

**MUISTIINPANOT MARXIN JA ENGELSIN
TEOKSESTA »PYHÄ PERHE»¹**

*Kirjoitettu aikaisintaan huhtikuun 25
(toukokuun 7) pnä —
myöhäisintään syyskuun 7 (19) pnä 1895*

*Julkaistu ensi kerran v. 1930
XII Lenin-kokoelmassa*

Julkaistaan käsikirjoituksen mukaan

PYHÄ PERHE
ELI KRIITILLISEN KRITIIKIN KRITIIKKIÄ²

BRUNO BAUERIA JA KUMPPANEITA VASTAAN

FRIEDRICH ENGELS JA KARL MARX

FRANKFURT AM MAIN
KIRJANKUSTANNUSLIIKE
(J. ROTTEN) 1845

Pieni kirjanen, kahdeksannesarokin kokoa, koostuu esipuheesta (ss. III—IV) * [7—8]** (allekirjoitus: *Pariisi*, syyskuu 1844), sisältöluettelosta (ss. V—VIII) [646—648] ja tekstistä (ss. 1—335) [9—230], joka jakautuu 9 lukuun (Kapitel). Luvut I, II, III ovat Engelsin, luvut V, VIII ja IX Marxin sekä luvut IV, VI ja VII molempien kirjoittamia; tällöin kumpikin on kuitenkin erikseen allekirjoittanut laatimansa pykälän tai erityisellä otsikolla varustetun lukujakson. Kaikki nämä otsikot ovat satiirisia, mukaan luettuna "teurastajan kriitillinen muuttuminen koiraksi" (siten on otsikoitu VIII luvun 1. §). Engels on kirjoittanut sivut 1—17 [9—21] (I, II, III luvun sekä IV luvun 1. ja 2. §), 138—142 [101—104] (VI luvun 2.a §), 240—245 [167—170] (VII luvun 2.b §):

s.o. 26 sivua 335:stä.

Ensimmäiset luvut ovat pelkkää "Kirjallisuuslehden" *Allgemeine Literatur-Zeitung* von Bruno Bauer³—alkulauseessa sanotaan Marxin ja Engelsin kritiikin suuntautuvankin sen kahdeksaa ensimmäistä numeroa vastaan *sanankäytön* arvostelua (I luku *kokonaisuudessaan* (I), ss. 1—5 [9—11]), sen historianvääristelyjen arvostelua (II luku, ss. 5—12 [12—17], erikoisesti

* *F. Engels und K. Marx. Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik. Frankfurt a. M., 1845. Toim.*

** *К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, 2 изд., т. 2. Тоим.*

Englannin historian), sen aiheiden arvostelua (III luku. 13—14 [18—19], hra Nauwerckin ja Berliinin filosofisen tiedekunnan jonkin riidan selostamisen Gründlichkeit'in * pilkkaamista), rakkautta koskevien järkeilyjen arvostelua (IV luku, 3, — Marx), "Kirjallisuuslehdessä" julkaistun Proudhonin ajatusten *selostamisen* arvostelua (IV, 4, — Proudhon, s. 22 [25] u. ff. bis ** 74 [59]. Alussa siinä on joukko *käännöksen oikaisuja*: oli näet sotkettu formule et signification ***, käännetty justice — Gerechtigkeit, kun olisi pitänyt olla Rechtspraxis etc. ****). Tätä käännöksen (Marx nimittää sitä: Charakterisierende Übersetzung № I, II usw. *****) arvostelua seuraa Kritische Randglosse № I usw. *****, jossa Marx puolustaa Proudhonia "Kirjallisuuslehden" arvostelijoilta asettaen spekulatiivista vastakohtaksi selvästi sosialistiset aatteensa.

Marxin sävy hänen kirjoittaessaan Proudhonista on hyvin ylistävä (vaikkakin pieniä varauksia esiintyy, esim. viittaus Engelsin kirjoitukseen "Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie" ⁴ "Deutsch-Französische Jahrbücherissä" ⁵).

Loitoten Hegelin filosofiasta Marx lähestyy tässä sosialismia: siirtyminen on selvästi havaittavissa — näkyy, mitä Marx on jo omaksunut ja miten hän siirtyy uuteen aatepiiriin.

»Kansantaloustiede, joka ottaa yksityisomistukselliset suhteet inhimillisinä ja järkevinä, joutuu jatkuvaan ristiriitaan peruslähtökohtansa, yksityisomistuksen kanssa, aivan kuin teologi, joka alituisen tulkitsee uskonnollisia käsityksiä inhimilliseen tapaan ja tekee siten lakkaamatta syntiä peruslähtökohtansa, uskonnon yli-inhimillisyyttä vastaan. Niinpä kansantaloustieteessä työpalkka esiintyy aluksi työlle kuuluvana suhteellisenä osuutena tuotteesta. Työpalkka ja pääomanvoitto ovat keskenään mitä ystävällisimmässä, toisiaan suosivissa, näennäisesti mitä inhimillisimmässä suhteissa. Sittemmin kuitenkin osoittautuu, että nämä suhteet ovat mitä vihamielisimmät, että työ-

* — perusteellisuuden. *Toim.*
 ** — und folgende bis — ja seuraavat ... asti. *Toim.*
 *** — sanamuoto ja merkitys. *Toim.*
 **** — oikeudenmukaisuus, kun olisi pitänyt olla oikeuskäytäntö j.n.e. *Toim.*
 ***** — luonnehtiva käännös n:o I, II j.n.e. *Toim.*
 ***** — arvosteleva reuna huomautus n:o I j.n.e. *Toim.*

palkka on *käänteisessä* suhteessa pääomanvoittoon. Arvo määritetään alussa näennäisen järkevästi esineen tuotantokustannusten ja yhteiskunnallisen hyödyllisyyden perusteella. Mutta myöhemmin osoittautuu, että arvo on puhtaasti satunnainen määräyty, joka ei ole missään tekemisissä tuotantokustannusten enempää kuin yhteiskunnallisen hyödyllisyydenkään kanssa. Työpalkan suuruus määritellään alussa vapaan työläisen ja vapaan kapitalistin *vapaan* sopimuksen tulokseksi. Myöhemmin kuitenkin osoittautuu, että työläisen on pakko suostua siihen, että kapitalisti määrää palkan, samoin kuin viimeksi mainitun on pakko pitää työpalkkaa mahdollisimman alhaisella tasolla. Asiasta sopivan Parthei'n *» [juuri näin on tämä sana kirjoitettu kyseisessä teoksessa] »vapauden tilalle on tullut pakko. Samoin on kaupan ja kaikkien muiden taloudellisten suhteiden laita. Toisinaan taloustieteilijät itse huomavat nämä ristiriidat, ja niiden selittäminen muodostaa heidän keskinäisen taistelunsa pääsisällön. Mutta siellä, missä he tajuavat tavalla tai toisella nämä ristiriidat, *he itse* hyökkäilevät *yksityisomistuksen* jotain *osittaisuutta* vastaan syyttäen sen vääristävän sinänsä järkevää — nimitäin heidän mielestään järkevää — työpalkkaa, sinänsä järkevää arvoa, sinänsä järkevää kauppaa. Niinpä Adam Smith hyökkäilee toisinaan kapitalisteja vastaan, Destutt de Tracy pankkiireja vastaan, Simonde de Sismondi tehdasjärjestelmää vastaan, Ricardo maanomistusta vastaan ja melkein kaikki uusimmat taloustieteilijät *ei-teollisuuskapitalisteja* vastaan, joiden hahmossa yksityisomistus esiintyy pelkkänä *kuluttajana*.

Taloustieteilijät puolustavat siis poikkeustapauksissa — olletikin silloin kun he hyökkäävät jotain erikoista väärikkäytöstä vastaan — inhimillisen näennäisyyttä taloudellisissa suhteissa, mutta useimmiten he tarkastelevat näitä suhteita juuri niiden avoimesti ilmenevässä *erossa* inhimillisestä, niiden tarkasti taloudellisessa mielessä. He harhailevat epätietoisina tämän ristiriidan sisällä.

Proudhon teki kerta kaikkiaan lopun tästä epätietoisuudesta. Hän otti taloudellisten suhteiden *inhimillisen näennäisyyden* vakavasti ja asetti jyrkästi sen vastakohtaksi

* — puolueen, asiapuolen. *Toim.*

noiden suhteiden *epäinhimillisen todellisuuden*. Hän pani ne olemaan todellisuudessa sitä, miksi ne itse käsittävät itsensä eli pikemminkin luopumaan tästä käsityksestä ja myöntämään todellisen epäinhimillisyytensä. Siksi hän esitti täysin johdonmukaisesti taloudellisia suhteita vääristäväksi tekijäksi kauttaaltaan koko yksityisomistuksen eikä yksityisomistuksen tätä tai tuota erillistä lajia, kuten muut taloustieteilijät. Hän teki kaiken, mitä kansantaloustieteen arvostelu voi kansantaloustieteen kannalta tehdä» (36—39) [34—36].

Edgarin ("Kirjallisuuslehden" Edgarin) moitteen, että Proudhon tekee "oikeudenmukaisuudesta" "epäjumalan". Marx torjuu sanomalla, että eihän Proudhonin kirjoitus vuodelta 1840⁶ edusta "vuoden 1844 saksalaisen kehityksen näkökantaa" (39) [36], että tämä on ranskalaisten yleinen synty, että on muistettava myös Proudhonin viittaus oikeudenmukaisuutta toteuttavaan kieltämiseen,— viittaus, joka suo mahdollisuuden vapautua tästäkin absoluutista historiassa (um auch dieses Absoluten in der Geschichte überhoben zu sein — s. 39 lopussa). »Kun Proudhon ei tule tähän loogilliseen johtopäätökseen, niin siitä hänen on kiittäminen vain sitä surullista seikkaa, että hän on syntynyt ranskalaisena eikä saksalaisena» (39—40) [36].

Sen jälkeen seuraa Arvosteleva reunahuomautus n:o II (40—46) [37—41], joka tuo hyvin selväpiirteisesti esille Marxin jo miltei muotoutuneen käsityksen proletariaatin vallankumouksellisesta tehtävästä.

