaikuttavat niin sanotut voimat — mekaaninen voima ja sen täydennys, niin sanottu potentiaalienergia, lämpö, säteily (valo ja säteilylämpö), sähkö, magnetismi, kemiallinen energia — ovat yleisen liikkeen erilaisia ilmenemismuotoja, jotka muuttuvat toinen toisekseen tietyissä määräsuhteissa, niin että tietyn määrän tilalle häviävää voimaa ilmaantuu tietty määrä toista voimaa ja niin että luonnon koko liikunta pelkistyy täksi keskeytymättömäksi muodosta toiseen muuttumisen tapahtumaksi.

Ja vihdoin Darwin ensimmäisenä todisti yhtenäisesti, että meitä nykyään ympäröivät luonnon luomat elimistöt, ihmiset mukaan luettuina, ovat pitkän, muutamista alunperin yksisoluisista alkiosta alkaneen kehitysprosessin tuote ja että nämä solut ovat vuorostaan lähtöisin kemiallista tietä syntyneestä alkulimasta eli munanvalkuaisaineesta.

Näiden kolmen suuren keksinnön sekä luonnontieteen muun valtavan edistymisen ansiosta olemme nykyään niin pitkällä, että voimme osoittaa paitsi sen yhteyden, joka on olemassa luonnonprosessien välillä eri aloilla, myös yleensä sen yhteyden, joka on olemassa näiden eri alojen kesken, ja esittää siis likipitään järjestelmällisessä muodossa, kokemuseräisen luonnontieteen itsensä tarjoamien tosiasioiden avulla yleiskuvan luonnon yhteisyydestä. Tämän yleiskuvan antaminen oli aikaisemmin niin sanotun luonnonfilosofian tehtävä. Se saattoi tehdä sen vain korvaamalla vielä tuntemattomat todelliset yhteydet ajatuksellisilla mielikuvituksellisilla yhteyksillä, sijaistamalla puuttuvat tosiasiat ajatuskuvilla, täyttämällä todelliset aukot vain mielikuvituksessa. Näin menetellessään se esitti useita nerokkaita ajatuksia, aavisti useita myöhempiä keksintöjä, mutta se esitti myös aikamoisia järjettä-

myyksiä. Toisin ei voinutkaan olla. Mutta nykyään, jolloin meidän ajallemme tyydyttävän „luonnonjärjestelmän” aikaansaamiseksi on vain käsitettävä luonnontutkimuksen tulokset dialektisesti, ts. siinä mielessä, että ne ovat keskenään yhteydessä, ja jolloin tämän yhteyden dialektiinen luonne tunkeutuu jopa luonnontutkijoiden metafyyssillisesti koulutettuihin aivoihinkin, vieläpä vastoin heidän tahtoaan — nykyään on luonnonfilosofia lopullisesti syrjäytetty. Jokainen yritys sen elävöittämiseksi ei olisi ainoastaan tarpeetonta, vaan *se olisi taka-askel*.

Mutta se, mikä pitää paikkansa luontoon nähden, joka nyt käsitetään historialliseksi kehitysprosessiksi, pitää paikkansa myös yhteiskunnan historian kaikkiin haarautumiin sekä kaikkia inhimillisiä (ja jumalallisia) asioita käsitteleviin tieteisiin nähden. Myös tällä alalla historian-, oikeus-, uskonnon- jne. filosofia oli sitä, että tapahtumien todellisen yhteyden osoittamisen asemesta filosofit keksivät omasta päästään niiden yhteyden, että historia käsitettiin niin kokonaisuudessaan kuin eri osiltaanakin ideain — ja aina tietysti vain filosofin omien mieli-ideain — vähittäin tapahtuvaksi toteutumiseksi. Tämän mukaan historia pyrki tiedottomasti, mutta välttämättömästi edeltäkäsin asetettuun, ajatukselliseen päämäärään, kuten esim. Hegelillä hänen absoluuttisen ideansa toteutumiseen, ja järkkymätön pyrkimys tätä absoluuttista ideaa kohti muodosti historiallisten tapahtumien sisäisen yhteyden. Todellisen, vielä tuntemattoman yhteyden tilalle pantiin siten uusi — tiedoton tai vähitellen tietoisuuden saavuttava — mystillinen kaitselmus. Tässä oli siis, aivan niin kuin luonnonkin alalla, syrjäytettävä nämä keksityt keino-tekoiset yhteydet löytämällä todellinen yhteys. Tämä tehtävä merkitsi loppujen lopuksi, että oli löydettävä ne yleiset liikunnan lait, joilla on määräävä vaikutus ihmisyyhteiskunnan historiassa.

