

Friedrich Engels

LUDWIG FEUERBACH
JA KLASSISEN SAKSALAISEN FILOSOFIAN
LOPPU¹⁹³

VUODEN 1888 PAINOKSEN ALKULAUSE

Esipuheessa teokseensa »Zur Kritik der Politischen Ökonomie», Berliini 1859, Karl Marx kertoo, miten me molemmat päätimme 1845 Brysselissä »yhdessä muovata valmiiksi oman käsityksemme» — nimittäin Marxin kehittälemän materialistisen historiankäsityksen — »vastakohtaksi saksalaisen filosofian ideologisille käsityksille tehdäksemme oikeastaan tilit selviksi silloisen filosofisen omantuntonne kanssa. Päätös pantiin toimeen Hegelin jälkeisen filosofian¹⁹⁴ arvostelun muodossa. Käsikirjoitus, kaksi vahvaa oktaavokokoista nidettä, oli jo aikoja sitten saapunut painatuspaikkaansa Westfaleeniin, kun saimme tiedon, että muuttuneet olosuhteet ehkäisivät sen painattamisen. Luovutimme käsikirjoituksen hiiren nakertelevan arvostelun huomaan sitäkin halukkaammin, kun olimme saavuttaneet päätarkoituksemme, päässeet itse selville asiasta.»*

Nyt on kulunut jo yli neljäkymmentä vuotta, ja Marx kuoli ilman että kummallekaan meistä olisi tarjoutunut tilaisuutta palata tähän aiheeseen. Suhteestamme Hegeliin olemme kirjoittaneet eri yhteyksissä, mutta emme missään tehneet sitä täydellisesti. 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 ulkopuolella ja

* Ks. tämän laitoksen 4. osaa, s. 10. *Toim.*

kaikilla sivistyskielillä. Toisaalta klassinen saksalainen filosofia elää eräänlaisen uudestisyntymisensä aikaa ulkomailla, varsinkin Englannissa ja Skandinaviassa, ja vieläpä Saksassakin aletaan nähtävästi jo kyllästyä 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 missä siitä erosimme. Minusta on tuntunut niin ikään, että kunnianvelvollisuutenamme on tunnustaa täydellisesti se vaikutus, mikä Feuerbachilla ennen kaikkia muita Hegelin jälkeisiä filosofeja oli meihin myrsky- ja kiihkokautenamme. Käytin siis mielihyvin tilaisuutta, kun »Neue Zeitung»¹⁹⁵ toimitus pyysi minulta arvostelua Feuerbachia käsittelevästä Starcken kirjasta. Arvosteluni julkaistiin mainitun aikakauslehden 4. ja 5. vihkossa 1886 ja se ilmestyy nyt korjattuna erikoispainoksena.

Ennen kuin lähetin nämä rivit painoon, hain esille ja silmäilin vielä kerran läpi vanhan käsikirjoituksen vuosilta 1845—1846*. Feuerbachia koskeva osa** on jäänyt kesken. Valmiin osan muodostaa esitys materialistisesta historiankäsityksestä; se todistaa vain, miten epätäydellisiä silloiset taloushistorian tietomme vielä olivat. Käsikirjoituksesta puuttuu Feuerbachin opin arvostelu; sitä ei siis voinut käyttää nykyiseen tarkoitukseen. Sen sijaan liitteenä painetut yksitoista teesiä Feuerbachista*** löysin eräästä vanhasta Marxin vihkosta. 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.

Lontoossa, 21. helmikuuta 1888

Friedrich Engels

*Julkaistu kirjassa: F. Engels.
Ludwig Feuerbach und der
Ausgang der klassischen
deutschen Philosophie. Stutt-
gart 1888*

*Valitut teokset
kolmessa osassa,
3. osa, s. 302—303*

* On kyseessä Saksalainen ideologia. *Toim.*

** Ks. tämän laitoksen 2. osaa, s. 67—148. *Toim.*

*** Ks. samaa, s. 63—66. *Toim.*

LUDWIG FEUERBACH
JA KLASSISEN SAKSALAISEN FILOSOFIAN
LOPPU

I

Tarkastelun kohteena oleva teos* vie meidät 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 aikaa, jolloin Saksa valmistautui vuoden 1848 vallankumoukseen; ja kaikki, mitä meillä sen jälkeen on tapahtunut, on vain 1848:n jatkoa, vain vallankumouksen testamentin täytäntöön panoa.

Niin kuin Ranskassa 1700-luvulla niin myös Saksassa 1800-luvulla filosofinen vallankumous kävi valtiollisen mullistuksen edellä. 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 olivat esivallan hyväksymiä oppikirjoja, ja kaiken filosofisen kehityksen huippu, Hegelin järjestelmä, oli korotettu tavallaan jopa kuninkaallisen preussilaisen valtiofilosofian arvoon! Ja näiden professorien, heidän pedanttisten, hämäreiden sanontojensa takana, heidän rakkaissa 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

* Ludwig Feuerbach, von C. N. Starcke, Dr. phil. — Stuttgart, Ferd. Encke, 1835. (*Engelsin huomautus.*)

huomaamatta, näki jo 1833 ainakin yksi mies: Heinrich Heine.¹⁹⁶

Ottakaamme esimerkki. Ainoakaan filosofian väite ei ole saanut osakseen ahdaskatseisten hallitusten kiitosta ja yhtä ahdaskatseisten liberaalien kiukkua siinä määrin kuin Hegelin kuuluisa lause:

»Kaikki mikä on todellista, on järjellistä, ja kaikki mikä on järjellistä, on todellista.»¹⁹⁷

Sehän on ilmeisesti kaiken olevaisen pyhittämistä, despotismin, poliisivaltion, kabinetioikeuden ja sensuurin filosofista siunaamista. Niin sen käsitti Fredrik Vilhelm III; niin käsittivät 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 kehkeytymisessään 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 Preussin valtioon sovellettuna Hegelin lause merkitsee siis vain: tämä valtio on sikäli järjellinen, järkeä 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. Sen ajan preussilaisilla oli sellainen hallitus, jollaisen he ansaitsivat.

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 yksinvaltius kävi 1789 niin epätodelliseksi, ts. siinä määrin kaikkea välttämättömyyttä vailla olevaksi, niin järjettömäksi, että suuren vallankumouksen, josta Hegel aina puhuu ylen ihastuneena, täytyi

tuhota se. Täten yksinvaltius 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 järkevä kuollakseen vastaanpyristelmättä, väkivaltaisesti, jos se hangoittelee tätä välttämättömyyttä vastaan. Hegelin väite muuttuu siten 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 ihmisten päässä on järjellistä, on määrä muuttua todelliseksi, olkoon se sitten miten kovin tahansa ristiriidassa näennäisen olemassaolevan todellisuuden kanssa. Teesi kaiken todellisen järjellisyydestä muuttuu Hegelin ajattelumetodin kaikkien sääntöjen mukaan toiseksi: kaikki mikä on olemassa, on tuhoutumisen arvoista.

Mutta Hegelin filosofian (johon meidän on tässä rajoituttava 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, kun se nousee tiedon alemmilta asteilta yhä korkeammalle pääsemättä silti milloinkaan siihen pisteeseen, josta se — löydettyään niin sanotun ehdottoman totuuden — 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 tietokään ei voi päätyä lopulta ihmiskunnan täydelliseen ihannetilaan; täydellinen yhteiskunta, täydellinen »valtio» ovat asioita, jotka voivat olla olemassa vain mielikuvituksessa. Päinvastoin, kaikki toinen toistaan seuraavat histo-

rialliset olotilat ovat vain väliasteita alemmasta korkeampaan johtavassa ihmisyyhteiskunnan loputtomassa kehityskulussa. Jokainen aste on välttämätön, siis oikeutettu sen ajan ja niiden ehtojen vallitessa, joita se saa syntyemisestään kiittää. Mutta se tulee kestävämmäksi ja menettää oikeutuksensa uusien ja korkeampien ehtojen edessä, jotka vähitellen kehittyvät sen omassa helmassa. Sen on tehtävä tilaa korkeammalle asteelle, joka taas vuorostaan rappeutuu 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 oloiloista. Dialektinen filosofia ei pidä mitään lopullisena, ehdottomana, pyhänä. Se näkee kaikessa väistämättömän katoavuuden leiman eikä tunne mitään muuta pysyvää kuin keskeytymättömän synty- ja häviämispöressin, loputtoman alemmalta korkeammalle johtavan kohoamisprosessin, jonka pelkkä aivoissa kuvastuva heijastuma se itse on. Dialektisella filosofialla on tosin vanhoillinenkin puolensa: se tunnustaa tiedon ja yhteiskunnan kunkin kehitysasteen olevan oikeellinen aikanaan ja tietyissä oloissa, mutta ei enempää. Tämän katsomustavan vanhoillisuus on suhteellista, sen vallankumouksellisuus ehdotonta — ainoaa ehdotonta, minkä dialektinen filosofia tunnustaa.

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

Tässä on kuitenkin huomautettava, että Hegel ei ole esittänyt edellä mainittuja katsomuksia näin terävässä muodossa. Tämä johtopäätös seuraa väistämättömästi

hänen metodistaan, mutta sitä 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 looginen (vastaavasti: historiallinen) prosessi itse, hän huomaa kuitenkin että hänen on pakko tehdä loppu tästä prosessista, sillä piti-hän 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 — »luovuttaa» itsensä, 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 nimitäin 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 rehottavan vanhoillisen puolen alle — ei vain filosofisen tiedostamisen, vaan myös historiallisen käytännön alalla. Ihmiskunnan, joka Hegelin ominaisuudessa on saanut selville absoluuttisen idean, täytyy olla myös käytännössä niin pitkälle edistynyt, että se voi muuttaa tämän absoluuttisen idean todellisuudeksi. Absoluuttinen idea ei siis saa esittää aikalaisilleen liian suuria käytännön poliittisia vaatimuksia. Niinpä saammekin »Rechtsphilosophie» teoksen lopussa tietää absoluuttisen idean toteutuvan sinä säätymonarkiana, mitä Fredrik Vilhelm III lupaili niin itsepintaisesti ja turhaan alamaisilleen, siis Saksan silloisiin pikkuporvarillisiin oloihin sovellettuna omistavien luokkien rajoitettuna ja maltillisena epäsuorana herruutena. Lisäksi saamme kuulla spekulatiivisia todisteluja, että aatelisto on tarpeellinen.