»...Pitään lähtökohtanaan *rikkautta*, jota yksityisomaisuuden liikunta luo muka *kansoja* varten, tähänastinen kansantaloustiede on päätenyt yksityisomistuksen puolustamiseen. Proudhon lähtee vastakkaisesta, taloustieteessä sofistisesti verhotusta tosiasiasta, yksityisomistuksen liikunnan luomasta köyhyydestä, ja päätyy yksityisomistuksen kieltäviin johtopäätöksiin. Yksityisomistuksen ensimmäinen arvostelu lähtee luonnollisesti siitä tosiasiasta, missä ristiriitoja täynnä oleva yksityisomistuksen olemus ilmenee näkyvimmissä, huutavimmassa, ihmistunteita välittömimmin kuohuttavassa muodossa — köyhyyden ja kurjuuden tosiasiasta» (41) [37].

»Proletariaatti ja rikkaus ovat vastakohtia. Sellaisina ne muodostavat eräänlaisen kokonaisuuden. Molemmat ovat yksityisomistuksen maailman luomuksia. Kysymys on

määrätystä asemasta, mikä kummallakin näistä aineksista on antagonismin puitteissa. Ei riitä, että niiden selitetään olevan yhtenäisen kokonaisuuden kaksi eri puolta.

Yksityisomistus yksityisomistuksena, rikkautena, on pakotettu pitämään yllä *omaa olemassaoloaan* ja siten myös vastakohtansa, proletariaatin, olemassaoloa. Se on antagonismin *positiivinen* puoli, omassa itsessään tyydytetty yksityisomistus.

Proletariaatti proletariaattina on sitä vastoin pakotettu kumoamaan itsensä ja siten myös edellytyksensä olevan vastakohtansa, yksityisomistuksen, joka tekee sen proletariaatiksi. Se on antagonismin *negatiivinen* puoli, sen sisäinen levottomuustila, kumottu ja itsensä kumoava yksityisomistus.

Omistava luokka ja proletariaattiluokka osoittavat samaa inhimillistä itsevieraantumista. Mutta ensiksi mainittu luokka tuntee olonsa tässä itsevieraantuneisuudessa hyväksi ja vakiintuneeksi, pitää vieraantumista *oman mah-tinsa* osoituksena ja sillä on siinä inhimillisen olemassaolon *näennäisyys*. Toinen luokka taas tuntee itsensä tässä vieraantuneisuudessa hävitetyksi, näkee siinä oman voimattomuutensa ja epäinhimillisen olemassaolonsa todellisuuden. Tämä luokka on, Hegelin sanontaa käyttäksämme, *kapina* kurjuuden keskellä kurjuutta vastaan, kapina, johon tämän luokan ajaa välttämättömästi ristiriita sen inhimillisen *luonnon* ja sen elämänaseman välillä, elämänaseman, joka on tämän samaisen luonnon avointa, päättävää ja kaikkinaista kieltämistä.

Tämän antagonismin sisällä yksityisomistaja on siis *säilyttävä*, proletaari *hajottava* puoli. Edellisen taholta tuleva toiminto tähtää antagonismin säilyttämiseen, jälkimmäisen taholta tuleva sen hävittämiseen.

Tosin yksityisomistus taloudellisessa liikunnassaan työntää itseään omaa kumoutumistaan kohden, mutta se tekee tämän vain siitä itsestään riippumattoman, tiedottoman, vastoin sen tahtoa tapahtuvan ja asian luonnosta johtuvan kehityksen kautta, vain synnyttämällä proletariaattia proletariaattina, tuota henkisestä ja ruumiillisesta kurjuudestaan tietoista kurjuutta, tuota epäinhimillistyneisyydestään tietoista ja siksi itsensä kumoavaa epäinhimillistyneisyyttä. Proletariaatti panee täytäntöön tuomion, minkä yksityisomistus proletariaattia synnyttämällä

langettaa itselleen, samoin kuin se panee täytäntöön tuomion, minkä palkkatyö langettaa itselleen tuottamalla vierasta rikkautta ja omaa kurjuutta. Saavutettuaan voiton proletariaatti ei suinkaan muutu yhteiskunnan absoluuttiseksi puoleksi, sillä se saavuttaa voiton vain hävittämällä itsensä ja oman vastakohtansa. Proletariaatin voiton mukana itse proletariaatti ja sen edellytyksenä oleva vastakohta — yksityisomistus — lakkaavat olemasta.

Kun sosialistiset kirjoittajat selittävät proletariaatilla olevan tällaisen maailmanhistoriallisen merkityksen, niin se ei suinkaan tapahdu siksi, että he, kuten kriittillinen kritiikki yrittää meille uskotella, pitäisivät proletaareja *jumalina*. Pikemminkin päinvastoin. Koska vieraantumisen kaikesta inhimillisestä, jopa inhimillisen *näennäisydestäkin* on muotoutuneessa proletariaatissa viety käytännöllisesti katsoen loppuun, koska proletariaatin elinehdoissa kaikki nykyisen yhteiskunnan elinehdot ovat saavuttaneet epäinhimillisyyden huipun, koska ihminen on proletariaatissa kadottanut itsensä, mutta samalla sekä hankkinut teoreettisen tietoisuuden tästä kadottamisesta että myös välittömästi pakotettu — aivan väistämättömän, millään kaunistelemattoman, absoluuttisesti käskävän *puutteen* vuoksi, tuon *välttämättömyyden* käytännöllisen ilmauksen vuoksi — kapinaan tuota epäinhimillisyyttä vastaan, juuri siksi proletariaatti voi ja sen täytyy vapauttaa itsensä. Mutta se ei voi vapauttaa itseään hävittämättä omia elinehtojaan. Se ei voi hävittää omia elinehtojaan hävittämättä nykyisen yhteiskunnan *kaikkia* epäinhimillisiä elinehtoja, jotka huipentuvat sen omassa asemassa. Se ei käy turhaan kovaa, mutta terästävää *työn* koulua. Ei ole kysymys siitä, mitä tämä tai tuo proletaari tai koko proletariaattikin *pitää* kulloinkin päämääränään. Kysymys on siitä, *mitä* proletariaatti itse asiassa on, ja mitä se tämän *olemisensa* mukaisesti on historiallisesti pakotettu tekemään. Sen päämäärän ja sen historiallisen tehtävän sanelee ennalta mitä selvimmin ja peruuttamattomimmin sen oma elämänasema samoin kuin nykyisen porvarillisen yhteiskunnan koko järjestys. Tässä yhteydessä ei ole tarpeen puhua siitä, että huomattava osa Englannin ja Ranskan proletariaattia *tajuaa* jo historiallisen tehtävänsä ja työskentelee jatkuvasti kehittääkseen tämän tajuamisen täyteen selvyyteensä» (42—45) [38—40].

ARVOSTELEVA REUNAHUOMAUTUS n:o 3

»Herra Edgar lienee tietoinen, että herra Bruno Bauer asetti kaikkien järkeilyjensä perustaksi 'äärettömän itsetajunnan' ja piti kyseistä periaatetta luovana periaatteena evankeliumeissakin, jotka äärettömässä tajuamattomuudessaan tuntuvat äärettömälle itsetajunnalle täysin vastakkaisilta. Aivan samalla tavalla Proudhon pitää tasa-arvoisuutta sille täysin vastakkaisen yksityisomistuksen luovana periaatteena. Jos hra Edgar asettaa ranskalaisen *tasa-arvoisuuden* rinnalle hetkeksi saksalaisen itsetajunnan, niin hän havaitsee, että viimeksi mainittu periaate ilmaisee *saksaksi*, s.o. abstraktisen ajattelun muodossa, samaa, mitä ensin mainittu ilmaisee *ranskaksi*, s.o. politiikan ja ajattelevan havainnonteon kielellä. Itsetajunta on ihmisen tasa-arvoisuutta itsensä kanssa puhtaan ajattelun piirissä. Tasa-arvoisuus on ihmisen itsetajuntaa käytännön piirissä, s.o. toisen ihmisen tajuamista ja kohtelemista kanssaan tasa-arvoisena. Tasa-arvoisuus on ranskalainen sanonta ja tarkoitettu merkitsemään inhimillisen olemuksen ykseyttä, ihmisen sukutajua ja sukukäytöstä, ihmisen käytännöllistä samuutta toisen ihmisen kanssa, s.o. merkitsemään ihmisen yhteiskunnallista eli inhimillistä suhdetta toiseen ihmiseen. Sillä selittyy, että kuten hajottava kritiikki Saksassa, ennen kuin se *Feuerbachin* harjoittamana päätyi tarkastelemaan *todellista ihmistä*, yritti suoriutua kaikesta määrätystä ja olevasta *itsetajunnan* periaatteen avulla, samoin myös hajottava kritiikki Ranskassa yritti päästä samaan *tasa-arvoisuusperiaatteen* avulla» (48—49) [42—43].

»Mielipide, että filosofia on vallitsevan asiaintilan abstraktista ilmausta, ei ole lähtöisin herra Edgarilta, vaan *Feuerbachilta*, joka ensimmäisenä luonnehti filosofian spekulatiiviseksi ja mystilliseksi empiriaksi ja todisti tämän» (49—50) [43].

»'Palaamme yhä uudestaan samaan... Proudhon kirjoittaa proletaarien edun vuoksi.'* Häntä ei tosiaan kannustanut kirjoittamaan kritiikki kritiikin vuoksi eikä mikään abstraktinen, keksimällä keksitty etu, vaan joukkoetu, todellinen, historiallinen etu, sellainen etu, joka vie pelkkää *kritiikkiä* kauemmaksi, etu, joka vie *kriisiin*. Proudhon ei

* Marxin lainaus Edgarilta.

yksinomaan kirjoita proletaarien edun vuoksi, hän on itse proletaari, ouvrier*. Hänen teoksensa on Ranskan proletariaatin tieteellinen manifesti ja sillä on sen vuoksi kerrassaan toinen historiallinen merkitys kuin jonkin kriittillisen kriitikon kirjallisella kyhäilyllä» (52—53) [45].

»Proudhonin pyrkimys tehdä loppu omistamattomuudesta ja vanhasta omistusmuodosta on täysin sama kuin hänen pyrkimyksensä tehdä loppu ihmisen käytännöllisesti vieraantuneesta suhteesta *esineelliseen olemukseensa*, tehdä loppu ihmisen itsevieraantumisen *taloustieteellisestä* ilmaisusta. Mutta koska kritiikki, jonka hän kohdistaa taloustieteeseen, on edelleenkin taloustieteen edellytysten pauloissa, esineellisen maailman takaisin valloittaminen tapahtuu Proudhonilla sinänsä vielä *hallinnan* taloustieteellisessä muodossa.