Mutta eräässä suhteessa yhteiskunnan kehityshistoria on oleellisesti erilainen kuin luonnon kehityshistoria. Luonnossa vaikuttavat toisiinsa — sikäli kuin emme ota huomioon ihmisten vaikutusta luontoon — pelkät tiedottomat, sokeat tekijät, ja yleinen laki ilmenee niiden vuorovaikutuksena. Mikään ei tapahdu tahdottuna, tietoisena tarkoituksena — eivät enempää pinnalla näkyvät lukemattomat näennäiset sattumat kuin ne lopputuloksetkaan, jotka todistavat näiden sattumien sisäisen lainmukaisuuden. Sitä vastoin yhteiskunnan historiassa ovat toimivina voimia tietoisuuden omaavat, harkinnan tai intohimon vaikutuksesta toimivat, tiettyihin tarkoituksiin pyrkivät ihmiset. Mitään ei tapahdu ilman tietoista aikomusta, ilman tahdottua päämäärää. Mutta tämä ero, niin tärkeä kuin se onkin historian tutkimuksen, varsinkin eri aikakausien ja tapahtumien tutkimuksen kannalta, ei voi muuttaa lainkaan sitä tosiasiaa, että historian kulkua hallitsevat sisäiset yleiset lait. Pinnallisestihan tälläkin alalla

näyttää sattuma olevan suurin piirtein määräävänä, huolimatta kaikkien eri yksilöiden tietoisesti tahtomista päämääristä. Tahtomus täyttyy vain harvoin, monet tahtomukset käyvät useimmissa tapauksissa ristiin ja ovat vastakkaisia tai ne ovat sinänsä jo alunperin mahdottomia toteutettaviksi taikka puuttuu keinoja niiden toteuttamiseen. Lukemattomien eri tahtomusten ja tekojen ristiriitaisuus johtaa siten historian alalla tilaan, joka vastaa täydellisesti tiedottomassa luonnossa vallitsevaa tilaa. Tekojen tarkoitukset ovat tahdottuja, mutta ne tulokset, joita teoista todella seuraa, eivät ole tahdottuja. Jos kohta ne näyttävätkin alussa vastaavan tahdottua tarkoitusta, niin loppujen lopuksi niiden seuraukset ovat aivan toiset kuin tahdottiin. Näin siis sattuma näyttää määräävän suurin piirtein myös historian tapahtumista. Mutta missä tapahtumat ovat pinnallisesti sattuman leikkiä, siellä sattuma on aina sisäisten piilevien lakien määräämä, ja on vain löydettävä nämä lait.

Ihmiset itse tekevät historiaansa, millaiseksi se sitten muodostuneekin; jokainen ajaa omia, tietoisesti asettamiensa tarkoituksiperiä, ja historia onkin juuri näiden monien eri suuntiin tähtäävien pyrkimysten ja niiden moninaisen, ulkomaailmaan kohdistuvan vaikutuksen yhteistulos. Siis tärkeää on myös se, mitä monet eri yksilöt tahtovat. Tahdon määrää intohimo tai harkinta. Mutta ne kannustimet, jotka välittömästi määräävät intohimon tai harkinnan, ovat hyvin erilaatuisia. Ne voivat osaksi olla ulkonaisia esineitä, osaksi aatteellisia vaikuttimia, kuten kunnianhimo, „innostus totuuden ja oikeuden puolesta”, henkilökohtainen viha tai myös kaikenlaatuisia puhtaasti yksilöllisiä mielijohteita. Mutta toisaalta olemme nähneet, että monet historiaan vaikuttavat yksityiset pyrkimykset johtavat useimmiten vallan toisiin, useinkin suorastaan päinvastaisiin tuloksiin, kuin on tahdottu, niiden vaikuttimilla on siis samoin yhteistulokseen nähden vain toisarvoinen merkitys. Toisaalta taas herää kysymys, mitä liikkeellepanevia voimia on sitten näiden vaikuttimien takana, mitkä ovat ne historialliset syyt, jotka muovautuvat toimivien ihmisten aivoissa tällaisiksi vaikuttimiksi.

Vanha materialismi ei esittänyt koskaan itselleen tätä kysymystä. Sen historiankäsitelys, sikäli kuin sillä se yleensä oli, on siksi myös oleellisesti pragmaattinen: se antaa kaikesta arvionsa toiminnan vaikuttimien mukaan, jakaa historiallisesti toimivat ihmiset jaloihin ja halpamaisiin ja havaitsee sitten säännöllisesti, että jalot ovat huiputettuja ja halpamaiset voittajia. Vanha materialismi teki tästä sen johtopäätöksen, että historian tutkimisella ei ylennetä paljoakaan mieltä, kun taas meidän on tehtävä se johtopäätös, että historian alalla vanha materialismi pettää itseään, koska se pitää siinä vaikuttavia aatteellisia liikkeellepanevia voimia perimmäisinä syinä sen sijaan, että tut-

kisi, mitä on niiden takana, mitkä ovat näiden liikkeellepanevien voimien liikkeellepanevat voimat. Epäjohdonmukaisuus ei ole siinä, että tunnustetaan *aatteelliset* liikkeellepanevat voimat, vaan siinä, ettei mennä niitä pitemmälle, syvennytä niiden liikkeellepaneviin syihin. Sen sijaan historianfilosofia — sellaisena kuin sitä edustaa erittäinkin Hegel — tunnustaa, että historiallisten tapahtumien perimmäisiä syitä eivät suinkaan ole historiallisten toimihenkilöiden ulkonaiset eivätkä myös todelliset vaikuttimet, vaan on noiden vaikuttimien takana muita liikkeellepanevia voimia, jotka on tutkittava. Mutta historianfilosofia ei etsi näitä voimia itse historiasta, vaan tuo päinvastoin ne historiaan ulkoapäin, filosofisesta ideologiasta. Sen sijaan, että olisi selittänyt muinaisen Kreikan historiaa sen oman sisäisen syy-yhteyden pohjalta, Hegel esim. väittää ilman muuta, että tuo historia ei ole mitään muuta kuin „kauniin individualiteetin muotojen” kehittäjä, „taideteoksen” toteuttamista taideteoksena. Hän sanoo tässä yhteydessä paljon kaunista ja syvällistä muinaiskreikkalaisista, mutta siitä huolimatta meitä ei enää tyydytä nykyään selitys, joka on pelkkä puheenparsi.