Jo järjestelmän sisäiset vaatimukset riittävät siis

selittämään, 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 huolimatta Hegelin järjestelmän käsittämä piiri on verrattomasti laajempi kuin minkään aikaisemman järjestelmän ja siinä on kehitelty sellainen ajatusrikkaus, joka hämmästyttää vielä nykyäänkin. Hengen fenomenologiassa (jota voitaisiin sanoa rinnakkaisesitykseksi hengen embryologiasta ja paleontologiasta, yksilöllisen tajunnan kehityksasteista, jotka käsitetään ihmisten tietoisuuden historiallisesti läpikäymien asteiden suppeaksi toistumiseksi), logiikassa, luonnonfilosofiassa, hengenfilosofiassa ja viimeksi mainitun erillisesti käsitellyissä historiallisissa alamuodoissa: historian-, oikeus- ja uskonnonfilosofiassa, filosofian historiassa, estetiikassa ym. — kaikilla näillä historian aloilla Hegel pyrki 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. »Järjestelmän» vaatimukset pakottivat tietenkin hänet melko usein turvautumaan niihin mielivaltaisiin ajatussommitelmiin, joista hänen kääpiömäiset vastustajansa pitävät 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 ovat säilyttäneet täyden arvonsa tähän päivään asti. 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, maailman-

historia olisi päättynyt — ja kuitenkin sen pitäisi jatkua, vaikka sille ei jäisi enää mitään tekemistä — siis synnyisi 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 filosofiasta sanan entisessä mielessä tullut samalla loppu. Jätettäköön silleen »absoluuttinen totuus», minkä saavuttaminen on mainitulla tavalla ja jokaiselle yksilölle mahdotonta, ja tavoiteltakoon sen sijaan niitä suhteellisia totuuksia, jotka ovat saavutettavissa positiivisten tieteiden ja niiden tuloksista dialektisen ajattelun avulla tehtyjen yhteenvetojen kautta. Filosofia päättyy yleensä Hegeliin, toisaalta siksi että hänen järjestelmänsä on mitä suuremoin yhteenveto sen koko kehityksestä, toisaalta siksi että hän, vaikkakin tiedottomasti, osoittaa meille tien, joka johtaa järjestelmien labyrintista maailman todelliseen positiiviseen tiedostamiseen.

On ymmärrettävää, miten valtava vaikutus tällä Hegelin järjestelmällä täytyi olla Saksan filosofisesti väritetyssä ilmapiirissä. Se oli vuosikymmeniä jatkunutta riemukulkua, jota Hegelin kuolema ei suinkaan pysäyttänyt. Päinvastoin, juuri vuosina 1830—1840 vallitsi yksinomaan »hegelianismi» ja se oli tarttunut enemmän tai vähemmän jopa vastustajiinkin; juuri tähän aikaan juurutettiin Hegelin katsomuksia runsaimmin, tietoisesti tai tiedottomasti, eri tieteisiin ja ne toivat käymisainetta myös helppotajuiseen kirjallisuuteen ja päivälehdistöön, joista tavallinen »sivistynyt tietoisuus» ammentaa ajatusaineensa. Mutta tämä voitto oli kautta koko linjan vain sisällissodan alkuvalmistelua.

Kokonaisuutena Hegelin oppi jätti, kuten olemme nähneet, runsaasti tilaa mitä erilaisimmille käytännöllisille puoluekatsomuksille, ja käytäntöä olivat silloisessa teoreettisessa Saksassa ennen kaikkea kaksi asiaa: uskonto ja politiikka. Se joka piti arvossa etupäässä Hegelin *järjestelmää*, saattoi olla näillä molemmilla aloilla melko vanhoillinen; se joka katsoi tärkeimmäksi dialektisen

metodin, saattoi kuulua niin uskonnossa kuin politiikasakin äärimmäiseen oppositioon. Hegel itse tuntui yleensä kallistuvan enemmän vanhoilliselle puolelle, vaikka hänen teoksissaan esiintyykin melko usein vallankumouksellisen kiukun purkauksia; olihan hänen järjestelmänsä vaatinut häneltä »raskasta ajatustyötä» paljon enemmän kuin hänen metodinsa. 1830-luvun loppupuolella Hegelin koulukunnan hajaannus kävi yhä näkyvämmäksi. Taistellessaan pietistisiä¹⁹⁸ oikeaoppisia ja feodaalisia taantumuksellisia vastaan vasen siipi, ns. nuorhegeliläiset, luopui vähitellen siitä filosofisen ylhäisestä pidätyvästä suhtautumisesta polttaviin päivänkysymyksiin, mikä siihen asti oli turvannut sen opille valtion suvaitsevan suhtautumisen ja jopa suojelunkin. Ja kun oikeaoppinen hurskastelu ja feodaalis-itsevaltainen taantumus nousivat vuonna 1840 Fredrik Vilhelm IV:n myötä valtaistuimelle, oli pakostakin asetettava avoimesti puolelle tai toiselle. Taistelua käytiin vielä filosofian aseilla, muttei enää abstraktis-filosofisista päämääristä. Kysymyksessä oli välittömästi perinnäisen uskonnon ja olemassaolevan valtion hävittäminen. Ja joskin perimmäiset käytännölliset päämäärät esiintyivät vielä »Deutsche Jahrbücherissa»¹⁹⁹ enimmäkseen filosofisessa valepuvussa, niin vuoden 1842 »Rheinische Zeitungissa»²⁰⁰ nuorhegeliläisyys esiintyi jo avoimesti nousevan radikaalisen porvariston filosofiana ja käytti filosofista viittaansa enää vain sensuurin harhaanjohtamiseksi.

Mutta politiikan polku oli siihen aikaan hyvin ohdakkeinen, ja niinpä taistelu suuntautuikin pääasiassa uskontoa vastaan. Sehän oli, varsinkin vuodesta 1840 lähtien, välillisesti myös poliittista taistelua. Ensimmäisen syyäksen oli antanut 1835 Straussin »Leben Jesu». Siinä kehiteltyä evankeliumin myyttien muodostumisen teoriaa vastaan esiintyi sittemmin Bruno Bauer todistamalla, että koko joukko evankeliumien kertomuksia oli evankelistojen omia sepustuksia. Näiden kahden kannan välistä taistelua käytiin filosofisen taistelun varjolla, »itsetietoisuuden» taisteluna »substanssia» vastaan. Kysymys siitä, olivatko evankeliumin ihmekertomukset syntyneet tiedottomasti perinteisen tarunmuodostuksen kautta seurakunnassa vai olivatko evankelistat itse sepittäneet

ne, paisui kysymykseksi, kumpi, »substanssi» vai »itsetietoisuus», on ratkaisevasti vaikuttava mahti maailmanhistoriassa. Vihdoin ilmestyi Stirner, nykyisen anarkismin profeetta — Bakunin on lainannut häneltä hyvin paljon — ja löi suvereenisella »ainoallaan» suvereenisen »itsetietoisuuden» laudalta.²⁰¹

Emme ryhdy pitemmälti tarkastelemaan Hegelin koulukunnan hajaannusprosessin tätä puolta. Meistä on tärkeämpää se, että päättäväisimpien nuorhegeliläisten perusjoukko päätyi 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 »vierautumista», ikään kuin idean madaltumista; ajattelu ja sen tuote, idea, on siinä joka tapauksessa alkuperäinen ja luonto johdannainen, joka on ylipäänsä olemassakin vain idean madaltumisen ansiosta. Ja nuorhegeliläiset oleilivatkin tässä ristiriidassa niin hyvin tai niin huonosti kuin se kävi päinsä.

Silloin ilmestyi Feuerbachin »Wesen des Christenthums»²⁰². 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 luonnon tuotteita, olemme kasvaneet. Paitsi luontoa ja ihmisiä ei ole olemassa mitään, ja uskonnollisen mielikuvituksemme luomat korkeammat olennot ovat vain oman olemuksemme heijastumista mielikuvituksessa. Lumous oli lauennut, »järjestelmä» oli räjäytetty rikki ja heitetty syrjään, ristiriita, vain mielikuvituksessa olevana, oli ratkaistu. — On pitänyt omakohtaisesti 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»*.

* Ks. tämän laitoksen 1. osaa, s. 347—597. *Toim.*

Feuerbachin kirjan virheetkin lisäsivät sillä hetkellä sen vaikutusta. Kaunokirjallinen, paikoin jopa paatoksellinen tyyli takasi kirjalle suuremman lukijakunnan ja oli ainakin virkistykseenä abstraktin ja hämärän hegelianismin pitkien vuosien jälkeen. Sama koskee yletöntä rakkauden jumalointia, joka sietämättömäksi käyneeen »puhtaan ajattelun» itsevaltiuden vastakohtana oli anteeksiannettavaa, joskaan ei oikeutettua. Mutta emme saa unohtaa, että juuri nämä Feuerbachin kaksi heikkoutta omaksui »todellinen sosialismi», joka levisi »sivistyneessä» Saksassa vuoden 1884 jälkeen kuin kulkutauti ja asetti tieteellisen tutkimuksen tilalle kaunokirjallisen fraasin, tuotannon taloudellisen uudistumisen kautta tapahtuvan proletariaatin vapautuksen tilalle »rakkauden» avulla suoritettavan ihmiskunnan vapautuksen, sanalla sanoen harhautui harrastamaan sitä ällöttävää kaunokirjallisuutta ja rakkaudenveisuuta, minä tyypillinen edustaja oli herra Karl Grün.

On muistettava myös, että vaikka Hegelin koulukunta olikin hajonnut, Hegelin filosofiaa ei ole 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 selittämällä se ilman muuta vääräksi. Ja Hegelin filosofian tapaista suurtyötä, jolla oli ollut niin valtava vaikutus kansakunnan henkiseen kehitykseen, ei voitu syrjäyttää jättämällä se noin vain huomioon ottamatta. Se täytyi »kumota» sen varsinaisessa mielessä, ts. siinä mielessä, että tulisi hävitetyksi arvostelun kautta sen muoto ja pelastetuksi sen saavuttama uusi sisältö. Kuinka tämä tapahtui, siitä tuonnempana.