Proudhon ei nimittäin aseta, kuten kriittillinen kritiikki panee hänet tekemään, omistamattomuutta omistamisen vastakohtaksi, vaan hän asettaa *hallinnan* vanhan omistusmuodon — *yksityisomistuksen* — vastakohtaksi. Hän julistaa hallinnan *'yhteiskunnalliseksi funktioksi'*. Funktiossa taas 'etu' ei tähtää toisen 'poissulkemiseen', vaan omien voimiansa, oman olemuksensa voimien käyttämiseen ja toteuttamiseen.

Proudhonin ei onnistunut antaa tälle ajatukselleen asianmukaisen tyhjentävää ilmaisua. Käsitys *'tasa-arvoisesta hallinnasta'* on taloustieteellinen, siis yhä vielä vieraantunut ilmaus sille, että *esine ihmistä varten olevana, ihmisen esineellisenä olemisena*, on samalla *ihmisen läsnäolemista toista ihmistä varten*, hänen *ihimillistä suhtautumistaan toiseen ihmiseen, ihmisen yhteiskunnallista suhtautumista toiseen ihmiseen*. Proudhon kumoo taloustieteellisen vieraantumisen taloustieteellisen vieraantumisen *puitteissa*» (54—55) [46—47].

|| Tämä kohta on mitä suurimmassa määrin luonteenomainen, sillä se osoittaa, miten Marx tulee yhä lähemmäksi "systeeminsä", sit venia verbo**, perusajatusta — nimittäin yhteiskunnallisten tuotantosuhteiden ajatusta. ||

* — työläinen. *Toim.*

** — luvalla sanoen *Toim.*

Pikkuseikkana mainittakoon, että sivulla 64 [52] Marx omistaa 5 riviä sille, että "kriitillinen kritiikki" kääntää sanan *maréchal* — "Marschall" eikä "Hufschmied" *.

Hyvin mielenkiintoisia ovat ss. 65—67 [53—55] (Marx *tulee jo lähelle* työn arvoteoriaa); ss. 70—71 [56—57] (Marxin vastaus Edgarin moitteeseen, että Proudhon sotkeutuu sanoessaan työläisen olevan kykenemättömän lunastamaan tuotettaan), 71—72 ja 72—73 [57—58] (haaveellinen, idealistinen, "eteerinen" (ätherisch) sosialismi — sekä "joukko"-socialismi ja -kommunismi).

S. 76[61]. (1. §:n 1. kappale: *Feuerbach* paljasti todellisia salaisuuksia, Szeliga — vice versa **.)

S. 77[61]. (Viimeinen kappale: rikkaiden ja köyhien *naiivin* suhteen *vanhentuneisuus*: "si le riche le savait!" ***)

Ss. 79—85 [62—67]. (Kaikki nämä 7 sivua ovat kokonaisuudessaan *tavattoman* kiinnostavia. Sitä on 2. §: »*Spekulatiivisen konstruktion salaisuus*» — sisältää spekulatiivisen filosofian arvostelua, jossa käytetään tunnettua esimerkkiä "hedelmästä" — *der Frucht* — arvostelua, joka on tähdätty suoraan myös *Hegeliä vastaan*. Siinä samassa on äärimmäisen kiintoisa huomautus, että spekulatiivisen esityksen sisälle Hegelillä kätkeytyy "hyvin usein" todellinen esitys, joka tavoittaa itsensä asian — *die Sache selbst*.)

Ss. 92, 93 [71, 72] — *irrallisia* huomautuksia *Degradierung der Sinnlichkeit* **** vastaan.

S. 101 [76]. »Hän» (Szeliga) »ei kykene... näkemään, että *teollisuus ja kauppa* luovat kokonaan toisenlaatuisia maailmanvaltoja kuin kristinusko ja moraalit, perheonni ja poroporvarillinen hyvinvointi.»

S. 102 [77]. (Ensimmäisen kappaleen lopussa on myrkyllisiä huomautuksia *notaarien* merkityksestä nykyisessä yhteiskunnassa... »Notaari on maallinen rippi-isä. Hän on *puritaani* ammattinsa puolesta, mutta 'rehellisyys ei ole mikään puritaani', sanoo Shakespeare. Hän on samalla parittaja kaikkia mahdollisia tarkoituksia varten, porvarillisten juonittelujen ja vehkeilyjen punoja.»)

* — »marsalkka» eikä »kengitysseppä». *Toim.*

** — päinvastoin. *Toim.*

*** — »jospa rikas sen tietäisi!» *Toim.*

**** — aistielämän rappeutumista. *Toim.*

S. 110 [82—83]. Toinen esimerkki abstraktisen spekulatiivisuuden ivaamisesta: "konstruktio", miten ihminen muuttuu eläinten herraksi; "*eläin*" (*das Tier*) abstraktiona muutetaan leijonasta mopsiksi j.n.e.

S. 111 [83]. Luonteenomainen on Eugène Sueta⁷ koskeva kohta: hurskastellen bourgeoisie'n edessä hän idealisoi moraalisesti grisettiä sivuuttaen tämän suhteen avioliittoon, tämän "naiivin" yhteyden étudiant'n tai ouvrier'n * kanssa. »Juuri tämän yhteyden puitteissa hän» (grisette) »muodostaa todella inhimillisen vastakohdan porvarin tekopyhälle, ahdasmieliselle ja itse- rakkaalle aviovaimolle ja koko porvaristopiirille, s.o. viralliselle seurapiirille.»

S. 117 [87]. XVI ja XIX vuosisatojen "massa" oli erilaista "von vorn herein" **.

Ss. 118—121 [88—90]. Tämä passus (VI luvussa: »Absoluuttinen kriittinen kritiikki eli kriittinen kritiikki herra Brunon hahmossa.» 1) Absoluuttisen kritiikin ensimmäinen sotaretki. a) »*Henki*» ja »*massa*») on *erittäin* tärkeä: arvostellaan katsomusta, että historia olisi muka epäonnistunut massan siihen tuntemaan kiinnostuksen vuoksi ja seurauksena laskelmien perustamisesta massaan, joka on tyytynyt "idean" "pintapuoliseen" ymmärtämiseen.

»Jos absoluuttinen kritiikki siis tosiaan tuomitsee jotain 'pintapuolisuudesta', niin nimenomaan koko tähänastisen historian, jonka teot ja aatteet ovat olleet 'massojen' aatteita ja tekoja. Se hylkää *joukkojen* historian, minkä tilalle se aikoo asettaa *kriittillisen* historian (ks. hra Julius Faucherin kirjoituksia Englannin päivänkysymyksistä⁸)» (119) [88—89].

NB ||| »*Idea*' saattoi itsensä häpeään aina, kun se irtautui '*edusta*'. Toisaalta on helppo ymmärtää, että jokainen historiallisesti itsensä tunnetuksi tehnyt joukko-'*etu*' menee ensimmäisen kerran maailman näyttämölle tullessaan '*ideassa*' tai '*käsityksessä*' pitkästi todellisten rajojensa ulkopuolelle ja sekoittaa itsensä helposti *inhimilliseen* etuun yleensä. Tämä *illuusio* muodostaa sen, mitä *Fourier* nimittää kunkin historiallisen aikakauden *sävöksi*» (119) [89] — tätä valaistaan Ranskan

* — ylioppilaan tai työmiehen. *Toim.*

** — »alusta pitäen». *Toim.*

vallankumouksen esimerkillä (119—120) sekä tunnetuilla sanoilla (120 in fine *) [90]:

»Historiallisen toiminnon perusteellisuuden kasvaessa tulee kasvamaan myös sen joukon määrä, jonka toimintoa se on.» NB

Millaisen jyrkkyyksasteen Bauerilla saavutti jako Geist ja Masse **, näkyy seuraavanlaisesta lauseesta, jota vastaan Marx hyökkää: »massasta eikä mistään muusta on etsittävä hengen todellista vihollista» (121) [90].

Marx vastaa tähän, että edistyksen viholliset ovat joukon itsealennuksen itsenäistyneitä (verselbständigten) tuotteita, mutta ne eivät ole ideaalisia tuotteita, vaan materiaalisia, ulkonaisella tavalla olemassa olevia. Jo Loustalotin lehdellä oli v. 1789⁹ mottona:

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

Mutta jos mieli nousee (122)[90], Marx sanoo, ei riitä, että tekee sen ajatuksissa, aatteessa.

»Absoluuttinen kritiikki on sentään oppinut Hegelin 'Fenomenologiasta'¹⁰ ainakin taidon muuttaa todellisia, objektiivisia, minun ulkopuolellani olevia ketjuja pelkäämään ideaalisiksi, pelkäämään subjektiivisiksi, pelkäämään minussa oleviksi ketjuiksi ja niin muodoin muuttaa kaikki ulkoiset, aistimelliset taistelut puhtaiden ideoiden taisteluiksi» (122) [90].

Täten voidaan todistaa, Marx ivailee, kriittillisen kritiikin ja sensuurin prästabiliteetti **** harmonia ja esittää sensori ei poliisipyöveliksi (Polizeischerge), vaan minun oman tahdikkauteni ja tasapuolisuuteni henkilöitymäksi.

Pitäessään melua "Geist'istaan" absoluuttinen kritiikki jättää selvittämättä eikö sen ilmassa (windigen) vaatimuksissa ole korulauseita, itsepetosta ja ontoutta (Kernlosigkeit).

»Aivan samoin on 'edistyksen' laita. Vastoin 'edistyksen' vaatimuksia on alituisen havaittavissa taantumisasiämiöitä ja kiertoliikkeitä. Oivaltamatta 'edistyksen' kategorian ole-

* — lopussa. Toim.

** — henki ja massa. Toim.

*** — Suuret tuntuvat meistä suurilta vain siksi, että me itse olemme polvillamme.

Nouskaamme! Toim.