Kun siis on tutkittava niitä liikkeellepanevia voimia, jotka — tietoisesti tai tiedottomasti, ja sangen usein juuri tiedottomasti — ovat historiallisesti toimivien ihmisten vaikuttimien takana ja jotka ovat historian varsinaisia perimmäisiä liikkeellepanevia voimia, eivät kysymykseen tule niinkään paljon yksityisten ihmisten vaikuttimet, olkootpa nämä ihmiset miten huomattavia tahansa, kuin ne vaikuttimet, jotka panevat liikkeelle suuria joukkoja, kokonaisia kansoja ja kussakin kansassa taas kokonaisia kansanluokkia. Eivätkä tällöinkään ole tärkeitä hetkelliset, ohimenevät purkaukset ja nopeasti sammuvat lieskat, vaan jatkuvat, suureen historialliseen muutokseen johtavat liikkeet. Ainoana tienä, joka voi johtaa meidät niiden lakien jäljille, jotka hallitsevat historiaa yleensä ja eri kausina ja eri maissa, on niiden liikkeellepanevien syiden selvittäminen, jotka heijastuvat toimivien joukkojen ja niiden johtajien, niin sanottujen suurmiesten, ajatuksissa tietoisina vaikutteina joko selvästi tai hämärästi, joko välittömästi tai aatteellisessa, jopa yliluonnollisessakin muodossa. Kaiken, mikä panee ihmiset liikkeelle, on kuljettava heidän aivostonsa kautta; mutta se, millaisen muodon se näissä aivoissa saa, riippuu suuresti olosuhteista. Työläiset eivät suinkaan ole muuttuneet sovinnollisiksi kapitalistista koneiden käyttöä kohtaan, vaikka he eivät enää pirstokaan muutta mutkitta koneita, niin kuin vielä 1848 Reinin alueella.

Jos kohta näiden historian liikkeellepanevien syiden tutkiminen oli kaikkina varhaisempina ajanjaksoina miltei mahdotonta, koska noiden syiden ja niiden seurausten yhteydet olivat sekavia ja peitettyjä, niin nykyinen aikakautemme on yksinkertaistanut

näitä yhteyksiä siinä määrin, että arvoituksen ratkaiseminen on käynyt mahdolliseksi. Suurteollisuuden syntymisestä asti, siis ainakin Euroopan vuoden 1815 rauhasta lähtien, Englannissa ei ollut enää kenellekään salaisuus, että koko poliittinen taistelu keskittyi siellä kahden luokan, maanomistajaylimystön (landed aristocracy) ja porvariston (middle class) valtapyyteiden ympärille. Ranskassa tajuttiin sama tosiasia Bourbonien paluun yhteydessä. Restaurationioajan historiankirjoittajat Thierrystä Guizot'hon, Mignet'hen ja Thiersiin asti esittävät sen yhtenäen avaimeksi, joka auttaa ymmärtämään Ranskan historiaa keskiajasta lähtien. Ja vuodesta 1830 lähtien näissä molemmissa maissa tunnustettiin työväenluokka, proletariaatti, kolmanneksi taistelijaksi vallasta. Suhteet olivat yksinkertaistuneet siinä määrin, että piti tahallaan sulkea silmänsä voidakseen olla näkemättä näiden kolmen suuren luokan taistelua ja niiden etujen ristiriitaisuutta nykyajan historian liikkeellepanevaksi voimaksi — ainakin näissä kahdessa edistyneimmässä maassa.

