

MARX ENGELS

valitut teokset
6 osaa

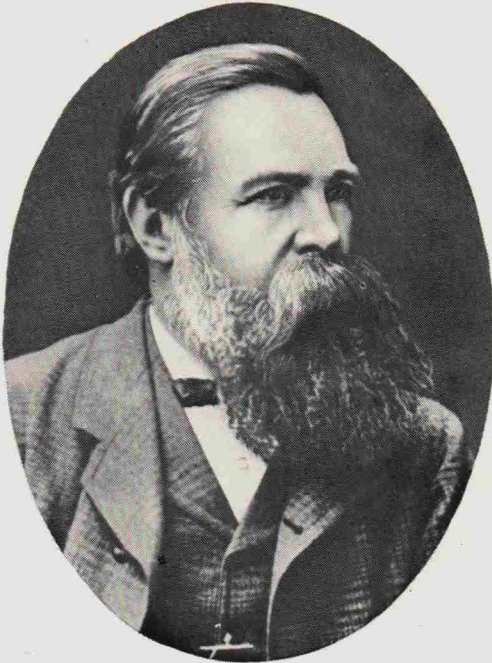
OSA

1

MOSKOVA
KUSTANNUSLIIKE EDISTYS
1978



KARL MARX
(1818 — 1883)



FRIEDRICH ENGELS
(1820 — 1895)

Kaikkien maiden proletaarit, liittykää yhteen!

KARL MARX FRIEDRICH ENGELS

VALITUT TEOKSET
6 OSAA

MOSKOVA

KARL MARX
FRIEDRICH ENGELS

VALITUT TEOKSET
6 OSAA

OSA

1



KUSTANNUSLIIKE EDISTYS

1978

К. МАРКС И Ф. ЭНГЕЛЬС
ИЗБРАННЫЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ В ШЕСТИ ТОМАХ
ТОМ I

На финском языке

Suomentaneet Antero Tiusanen (s. 55 — 100, 118 — 138, 171 — 311), Vesa Oittinen (s. 101 — 117, 406 — 433, 516 — 538), Timo Koste (s. 139 — 170, 312 — 345), Jyrki Uusitalo (s. 348 — 405, 434 — 515, 539 — 597)

PAINETTU NEUVOSTOLIITTOSSA

© Издательство «Прогресс», 1978. Сборник

© Kokoelma. Kustannusliike Edistys 1978

МЭ $\frac{10101-772}{014(01)-78}$ 373—78

ALKUSANAT

Valittujen teosten kuusiosainen laitos sisältää Marxin ja Engelsin tärkeimmät teokset, joissa tulevat esiin heidän vallankumouksellisen oppinsa kaikki kolme yhdysosaa: marxilainen filosofia, kansantaloustiede ja tieteellisen kommunismin teoria.

Tähän laitokseen on otettu Marxin ja Engelsin sellaiset varhaistyöt kuin »Deutsch-Französische Jahrbücher» aikakauslehdessä julkaistut artikkelit ja kesken jääneet »Filosofis-taloudelliset käsikirjoitukset 1844» sekä kypsää marxismia edustavat teokset, kuten mm. »Anti-Dühring» ja »Gothan ohjelman arvostelua».

Koska kyseinen Valittujen teosten laitos käsittää vain kuusi osaa, niin jotkut pääteoksista on edustettu siinä vain erillisin luvuin ja jaksoin (»Saksalainen ideologia», »Pääoma»).

Aineisto on pääpiirteissään sijoitettu aikajärjestykseen, paitsi tekijäin esi- ja jälkipuheet, jotka julkaistaan teosten ohessa niiden kirjoittamisajasta riippumatta.

Aikajärjestykseen perustuva aineiston esittämistapa antaa mahdollisuuden seurata Marxin ja Engelsin katsomusten kehitystä nuorhegeliläisyydestä dialektiseen ja historialliseen materialismiin, vallankumouksellisesta demokratismista kommunismiin.