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

II

Kaiken, erittäinkin uusimman filosofian suuri peruskysymys on kysymys ajattelun suhteesta olemiseen.

Jo siitä hyvin varhaisesta ajasta alkaen, jolloin ihmiset — vielä täysin tietämättöminä ruumiinrakenteestaan ja kykenemättöminä selittämään uni-ilmiöitä* — 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 esim. kreikkalaiset pitivät sangen usein 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 personoinnin ansiosta, syntyivät ensimmäiset jumalat, jotka uskonnon kehittyessä muovautuivat yhä yliluonnollisemmiksi, kunnes vihdoinkin henkisen kehityksen kululle luonnollisen abstrahoisprosessin — olin sanomaisillani tislauksprosessin — kautta monista enemmän tai vähemmän rajallisista ja toisiaan rajoittavista jumalista syntyi ihmisten mielessä kuvitelma monoteististen uskontojen yhdestä ainoasta jumalasta.

Kysymys ajattelun suhteesta olemiseen, hengen suhteesta luontoon, tämä kaiken filosofian ydinkysymys juontaa siis, samoin kuin kaikki uskonnotkin, juurensa villeystillan aikaisista rajoittuneista ja tietämättömyydestä johtuneista käsityksistä. Mutta tämä kysymys saatettiin asettaa koko terävyydessään ja se saattoi

* Villien ja ala-asteen 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 joku unissaan näkee. Tämän havaitsi esim. im Thurn 1884 Guyanan intiaaneilla. (*Engelstin huomautus.*)

saada täyden merkityksensä vasta silloin, kun Euroopan väestö 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, yhtyivät materialismin eri koulukuntiin.

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

Mutta ajattelun ja olemisen suhdetta koskevalla kysymyksellä on vielä toinenkin puoli: miten meitä ympäröivää maailmaa koskevat ajatuksemme suhtautuvat tähän maailmaan? Kykeneekö ajattelumme tiedostamaan todellista maailmaa, kykenemmekö me todellista maailmaa koskevissa mielikuvissamme 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 ajattelu voi tiedostaa sisällön, joka on jo ennestään ollut ajatussisältöä. Yhtä selvää on, että todistettava seikka sisältyy tässä jo

kaikessa hiljaisuudessa edellytykseen. Mutta se ei suinkaan estä Hegeliä tekemästä edelleen ajattelun ja olemisen identtisuuden todistuksesta sitä johtopäätöstä, että koska hänen ajattelunsa 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 on joukko muita filosofeja, jotka kieltävät mahdollisuuden tiedostaa tai ainakin tyhjentävästi tiedostaa maailmaa. Näihin kuuluvat uusimmista filosofeista Hume ja Kant, jotka 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 enemmän henkevä kuin syvä. Tällaiset kuten kaikki muutkin filosofiset päähänpistot 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 jatkuvasti; 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 kivihiihlitervasta. Kopernikuksen aurinkokuntajärjestelmä oli kolmesataa vuotta hypoteesi, josta voitiin lyödä vetoa sata, tuhat, kymmentuhatta 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 kiertotähden²⁰³, niin Kopernikuk-
sen järjestelmä oli todistettu oikeaksi. Kun uuskanti-
laiset kuitenkin yrittävät herätellä henkiin Kantin
katsomuksia Saksassa ja agnostikot Humen katsomuksia
Englannissa (missä niistä ei ole koskaan luovuttu ko-
konaan), niin se on — kun ottaa huomioon, että ne
on kumottu aikoja sitten niin teoriassa kuin käytän-
nössäkin — tieteessä taka-askel ja käytännössä vain
häveliästä seläntakaista materialismin tunnustamista ja
sen julkista kieltämistä.

Mutta tänä pitkänä ajanjaksona Descartesista Hege-
liin ja Hobbesista Feuerbachiin filosofeja ei suinkaan
vienyt eteenpäin vain puhtaan ajattelun voima, niin
kuin he itse luulivat. Päinvastoin. Todellisuudessa
heitä vei eteenpäin etenkin luonnontieteen ja teolli-
suuden valtava ja yhä nopeammin etenevä kehitys.
Materialisteilla se näkyi jo päältäkin päin. Mutta myös
idealitiset järjestelmät täytyivät yhä enemmän ma-
terialistisella sisällöllä, ja ne yrittivät sovittaa hengen
ja materian vastakohtaisuutta panteistisesti. Hegelin
järjestelmä edustaakin loppujen lopuksi vain meto-
dilta ja sisällöltään idealistisesti päälaelleen pantua
materialismia.

Näin ollen on ymmärrettävää, että Feuerbachia
luonnehtiessaan Starcke tutkii ensinnä hänen asennet-
taan tähän ajattelun ja olemisen suhdetta koskevaan
peruskysymykseen. Lyhyen johdannon jälkeen — jossa
tarpeettoman raskastajuisella filosofian kielellä kuvail-
laan erittäinkin Kantista alkaen aikaisempien filosofien
katsomuksia ja jossa väheksytään Hegeliä koskettele-
malla liian muodollisesti eräitä hänen teostensa kohtia —
seuraa laaja esitys itse Feuerbachin »metafysiikan»
kehityksestä sellaisena kuin se käy johdonmukaisesti
esiin tämän filosofin vastaavista teoksista. Esitys on
laadittu huolellisesti ja selvästi. Sitä, samoin kuin koko
Starcken kirjaa, rasittaa vain filosofisen ilmaisutavan
painolasti, mikä ei suinkaan ole aina ehdottoman vält-
tämätön ja vaikuttaa sitä häiritsevämmin, mitä vähem-
män tekijä noudattaa tietyn koulukunnan tai Feuer-
bachin omaa ilmaisutapaa ja mitä enemmän hän se-
koittaa joukkoon sanontoja, joita käyttävät mitä eri-

laisimmat, etenkin nykyiset kulkutaudin tavoin leviävät ja »filosofiseksi» itseään nimittävät suunnat.

Feuerbachin kehitys on materialismiin johtavaa hegeliläisen — ei tosin koskaan täysin oikeaoppisen — kehitystä. Tästä kehityksestä seuraa tietyllä asteella täydellinen irtisanoutuminen hänen edeltäjänsä idealistisesta järjestelmästä. Vastustamattomalla voimalla valtaa hänet vihdoin tietoisuus siitä, että Hegelin »absoluuttisen idean» alkuperäinen olemassaolo, »loogisten kategorioiden ennaltaolo» ennen maailman olemassaoloa ei ole mitään muuta kuin mielikuvituksellinen jäännös uskosta yliluonnolliseen luojaan; että aineellinen, aistein havaittava maailma, johon me itse kuulumme, on ainoa todellinen maailma ja että meidän tietoisuutemme ja ajattelumme ovat aineellisen, ruumiillisen elimen, aivoston tuotteita niin yliaistillisilta kuin ne näyttänevätkin. 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 näkökulmastaan ja heidän ammatinsa kannalta katsoen välttämättä on, ts. 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 tiettyinä historian kautena, nimittäin 1700-luvulla. Enemmänkin, hän sekoittaa sen siihen latteaan, vulgaariin muotoon, jollaisena 1700-luvun materialismi elää nykyään luonnontieteilijöiden ja lääkärien päässä ja jollaisena sitä Büchner, Vogt ja Moleschott kiertelevät saarnaamassa 1850-luvulla. Mutta materialismi on käynyt kuten idealismikin läpi useita kehitysasteita. Samalla kun tehdään jokin käänteentekevä löytö, vaik-

kapa 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 vuosisadan* 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-teorian²⁰⁴ muodossa. Biologia oli vielä kapaloissaan: kasvien ja eläinten elimistöä oli tutkittu vain pääpiirteissään ja sitä selitettiin puhtaasti mekaanisin syin. 1700-luvun materialistien mielestä ihminen oli kone, niin kuin eläin oli kone Descartesin mielestä. Klassisen ranskalaisen materialismin erikoista, mutta siihen aikaan väistämätöntä rajoittuneisuutta oli ensinnäkin tämä yksinomainen 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 se ei kyennyt käsittämään maailmaa prosessiksi, historiallisesti jatkuvasti kehittymässä olevaksi materiaksi. Tämä vastasi luonnontieteen silloista tilaa ja siitä riippuvaa metafyyisistä, ts. epädialektista, filosofoimistapaa. Luonto on ikuisessa liikkeessä, se tiedettiin. Mutta silloisen käsityksen mukaan tämä liike oli samaa ikuista kehän kiertämistä eikä siis koskaan edistynyt; se tuotti yhä uudelleen samat tulokset. Tällainen käsitys oli silloin väistämätön. Kantin teoria aurinkokunnan synnystä vastikään ilmestyi 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 oliot ovat yksinkertaisesta monimutkaiseen johtaneen pitkän kehityssarjan tulosta. Epähistoriallinen luonnonkäsitys oli

* 18. vuosisadan. *Totm.*

siis välttämätön. 1700-luvun filosofeja voidaan sen johdosta moittaa sitäkin vähemmän, koska se tavataan Hegelilläkin. Hänen mielestään luonto, joka on pelkkää idean »vierautumista», ei kykene kehittymään ajassa, vaan voi ainoastaan moninaistua avaruudessa, joten kaikki luontoon sisältyvät kehitysasteet esiintyvät samanaikaisesti ja rinnakkain ja luonto on tuomittu toistamaan ikuisesti samoja prosesseja. Hegel pakottaa luonnon tähän järjettömyyteen — kehitykseen avaruudessa, 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 ennakkoavistuksia myöhemmästä kehitysteoriasta (esim. Goethe ja Lamarck). Mutta järjestelmä vaati sitä, ja niin metodin täytyi järjestelmän vuoksi pettää itseään.