Mutta miten nämä luokat olivat syntyneet? Jos ensi silmäykseltä vielä voitiinkin aikaisemman feodaalisen suurmaanomistuksen syntyperä selittää — ainakin lähinnä — poliittisista syistä, väkivaltaisesta anastuksesta johtuneeksi, niin porvariston ja proletariaatin suhteen se ei käynyt enää päinsä. Puhtaasti taloudellisista syistä johtunut kahden suuren luokan synty ja kehitys näkyi tässä liian selvästi ja kouraantuntuvasti. Ja yhtä selvää oli, että maanomistuksen ja porvariston välisessä, samoin kuin porvariston ja proletariaatin välisessäkin taistelussa oli etupäässä kysymys taloudellisista intresseistä, joiden turvaamisessa valtiollinen valta oli oleva pelkkä väline. Sekä porvaristo että proletariaatti ovat syntyneet taloudellisten suhteiden, tarkemmin sanoen tuotantotavan muutoksen seurauksena. Nämä molemmat luokat kehittyivät sen seurauksena, että siirryttiin aluksi ammattikuntamaisesta käsityöstä manufaktuuri-teollisuuteen ja tästä sitten höyry- ja konevoimalla käypään suurteollisuuteen. Porvariston liikkeellepanemat uudet tuotantovoimat — lähinnä työnjako ja osatyötä tehneiden monien eri työläisten yhdistäminen yhtenäiseksi manufaktuuriksi — ja niiden ansiosta kehittyneet vaihtosuhteet ja vaihtotarpeet johtuivat tietyllä kehitysasteella ristiriitaan vallitsevan, historiallisesti periytyneen ja lain siunaaman tuotantojärjestelmän kanssa, ts. feodaaliselle yhteiskuntajärjestelmälle ominaisten ammattikuntaisten ja lukemattomien muiden henkilökohtaisten ja paikallisten etuoikeuksien kanssa (jotka muodostuivat etuoikeudettomien säätyjen kahleiksi). Porvariston edustamat tuotantovoimat nousivat kapinaan maanomistajafeodaalien ja ammattikuntamestarien edustamaa tuotantojärjestelmää vastaan. Tulos tunnetaan. Feodaaliset kahleet murrettiin, Englannissa vähitellen, Ranskassa yhdellä iskulla,

Saksassa niistä ei ole vielä päästy. Mutta niin kuin manufaktuuri-teollisuus joutui tietyllä kehitysasteellaan ristiriitaan feodaalisen tuotantojärjestelmän kanssa, niin on suurteollisuus joutunut jo nyt ristiriitaan manufaktuuri-teollisuuden tilalle tulleen porvarillisen tuotantojärjestelmän kanssa. Tämän järjestelmän, kapitalistisen tuotantotavan, ahtaiden puitteiden kahlehtimana se aiheuttaa toisaalta koko suuren kansanjoukon yhä voimistuvaa proletarisoitumista ja tuottaa toisaalta yhä suuremman määrän kaupaksikäymättömiä tuotteita. Liikatuotanto ja joukkokurjuus, joista kumpikin on toisensa syynä — siinä se järjetön ristiriita, johon suurteollisuus vie ja joka vaatii välttämättömästi vapautamaan tuotantovoimat tuotantotapaa muuttamalla.

Ainakin nykyajan historian suhteen on siis todistettu, että kaikki poliittiset taistelut ovat luokkataisteluita ja että kaikki luokkien vapaustaistelut välttämättömästi poliittisesta muodostaan huolimatta — sillä jokainen luokkataistelu on poliittista taistelua — tarkoittavat loppujen lopuksi *taloudellista* vapautumista. Siis ainakin tässä valtio, poliittinen järjestys, on alistettuna ja kansalaisyhteiskunta, taloudellisten suhteiden valtakunta, ratkaisevana aineksena. Vanhan käsityksen mukaan, jonka myös Hegel hyväksyi, valtio oli määräävä ja kansalaisyhteiskunta sen määrättävissä oleva aines. Muoto on tätä vastaava. Niin kuin kaikkien niiden voimien, jotka pakottavat yksityistä ihmistä tekoihin, täytyy käydä hänen aivojensa kautta, muuttua hänen tahtonsa kannustimiksi saadakseen hänet toimimaan, niin täytyy myös kansalaisyhteiskunnan kaikkien tarpeiden — yhdentekevää, mikä luokka juuri silloin on vallassa — käydä valtion tahdon lävitse saavuttaakseen lakien muodossa yleisen pätevyuden. Tämä on asian muodollinen puoli, mikä on itsestään selvää. Kysymys on vain siitä, mikä on tämän vain muodollisen — yksityisen henkilön samoin kuin valtionkin — tahdon sisältönä, ja mistä tämä sisältö tulee, miksi tahdotaan juuri tätä eikä mitään muuta. Ja tätä kysyessämme havaitsemme, että nykyajan historiassa valtion tahdon määräävät suurin piirtein kansalaisyhteiskunnan vaihtelevat tarpeet, tämän tai tuon luokan ylivalta, viime kädessä tuotantovoimien ja vaihtosuhteiden kehitys.

Mutta kun nykyisenä aikana, jolloin ovat olemassa jättiläismäiset tuotanto- ja liikennevälineet, valtio ei ole itsenäisesti kehittyvä itsenäinen ala, vaan sen olemassaolo samoin kuin sen kehityskin riippuu viime kädessä yhteiskunnan taloudellisista elinehdoista, niin täytyy tämän pitää vielä suuremmassa määrässä paikkansa kaikkiin aikaisempiin aikoihin nähden, jolloin ihmisten aineellisen elämän välineiden tuotantoa ei vielä harjoitettu näiden runsaiden apuvälineiden avulla ja tämän tuotannon välttämättömyydellä täytyi siis olla vielä suurempi valta ihmisiin. Jos valtio vielä nyt, suurteollisuuden ja rautateiden aikana,

on suurin piirtein vain heijastuma, jossa koostuneessa muodossa ilmenevät tuotantoa hallitsevan luokan taloudelliset tarpeet, niin sen täytyi olla sitä vielä paljon enemmän sinä aikakautena, jolloin ihmiskupolven oli pakko käyttää paljon suurempi osa elinajastaan aineellisten tarpeidensa tyydyttämiseen ja se oli siis niistä paljon riippuvaisempi kuin me nykyään. Aikaisempien aikakausien historian tutkiminen vahvistaa tämän mitä vakuuttavimmin heti, kun ryhdytään vakavasti tarkastelemaan tätä puolta. Mutta tässä ei tietenkään voida ryhtyä siihen.