**** — ennalta säädetty. Toim.

van abstraktisen ja vailla kaikkea sisältöä absoluuttinen kritiikki on kyllin syvämielinen tunnustaakseen *'edistyk-*
sen' absoluuttiseksi,— voidakseen taantumisen selittämi-
seksi asettaa edistykselle *'henkilökohtaisen vastustajan'*,
massan» (123—124) [91].

»Kaikki kommunistiset ja sosialistiset kirjoittajat lähti-
vät siitä havainnosta, että toisaalta suotuisimmallakin
tavalla lavastetut loistosuoritukset näyttävät jäävän vaille
loistavia tuloksia ja madaltuvat triviaaleiksi ja että toi-
saalta kaikki *hengen edistysaskeleet* ovat tähän asti koitu-
neet vahingoksi *ihmiskunnan laajoille joukoille*, jotka ovat
joutuneet yhä *epäinhimillisempään* asemaan. Siksi he julis-
tivat *'edistykseen'* (ks. *Fourieria*) epätydyttäväksi abstrak-
tiseksi *fraasiksi*; he aavistelivat (ks. m.m. *Owenia*) sivisty-
neen maailman perusvian olemassaoloa; siksi he *arvos-*
telivat ankarasti nykyaikaisen yhteiskunnan *todellisia*
perusteita. Tätä kommunistista kritiikkiä vastasi käytän-
nössä alun alkaen *suuren massan* liike, massan, jonka
vahingoksi historian tähänastinen kehitys oli tapahtunut.
On tunnettava ranskalaisten ja englantilaisten työläisten
opintoharrastus, tiedonjano, siveellinen tarmo ja väsymä-
tön pyrkimys itsensä kehittämiseen, jotta saisi käsityksen
tämän liikkeen *inhimillisestä* jaloudesta» (124—125) [92].

»Mikä tavaton etu kommunistisiin kirjoittajiin verraten,
kun saa vapautua henkisen tyhjyyden, tylsyyden, pinta-
puolisuuden ja itsetyytyväisyyden lähteiden penkomisesta
ja — nuo ominaisuudet hengen, edistykseen vastakohtiksi
havaittuaan — ryhtyä nuhtelemaan niitä *moraalisesti!*»
(125) [93].

»Mutta 'hengen ja massan' suhteella on vielä toinenkin,
peitetty sisältö, joka tulee täysin esille ajatuskehittelmien
myöhemmässä kulussa. Rajoitumme tässä vain viittaa-
maan siihen. Hra Brunon *löytämä* 'hengen' ja 'massan'
suhde ei ole nimittäin mitään muuta kuin *kriittisesti ka-*
rikoitu huipentuma hegeliläisestä historiankäsityksestä,
joka puolestaan ei ole mitään muuta kuin spekulatiivisesti
ilmaistu *kristillis-germaaninen dogmi hengen ja materian*,
jumalan ja maailman vastakohtaisuudesta. Tämä vasta-
kohtaisuus tulee historian puitteissa, ihmiskunnan puit-
teissa ilmi siten, että harvat valitut *yksilöt* ovat *aktiivisen*
hengen ominaisuudessa vastakohtana muulle ihmiskun-
nalle, joka on *hengetöntä massaa, materiaa*» (126) [93].

Ja Marx osoittaa, että Hegelin *Geschichtsauffassung** edellyttää abstraktista ja absoluuttista henkeä, jonka kantajana on massa. Yhdensuuntaisesti Hegelin opin kanssa kehittyi Ranskassa *doktrinäärien*¹¹ (126) oppi; he julistivat järjen suvereenisuutta vastakohtana kansan suvereenisuudelle syrjäyttääkseen massan ja hallitakseen yksin (allein).

Hegel »syyllistyy kaksinkertaiseen puolinaisuuteen» (127) [94]: 1) julistaessaan filosofian absoluuttisen hengen olemiseksi hän ei julista täksi hengeksi filosofista yksilöä; 2) hän tekee absoluuttisen hengen vain näennäisesti (nur zum Schein) historian luojaksi, vasta post festum**, vain tajunnassa.

Bruno poistaa tämän puolinaisuuden: hän julistaa *kritiikin* absoluuttiseksi hengeksi ja tosiasialliseksi historian täytäntöönpanijaksi.

»Toisella puolella on massa historian passiivisena, hengettömänä, historiattomana, *materiaalisena* aineksena; toisella puolella on *henki, kritiikki*, hra Bruno & kumpp. aktiivisena aineksena, josta kaikenlainen *historiallinen* toiminto on lähtöisin. Yhteiskunnan uudistamistyö pelkistyy siis kriittisen kritiikin *aivotoiminnaksi*» (128) [94—95].

Ensimmäiseksi esimerkiksi ”absoluuttisen kritiikin hyökkäilyistä massaa vastaan” Marx ottaa Br. Bauerin suhteen *Judenfrageen* viitaten tällöin Bauerin katsomusten kumoamiseen¹² ”*Deutsch-Französische Jahrbücherissä*”.

»Eräänä absoluuttisen kritiikin päätehtävänä on ensikkin kaikkien ajankohtaisten kysymysten *oikea asettelu*. Se ei kuitenkaan vastaa *todellisiin* kysymyksiin, vaan soluttaa esille *kerrassaan toisia* kysymyksiä... Niinpä se vääristi ’juutalaiskysymyksen’ siten, ettei sen enää tarvinnutkaan tarkastella *poliittista emansipaatiota*, mikä muodostaa tämän kysymyksen sisällön, vaan se saattoi tyytyä arvostelemaan juutalaista uskontoa ja kuvailemaan kristillis-germaanista valtiota.

Samoin kuin kaikki muutkin absoluuttisen kritiikin omalaatuisuudet, tämäkin menetelmä on *spekulatiivisen* silmänkääntötempun toistamista. *Spekulatiivisen* filosofian, eritoten *Hegelin* filosofian, täytyi kääntää kaikki kysymykset terveen ihmisjärjen muotoasusta spekulatiivisen

* — historiankäsitys. *Toim.*

** — takakäteen. *Toim.*

järjen muotoasuun ja muuttaa todellinen kysymys *spekulatiiviseksi* voidakseen vastata siihen. Sen jälkeen kun spekulatiivinen filosofia oli vääntänyt *minun* kysymykseni toiseksi ja pannut katekismuksen tavoin suuhuni omat kysymyksensä, sillä tietenkin saattoi katekismuksen tavoin olla valmis vastaus jokaiseen kysymykseeni» (134—135) [99].

Engelsin kirjoittamassa §:ssä 2a (...»Kritiikki' ja 'Feuerbach'. Filosofian tuomitseminen») — ss. 138—142 [101—104] — tapaamme Feuerbachin lämmintä ylistelyä. Kosketellessaan "kritiikin" hyökkäilyjä filosofiaa vastaan sekä sitä, että sille (filosofialle) asetetaan vastakohtaksi inhimillisten suhteiden todellinen rikkaus, "historian ääretön sisältö", "ihmisen merkitys" y.m.s. y.m.s. aina lauseeseen "systemin salaisuus on paljastettu" saakka, Engels sanoo:

»Mutta kuka on sitten paljastanut 'systemin' salaisuuden? *Feuerbach*. Kuka on hävittänyt käsitteiden dialektiikan, tuon jumalten sodan, joka on vain filosofien tiedossa? *Feuerbach*. Kuka on asettanut vanhan romun tilalle, muun muassa 'äärettömän itsetajunnan' tilalle, ei '*ihmisen merkitystä*' — ikään kuin ihmisellä olisi vielä jokin muu merkitys kuin se, että hän on ihminen! — vaan itsensä '*ihmisen*'? *Feuerbach* ja ainoastaan *Feuerbach*. Hän on tehnyt vielä enemmän. Hän on ajat sitten hävittänyt kategoriat, joita '*kritiikki*' sinkoilee nykyisin ympärilleen: 'inhimillisten suhteiden todellinen rikkaus, historian ääretön sisältö, historian taistelu, massan ja hengen taistelu' j.n.e. j.n.e.

Sen jälkeen kun ihminen on tiedostettu kaiken inhimillisen toiminnan ja kaikkien inhimillisten suhteiden olemuksena ja perustana, yksistään vain '*kritiikki*' voi keksiä *uusia kategorioita* ja muuttaa itse *ihmisenkin*, kuten se nimenomaisesti tekeekin, uudelleen kategoriaksi ja kokonaisen kategoriasarjan periaatteeksi. Siten se kylläkin lähtee ainoalle pelastavalle tielle, mikä hätäänjoutuneelle ja vainotulle *teologiselle* epäinhimillisyydelle on vielä jäänyt. *Historia* ei tee *mitään*, sillä 'ei ole *mitään* ääretöntä rikkautta', se 'ei käy *mitään* taisteluja!' Ei '*historia*', vaan nimenomaan *ihminen*, todellinen, elävä ihminen tekee tämän kaiken, omistaa kaiken ja taistelee kaikesta. '*Historia*' ei ole mikään erikoislaatuinen olento, joka käyttää

ihmistä välikappaleenaan *omien* tarkoitusperiensä saavuttamiseksi. Historia *ei ole mitään muuta* kuin tarkoitusperiään ajavan ihmisen toimintaa. Kun *absoluuttinen* kritiikki vielä *Feuerbachin* nerokkaiden oivallusten jälkeen suvaitsee tarjoilla meille vanhaa rojua uudessa asussa...» (139—140) [102] j.n.e. — niin jo tämä tosiasia riittänee arvion muodostamiseen kriittillisestä naiiviudesta etc.

Ja sitten Engels puhuu hengen asettamisesta "materian" (kritiikki nimitti massaa "*materiaksi*") vastakohtaksi:

»Eikö absoluuttinen kritiikki olekin *aidosti kristillis-germaanista*? Sen jälkeen kun spiritualismin ja materialismin vanha vastakkaisuus oli käytetty kaikinpuolisesti loppuun taistelussa ja kerta kaikkiaan eliminoitu *Feuerbachin* toimesta, 'kritiikki' tekee siitä jälleen perusdogmin, vieläpä kaikkein inhottavimmassa muodossa, ja luovuttaa voiton '*kristillis-germaaniselle hengelle*'» (141) [103].