Epähistoriallinen käsitys oli vallalla myös historian alalla. Siinä huomio kiintyi taisteluun keskiajan jäänteitä 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 1300- ja 1400-luvulla tapahtunutta valtavaa teknistä edistystä. Mutta siten kävi mahdottomaksi ymmärtää järjellisesti 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 haavoittanut kuolettavasti, sai siis hyvitystä siten, että materialismi madaltui niihin aikoihin vielä enemmän. Feuerbach oli ehdottomasti oikeassa kieltäytyessään

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 päätynyt selventävään, suhteelliseen lopputulokseen vasta 15 viime vuoden aikana. Oli kerätty ennen kuulumattoman paljon uutta tietoaaineistoa, mutta vasta aivan äskettäin on käynyt mahdolliseksi saada aikaan yhtenäisyyttä ja järjestystä tähän vauhdikkaasti kasautuvien havaintojen kaaokseen. Tosin Feuerbach eli vielä silloin, kun tehtiin kolme ratkaisevaa löytöä: keksittiin solu, 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 olivat syypäitä yksinomaan Saksan viheliäiset olot, joiden ansiosta viisastelevat eklektiset hiuksenhalkojat ottivat haltuunsa filosofian oppituolit, kun taas Feuerbachin, joka oli heitä kaikkia verrattomasti etevämpi, täytyi maalaistua ja elää kituutta pienessä kylässä. Ei siis ollut Feuerbachin vika, ettei hän päätenyt siihen ranskalaisen materialismin kaikki yksipuolisuudet poistavaan historialliseen luonnonkäsitukseen, joka 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, ts. niin sanottujen historiallisten ja filosofisten tieteiden kokonaisuuden, saattaminen sopusointuun materialistisen perustan kanssa ja sen 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 Feuerbach ei pääsytäkään »etenemään» 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 — kehittelemään ajatuksiaan täysin yksin, sen sijaan että olisi kehiteltyt niitä ystävällisissä ja vihamielisissä kohtaustilaisuuksissa vertaistensa kanssa. Tulemme myöhemmin yksityiskohtaisesti näkemään, miten suuresti hän tällä alalla jäi idealistiksi.

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 ideaalisiin päämääriin. Mutta niillähän voi olla jotakin yhteyttä korkeintaan Kantin idealismin ja hänen »kategorisen imperatiivinsa» kanssa. Muttei edes Kant sanonut filosofiaansa »transkendenttaaliseksi idealismiksi» siksi, että siinä on kysymys myös siveellisistä ihanteista, vaan aivan toisilla perusteilla, kuten Starckekin muistane. Se ennakkoluulo, että filosofisen idealismin olemuksena olisi usko siveelisiin, 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 imperatiivivia» — 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 (ks. 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 aivojen välityksellä tajutun nälän ja janon seurauksena ja loppuu niin ikään aivojen välityksellä tajutun kyllyyden seurauksena. Ulkomaailman vaikutus ihmiseen painuu hänen mieleensä, heijastuu aivoissa tunteina, ajatuksina, vietteinä, tahdonilmaisuuksina, lyhyesti sanoen »ideaalisina pyrkimyksinä» ja tulee tässä muodossa »ideaaliseksi 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 voisi olla olemassakaan?

Kolmanneksi sillä vakaumuksella, että ainakin tällä hetkellä ihmiskunta liikkuu suurin piirtein etenevään suuntaan, ei ole kerrassaan mitään tekemistä materialismin ja idealismin vastakohtaisuuden kanssa. Ranskalaiset materialistit pitivät miltei fanaattisesti kiinni tästä vakaumuksesta — eivät suinkaan vähemmän kuin deistit²⁰⁵ Voltaire ja Rousseau — ja uhrasivat sille omakohtaisesti usein hyvinkin paljon. Jos kuka niin esim. Diderot on pyhittänyt koko elämänsä »innostukselle totuuden ja oikeuden puolesta» myönteisessä 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 hänellä 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 turhamaisuutta, rahanhimoa, saituutta, ahneutta, voiton kiskontaa ja pörsihuijausta, sanalla sanoen kaikkia niitä iljettäviä paheita, joita hän itse kaikessa hiljaisuudessa harjoittaa. Idealismilla hän sen sijaan 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 karsittävä krapulasta ja vararikosta, jotka välttämättä seuraavat hänen tavanomaisia »materialistisia» hurjastelujaan, ja hänen mielisanontansa kuuluu: Mikä on ihminen? Puoleksi eläin, puoleksi enkeli.

Starcke näkee muuten paljon vaivaa puolustaakseen Feuerbachia Saksassa nykyään filosofien nimellä leven-televien dosenttien hyökkäyksiltä ja oppilausemilta. Niistä, joita nämä Saksan klassisen filosofian jälkeläiset kiinnostavat, se on tietenkin tärkeää; Starckesta itses-tään se lienee näyttänyt välttämättömältä. Me säästäm-me lukijan siltä.

III

Feuerbachin todellinen idealismi tulee ilmi 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 uskonnollisilta muutoksiltaan. 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» (lainattu Starckelta, s. 168).

Feuerbachin mukaan uskonto on tunnesuhde, sydänten suhde ihmisen ja ihmisen välillä. Tähän asti tämä suhde on etsinyt totuuttaan todellisuuden mielikuvi-tuksellisesta heijastumasta — yhden tai useampien jumalien, näiden inhimillisten ominaisuuksien mielikuvi-tuksellisten heijastumien, välityksellä — mutta nyt se löytää sen suoraan ja välittömästi Minän ja Sinän välisestä rakkaudesta. Ja niin Feuerbach päätyy lopulta siihen, että sukupuolirakkaus on hänen uuden uskon-tonsa harjoittamisen korkeimpia muotoja, ellei suorastaan korkein muoto.

Ihmisten välisiä, etenkin sukupuolien välisiä tunnesuhteita on ollut niin kauan kuin ihmisiäkin. Erikoisesti sukupuolirakkaus on muovautunut ja valloittanut 800 viime vuoden aikana itselleen aseman, joka on tehnyt siitä tässä ajassa velvoittavan navan, minkä

ympärillä koko runous pyörii. Olemassaolevat positii-
viset uskonnot ovat rajoittuneet antamaan korkeimman
siunauksensa valtion suorittamalle sukupuolirakkauden
sääntelylle, ts. avioliittolainsäädännölle; ne voisivat
vaikka huomispäivänä hävitä ilman että rakkauden ja
ystävyyden käytännössä tapahtuisi pienintäkään muu-
tosta. Ranskassa kristinusko oli 1793—1798 tosiaankin
kadonnut niin tyystin, ettei Napoleonkaan voinut saattaa
sitä jälleen voimaan ilman vastaanhangoitte-
lua ja vai-
keuksia. Mutta tuona väliaikana ei esiintynyt kuitenkaan
tarvetta saada sen tapaista korviketta kuin Feuerbach
suosittelee.

Feuerbachin idealismi on tässä siinä, ettei hän anna
ihmisten välisten keskinäiseen mieltymykseen perustu-
vien suhteiden — sukupuolirakkauden, ystävyyden, sään-
lin, uhrautuvaisuuden jne. — olla ilman muuta sitä,
mitä ne ovat sinänsä ilman erityisen, hänenkin mie-
lestään 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 inhimil-
liset 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,* mikä
alkuaan merkitsi yhteyttä. Siis kaikkalainen kahden
ihmisen yhteys on uskontoa. Moiset sanaopilliset temput
ovat idealistisen filosofian viimeinen hätäkeino. Sanalla
ei saisi olla sitä merkitystä, joka sillä on sen todellisen
käytön historiallisen kehityksen perusteella, vaan se
merkitys, joka sillä syntynsä perusteella tulisi olla.
Ja niin siunataan sukupuolirakkaus ja sukupuolinen
yhteys »uskonnoksi», ettei sana uskonto kalliina idea-
listisena 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 reli-
gion!*** Kun Feuerbach tahtoo luoda itse asiassa mate-

* — yhdistää. *Toim.*

* Siis ateismi on teidän uskontonne! *Toim.*

rialistiseen luonnonkäsitykseen perustuvan todellisen uskonnon, niin se on samaa kuin nykyaikaisen kemian käsittäminen todelliseksi alkemiaksi. Jos kerran voi olla uskontoa ilman jumalaa, niin voihan olla alke-miaakin 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 uskonnollisilta muutoksiltaan». Uskonnolliset muutokset *ovat myötäilleet* 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 kadottivat kaiken vastustusvoimansa heti kun heimojen ja kansojen itsenäisyys oli murrettu. Germaaneilla riitti jopa pelkkä kosketus luhistuvaan Rooman maailmanvaltaan ja sen kristilliseen maailmanuskontoon, jonka Rooma oli vastikään omaksunut ja joka vastasi sen taloudellista, poliittista ja aatteellista tilaa. Vasta näistä enemmän tai vähemmän keinotekoisesti syntyneistä maailmanuskonnoista, varsinkin kristinuskosta ja islamista, havaitsemme, että yleiset historialliset liikkeet saavat uskonnollisen leiman. Mutta yksinpä kristinuskonkin levinneisyysalueella vallankumoukset, joilla todella oli yleismaailmallinen merkitys, saivat uskonnollisen leiman vain porvariston vapautustistelun ensi vaiheissa 1200—1600-luvulla. Ja tuo uskonnollinen leima ei johtunut ihmisen sydäimestä eikä hänen uskonnontarpeestaan, niin kuin Feuerbach luulee, vaan koko edeltäneestä keskiajan historiasta, joka ei tuntenut muuta ideologian muotoa kuin uskonnon ja jumaluusopin. Mutta kun porvaristo 1700-luvulla oli varttunut kyllin vahvaksi omatakseen myös oman ideologiansa, joka vastasi sen luokka-asemaa, niin se suoritti suuren ja lopullisen vallankumouksensa, Rans-

kan vallankumouksen, vedoten yksinomaan oikeusopillisiin ja valtiollisiin aatteisiin ja kiinnittäen uskontoon huomiota vain sikäli, mikäli tämä oli sen tiellä. Mutta porvariston päähän ei ollut pälkähäntykään vaihtaa vanhaa uskontoa johonkin uuteen. Tunnettua on, miten Robespierre siinä epäonnistui.