Jos kerran taloudelliset suhteet määräävät valtion ja valtio-oikeuden, niin on itsestään selvää, että ne tekevät sen myös siviilioikeuteen nähden, joka oikeastaan vain vahvistaa yksityishenkilöiden välillä vallitsevat, määräytyissä oloissa normaalit taloudelliset suhteet. Mutta tämä voi tapahtua hyvin erilaisessa muodossa. Voidaan esim. säilyttää huomattava osa vanhan feodaalisen oikeuden muodoista ja antaa niille porvarillinen sisältö, vieläpä sujauttaa välittömästi feodaaliseen nimitykseen porvarillinen merkitys, kuten Englannissa on tapahtunut sopusoinnussa sen koko kansallisen kehityksen kanssa. Mutta voidaan myös niin kuin länsi-Euroopan mantereella ottaa pohjaksi tavaraa tuottavan yhteiskunnan ensimmäinen maailmanoikeus, roomalainen oikeus, jossa on kehitelty verrattoman tarkasti yksinkertaisten tavarantuottajain kaikki oleelliset oikeussuhteet (ostaja ja myyjä, velkoja ja velallinen, sopimus, velvoite jne.). Jonkin vielä pikkuporvarillisen ja puolifeodaalisen yhteiskunnan hyväksi ja hyödyksi tuota oikeutta voidaan niin ikään joko mataloittaa pelkästään oikeuskäytännön avulla tämän yhteiskunnan tasalle (Saksan yleinen oikeus) taikka muokata se muka valistuneiden, moralisoivien juristien avulla tätä yhteiskuntatilaa vastaavaksi erityiseksi lakikirjaksi, josta näissä olosuhteissa tulee lainopillisestikin huono (Preussin maaoikeus). Vihdoin voidaan suuren porvarillisen vallankumouksen jälkeen valmistaa tämän saman roomalaisen oikeuden pohjalla sellainenkin porvarillisen yhteiskunnan klassillinen lakikirja kuin Ranskan Code civil. Kun siis siviilioikeuden määräykset tuovat ainoastaan julki yhteiskunnan taloudelliset elinehdot oikeudellisessa muodossa, ne voivat tehdä sen olosuhteista riippuen joko hyvin tai huonosti.

Valtio esiintyy meille ensimmäisenä ihmisten yläpuolella olevana ideologisena mahtina. Yhteiskunta luo itselleen elimen suojaamaan yhteisiä etujaan sisäisiltä ja ulkoisilta hyökkäyksiltä. Tämä elin on valtiovalta. Tämä elin on tuskin syntynyt, kun se jo itsenäistyy yhteiskunnan suhteen, ja se tulee sitä itsenäisemmäksi, mitä enemmän se muuttuu tietyn luokan elimeksi ja voimistaa välittömästi tämän luokan herruutta. Sorrettujen taistelu hallitsevaa luokkaa vastaan muodostuu välttämättä poliittiseksi taisteluksi ennen kaikkea tuon luokan poliittista herruutta vas-

taan. Tietoisuus tämän poliittisen taistelun ja sen taloudellisen perustan yhteydestä turtuu ja voi sammua jopa kokonaankin. Jos kohta asianosaiset eivät kadotakaan sitä aivan kokonaan, niin historiankirjoittajilta se puuttuu miltei aina. Rooman tasavallan sisäisiä taisteluja käsitelleistä vanhan ajan historioitsijoista vain Appianus sanoo suoraan ja selvästi, mistä lopultakin oli kysymys, nimittäin maanomistuksesta.

Mutta muodostuttuaan yhteiskunnan suhteen itsenäiseksi mahdolliksi valtio synnyttää heti uuden ideologian. Ammattipoliitikot, valtio-oikeuden teoreetikot ja siviilioikeuden juristit näet kadottavat lopullisesti yhteyden taloudellisiin tosiasioihin. Saadakseen lain vahvistuksen taloudellisten tosiasiaihin on kussakin eri tapauksessa tultava perustelluksi lainopillisessa muodossa, ja koska tällöin joudutaan tietysti ottamaan huomioon koko voimassaoleva oikeusjärjestelmä, niin näyttää kuin lainopillinen muoto olisi kaikki kaikessa ja taloudellinen sisältö ei olisi mitään. Valtio-oikeuteen ja yksityisoikeuteen suhtaudutaan kuin itsenäisiin aloihin, joilla on riippumaton historiallinen kehityksensä ja jotka sinänsä ovat järjestelmällisesti esitettävissä ja vaativat, että se tehdään juurimalla johdonmukaisesti pois kaikki sisäiset ristiriidat.