Kosketellessaan Bauerin sanoja: »Siinä määrin kuin juutalaiset ovat nyt edenneet teorian alalla, he ovat tosiaan emansipoituneet; siinä määrin kuin he haluavat olla vapaita, he ovat vapaita», Marx lausuu:

»Tämän väitteen pohjalla voi heti mitata sen kriittillisen kuilun, mikä erottaa maallisen *joukko-kommunismin* ja -socialismin *absoluuttisesta* socialismista. Heti ensimmäisen maallisen socialismin väittämä torjuu *yksinomaisesti teorian piirissä* tapahtuvan emansipaation illusiona ja vaatii *todellista* vapautta varten idealistisen '*tahdon*' lisäksi vielä sangen kouraantuntuvia, sangen materiaalisia ehtoja. Miten alhaalla onkaan '*massa*' pyhään kritiikkiin verrattuna, massa, joka pitää materiaalisia, käytännöllisiä mullistuksia välttämättöminä jopa ajan ja varojen saamiseksi vaikkapa sitäkin varten, että voisi harrastaa '*teoriaa*'!» (142) [104].

Sitten seuraa (ss. 143—167 [104—120]) hyvin ikävyyttävää, uskomattoman saivartelevaa "Kirjallisuuslehdessä" arvostelua, jonkinlaista "peittoavan" sanankäytön kommentointia. Ei kerrassaan mitään mielenkiintoista.

Pykälän lopusta ((b) Juutalaiskysymys n:o II. 142—185 [104—131]) — ss. 167—185 [120—131] löytyy Marxin kiintoisa vastaus Bauerille tämän puolusteltua kirjaansa "Judenfrage", jota oli arvosteltu perinpohjaisesti "*Deutsch-Französische Jahrbücherissä*" (Marx viittaa viimeksi

mainittuun koko ajan). Marx korostaa tällöin terävästi ja selväpiirteisesti *koko* maailmankatsomuksensa perusperiaatteita.

”Uskonnollisilla päivänkysymyksillä on nykyisin yhteiskunnallinen merkitys” — se oli sanottu jo ”Deutsch-Französische Jahrbücherissä”. Siinä luonnehdittiin ”juutalaisten *todellista* asemaa nykyisessä porvarillisessa yhteiskunnassa”. ”Hra Bauer selittää *todellista* juutalaista *juutalaisesta uskonnosta* lähtien, sen sijaan että selittäisi juutalaisen uskonnon salaisuutta *todellisesta juutalaisesta* lähtien” (167—168) [120—121].

Hra Bauer ei aavista, että ”todella maallista juutalaisuutta ja siitä johtuen myös uskonnollista juutalaisuutta synnyttää jatkuvasti nykyinen porvarillinen elämä ja että se saa korkeimman kehityksensä *rahajärjestelmässä*”.

”Deutsch-Französische Jahrbücherissä” oli sanottu, että juutalaisuuden kehitystä on etsittävä »kaupallisesta ja teollisesta käytännöstä» — että käytännöllinen juutalaisuus on »itsensä kristillisen maailman korkeimmilleen kehitettyä käytäntöä» (169) [121].

»Näytettiin toteen, että juutalaisolemuksen hävittämisen tehtävä merkitsee itse asiassa sitä, että hävitetään *porvarillisen yhteiskunnan juutalaismaisuus*, nykyisen elämänkäytännön epäinhimillisyys, jonka huipentumana on *rahajärjestelmä*» (169) [122].

Vaatiessaan vapautta juutalainen vaatii siten sellaista, mikä ei ole ristiriidassa poliittisen vapauden kanssa (172) [123—124] — kysymys on *poliittisesta* vapaudesta.

»Hra Bauerille osoitettiin, että ihmisen *jakautuminen* epäuskonnolliseen *valtion kansalaiseen* ja uskonnolliseen *yksityishenkilöön* ei suinkaan ole ristiriidassa poliittisen emansipaation kanssa.»

Heti edellisen jälkeen:

»Hänelle osoitettiin, että samoin kuin valtio emansipoituessaan *valtionuskonnosta* ja jättäessään uskonnon oman onnensa varaan kansalaisyhteiskunnan puitteissa emansipoituu uskonnosta, samoin yksityinen ihminenkin *poliittisesti* emansipoituu uskonnosta eikä pidä sitä enää julkisena asiana, vaan *yksityisasianaan*. Lopuksi vielä osoitettiin, että Ranskan *vallankumouksen* terroristinen suhtautuminen *uskontoon* ei läheskään kumoa tätä katsomusta, vaan päinvastoin vahvistaa sitä» (172) [124].

Juutalaiset haluavat *allgemeine Menschenrechte* *.

»Deutsch-Französische Jahrbücherissä» selitettiin herra Bauerille, että tuo 'vapaa ihmisyy' ja sen 'tunnustaminen' eivät ole mitään muuta kuin *egoistisen kansalaisyksilön* tunnustamista, tämän yksilön elämänaseman sisällön tunnustamista, *nykyisen* kansalaiselämän sisällön muodostavien henkisten ja materiaalistien aineiden *hillittömän* liikunnan tunnustamista; että sen vuoksi *ihmisoikeudet* eivät vapauta ihmistä uskonnosta, vaan antavat hänelle vain *uskonnonvapauden*; että ne eivät vapauta häntä omaisuudesta, vaan antavat hänelle *omistamisen vapauden*, eivät vapauta häntä likaisesta hyödyntavoittelusta, vaan ainoastaan suovat hänelle *elinkeinovapauden*.

Hänelle osoitettiin, että *ihmisoikeuksien tunnustamisella nykyaikaisessa valtiossa* on samanlainen sisältö kuin *orjuuden tunnustamisella antiikin valtiossa*. Ja kuten antiikin valtion *luonnollisena perustana* oli orjuus, samoin *nykyaikaisen valtion luonnollisena perustana* on porvarillinen kansalaisyhteiskunta sekä tuollaisen kansalaisyhteiskunnan *ihminen*, s.o. riippumaton ihminen, jota sitovat toiseen ihmiseen ainoastaan yksityisedun ja *tiedottoman* luonnonpakon siteet ja joka on elinkeinonsa *orja*, oman samoin kuin vieraan *etupyyteen orja*. Nykyaikainen valtio on tunnustanut tämän luonnollisen perustansa sellaisenaan *yleisissä ihmisoikeuksissa*»¹³ (175) [125—126].

”Juutalaisella on sitäkin suurempi oikeus 'vapaan ihmisyytensä'” tunnustamiseen, »koska 'vapaalla porvarillisella yhteiskunnalla' on läpeensä kaupallinen, juutalainen luonne, ja juutalainen on jo ennalta sen välttämätön jäsen.»

Sen, että ”ihmisoikeudet” eivät ole synnynnäisiä, vaan historiallisesti syntyneitä, tiesi jo Hegel (176) [126].

Viitatessaan *konstitutionalismin* ristiriitaisuuksiin ”kriittikki” jättää ne yleistämättä (fasst nicht den allgemeinen Widerspruch des Constitutionalismus **) (177—178) [127]. Jos se tekisi tämän, se päätyisi perustuslaillisesta monarkiasta *demokraattiseen edustusvaltioon*, täysin kehittyneeseen nykyaikaiseen valtioon (178) [127].

* — yleisiä ihmisoikeuksia. *Toim.*

** — ei ymmärrä konstitutionalismin yleistä ristiriitaa. *Toim.*

Teollinen toiminta ei katoa etuoikeuksien (ammattikuntien, korporaatioiden etc.) hävittämisen kautta, vaan päinvastoin saa vielä nopeamman kehityksen. Maaomaisuus ei häviä maanomistuksen alalla vallitsevien etuoikeuksien hävittämisen kautta. »Päinvastoin, vasta etuoikeuksien hävittämisen jälkeen alkaakin maaomaisuuden universaalinen liikunta vapaan palstoittelun ja vapaan myynnin tietä» (180) [129].

Kauppa ei häviä kaupallisten etuoikeuksien hävittämisen kautta, vaan silloin se vasta muuttuukin todella vapaaksi kaupaksi kuten uskontokin: »aivan samoin kirjoitetaan uskontokin täyteen *käytännölliseen* universaalisuuteensa vain siellä, missä ei ole mitään *etuoikeutettua* uskontoa (muistakaamme Pohjois-Amerikan Yhdysvaltoja)».

»...Juuri *porvarillisen yhteiskunnan orjuus* on näennäisesti suurinta vapautta...» (181) [129].

Uskonnon *poliittisen* olemassaolon lopettamista (Auflösung) (182) [130] (valtionkirkon lakkauttaminen), *omaisuuden* poliittisen olemassaolon lopettamista (vaalisensuksen hävittäminen) j.n.e. vastaa niiden »mahtava elämä, joka tästä lähtien noudattaa esteettömästi omia lakejaan ja levittäytyy täyteen laajuuteensa».

Anarkia on etuoikeuksista vapautuneen porvarillisen yhteiskunnan laki (182—183) [130].

...C) KRIITILLINEN TAISTELU
RANSKAN VALLANKUMOUSTA VASTAAN

»'Aatteet', Marx lainaa Baueria, 'joita Ranskan vallankumous synnytti, eivät kuitenkaan johtaneet sitä *järjestyä* etemmäksi, jonka se halusi väkivalloin kumota.'

Aatteet eivät voi milloinkaan johtaa vanhaa maailmanjärjestyä etemmäksi, vaan aina vain vanhan maailmanjärjestyksen aatteita etemmäksi. Aatteet eivät voi yleensä *toteuttaa mitään*. Aatteiden toteuttamiseen tarvitaan ihmisiä, joiden on käytettävä käytännöllistä voimaa» (186) [132].

Ranskan vallankumous synnytti kommunismin aatteet (Babeuf), jotka edelleen kehitettyinä sisälsivät uuden Weltzustands* aatteen.

Kosketellessaan Bauerin sanoja, että valtion täytyy hylitä yksityisiä egoistisia atomeja, Marx sanoo (188—189)

* — maailmanjärjestyksen. *Toim.*

[133—134], että porvarillisen yhteiskunnan jäsenet eivät ole suinkaan mitään atomeja, vaan ainoastaan kuvittelevat itsensä sellaisiksi, sillä he eivät ole kaikista muista riippumattomia kuten atomit, vaan toisista ihmisistä riippuvia, heidän tarpeensa saattavat heidät joka hetki tuohon riippuvuuteen.