Luokkavastakohtaisuuteen ja luokkaherruuteen perustuva yhteiskunta, jossa meidän on elettävä, supistaa nykyään jo kyllin tuntuvasti mahdollisuuden osoittaa puhtaasti inhimillisiä tunteita suhteissamme toisiin ihmisiin. Meillä ei ole mitään syytä supistaa sitä vielä enemmän ylentämällä nämä tunteet uskonnoksi. Tavanmukainen historiankirjoitus on niin ikään jo aivan kylliksi hämähöittänyt varsinkin Saksassa suurten historiallisten luokkataistelujen ymmärtämistä, joten meidän ei tarvitse tehdä sitä täysin mahdottomaksi muuttamalla noiden taistelujen historia pelkäksi kirkkohistorian lisäkkeeksi. Jo sanotusta 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 kristinusko, 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 tiivistynyt ydin. Ja sitä vastaavasti ihminenkin, jonka kuva tuo jumala on, ei ole todellinen ihminen, vaan samanlainen monien todellisten ihmisten ydin, abstraktinen ihminen, siis taaskin vain ajatuskuva. Sama Feuerbach, joka jokaisella sivulla saarnaa aistillisuutta ja kehottaa syventymään konkreettiseen todellisuuteen, muuttuu läpeensä abstraktiseksi heti, kun 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 ja

3. siveellisyyden, joka käsittää vuorostaan 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 hän on realisti: hän ottaa lähtökohdaksi ihmisen; mutta siitä maailmasta jossa tämä ihminen elää, ei ole edes puhetta, joten hän 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 tietyissä 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 ero. Silloin tällöin Feuerbachilla esiintyy tosin sellaisia väitteitä kuin:

»Palatsissa ajatellaan toisin kuin mökissä.» — »Jollei sinulla nälän ja kurjuuden vuoksi ole polttoainetta ruumiissasi, niin ei sinulla ole myöskään päässäsi, mielessäsi ja sydämessäsi moraalin tarveainetta.» — »Politiikan täytyy tulla uskonnoksemme» jne.

Mutta Feuerbach ei osaa lainkaan käyttää näitä väitteitä, ne jäävät pelkiksi fraaseiksi, ja Starckenkin täytyy myöntää, että politiikka muodostui Feuerbachille ylipääsemättömäksi rajaksi ja

»yhteiskuntaoppi, sosiologia, oli hänelle terra in cognita»*.

Yhtä latteaksi Hegeliin verrattuna hän osoittautuu käsitellessään hyvän ja pahan vastakohtaisuutta.

»Luullaan sanottavan jotakin suurimerkityksistä». Hegel on huomauttanut. »kun sanotaan: ihminen on luonnostaan hyvä, mutta unohdetaan, että jotakin paljon suurimerkityksisempää ilmaistaan sanoilla: ihminen on luonnostaan paha.»

Pahe on Hegelillä se muoto, missä historiallisen kehityksen liikevoima esiintyy. Tässä on kaksinainen ajatus: toisaalta jokainen uusi edistysaskel esiintyy välttämättömästi pyhäinhäväistyksenä, kapinointina vanhoja, kuolevia, mutta tottumuksen pyhittämiä oloja

* — tuntematon maa. *Toim.*

vastaan, ja toisaalta juuri ihmisten huonot intohimot, ahneus ja vallanhimo ovat luokkavastakohtien synnyttyä muodostuneet historiallisen kehityksen ponnahduslaudaksi. Tätä on jatkuvasti todistanut esim. feodalismien ja porvariston historia. Mutta Feuerbachin päähän ei ole pälkähtänytkään tutkia moraalisen paheen historiallista osuutta. Historia on hänelle yleensä vastenmielinen ja kammottava ala. Täysin hedelmätön on jopa hänen seuraava lauselmansakin:

»Luonnosta alkunsa saanut ihminen oli niin ikään vain pelkkä luonnonolento eikä ihminen. Ihminen on ihmisen, kulttuurin ja historian tuote.»

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

Rajoittumalla toiminnassaan omaan itseensä ihminen onnistuu onnen tavoittelussaan 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. Feuer-

bachin moraali joko edellyttää jokaisella ihmisellä olevan ilman muuta nämä tarpeittensa tyydyttämiseen tarvittavat välineet ja esineet tai se antaa vain hyviä, mutta käyttökkelvottomia neuvoja, ja silloin sillä ei ole mitään arvoa ihmisille, joilta nämä välineet puuttuvat. Ja Feuerbach itse sanoo tämän suoraan:

»Palatsissa ajatellaan toisin kuin mökissä. Jollei sinulla nälän ja kurjuuden vuoksi ole polttoainetta ruumiissasi, niin ei sinulla ole myöskään päässäsi, mielessäsi ja sydämessäsi moraalien tarveainetta.»

Olisikohan toisten ihmisten yhtäläisen onnentavoitteluoikeuden laita kenties paremmin? Feuerbach esitti tämän vaatimuksen ehdottomana, kaikkina aikoina ja kaikissa oloissa välttämättömänä. Mutta mistä lähtien se on tunnustettu? Tuliko vanhalla ajalla orjien ja herrojen, keskiajalla maaorjien ja paronien välillä koskaan kysymykseen yhtäläinen onnentavoitteluoikeus? Eikö sorrettujen luokkien onnen tavoittelua uhrattu häikäilemättä ja »oikeuden nimessä» hallitsevien luokkien onnen tavoittelun hyväksi? — Kyllä, mutta se oli epäsiiveellistä, nyt sitä vastoin on tunnustettu tasa-arvoisuus. — Tunnustettu sanoissa sen jälkeen ja siitä lähtien, kun porvariston oli taistelllessaan 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 onnen tavoittelun 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 onnentavoitteluoikeutta enemmän kuin orjuus tai maaorjuus. Ja onkohan asian laita paremmin onnellisuuden henkisten välineiden, sivistysvälineiden suhteen? Eikö itse »Sadowan koulumestari»²⁰⁶ ole vain taruolento.

Eikä siinä vielä kaikki. Feuerbachin moraaliteorian mukaan arvopaperipörssi olisi siiveellisuuden pyhin temp-

peli niillä ehdoin, että keinotellaan aina oikein. Jos onnen tavoitteluni 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 tekemässään keinottelukaupassa silmällä omaa onnen tavoitteluaan niin kuin minä omaani. Ja jos hän menettää rahansa, niin hänen tekonsa osoittautuu epäsiveelliseksi juuri sen vuoksi, koska se oli huonosti laskettu. Ja saattaessani hänet kärsimään ansaitsemansa rangaistuksen voin jopa lyödä ylpeänä rintaani kuin ainakin joku nykyaikainen Rhadamanthys. Pörssissä hallitsee rakkauskin, mikäli se ei ole pelkkä sentimentaalin sananparsa, koska jokainen tyydyttää onnenkaipuunsa toisen avulla ja sehän juuri pitäisi rakkauden tehtävä ollakin, siinähän se käytännöllisesti toteutuu. Kun siis näen ennakolta oikein liiketoimieni seuraukset, ts. pelaan menestyksellisesti, niin siten täytän kaikki Feuerbachin moraalin ankarimmatkin vaatimukset ja minusta tulee lisäksi rikas mies. Toisin sanoen Feuerbachin moraalilla on kaavailtu nykyisen kapitalistisen yhteiskunnan mittojen 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 oloja 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 se rikkoo aina, kun voi tehdä sen rankaisematta, ja rakkaus, jonka pitäisi kaikkia yhdistää, ilmenee sotina, riitoina, oikeusjuttuina, kotoisena rähinänä, avioeroina ja ihmisten mahdollisimman tehokkaasti harjoittamana toisten ihmisten riistona.

Mutta miten oli mahdollista, että Feuerbachin antama valtava henkinen sysäys jäi hänen itsensä kohdalta 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. Feuerbachin abstraktisesta ihmisestä päästään todelliseen elävään ihmiseen kuitenkin 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 Marx 1845 kehittää edelleen »Pyhässä perheessä».

IV

Strauss, Bauer, Stirner, Feuerbach olivat Hegelin filosofian vesoja, sikäli kuin he pysyivät filosofian alalla. »Leben Jesu» ja »Dogmatik» teosten jälkeen Strauss on harrastellut enää vain Renanin tapaista filosofista ja kirkkohistoriallista kaunokirjallisuutta.

Bauer on saanut jotakin merkittävää aikaan vain kristinuskon syntyhistorian alalla. Stirner jäi pelkäksi eriskummaisuuudeksi senkin jälkeen, kun Bakunin oli sekoittanut hänet yhteen Proudhonin kanssa ja ristinyt tämän sekoituksen »anarkismiksi». Feuerbach yksin oli merkittävä filosofi. Feuerbach ei kuitenkaan päässyt etemmäksi sitä filosofiaa, joka luuli itseään erikoistieteiden yläpuolella liiteleväksi ja niitä yhdistäväksi tieteiden tieteksi ja jota hän piti koskemattomana pyhyytensä; 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,⁷ ainoa, joka on kantanut todella hedelmiä, ja tämä suunta liittyy pääasiassa Marxin nimeen.*

Ero Hegelin filosofiasta tapahtui tässäkin palamalla materialistiselle kannalle. Se merkitsee, että tämän suunnan edustajat päättivät käsittää todellisen maailman — luonnon ja historian — sellaiseksi, jollaisena se esiintyy kaikille, jotka lähestyvät sitä ilman idealistisia ennakkopäähänpistoja; he päättivät uhrata

*⁷ Rohkenen esittää tässä henkilökohtaisen selityksen. 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 aikaisemminkin olisi tietystä mielessä itsenäisesti osallistunut sekä teorian perustamiseen että varsinkin sen kehittämiseen. Mutta suurin osa johtavista perusajatuksista, erittäinkin talouselämän ja historian alalla, ja varsinkin niiden lopullinen selvä muotoilu on Marxin ansiota. Sen mitä minä olen tuonut lisää, Marx olisi — ehkä paria erikoisalaa lukuunottamatta — voinut saada selville helposti ilman minuakin. Ja taas sitä, mitä Marx on saanut aikaan, minä en olisi kyennyt tekemään. Marx seiso i 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 se kantaakin oikeutetusti hänen nimeään. (*Engelstin huomautus*).

säälimättä jokaisen idealistisen päänäpiston, joka ei sopinut yhteen tosiasioiden kanssa, kun nämä tosiasiat otettiin niiden omassa eikä missään mielikuvituksellisessa yhteydessä. Ja materialismi ei ylipäänsä merkitsekään mitään muuta. Tässä vain ensi kerran otettiin materialistinen maailmankatsomus todella vakavasti ja pidettiin siitä — ainakin pääpiirteittäin — johdonmukaisesti kiinni kaikilla tarkasteltavilla tiedonaloilla.