Vielä korkeammat, ts. vielä kauemmaksi aineellisesta, taloudellisesta perustasta loittonevat ideologiat ottavat filosofian ja uskonnon muodon. Näissä käsitysten ja aineellisten olemassaolonehtojen yhteys käy yhä mutkikkaammaksi ja välinivelten vuoksi yhä epäselvemmäksi. Mutta silti se on olemassa. Niin kuin koko renessanssiaika 15. vuosisadan puolivälistä lähtien, niin myös silloin elpynyt filosofia oli oleellisesti kaupunkien, siis porvariston kehityksen tuotetta. Filosofia ilmensi oikeastaan vain niitä ajatuksia, jotka vastasivat pikku- ja keskiporvariston kehittymistä suurporvaristoksi. Siitä ovat selvänä osoituksena viime vuosisadan englantilaiset ja ranskalaiset, jotka olivat usein yhtä paljon kansantaloustieteilijöitä kuin filosofejakin, ja Hegelin koulukunnan suhteen olemme osoittaneet sen edellä.

Käsitelkäämme kuitenkin vielä lyhyesti uskontoa, koska se on kauimpana aineellisesta elämästä ja näyttää olevan tälle vierainta. Uskonto on saanut alkunsa varsin alkukantaisena aikana ihmisten tiedottomista, alkukantaisista, heidän omaa luontoaan ja heitä ympäröivää ulkoista luontoa koskevista mielteistä. Mutta kerran muodostuttuaan kaikkinaisen ideologia kehittyi ollen yhteydessä olemassaolevaan mielle-aineistoon ja kehitellen tätä edelleen. Muutenhan se ei olisikaan ideologiaa, ts. ajatustoimintaa, jossa ajatukset ovat itsenäisiä, riippumattomasti kehittyviä, vain omien lakiansa alaisia olemuksia. Se seikka, että loppujen lopuksi ihmisten aineelliset elinehdot määräävät heidän aivoissaan tapahtuvan ajatusprosessin kulun, jää näille ihmisille

väistämättömästi tietymättömäksi, sillä muutenhan koko ideologia olisi lopussa. Alkukantaiset uskonnolliset kuvitelmat, jotka useimmiten ovat yhteisiä kullekin sukua olevalle kansanryhmälle, kehittyvät ryhmän jakauduttua kullekin kansalle ominaisella tavalla, aina kunkin kansan elinehtojen mukaan. Eräiden kansanryhmien, erikoisesti arjalaisen (niin sanotun indoeurooppalaisen) kansanryhmän osalta tämän kehitysprosessin on yksityiskohtaisesti osoittanut vertaileva mytologia. Jumalat, jotka kukin kansa oli näin luonut, olivat kansallisjumalia ja niiden valta ei ulottunut niiden suojeleman kansallisen alueen rajoja kauemmaksi, joiden takana hallitsivat rajattomasti toiset jumalat. Kaikki nämä jumalat saattoivat elää mielikuvina vain niin kauan, kuin kyseinen kansakunta oli olemassa, ja kukistuivat tämän hävitessä. Nämä vanhat kansallisuudet saattoi perikatoon Rooman maailmanvaltakunta, jonka synnyn taloudellisia ehtoja emme voi tässä tutkia. Vanhat kansallisjumalat sortuivat, vieläpä Rooman kaupungin mittojen mukaisiksi. Maailmanvaltakuntaa täydentävän maailmanuskonnon tarve esiintyy selvästi siinä, että Rooma yritti hankkia kaikille, vähänkin säädyllyisille vieraille jumalille tunnustusta ja alttarit kotoisten jumalien ohella. Mutta uutta maailmanuskontoa ei voitu perustaa noin vain keisarillisella käskykirjeellä. Uusi maailmanuskonto, kristinusko, oli jo kaikessa hiljaisuudessa syntynyt yleistetyn itämaisen, erikoisesti juutalaisen jumaluusopin ja vulgärisoidun kreikkalaisen, erikoisesti stoalaisen filosofian sekoituksena. Millaista se alunperin oli, sen saamme tietää vasta vaivalloisen tutkimuksen avulla, sillä me olemme perineet sen vain siinä virallisessa muodossa, jollaisena siitä tuli valtiuskonto ja jollaiseksi Nikean kirkolliskokous sen siinä tarkoituksessa muovasi. Se tosiasia, että siitä jo 250 vuoden kuluttua tuli valtiuskonto, riittää todistamaan sen ajanoloja vastaavaksi uskonnoksi. Sitten keskiajalla sitä mukaa kuin feodalismi kehittyi, kristinusko muovautui feodalismia vastaavaksi uskonnoksi vastaavanlaisine feodaalisine hierarkioineen. Ja kun porvaristo nousi, kehittyi feodaalisen katolilaisuuden vastakohtaksi protestanttinen kerettiläisyys, ensiksi albigenssien¹ keskuudessa etelä-Ranskassa sikäläisten kaupunkien korkeimman kukoistuksen aikana. Keskiaika liitti jumaluusoppiin kaikki muut ideologian muodot: filosofian, politiikan ja lainopin, teki niistä jumaluusopin alaosastoja. Siten se pakotti jokaisen yhteiskunnallisen ja poliittisen liikkeen ottamaan jumaluusopillisen muodon. Koska joukoille annettu henkinen ravinto oli ollut yksinomaan