»Siis luonnollinen välttämättömyys, inhimillisen olennon ominaisuudet, näyttäytyivät ne miten vieraantuneessa asussa tahansa, *etu* — juuri ne pitävät kansalaisyhteiskunnan jäseniä yhdessä. Heidän *todellisena* yhdyssiteenään ei ole *poliittinen* elämä, vaan *kansalaiselämä*... Vain *poliittinen taikauskaisuus* voi nykyisin vielä kuvitella, että valtion on pidettävä koossa kansalaiselämää, kun todellisuudessa päinvastoin kansalaiselämä pitää koossa valtiota» (189) [134].

Robespierre, Saint-Just ja heidän puolueensa sortuivat siksi, että sekoittivat keskenään orjuuteen perustuneen realistis-demokraattisen antiikin yhteiskunnan ja nykyisen, porvarilliseen yhteiskuntaan perustuvan spiritualistis-demokraattisen edustusvaltion. Teloituksensa edellä Saint-Just osoitti *ihmisoikeuksien* taulua (Tabelle — julistetta? ripustettua) ja sanoi: "C'est pourtant moi qui ai fait cela"*. »Juuri tuo taulu julisti ihmisen oikeudet, ja tämä ihminen voi olla yhtä vähän antiikin yhteisön ihminen kuin ovat *antiikkisia* hänen *taloudelliset ja teolliset* suhteensa» (192) [136].

Brumairekuun 18:na¹⁴ Napoleonin saaliina oli liberaalinen porvaristo eikä vallankumousliike. Robespierren kukistuttua, Direktorion aikana alkaa porvarillisen yhteiskunnan proosallinen toteutuminen: kauppayritysten Sturm und Drang**, uuden porvarillisen elämän hyörinä (Taumel); »ranskalaisen *maaperän todellinen* valistaminen, *maaperän*, jonka feodaalisen järjestyksen vallankumouksen moukari oli murskannut ja jonka lukuisien uusien omistajien toimintakuumeen ensimmäiset puuskat saattoivat nyt kaikinpuolisen muokkauksen alaiseksi; vapautuneen teollisuuden ensimmäiset liikahtelut,— siinä muutamia vastikään syntyneen porvarillisen yhteiskunnan elonmerkkejä» (192—193) [136—137].

* — »Tuo on ainakin minun tekemäni.» *Toim.*

** — myrsky ja kiihko. *Toim.*

VI LUKU. ABSOLUUTTINEN KRIITILLINEN KRITIIKKI
 ELI KRIITILLINEN KRITIIKKI
 hra BRUNON HAHOSSA

...3) ABSOLUUTTISEN KRITIIKIN KOLMAS
 SOTARETKI...

d) KRIITILLINEN TAISTELU RANSKALAISTA MATERIALISMIA VASTAAN
 (195—211) [138—148]

||Tämä luku (VI luvun 3. jakson d §) on kirjan arvokaimpia. Siinä ei ole lainkaan sanankäytön arvostelua, vaan pelkästään myönteistä esitystä. Se on *lyhyt katsaus ranskalaisen materialismin vaiheisiin*. Se olisi kirjoitettava muistiin kokonaisuudessaan, siksi rajoitun lyhyeen yhteenvedoon sen sisällöstä.||

XVIII vuosisadan ranskalainen valistusfilosofia ja ranskalainen materialismi eivät olleet ainoastaan taistelua silloisia poliittisia laitoksia vastaan, vaan myös yhtä avointa taistelua XVII vuosisadan *metafysiikkaa* vastaan, nimenomaan *Descartesin, Malebranchen, Spinozan ja Leibnizin* metafysiikkaa vastaan. »Filosofia asetettiin metafysiikan vastakohtaksi samalla tavalla kuin Feuerbach ensimmäisessä päättävässä esiintymisessään Hegeliä vastaan asetti juopuneen spekulatiivisen vastakohtaksi raittiin filosofian» (196) [139].

XVIII vuosisadan materialismin nujertama XVII vuosisadan metafysiikka koki voitokkaan ja sisällökkään (gehaltvolle) restauraation saksalaisessa filosofiassa, erittäinkin XIX vuosisadan spekulatiivisessa saksalaisessa filosofiassa. Hegel yhdisti sen nerokkaasti koko metafysiikan ja saksalaisen idealismin kanssa ja perusti ein metaphysisches Universalreich *. Sitä seurasi jälleen »hyökkäys spekulatiivista metafysiikkaa ja kaikenlaista metafysiikkaa vastaan yleensä. Materialismi, joka on spekulatiivisen itsensä ansiosta nyt muovautunut lopullisesti ja käy yhteen humanismin kanssa, on ikiajoiksi kukistava metafysiikan. Ja samoin kuin Feuerbach oli humanismin kanssa yhteen käyvän materialismin ilmaisija teoreettisella alalla, samoin

* — metafyyssisen yleisvaltakunnan. *Toim.*

ranskalainen ja englantilainen sosialismi ja kommunismi tulivat sen ilmaisijoiksi käytännöllisellä alalla» (196—197) [139].

Ranskalaista materialismia on kahdensuuntaista: 1) Descartesista lähtevää, 2) Lockesta lähtevää. Viimeksi mainittu mündet direkt in den Socialismus* (197) [139].

Ensiksi mainittu, mekanistinen materialismi, muuntuu ranskalaiseksi luonnontieteeksi.

Descartes julistaa fysiikassaan materian ainoaksi substanssiksi. Ranskalainen mekanistinen materialismi ottaa Descartesin fysiikan ja heittää sivuun hänen metafysiikkansa.

»Lääkäri *Le Roy* panee alulle tämän koulukunnan, lääkäri *Cabanis*in persoonassa se saavuttaa kohokohtansa, lääkäri *La Mettrie* on sen keskiö.»

Descartes oli vielä elossa, kun *Le Roy* siirsi eläimen mekaanisen rakenteen ihmiseen, julisti sielun olevan *ruumiin modus* ja aatteiden olevan mekaanisia liikkeitä (198) [140]. *Le Roy* jopa arveli Descartesin salanseen todellisen mielipiteensä. Descartes esitti vastalauseensa.

XVIII vuosisadan lopulla *Cabanis* kehitti loppuun *kartesiolaisen materialismin* kirjassa "Rapports du physique et du morale de l'homme"¹⁵.

XVII vuosisadan metafysiikalla oli syntymähetkestään vastakohtana materialismi. Descartes — *Gassendi*, epikurolaisen materialismin elvyttäjä, Englannissa *Hobbes*.

Voltaire (199) [140] on huomauttanut, että XVIII vuosisadan ranskalaisten välinpitämättömyys jesuiitta- ym. kiistoihin ei johtunut niinkään paljon filosofiasta kuin *Lawin* rahakeinotteluista. Teoreettisen etenemisen materialismia kohden selittää Ranskan silloisen elämän käytännöllinen *Gestaltung*** . Materialistista käytäntöä vastasivat materialistiset teoriat.

XVII vuosisadan metafysiikka (Descartes, Leibniz) oli vielä yhteydessä myönteiseen (positivem) sisältöön. Se teki löytöjä matematiikassa, fysiikassa y.m. XVIII vuosisadalla positiiviset tieteet irtautuivat ja metafysiikka war fad geworden***.

* — johtaa suoraan sosialismin. *Toim.*

** — järjestys. *Toim.*

*** — madaltui. *Toim.*

Malebranchen kuolinvuonna syntyivät Helvétius ja Condillac (199—200) [141].

Teoreettisesti XVII vuosisadan metafysiikan mursi *Pierre Bayle* skeptisisminsä avulla. Hän esiintyi pääasiallisesti Spinozaa ja Leibniziä vastaan. Hän julisti ateistista yhteiskuntaa. Hän oli ”viimeinen metafysiikko XVII vuosisadan hengessä ja ensimmäinen filosofi XVIII vuosisadan hengessä” (200—201) [142] — erään ranskalaisen kirjailijan sanonta.

Tämän kielteisen kumouksen lisäksi tarvittiin myönteistä, metafysiikanvastaista järjestelmää. Sen esitti *Locke*.

Materialismi on Ison-Britannian lapsi. Jo sen skolastikko *Duns Scotus* kysyi itseltään: »*eikö materia voisi ajatella?*» Hän oli nominalisti. Nominalismi on ylipäänsä materialismin ensimmäinen ilmentymä.¹⁶

Englantilaisen materialismin varsinainen kantaisä on *Bacon*. (»Materian luontaisista ominaisuuksista ensimmäinen ja tärkein on liikunta, ei ainoastaan materian mekaanisena ja matemaattisena liikkeenä, vaan sitäkin enemmän pyrkimyksenä, elonhenkenä, jännityksenä, tuskana (Qual)» — 202 [142].)

»*Baconin*, ensimmäisen luojansa, opissa materialismi kätkee vielä naiivissa muodossa itseensä kaikinpuolisen kehityksen ituja. Materia hymyilee runollisen aistimellisessä loistossaan ihmiselle.»

Hobbesilla materialismi muuttuu *yksipuoliseksi*, menschenfeindlich, mechanisch *. Hobbes systematisoi Baconia, mutta ei perustellut (begründet) lähemmin hänen tärkeintä periaatettaan, nimittäin sitä, että tiedot ja ideat ovat peräisin aistimaailmasta (Sinnenwelt) — s. 203 [143].

Niin kuin *Hobbes* teki lopun Baconin materialismin teistisistä ennakkoluuloista, niin myös Collins, Dodwell, Coward, Hartley, Priestley etc. tekivät lopun Locken sensualismin¹⁷ viimeisistä teologisista raja-aidoista.

Condillac suuntasi Locken sensualismin XVII vuosisadan metafysiikkaa vastaan, hän esiintyi Descartesin, Spinozan, Leibnizin ja Malebranchen oppijärjestelmiä vastaan.

Ranskalaiset ”sivistivät” (205) [144] englantilaisten materialismin.

* — ihmiselle vihamieliseksi, mekanistiseksi. *Toim*

Helvétiuksella (joka myös lähtee Lockesta) materialismi saa varsinaisesti ranskalaisen luonteen.

La Mettrie on kartesiolaisen ja englantilaisen materialismin yhdistelmä.

Robinet on eniten yhteydessä metafysiikkaan.

»Samoin kuin *kartesiolainen* materialismi yhtyy *varsinaiseen luonnontieteeseen*, samoin ranskalaisen materialismin toinen suunta valautuu välittömästi *socialismiin* ja *kommunismiin*» (206) [145].