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 »itsevierautuu» muuttumalla luonnoksi, jossa se itseään tietoa-matta käy luonnonvälttämättömyyden muodossa läpi uuden kehityksen ja tietoa vihdoin ihmisessä taas oman itsensä. Tämä itsetietoisuus vapautuu sitten historiassa alkutilastaan, kunnes absoluuttinen idea palaa vihdoin Hegelin filosofiassa jälleen täydellisesti omaan itseensä. Luonnossa ja historiassa ilmenevä dialektinen kehitys, ts. kaikkinaisten mutkien ja tilapäisten takaskelten kautta alemmasta korkeampaan johtavan etenevän liikkeen syyperäinen yhteys on Hegelillä siis vain jäljennös idean itseliikunnasta, mikä tapahtuu ikuisesti ties missä, mutta joka tapauksessa kaikista ajattelevista ihmisaivoista riippumatta. Tehtävänä oli tämän ideologisen nurinkuruisuuden poistaminen. Sen sijaan että olisimme käsittäneet todelliset oliot absoluuttisen idean eri asteiden heijastumiksi, me ymmärsimme inhimilliset käsitykset taas materialistisesti, todellisten olioiden heijastumiksi. Siten dialektiikka muuttui tieteenkieliseksi niin ulkoisen maailman kuin inhimillisen ajattelunkin yleisistä liikunnan laeista: kahdesta sarjasta lakeja, jotka asiallisesti ovat identtiset, mutta ilmenevät sikäli eri tavoin, että ihmisaivot 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 liikkeen 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 työvälineemme ja terävin aseemme, emme keksineet ainoastaan me, vaan meidän ohellamme sen keksi uudelleen, meistä ja jopa Hegelistäkin riippumatta, saksalainen työmies Joseph Dietzgen.*

Mutta näin oli Hegelin filosofian vallankumouksellinen puoli taas saatettu oikeuksiinsa ja vapautettu samalla niistä idealistisista päärmeistä, 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 alinomaan, syntyvät ja häviävät, samalla kun kehitys on loppujen lopuksi etenevä 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 vastaväitteitä. Mutta sen tunnustaminen sanoissa ja sen noudattaminen kussakin yksityistapauksessa ja kullakin tutkimusalalla ovat kaksi eri asiaa. Jos tutkimuksessa kuitenkin aina lähdemme tältä näkökannalta, niin lakkaamme kerta kaikkiaan vaatimasta lopullisia ratkaisuja ja ikuisia totuuksia; kaiken saavutetun tiedon tiedämme silloin aina olevan pakostakin rajoitettua ja riippuvan niistä oloista, joissa olemme sen saavuttaneet. Niin ikään emme enää tunne kunnioitusta yhä vielä yleisen, vanhan metafysiikan sellaisia voit-

* Ks. teosta *Das Wesen der Kopfarbeit, von einem Handarbeiter*. Hamburg, Meissner. (*Engelsin huomautus*).

tamattomia vastakohtia kohtaan kuin tosi ja väärä, hyvä ja huono, sama ja erilainen, välttämätön ja satunnainen. Tiedämme, 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 »metafyysiseksi» 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 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 olioissa itse luonnossa, silloin koitti vanhan metafysiikan kuolinhetki filosofiankin alalla. Ja tosiaankin, kun luonnontiede oli viime vuosisadan loppuun asti etupäässä *kokoillevaa* tiedettä, tiedettä lopullisista olioista, niin meidän vuosisadallamme se on oleellisesti *järjestävää* tiedettä, tiedettä, joka tutkii prosesseja, 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 kypsyyteen asti, geologia, joka seuraa maankuoren vähitellen tapahtuvaa 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. Emme siis havainneet ainoastaan sitä, että kaikkien korkeampien elimistöjen kehitys ja kasvu tapahtuu yhden ainoan yleisen lain mukaan, vaan myös sen, 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 luonnossa vaikuttavat niin sanotut voimat — mekaaninen voima ja sen täydennys, niin sanottu potentiaalienergia, lämpö, säteily (valo, vastaavasti säteilylämpö), sähkö, magnetismi, kemiallinen energia — ovat yleisen liikkeen erilaisia ilmenemismuotoja, jotka muuttuvat toisikseen 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 prosessiksi.

Ja vihdoin kolmanneksi Darwin ensimmäisenä todisti yhtenäisesti, että kaikki meitä nykyään ympäröivät elimistöt, ihmiset mukaan luettuina, ovat pitkän, muuttamista 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, kokemusperäisen luonnontieteen itsensä tarjoamien tosiasioiden avulla yleiskuvan luonnon yhteisyydestä. Tämän yleiskuvan antaminen oli aikaisemmin niin sanotun luonnonfilosofian tehtävä. Luonnonfilosofia saattoi tehdä sen vain korvaamalla vielä tuntemattomat ilmiöiden todelliset yhteydet ajatuksellisilla, mielikuvituksellisilla yhteyksillä, sijaistamalla puuttuvat tosiasiat ajatuskuvilla, täyttämällä

todelliset aukot vain mielikuvituksessa. Näin menetellessään luonnonfilosofia esitti useita nerokkaita ajatuksia ja aavisti useita myöhempiä keksintöjä, mutta se esitti myös aikamoisia järjettömyyksiä. Toisin ei voinutkaan olla. 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 dialektinen luonne tunkeutuu jopa luonnontutkijoiden metafyyysisesti koulutettuihin aivoihinkin, vieläpä vastoin heidän tahtoaan luonnonfilosofia on nykyään 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. Samoin kuin luonnonfilosofia, 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 osiltaankin ideain — ja aina tietysti vain filosofin omien mieli-ideain — vähitellen 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 kaitseminen. Tässä oli siis, aivan niin kuin luonnonkin alalla, syrjäytettävä nämä keksityt keinotekoiset yhteydet löytämällä todelliset yhteydet. Tämä tehtävä merkitsi loppujen lopuksi, että oli löydettävä ne yleiset liikunnan lait, joilla on määräävä vaikutus ihmis-yhteiskunnan 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 voimat, ja yleiset lait ilmenevät 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 voimina 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 ihmisten 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 yhteentörmäys 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 näytävätkin alussa vastaavan tahdottua tarkoitusta, niin loppujen lopuksi niiden seuraukset ovat aivan toiset kuin tahdottiin. Näin siis sattuma määrää suurin piirtein myös historian tapahtumista. Mutta missä tapahtumat ovat pinnallisesti sattuman leikkiä, siellä sattuma on aina sisäisten piilevien lakien alainen, ja on vain löydettävä nämä lait.

Ihmiset itse tekevät historiaansa, millaiseksi se sitten muodostuneekin; jokainen ajaa omia, tietoisesti asettamiaan tarkoituksia, ja historia onkin juuri näiden monien eri suuntiin tähtäävien pyrkimysten ja niiden ulkomaailmaan tekemän moninaisen vaikutuksen yhteistulos. Tärkeää on siis 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 olla osaksi ulkonaisia esineitä, osaksi aatteellisia vaikuttimia, kuten kunnianhimo, »totuuden ja oikeuden palvonta», henkilökohtainen viha tai myös kaikenlaatuisia puhtaasti yksilöllisiä mielijohotteita. Toisaalta olemme kuitenkin nähneet, että monet historiaan vaikuttavat yksityiset pyrkimykset johtavat useimmiten vallan toisiin, useinkin suorastaan päinvastaisiin tuloksiin kuin on tahdottu, ja niiden vaikuttimilla on siis samoin yhteistulokselle vain toisarvoinen merkitys. Toisaalta taas herää kysymys, mitä liikevoimia 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 historiankäsitys — sikäli kuin sillä se yleensä oli — oli siksi myös oleellisesti pragmaattinen: se antoi kaikesta arvionsa toiminnan vaikuttimien mukaan, jakoi historiallisesti toimivat ihmiset jaloihin ja halpamaisiin ja havaitsi sitten säännöllisesti, että jalot olivat 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 liikevoimia perimmäisinä syinä sen sijaan, että tutkisi, mitä on niiden takana, mitkä ovat näiden liikevoimien liikevoimat. Epäjohdonmukaisuus ei ole siinä, että tunnustetaan *aatteelliset* liikevoimat, 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 näiden vaikuttimien takana on muita liikevoimia, jotka on tutkittava. Mutta historianfilosofia ei etsi näitä voimia itse historiasta, vaan tuo päinvastoin ne historiaan ulkoapäin, filosofisesta

ideologiasta. Sen sijaan, että olisi selittänyt Muinais-Kreikan historiaa sen oman sisäisen syy-yhteyden pohjalta, Hegel esim. väittää ilman muuta, että tuo historia ei ole mitään muuta kuin »kauniin individualiteetin muotojen» kehittelyä, »taideteoksen» luomista 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 liikevoimia, jotka — tietoisesti tai tiedottomasti ja sängen usein juuri tiedottomasti — ovat historiallisten toimihenkilöiden vaikuttimien takana ja jotka ovat historian varsinaisia perimmäisiä liikevoimia, 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 luokkia. Eivätkä tällöinkään ole tärkeitä hetkelliset, ohimenevät purkaukset ja nopeasti sammuvat lieskat, vaan jatkuvat, suureen historialliseen muutokseen johtavat toiminnot. Ainoana tienä, joka voi johtaa meidät niiden lakien jäljille, jotka hallitsevat historiaa yleensä sen eri kausina tai 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 historian liikkeellepanevien syiden tutkiminen oli kaikkina varhaisempina ajanjaksoina miltei mahdotonta, koska näiden 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 1815 rauhasta lähtien Englannissa ei ollut enää kenellekään salaisuus, että koko poliittinen taistelu keskittyy siellä kahden luokan, maanomistajaylimystön (landed aristocracy) ja porvariston (middle class) valtapyyteiden ympärille. Ranskassa sama tosiasia tuli yleisesti tunnetuksi Bourbonien paluun yhteydessä. Restaurationin²⁰⁷ historiankirjoittajat Thierrystä Guizottiin, Mignettiin ja Thiersiin asti esittävät sen yhtenäisen avaimen, joka auttaa ymmärtämään Ranskan historiaa keskiajasta lähtien. Ja vuodesta 1830 alkaen näissä molemmissa maissa tunnustettiin työväenluokka, proletariaatti, kolmanneksi taistelijaksi vallasta. Suhteet olivat yksinkertaistuneet siinä määrin, että piti tahallaan sulkea silmänsä voidakseen olla näkemättä, että näiden kolmen suuren luokan taistelussa ja niiden etujen ristiriitaisuudessa on nykyajan historian liikevoima ainakin näissä kahdessa edistyneimmässä maassa.