¹ *Albigenssit* (nimi johtuu etelä-ranskalaisen kaupungin Albin nimestä) — uskonnollinen lahko, joka johti 12. ja 13. vuosisadalla Rooman katolista kirkkoa vastaan suuntautunutta liikettä. *Toim.*

uskonnollista, täytyi näiden joukkojen omat edut esittää uskonnollisessa valepuvussa, ennen kuin voitiin synnyttää suuri myrsky. Ja niin kuin porvaristo loi alun alkaen itselleen lisäksi kaupunkien omistamattomista plebeijeistä, päiväläisistä ja kaikenlaatuisesta palvelusväestä — myöhemmän proletariaatin edeltäjäistä —, jotka eivät kuuluneet mihinkään tunnustettuun sääntöön, niin myös kerettiläisyys jakautuu jo varhain porvarien maltilliseen kerettiläisyyteen ja jopa kerettiläisporvarienkin inhoamaan plebeijien vallankumoukselliseen kerettiläisyyteen.

Se, että protestanttista kerettiläisyyttä ei voitu tuhota, vastasi nousevan porvariston voittamattomuutta. Kun tämä porvaristo oli riittävästi voimistunut, sen taistelu, joka siihen asti oli ollut etupäässä paikallista taistelua feodaaliaatelista vastaan, alkoi saada kansalliset mittasuhteet. Ensimmäinen suuri liike — niin sanottu uskonpuhdistus — nousi Saksassa. Porvaristo ei ollut vielä kyllin voimakas eikä kehittynyt kyetäkseen yhdistämään lippunsa alle muita kapinallisia säätyjä — kaupunkien plebeijejä, alemmaa aatelista ja talonpoikia. Aatelisto lyötiin ensiksi; talonpojat nousivat kapinaan, joka muodostaa koko tämän vallankumouksellisen liikkeen huippukohdan. Kaupungit jättivät kuitenkin talonpoikaiston pulaan, ja niin maaruhtinaiden sotajoukot kukistivat vallankumouksen; voitto koitui kokonaan ruhtinaiden hyödyksi. Siitä lähtien Saksa katosi kolmen vuosisadan ajaksi historian kulkuun itsenäisesti vaikuttavien maiden joukosta. Mutta saksalaisen Lutherin ohella oli ranskalainen Calvin; aito ranskalaisella terävyydellä hän asetti etualalle uskonpuhdistuksen porvarillisen luonteen, tasavaltaita ja kansanvaltaista kirkon. Samaan aikaan kun lutherilainen uskonpuhdistus taantui Saksassa ja vei Saksan turmioon, kalvinilainen uskonpuhdistus oli Genevessä, Hollannissa ja Skotlannissa tasavaltalaisten lippuna, päästi Hollannin vapaaksi Espanjan ja Saksan valtakunnan alaisuudesta ja antoi ideologisen naamiopuvun Englannin porvarillisen vallankumouksen toista näytöstä varten. Täällä kalvinilaisuus osoittautui aidoksi silloisen porvariston etujen uskonnolliseksi verhoksi, ja siksi se ei saavuttanutkaan täyttä tunnustusta, koska vuoden 1689 vallankumous päättyi aateliston erään osan ja porvarien kompromissiin. Englannin valtiokirkko nostettiin uudelleen pystyyn, mutta ei aikaisemmassa muodossaan, ei katolilaisuutena, missä kuningas on paavina, vaan vahvasti kalvinilaistettuna. Vanha valtiokirkko oli viettänyt iloista katolilaista sunnuntaita ja taisellut pitkäveteistä kalvinilaista sunnuntaita vastaan. Uusi porvarillistunut valtiokirkko otti käytäntöön kalvinilaisen sunnuntain, joka on vielä tänäkin päivänä Englannin kaunistuksena.

Ranskassa kalvinilainen vähemmistö kukistettiin v. 1685, katolilaistettiin tai ajettiin pois. Mutta auttoiko se? Jo siihen aikaan vapaa-ajattelijä Pierre Bayle oli täydessä työssä, ja v. 1694

syntyi Voltaire. Ludvig XIV:n väkivaltaisuudet vain auttoivat Ranskan porvaristoa suorittamaan vallankumouksen siinä muodossa, joka yksin vain sopii kehittyneelle porvaristolle, nimittäin uskonnottomassa, puhtaasti poliittisessa muodossa. Protestanttien asemesta kansalliskokouksissa istui vapaa-ajatteliijoita. Siten kristinusko oli astunut viimeiseen vaiheeseensa. Se ei kyennyt olemaan enää minkään edistyksellisen luokan etujen ideologisena verhona; se muodostui yhä enemmän yksinomaan hallitsevien luokkien omaisuudeksi, ja ne käyttivät sitä pelkkänä hallitsemisvälineenä, jolla pidetään aisoissa alempia luokkia. Kukin luokka käyttää tällöin vastaavasti omaa uskontoaan: aateliset suurtilanomistajat katolilaista jesuiittain oppia tai protestanttista ortodoksiaa, liberaalit porvarit järkeisuskoa. Eikä tällöin ole mitään väliä sillä, uskovatko herrat itse omiin uskontoihinsa vai eivätkö usko.