Materialismin edellytyksistä ei ole suinkaan vaikea johdattaa socialismia (aistimellisen maailman uudelleenjärjestäminen,— yhdistettävä yksityinen ja yleinen etu — hävitettävä rikosten y.m. epäsosiaaliset Geburtsstätten *).

Fourierin lähtökohtana ovat välittömästi ranskalaisten materialistien opit. *Babouvistit*¹⁸ olivat karkeita, kehitymättömiä materialisteja. Bentham perustaa systeeminsä Helvétiuksen moraaliin, kun taas *Owen* lähtee englantilaisen kommunismin perustamisessa Benthamin systeemistä. *Cabet* tuo Englannista Ranskaan kommunistisia aatteita (kommunismin populärste wenn auch flachste ** edustaja) 208 [146]. "Tieteellisempiä" ovat *Dézamy*, *Gay* y.m., jotka kehittivät materialismin oppia *todellisen humanismin* oppina.

Sivuilla 209—211 [147—148] Marx esittää huomautuksena (2 sivua petiittiä) *otteita Helvétiukselta, Holbachilta ja Benthamilta* todistaakseen XVIII vuosisadan *materialismin* yhteyden XIX vuosisadan *englantilaiseen* ja *ranskalaiseen kommunismiin*.

Myöhemmistä pykälistä kannattaa mainita seuraava kohta:

»*Straubin* ja *Bauerin* välinen kiista *substanssista* ja *itsetajunnasta* on väittelyä *hegelläisen* spekulatiion *puutteissa*. Hegelin systeemissä on *kolme* elementtiä: *spinozalainen substanssi*, *fichteläinen itsetajunta* ja *hegeliläinen* molempien elementtien välttämättömän ristiriitainen *yksyys* — *absoluuttinen henki*. Ensimmäinen elementti on metafyyysisesti valepuettu *luonto* ihmisestä *irrosettuna*, toinen on metafyyysisesti valepuettu *henki* luonnosta *irrosettuna*, kolmas on niiden molempien metafyyysisesti

* — syntymäsjat. *Toim.*

** — kansanomaisin, vaikkakin pintapuoltsin. *Toim.*

valepuettu *ykseys, todellinen ihminen ja todellinen ihmis-suku*» (220) [154], ja seuraava Feuerbachia arvioiva kappale:

»*Strauß* ja *Bauer* sovelsivat kumpikin *Hegelin systeemiä* täysin johdonmukaisesti teologiaan. Edellinen otti lähtökohdaksi *spinozalaisuuden*, jälkimmäinen *fichteläisyyden*. Kumpikin arvosteli Hegeliä, koska tällä kumpikin mainituista elementeistä on toisensa *vääristämä*, kun taas heillä kumpikin noista elementeistä on saanut *yksipuolisen*, t.s. johdonmukaisen kehityksen. — Molemmat menevät sen vuoksi arvostelussaan Hegelin filosofian *puitteiden ulkopuolelle*, mutta samalla molemmat pysyttelevät edelleen hänen spekulationsa *puitteissa* ja edustavat siis kumpikin vain *yhtä* hänen systeeminsä puolta. Ainoastaan *Feuerbach* täydensi ja arvosteli *Hegeliä hegeliläisestä näkökulmasta* lähtien. Pelkistämällä metafyyssisen *absoluuttisen* hengen *'todelliseksi ihmiseksi luonnon pohjalla'* Feuerbach vei loppuun *uskonnon kritiikin* ja samalla mestarillisesti hahmotteli *hegeliläisen spekulatiion arvostelun* ja niin muodoin yleensä *kaikenlaisen metafysiikan* arvostelun ääri-viivat» (220—221) [154].

Marx ivaa *Bauerin "itsetajuntateoriaa"* sen idealistisuuden vuoksi (absoluuttisen idealismin sofismeja — 222 [155]), hän osoittaa sen olevan muunneltua Hegeliä ja siteeraa tämän *"Fenomenologiaa"* sekä *Feuerbachin* arvostelevia huomautuksia (kirjasta "Philosophie der Zukunft" ¹⁹, s. 35. siitä, että filosofia kieltää — negiert — "aineellis-aistimellisen", kuten teologia kieltää "perisyntin myrkyttämän luonnon").

Seuraava luku (VII) alkaa jälleen sarjalla mitä ikävintä saivartelevaa arvostelua [I], sivut 228—235 [159—164]. *Pykälässä 2a* on kiintoisa kohta.

Marx lainaa "Kirjallisuuslehdessä" julkaistua jonkun "massan edustajan" kirjettä, jossa tämä vaatii tutkimaan todellisuutta, luonnontiedettä, teollisuutta (236) [164] ja jota "kritiikki" siitä syystä haukkui:

»Vai (!) arveletteko», "kriitikot" huudahtivat tälle massan edustajalle, »että historiallisen todellisuuden tiedostaminen olisi jo päättynyt? Tai (!) tunnetteko edes yhtä historiallista aikakautta, joka olisi todella jo tiedostettu?»

»Vai luuleeko kriitillinen kritiikki», Marx vastaa, »päässeensä edes *alulle* historiallisen todellisuuden tiedostami-

sessa suljettuaan historian liikunnan *ulkopuolelle* ihmisen teoreettisen ja käytännöllisen suhteen luontoon, luonnontieteen ja teollisuuden? Tai luuleeko se todella tiedosta-neensa jonkin historiallisen aikakauden tiedostamatta esim. kyseisen aikakauden teollisuutta, itsensä elämän välitöntä tuotantotapaa? Tosin spiritualistinen, *teologinen* kriitillinen kritiikki on tietoinen — on ainakin olevinaan tietoinen — historian puhtaasti poliittisista, kirjallisista ja teologisista päätapahtumista. Samalla tavoin kuin se irrottaa ajattelun aisteista, sielun ruumiista, oman itsensä maailmasta, aivan samalla tavalla se irrottaa historian luonnontieteestä ja teollisuudesta ja pitää historian syntymäpaikkana taivaan utuisia pilvimuodostumia eikä karkean *aineellista* tuotantoa maan päällä» (238) [165—166].

Kritiikki antoi tälle massan edustajalle nimityksen *massenhafter Materialist* * (239) [166].

»Ranskalaisilla ja englantilaisilla arvostelu ei ole mikään ihmiskunnan ulkopuolelle kuuluva abstraktinen tuonpuoleinen persoonallisuus; se on yksilöiden *todellista inhimillistä toimintaa*, yksilöiden, jotka ovat yhteiskunnan aktiivisia jäseniä ja jotka ihmisinä kärsivät, tuntevat, ajattelevat ja toimivat. Siksi ranskalaisten ja englantilaisten harjoittamaa arvostelua sävyttää samanaikaisesti käytäntö, heidän kommunisminsa on sellaista sosialismia, jossa he viitoittavat kouraantuntuvia käytännöllisiä toimenpiteitä ja joka ilmentää paitsi heidän ajatteluaan, vielä suurem-massa määrin heidän käytännöllistä toimintaansa; heidän arvostelunsa on sen vuoksi vallitsevan yhteiskunnan elävää, todellista kritiikkiä, 'rappion' syiden tiedostamista» (244) [169].

|| Koko VII luku 228—257 [159—178], mainittuja kohtia lukuun ottamatta, sisältää vain mitä uskomattominta ta-kertelua, härnäystä, mitä vähäpätöisimpien ristiriitojen onkimista, kaikenlaisten "Kirjallisuuslehdessä" esiintynei-den typeryyksien pilkkaamista y.m. ||

Luvussa VIII (258—333 [179—228]) tapaamme §:n "teu-rastajan kriitillisestä muuttumisesta koiraksi" — sen jäl-keen *Eugène Suen Fleur de Mariesta*²⁰ (lienee romaanin tai jonkin romaanin sankarin nimi), ne sisältävät

* — *joukkomaterialistl. Toim.*

joitakin Marxin "radikaalisia", mutta mielenkiinnottomia pikkuhuomautuksia. Kannattanee ehkä mainita vain s. 285 [196—197] — pari huomautusta Hegelin rangaistus-teoriasta ja s. 296 [203—204] Eugène Suen puolustamaa koppivankeutta (Cellularsystem) vastaan.

(*Ilmeisesti* Marx nousee tässä vastustamaan Eugène Suen mainostamaa ja "Kirjallisuuslehdessä" *todennäköisesti* puolustettua pintapuolista sosialismia.)

Niinpä Marx ivailee *Sueta* ajatuksesta, että valtio pal-kitsisi hyveen, samalla tavalla kuin se rankaisee paheen (ss. 300—301 [207] sisältää jopa vertailevan taulukon justice criminelle ja justice vertueusel *).

Ss. 305—306 [209—210]: Arvostelevia huomautuksia Hegelin "Fenomenologiaa" vastaan.

307 [211]: Mutta toisinaan Hegel luonnehtii "Fenomeno-logiassaan" — vastoin teoriaansa — *inhimillisiä* suhteita *totuudenmukaisesti*.

309 [212]: Hyväntekeväisyys on rikkaiden *Spiel* ** (309—310) [212—213].