Mutta miten nämä luokat syntyivät? Jos ensi silmäykseltä vielä voitiinkin aikaisemman feodaalisen suurmaanomistuksen syntyperä selittää — ainakin lähinnä — poliittisista syistä, väkivaltaisesta anastuksesta johtuneeksi, niin porvariston ja proletariaatin kohdalla 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 suurmaanomistajien ja porvariston välisessä, samoin kuin porvariston ja proletariaatin välisessäkin taistelussa oli etupäässä kysymys taloudellisista eduista, 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 ansiosta, että siirryttiin aluksi ammatikuntakäsityöstä manufaktuuriteollisuuteen ja tästä siten höyry- ja konevoimalla käypään suurteollisuuteen. Porvariston liikkeellepanemat uudet tuotantovoimat — lähinnä työnjako ja osatyötä tehneiden monien työläisten yhdistäminen yhtenäiseksi manufaktuuriksi — ja niiden ansiosta kehittyneet vaihtosuhteet ja -tarpeet joutuivat tietyllä kehitysasteella ristiriitaan vallitsevan, histo-

riallisesti periytyneen ja lain siunaaman tuotantojärjestelmän kanssa, ts. feodaaliselle yhteiskuntajärjestelmälle ominaisten ammattikuntaisten ja lukemattomien muiden henkilökohtaisten ja paikallisten etuoikeuksien kanssa (jotka muodostuivat etuoikeudettomien säätyjen yhtä monilukuisiksi 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 manufaktuuriteollisuus joutui tietyllä kehitysasteellaan ristiriitaan feodaalisen tuotantojärjestelmän kanssa, niin on suurteollisuuskin joutunut jo nyt ristiriitaan manufaktuuriteollisuuden tilalle tulleen porvarillisen tuotantojärjestelmän kanssa. Tähän järjestelmään sidottuna ja kapitalistisen tuotantotavan ahtaiden puitteiden kahlehtimana suurteollisuus aiheuttaa toisaalta suurten kansanjoukkojen yhä voimistuvaa proletarisoitumista ja tuottaa toisaalta yhä suuremman määrän kaupaksi käymättömiä tuotteita. Liikatuotanto ja joukkokurjuus, joista kumpikin on toisensa syynä, siinä se järjetön ristiriita, johon suurteollisuus vie ja joka vaatii välttämättömästi vapauttamaan tuotantovoimat tuotantotapaa muuttamalla.

Ainakin nykyajan historian kohdalta on siis todistettu, että kaikki poliittiset taistelut ovat luokkataisteluja ja että kaikki luokkien vapautustaistelut välttämättömästi poliittisesta muodostaan huolimatta — sillä jokainen luokkataistelu on poliittista taistelua — tarkoittavat loppujen lopuksi *taloudellista* vapautumista. Siis ainakin nykyhistoriassa valtio, poliittinen järjestelmä, on alistettu ja kansalaisyhteiskunta, taloudellisten suhteiden valtakunta, ratkaiseva aines. Vanhan käsityksen mukaan, jonka myös Hegel hyväksyi, valtio oli määrävä ja kansalaisyhteiskunta sen määrättävissä oleva aines. Muoto oli tätä vastaava. Niin kuin kaikkien voimien, jotka pakottavat yksityistä ihmistä tekoihin, täytyy käydä hänen aivojensa kautta, muuttua hänen tahtonsa kannustimiksi saadakseen hänet toimimaan, niin täytyy myös kansalaisyhteiskunnan kaikkien tarpeiden — yh-

dentekevää, 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 sisältö ja mistä se tulee, miksi tahdotaan juuri tätä eikä mitään muuta? Kysyessämme tätä havaitsemme, että nykyajan historiassa valtion tahdon määräävät suurin piirtein kansalaisyhteiskunnan vaihtelevat tarpeet, tämän tai tuon luokan ylivalta ja viime kädessä tuotantovoimien ja vaihtosuhteiden kehitys.

Mutta kun nykyaikanakaan, jolloin ovat olemassa jättimäiset tuotanto- ja liikennevälineet, valtio ei ole itsenäisesti kehittyvä itsenäinen ala, vaan sen olemassaolo samoin kuin sen kehityskin riippuu viime kädessä yhteiskunnan taloudellisista elinehdoista, niin tämän täytyy pitää vielä suuremmassa määrin paikkansa kaikkiin aikaisempiin aikoihin nähden, jolloin ihmisten aineellisen elämän tarvikkeiden tuotantoa ei vielä harjoitettu näin runsaiden apuvälineiden avulla ja tämän tuotannon välttämättömyydellä täytyi siis olla vielä suurempi valta ihmisiin. Jos valtio on vielä nyt, suurteollisuuden ja rautateiden aikana, suurin piirtein vain heijastuma, jossa koostuneessa muodossa ilmenevät tuotantoa hallitsevan luokan taloudelliset tarpeet, niin sen täytyi olla sitä vielä paljon enemmän sinä aikakautena, jolloin jokaisen tietyn 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 ryhdymme vakavasti tarkastelemaan asian tätä puolta. Mutta tässä emme tietenkään voi ryhtyä siihen.

Jos kerran taloudelliset suhteet määräävät valtion ja valtio-oikeuden, niin on itsestään selvää, että ne tekevät sen myös siviilioikeuteen nähden, joka oikeataan vain vahvistaa yksityishenkilöiden välillä vallitsevat, määrätyissä oloissa normaalit taloudelliset suhteet. Mutta tämä vahvistus voi tapahtua hyvin erilaisissa

muodoissa. 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 mantereellisessa Länsi-Euroopassa ottaa pohjaksi tavaraa tuottavan yhteiskunnan ensimmäinen maailmanoikeus, roomalainen oikeus, jossa on kehitelty verrattoman tarkasti yksinkertaisten tavarantuottajien kaikki oleelliset oikeussuhteet (ostaja ja myyjä, velkoja ja velallinen, sopimus, velvoite jne.). Jonkin vielä pikkuporvarillisen ja puolifeodaalisen yhteiskunnan hyväksi ja hyödyksi tuota oikeutta voidaan myös joko mataloittaa pelkästään oikeuskäytännön avulla tämän yhteiskunnan tasalle (Saksan yleinen oikeus) tai muokata se muka valistuneiden, moralisoivien juristien avulla yhteiskuntatilaa vastaavaksi erityiseksi lakikirjaksi, josta tällöin tulee lainopillisestikin huono (Preussin maa-oikeus). Vihdoin voidaan suuren porvarillisen vallankumouksen jälkeen valmistaa tämän saman roomalaisen oikeuden pohjalla sellainenkin porvarillisen yhteiskunnan klassinen lakikirja kuin Ranskan Code civil. Kun siis siviilioikeuden määräykset tuovat ainoastaan julki yhteiskunnan taloudelliset elinehdot oikeudellisessa muodossa, ne voivat tehdä sen oloista 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. Tuskin synnyttyään se jo eristäytyy yhteiskunnasta ja tulee sitä itsenäisemmäksi, mitä enemmän se muuttuu tietyn luokan elimeksi ja voimistaa välittömästi tämän luokan herruutta. Sorretun luokan taistelu hallitsevaa vastaan muodostuu välttämättä poliittiseksi taisteluksi ennen kaikkea hallitsevan luokan poliittista herruutta vastaan. Tietoisuus 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 taisteluita käsitteleistä vanhan ajan historioitsijoista vain Appianus sanoo suoraan ja selvästi, mistä lopultakin oli kysymys, nimittäin maanomistuksesta.

Mutta muodostuttuaan yhteiskunnan suhteen itsenäiseksi mahdiksi valtio synnyttää heti uuden ideologian. Ammattipoliitikot, valtio-oikeuden teoretikot ja siviilioikeuden juristit kadottavat lopullisesti yhteyden taloudellisiin tosiasioihin. Koska taloudellisten tosiasiaiden, saadakseen lain vahvistuksen, on kussakin eri tapauksessa tultava perustelluiksi lainopillisessa muodossa ja koska tällöin joudutaan tietysti ottamaan huomioon koko voimassa oleva 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 ideologioissa käsitysten ja niiden aineellisten olemassaoloehtoien yhteys käy yhä mutkikkaammaksi ja välinivelten vuoksi yhä epäselvemmäksi. Mutta silti se on olemassa. Niin kuin koko renessanssiaika 1400-luvun puolivälistä lähtien, niin myös silloin elpynyt filosofia oli oleellisesti kaupunkien, siis porvariston kehityksen tuotetta. Filosofia ilmensi oikeastaan vain niitä ajatuksia, jotka kuvasivat 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 luonnettaan ja heitä ympäröivää