Näemme siis, että kerran muodostuttuaan uskonto aina sisältää aikaisemmilta ajoilta periytynyttä ainesta, sillä perinteet ovat kaikilla ideologian aloilla suuri vanhoillinen mahti. Mutta tässä aineksessa tapahtuvat muutokset aiheutuvat luokkasuhteista, ts. näitä muutoksia suorittavien ihmisten taloudellisista suhteista. Ja se riittää tässä.

Edellä on voitu esittää Marxin historiankäsityksestä vain yleiset pääpiirteet ja korkeintaan vielä muutamia havainnollistavia esimerkkejä. Sen todistaa oikeaksi itse historia, ja voinen tässä hyvällä syyllä sanoa, että noita todisteita on esitetty riittävästi jo muissa kirjoituksissa. Tämä käsitys tekee kuitenkin historian alalla lopun filosofiasta, samoin kuin dialektinen luonnonkäsitys tekee kaiken luonnonfilosofian tarpeettomaksi ja mahdottomaksi. Missään ei tarvitse enää keksiä yhteyksiä omasta päästä, vaan on löydettävä ne tosiasioista. Luonnosta ja historiasta karkotetulle filosofialle jää silloin enää vain puhtaan ajattelun valtakunta, mikäli tämä on vielä olemassa oppina itse ajatusprosessin laeista, logiikkana ja dialektiikkana.

* * *

Vuoden 1848 vallankumouksessa antoi „sivistynyt” Saksa lähtöpassit teorialle ja siirtyi käytännön pohjalle. Käsityöhön nojautuva pientuotanto ja manufaktuuriteollisuus väistyivät todellisen suurteollisuuden tieltä. Saksa ilmestyi jälleen maailmanmarkkinoille. Uusi piensaksalainen valtakunta¹ poisti ainakin pahimmat niistä esteistä, jotka olivat tämän kehityksen tiellä monien pienvaltioiden olemassaolon, feodalismien jätteiden ja

¹ V. 1871 Preussin hegemonian alaisena syntynyt Saksan valtakunta (ilman Itävaltaa). *Toim.*

virkavaltaisuuden vuoksi. Mutta sitä mukaa kuin spekulatio jätti filosofien opintokammiot pystyttääkseen temppeleinsä arvopaperipörssiin, sitä mukaa kadotti sivistynyt Saksa tuon teoriaan kohdistuneen suuren harrastuksensa, mikä oli ollut Saksan kunniansa syvimmän valtiollisen alennuksen aikana,— mielenkiintonsa, jota se oli tuntenut puhtaasti tieteellistä tutkimusta kohtaan, riippumatta siitä, oliko saavutettu tulos ollut käytännöllisesti realisoitavissa vai ei, poliisin kieltämä vai ei. Tosin Saksan virallinen luonnontiede, varsinkin erikoistutkimusten alalla, on pysytellyt ajan tasalla. Mutta jo amerikkalainen aikakauslehti „Science” huomauttaa oikeutetusti, että ratkaisevat edistysaskeleet erillisten tosiasioiden suurten yhteyksien tutkimisessa, niiden yleistämisessä laeiksi, otetaan nyt enimmäkseen Englannissa eikä Saksassa niin kuin ennen. Ja historiatieteiden, siinä luvussa myös filosofian alalla on samalla kuin klassillinen filosofiakin hävinnyt kokonaan entinen teoreettisen peräänantamattomuuden henki. Se on vaihtunut ajatuksettomaan eklektisismiin, pelokkaaseen huolenpitoon virkaurasta ja tuloista ja jopa mitä matalamielisimpään kiipeilyyn. Tämän tieteen virallisista edustajista on tullut porvariston ja nykyisen valtion peittelemättömiä ideologeja — mutta kuitenkin aikana, jolloin nämä molemmat ovat avoimesti työväenluokan vastustajia.

Ja saksalainen teorian harrastus on säilynyt surkastumattomana vain työväenluokan keskuudessa. Sieltä ei sitä voida hävittää. Siellä ei ajatella virkauraa, voitontavoittelua, armollista suojelua ylhäältäpäin. Päinvastoin, mitä pelottomammin ja ennakkoluulottomammin tiede menettelee, sitä enemmän se on sopusoinnussa työläisten etujen ja pyrkimysten kanssa. Uusi suunta, joka työn kehityshistoriasta löysi avaimen yhteiskunnan koko historian ymmärtämiseen, kääntyi alun perin etupäässä työväenluokan puoleen ja kohtasi sen taholta sitä myötämielisyyttä, mitä se ei etsinyt eikä odottanutkaan saavansa virallisen tieteen taholta. Saksan työväenliike on Saksan klassillisen filosofian perillinen.

Kirjoitettu 1886

*Julkaistu „Neue Zeit”
aikakausjulkaisussa 1886
ja erillisenä laitoksena
Stuttgartissa 1888*

*Julkaistaan
vuoden 1888 laitoksen mukaan
Suomennos saksasta*