312—313 [214]: Lainauksia *Fourierilta* naisten alen-nustilasta, erittäin puhuvia || contra "kritiikin" ja Rudol-fin — Eugène Suen kirjan sankarin? — maltilliset toivo-mukset ||

× »Hegelin mukaan rangaistus on tuomio, jonka rikol-linen langettaa itselleen. *Gans* on kehitellyt tätä teoriaa laveammin. *Hegelillä* tämä teoria on *spekulatiivista kau-neuslaastaria* vanhalle *jus talionis'ille* ***, jonka *Kant* on kehittänyt *ainoaksi oikeudelliseksi* rangaistusteoriaksi. Hegelillä rikollisen itsetuomio jää pelkäksi '*ideaksi*', *tavan-omaisten empiiristen kriminaalirangaistusten* spekulatii-viseksi selittelyksi. Siksi hän jättää rangaistuksen muoto-jen valinnan valtion kulloisenkin kehitysasteen asiaksi, s.o. jättää rangaistuksen sellaiseksi kuin se on. Nimen-omaan siinä suhteessa hän on kriittisempi kuin hänen kriittillinen jäljittelijänsä. *Rangaistusteoria*, joka tunnus-

* — rikosoikeus ja siveuslainsäädäntö. *Toim.*

** — huvitusta. *Toim.*

*** — *hyvitysoikeudelle* ("silmiä silmästä"). *Toim.*

taa samalla rikollisen *ihmiseksi*, voi tehdä sen vain *abstraktiossa*, kuvitelmissa, sillä *rangaistus*, *pakotus* nimittäin sotii *inhimillistä* menettelyä vastaan. Sellaisen teorian käytännöllinen toteuttaminen olisi sitä paitsi mahdotonta. Abstraktisen lain tilalle tulisi subjektiivinen mielivalta, kun virallisten 'kunniallisten ja säädyllysten' miesten harjittavaksi jäisi, miten kulloinkin mukauttaa rangaistusta rikollisen yksilöllisyyteen. Jo Platon käsitti, että *lain* on oltava yksipuolinen ja *abstrahoiduttava* yksilöllisyydestä. *Inhimillisten* suhteiden oloissa rangaistus ei sitä vastoin *todellakaan* tule olemaan mitään muuta kuin hairahtaneen itselleen langettama tuomio. Kenenkään päähän ei pälkähdä uskotella hänelle, että toisten häneen kohdistama *ulkoisen väkivalta* on hänen itselleen tekemää väkivaltaa. *Muissa* ihmisissä hän kohtaa pikemminkin sen rangaistuskahleen luonnollisia kirvoittajia, jonka hän on ottanut kantaakseen, s.o. suhde tulee olemaan täysin päinvastainen» (285—286) [196—197].

»Bauerin rohkeuden salaisuuden» (305) [209] (edellä lainaus "Anekdotasta" ²¹⁾) »muodostaa *Hegelin 'Fenomenologia'*. Koska Hegel asettaa 'Fenomenologiassaan' *ihmisen* tilalle itsetajunnan, niin *moninaisinkin* inhimillinen todellisuus esiintyy tällöin vain itsetajunnan *määrättyinä* muotona, *itsetajunnan määreellisyytenä*. Mutta itsetajunnan pelkkä määreellisyys on '*puhdas kategoria*', alaston 'ajatus', jonka minä niin muodoin voin kumota myös 'puhtaasti' ajattelussa ja voittaa pelkän ajattelun avulla. Hegelin 'Fenomenologiassa' *jätetään* silleen inhimillisen itsetajunnan erilaisten vieraantuneiden muotojen *aineelliset, aistimelliset, esineelliset* perusteet, ja koko hajotustyön tuloksena oli mitä *vanhoillisin filosofia* [Sic!*], koska tuollainen näkökanta kuvittelee voittaneensa *esineellisen*, aistimellisesti todellisen *maailman* heti muutettuaan sen 'ajatukselliseksi olioksi', *itsetajunnan* puhtaaksi *määreellisyydeksi* ja voi nyt liuottaa *eteeriseksi* tulleen vastustajansa '*puhtaan ajattelun eetteriin*'. Sen tähden 'Fenomenologia' päättyy aivan johdonmukaisesti '*absoluuttisen tiedon*' asettamiseen kaiken inhimillisen todellisuuden tilalle — *tiedon* siksi, että se on itsetajunnan ainoa

* — sillä tavalla *Toim*

olotapa, ja itsetajuntaa taas pidetään ihmisen ainoana olo-
tapana,— *absoluuttisen* siksi, että itsetajunta tajuaa vain
itsensä eikä sitä enää haittaa mikään esineellinen maailma.
Hegel tekee ihmisestä *itsetajunnan ihmisen*, sen sijaan että
tekisi itsetajunnasta todellisen *ihmisen itsetajunnan*, s.o.
todellisessa esineellisessä maailmassa elävän ja siitä riip-
puvan ihmisen itsetajunnan. Hegel asettaa maailman *pää-
laelleen* ja kykenee siitä syystä myös kumoamaan *pääs-
sään* kaikki rajoitukset, mikä ei tietenkään hitustakaan
estä sitä, että ne ovat edelleenkin olemassa *rujoa aisti-
elämää* ja *todellista* ihmistä varten. Lisäksi hänelle on
väistämättömänä rajoituksena kaikki se, mikä todistaa *ylei-
sen itsetajunnan rajallisuutta*, — kaikki aistimellinen,
todellisuus, ihmisten ja heidän maailmansa yksilöllisyys.
Koko 'Fenomenologian' tarkoituksena on todistaa, että
itsetajunta on ainoa ja kaikkikäsitävä realiteetti...» (306)
[210].

»...On vihdoin myös itsestään ymmärrettävää, että kun
Hegelin 'Fenomenologia' spekulatiivisesta perisynnistään
huolimatta antaa monin kohdin aineksia inhimillisten suh-
teiden todellista luonnehtimista varten, niin herrat Bruno
ja kumppanit antavat päinvastoin vain sisällyksettömän
irvikuvan...» (307) [211].

»Rudolf on siten tahattomasti ilmaissut sen jo ajat sitten
paljastetun salaisuuden, että jopa inhimillisen puutteenkin,
pakosta almuihin turvautuvan pohjattoman kurjuuden on
oltava raha- ja kulttuuriylimystön *leikkikaluna*, palveltava
sen itserakkauden tyydyttämistä ja hiveltävä sen turha-
maisuuksia, huvitettava sitä.

Saksan lukuisilla hyväntekeväisyysjärjestöillä, Ranskan
lukuisilla hyväntekeväisyysseuroilla, Englannin lukuisil-
la donquijotemaisilla armeliaisuuslaitoksilla, konserteilla,
pidoilla, näytännöillä, ruuanjakelulla köyhille, jopa rahan-
keruillakin hädänalaisten hyväksi ei ole mitään muuta
tarkoitusta» (309—310) [212].

Ja Marx lainaa Eugène Sueta:

»Ah, madame! Ei riitä, että tanssimme niiden puolalais-
raukkojen hyväksi... olkaamme ihmisystäviä loppuun asti...
menkäämme nyt *illastamaan köyhien hyväksi!*» (310)
[213].

Ss. 312—313 lainauksia *Fourierilta* (aviorikos kuuluu hyviin tapoihin, lapsentapot vieteltyjen taholta ovat noidankehä... »Naisen emansipoitumisen aste on yleisen emansipoitumisen luonnollinen mittapuu...» (312) [214]. Sivistys muuttaa jokaisen paheen yksinkertaisesta komplisoiduksi, kaksimieliseksi, ulkokullatuksi) ja Marx lisää: »Rudolfin järkeilyjen vastapainoksi on aivan tarpeetonta esittää Fourierin mestarillista luonnehdintaa *avioliitosta* enempää kuin ranskalaisen kommunismin materialistisen siiven tuotteitakaan» (313) [214].

S. 313 [215] u. ff. *Eugène Suen* ja *Rudolfin* (ilmeisesti Suen romaanin sankari?) *kansantaloustieteellisiä* kaavailuja vastaan, rikkaiden ja köyhien assosioitumista ja työn järjestämistä (mikä on suoritettava valtion toimesta) koskevia kaavailuja vastaan etc.—edelleen esim. *Armenbank* [7] — b) »Köyhien pankki», ss. 314—318 [215—217] = korottomia avustuksia työttömille. Marx ottaa luonnoksesta *numeroita* ja todistaa niiden mitättömyyden tarpeeseen verrattuna. Ja ajatukseltaankaan *Armenbank* ei ole missään suhteessa parempi kuin *Sparkassen* *... se tahtoo sanoa, beruht die Einrichtung der Bank ** »mielettömään kuvitelmaan, että tarvitsee vain muuttaa työstä maksettavan palkkion *jakoa*, jotta työläinen voisi tulla toimeen ympäri vuoden» (316—317) [217].

Sivuilla 318—320 [218—219] §:ssä »*Mallitalous Bouquevalissa*», muserretaan *Rudolfin* kaavaileman mallitalouden luonnos, jota "kritiikki" oli ylistänyt: Marx julistaa sen utopiaksi, sillä yhtä ranskalaista kohden tulee keskimäärin vain $\frac{1}{4}$ naulaa lihaa päiväksi, ainoastaan 93 frangia vuosituloa etc., luonnoksessa tehdään työtä *puolta enemmän* kuin tavallisesti etc. etc. ((Vailla mielenkiintoa.))

320 [219]: »Ihmelääke, jolla *Rudolf* suorittaa kaikki lunastustyönsä ja ihmeperannuksensa, on hänen *käteiset rahansa* eikä hänen kauniit sanansa. Sellaisia ovat moralistit, sanoo *Fourier*. On oltava miljonääri voidakseen jäljitellä heidän sankareitaan.

Moraali on 'Impuissance, mise en action' ***. Joka kerta kun se ryhtyy taisteluun jotakin pahetta vastaan, se

* — säästökassat. *Toim.*

** — pankin perustaminen nojaa. *Toim.*

*** — »toimivaa voimattomuutta». *Toim.*

kärsii tappion. Eikä Rudolf edes kohoa itsenäisen moraalin näkökannalle, joka nojaisi ainakin *ihmisarvon* tuntoon. Hänen moraalinensa nojaa päinvastoin ihmisen heikkouden tuntoon. Hän on *teologisen moraalin* edustaja» (320—321) [219].

»...Kuten *kaikki erot todellisuudessa* valautuvat yhä suuremmassa määrin eroksi *köyhien ja rikkaiden* välillä, samoin *kaikki* aristokraattiset eroavuudet *ideassa* muuntuvat *hyvän ja pahan* vastakohtaisuudeksi. Tämä erottaminen on viimeinen muoto, johon aristokraatti pukee ennakkoluulonsa...» (323—324) [221].

»...Jokaiselle sielunliikkeelleen Rudolf antaa loputtoman tärkeyden. Siksi hän alituisesti tarkastelee ja arvioi niitä...» (Esimerkkejä). »Tämä ylhäinen herra muistuttaa 'Nuoren Englannin' jäseniä, jotka myös haluavat uudistaa maailman, suorittaa jaloja tekoja ja saavat samanlaisia hysteerisiä kohtauksia...» (326) [223].

Tarkoittaneeko Marx tässä englantilaisia filantrooppi-toryja, jotka ajoivat lävitse 10 tunnin työaikalain? ²²