ulkoista luontoa koskevistä mielteistä. Mutta kerran muodostuttuaan kaikkalainen ideologia kehittyy yhteydessä olemassaolevaan mielle-aineistoon kehitellen tätä edelleen. Muutenhan se ei olisikaan ideologiaa, ts. ajatus-toimintaa, jossa ajatukset ovat itsenäisiä, riippumattomasti kehittyviä, vain omien lakiensa alaisia olemuksia. Se seikka, että loppujen lopuksi ihmisten aineelliset elinehdot määräävät heidän aivoissaan tapahtuvan ajatusprosessin kulun, jää näille ihmisille väistämättä tietymättömäksi, sillä muutenhan koko ideologia olisi lopussa. Alkukantaiset uskonnolliset kuvitelmat, jotka useimmiten ovat yhteisiä kullekin sukua olevalle kansaryhmälle, kehittyvät ryhmän jakauduttua kullekin kansalle ominaisella tavalla, aina kunkin kansan elinehtojen mukaan. Eräiden kansaryhmien, erikoisesti arjalaisen (niin sanotun indoeurooppalaisen) kansaryhmän 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. Näiden rajojen takana hallitsivat rajattomasti toiset jumalat. Kaikki nämä jumalat saattoivat elää mielikuvina vain niin kauan kuin kyseinen kansakunta oli olemassa ja kukistuivat tämän hävitessä. Vanhat kansallisuudet saattoi perikatoon Rooman maailmanvaltakunta, jonka synnyn taloudellisia ehtoja emme voi tässä tarkastella. Vanhat kansallisjumalat sortuivat, vieläpä Roomankin jumalat, jotka niin ikään oli kaavailtu vain ahtaasti Rooman kaupungin mittojen mukaisiksi. Maailmanvaltakuntaa täydentävän maailmanuskonnon tarve esiintyy selvästi siinä, että Rooma yritti hankkia kaikille, vähänkin kunnianarvoisille vieraille jumalille tunnustusta ja alttarit kotoisten jumalien ohella. Mutta uutta maailmanuskontoa ei voitu perustaa noin vain keisarillisilla käskykirjeillä. Uusi maailmanuskonto, kristinusko, oli jo kaikessa hiljaisuudessa syntynyt yleistetyn itämaisen, varsinkin juutalaisen, jumaluusopin ja vulgarisoidun kreikkalaisen, varsinkin stoalaisen, filosofian sekoituksena. Millaista se alunperin oli, sen saamme tietää vasta kärsivällisen tutkimuksen avulla, sillä me olemme perineet sen vain siinä virallisessa muodossa,

jollaisena siitä tuli valtionuskonto ja jollaiseksi Nikean kirkolliskokous²⁰⁸ sen siinä tarkoituksessa muovasi. Se tosiasia, että siitä jo 250 vuoden kuluttua tuli valtionuskonto, riittää todistamaan missä määrin se vastasi ajanoloja. Sitten keskiajalla, sitä mukaa kuin feodalismi kehittyi, kristinusko muovautui feodalismien ajan uskonoksi vastaavanlaisine feodaalisine hierarkioineen. Ja kun porvaristo nousi, feodaalisen katolilaisuuden vastakohtaksi kehittyi protestanttinen kerettiläisyys, ensiksi albigenessien²⁰⁹ keskuudessa Etelä-Ranskassa sikäläisten kaupunkien korkeimman kukoistuksen aikana. Keskiaika liitti jumaluusoppiin kaikki muut ideologian muodot: filosofian, politiikan ja lainopin sekä teki niistä jumaluusopin alaosastoja. Sitten se pakotti jokaisen yhteiskunnallisen ja poliittisen liikkeen ottamaan jumaluusopillisen muodon. Koska joukoille annettu henkinen ravinto oli yksinomaan uskonnollista, täytyi joukkojen omat edut esittää uskonnollisessa valepuvussa, ennen kuin voitiin synnyttää suuri myrsky. Ja samoin kuin porvaristo loi alun alkaen itselleen lisäkkeen kaupunkien omistamattomista plebeijeistä, päiväläisistä ja kaikenlaatuisesta palvelusväestä — myöhemmän proletariaatin edeltäjistä — jotka eivät kuuluneet mihinkään tiettyyn säätyyn, niin myös kerettiläisyys jakautui jo varhain porvarien maltilliseen kerettiläisyyteen ja jopa kerettiläisporvarienkin inhoamaan plebeijien vallankumoukselliseen kerettiläisyyteen.

Se että protestanttista kerettiläisyyttä ei voitu tuhota, kuvasti nousevan porvariston voittamattomuutta. Kun porvaristo oli riittävästi voimistunut, sen taistelu, joka siihen asti oli ollut etupäässä paikallista taistelua feodaaliaatelistoa vastaan, alkoi saada kansalliset mittasuhteet. Ensimmäinen suuri liike — niin sanottu uskonpuhdistus — tapahtui Saksassa. Porvaristo ei ollut vielä kyllin voimakas eikä kehittynyt kyetäkseen yhdistämään lippunsa alle muita kapinallisia säätyjä — kaupunkien plebeijejä, alinta aatelistoa ja talonpoikia. Aatelisto lyötiin ensiksi; talonpojat nousivat kapinaan, mikä muodostaa koko tämän vallankumouksellisen liikkeen huippukohdan. Kaupungit jättivät kuitenkin talonpoikais-ton 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 tanskalainen Calvin. Aito ranskalaisella terävyydellä hän asetti etualalle uskonpuhdistuksen porvarillisen luonteen, tasavaltaisti ja kansanvaltaisti kirkon. Samaan aikaan kun lutherilainen uskonpuhdistus taantui Saksassa ja vei Saksan turmioon, kalvinilainen uskonpuhdistus oli Genèvessä, Hollannissa ja Skotlannissa tasavaltaisten lippuna, vapautti Hollannin Espanjan ja Saksan valtakunnan²¹⁰ alaisuudesta ja antoi ideologisen naamio-puvun Englannin porvarillisen vallankumouksen toiselle näytökselle. Englannissa kalvinilaisuus osoittautui aidoksi silloisen porvariston etujen uskonnolliseksi verkoksi, ja siksi se ei saavuttanutkaan täyttä tunnustusta, koska vuoden 1689 vallankumous päättyi aateliston tietyn osan ja porvariston kompromissiin.²¹¹ Englannin valtionkirkko nostettiin uudelleen pystyyn, mutta ei aikaisemmassa muodossaan, ei katolilaisuutena, missä kuningas on paavina, vaan vahvasti kalvinilaistettuna. Vanha valtionkirkko oli viettänyt iloista katolilaista sunnuntaita ja taistellut pitkäveiteistä kalvinilaista sunnuntaita vastaan. Uusi porvarillistunut valtionkirkko otti käytäntöön kalvinilaisen sunnuntain, joka on vielä tänäkin päivänä Englannin kaunistuksena.

Ranskassa kalvinilainen vähemmistö kukistettiin 1685, katolilaistettiin tai ajettiin pois. Mutta auttoiko se? Jo siihen aikaan vapaa-ajattelijat Pierre Bayle oli täydessä työssä, ja 1694 syntyi Voltaire. Ludvig XIV:n väkivaltaisuuDET vain auttoivat Ranskan porvaristoa suorittamaan vallankumouksen siinä muodossa, joka yksin vain sopii kehittyneelle porvaristolle, nimittäin uskonnottomassa, puhtaasti poliittisessä muodossa. Protestanttien asemesta kansalliskokouksissa istui vapaa-ajattelijaita. 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 käyttävätsitä pelkkänä hallitsemisvälineenä, jolla pidetään aisoissa alempia luok-

kia. Kukin hallitseva luokka käyttää tällöin vastavasti omaa uskontoaan: aateliset suurtilanomistajat katolilaista jesuiittain oppia tai protestanttista ortodoksiaa, liberaalit ja radikaalit porvarit järkeisuskoa. Eikä tällöin ole mitään väliä sillä, uskovatko herrat itse omiin uskontoihinsa vai eivät usko.

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

Edellä saatoimme esittää Marxin historiankäsityksestä vain pääpiirteet ja korkeintaan vielä valaista sitä muutamilla havainnollisilla esimerkeillä. Tämän käsityksen todistaa oikeaksi itse historia, ja voinen tässä hyvällä syyllä sanoa, että noita todisteita on esitetty riittävästi jo muissa kirjoituksissa. Marxin historiankäsitys tekee kuitenkin historian alalla lopun filosofiasta, samoin kuin dialektinen luonnonkäsitys tekee kaiken luonnonfilosofian tarpeettomaksi ja mahdottomaksikin. 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 ajatteluprosessin laeista, logiikkana ja dialektiikkana.

* * *

Vuoden 1848 vallankumouksen jälkeen »sivistynyt» Saksa antoi lähtöpassin teorialle ja siirtyi käytännön pohjalle. Käsityöhön nojautuva pientuotanto ja manufaktuuriteollisuus väistyivät todellisen suurteollisuuden tieltä. Saksa ilmestyi jälleen maailmanmarkkinoille. Uusi piensaksalainen valtakunta²¹² poisti ainakin pahimmat niistä esteistä, jotka olivat tämän kehityksen tiellä monien pienvaltioiden olemassaolon, feodalismien jäänteiden ja virkavaltaisuuden vuoksi. Mutta sitä mukaa kuin spekulatio jätti filosofien opintokammiot pystyttäkseen temppelinsä arvopaperipörssiin, sitä mukaa

sivistynyt Saksa kadotti suuren harrastuksensa teoriaa kohtaan, mikä oli ollut Saksan kunniana sen 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 amerikkalainen aikakauslehti »Science» huomauttaa jo oikeutetusti, että ratkaisevat edistysaskeleet erillisten tosiasioiden suurten yhteyksien tutkimisessa, niiden muotoilemisessa laeiksi, otetaan nyt enimmäkseen Englannissa eikä Saksassa niin kuin ennen. Ja historia-tieteiden, siinä luvussa myös filosofian alalla on yhdessä klassisen filosofian kanssa hävinnyt kokonaan entinen teoreettisen peräänantamattomuuden henki. Se on vaihtunut ajatuksettomaan eklektisismiin, pelokkaaseen huolenpitoon virkaurasta ja tuloista ja jopa erittäin matalamieliseen kiipeilyyn. Tämän tieteen virallisista edustajista on tullut porvariston ja nykyisen valtion suoranaisia ideologeja — mutta kuitenkin aikana, jolloin nämä molemmat ovat avoimesti työväenluokan vastustajia.

Ja saksalainen teorian harrastus on säilynyt surkastumattomana vain työväenluokan keskuudessa. Sieltä sitä ei 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 historian ymmärtämiseen, kääntyi alun perin etupäässä työväenluokan puoleen ja kohtasi sen taholta sellaista myötämielisyyttä, jollaista se ei etsinyt eikä odottanutkaan saavansa virallisen tieteen taholta. Saksan työväenliike on Saksan klassisen filosofian perillinen.

*Kirjoitettu vuoden 1886
alussa*

Julkaistu »Neue Zeit» aikakauslehden 4. ja 5. n:o:ssa 1886 ja erillisenä kirjassena Stuttgartissa 1888

*Valitut teokset
kolmessa osassa,
3. osa, s. 304—338*