Ensimmäisen osan alkuun kustannusliike on sijoittanut Leninin artikkelit »Karl Marx (Lyhyt elämäkerrallinen katsaus ja marxilaisuuden esitys)» ja »Friedrich Engels», joissa luonnehditaan suppeasti ja samalla syvästi marxismia, esitetään Marxin ja Engelsin elämän ja

toiminnan tieteellinen aikajaotus ja erotetaan heidän katsomustensa tärkeimmät kehitysvaiheet.

Suomennos on suoritettu Berliinissä julkaistun Marxin ja Engelsin koottujen teosten saksankielisen laitoksen mukaan (Marx — Engels. Werke, Dietz Verlag, Berlin).

Kustantaja

V. I. Lenin

KARL MARX

**(LYHYT ELÄMÄKERRALLINEN KATSAUS
JA MARXILAISUUDEN ESITYS)**

FRIEDRICH ENGELS

KARL MARX

ALKULAUSE

Nyt erillisenä painoksena ilmestyvän artikkelin Karl Marxista kirjoitin (muistaakseni) vuonna 1913 Granatin sanakirjaa varten. Artikkelin loppuun oli liitetty melkotarkka luettelo Marxia koskevasta, pääasiassa ulkomaisesta, kirjallisuudesta. Tästä julkaisusta se on jätetty pois. Sanakirjan toimitus taas jätti vuorostaan sensuurisyistä pois Marxia koskevan artikkelin loppuosan, joka oli omistettu hänen vallankumouksellisen taktiikkansa esitykselle. Valitettavasti minulla ei ole mahdollisuutta julkaista tässä uudelleen tuota loppuosaa, sillä käsikirjoitus on jäänyt jonnekin paperieni joukkoon Krakovaan tai Sveitsiin. Muistan vain, että siinä artikkelin loppuosassa esitin muun muassa sen kohdan Marxin 16. IV 1856 Engelsille kirjoittamasta kirjeestä, jossa Marx sanoi: »Koko asia tulee Saksassa riippumaan siitä, voidaanko proletaarista vallankumousta tukea jollakin talonpoikaissodan uudella painoksella. Silloin kaikki käy mainiosti.» Juuri tätä eivät käsittäneet vuoden 1905 jälkeen meikäläiset menševikit, jotka ovat jopa kavaltaneet täydellisesti sosialismin ja siirtyneet porvariston puolelle.

N. Lenin

Moskova, 14.V 1918.

Karl Marx syntyi toukokuun 5. päivänä 1818 uutta lukua Trierin kaupungissa (Reinin maakunnassa Preussissa). Hänen isänsä oli asianajaja, juutalainen, joka 1824 kääntyi protestanttiseen uskoon. Perhe oli varakas ja sivistynyt, mutta ei vallankumouksellinen. Päätettyään Trierin lukion Marx siirtyi yliopistoon, ensin Bonniin, sitten Berliiniin ja opiskeli lakitiedettä, eniten kuitenkin historiaa ja filosofiaa. Kurssin hän päätti 1841 esittäen tohtorinväitöskirjan Epikuroksen filosofiasta. Katso muksiltaan Marx oli silloin vielä hegeliläinen idealisti. Berliinissä hän kuului »vasemmistohegeliläisten» kerhoon (Bruno Bauer ym.), jotka pyrkivät tekemään Hegelin filosofiasta ateistisia ja vallankumouksellisia johtopäätöksiä.

Päätettyään yliopiston Marx muutti Bonniin aikoen professoriksi. Mutta hallituksen taantumuksellinen politiikka (hallitus oli 1832 riistänyt oppituolin Ludwig Feuerbachilta ja 1836 uudelleen kieltäytynyt päästämästä häntä yliopistoon sekä 1841 kieltänyt nuorelta professorilta Bruno Bauerilta oikeuden luennoida Bonnissa) pakotti Marxin luopumaan tiedemiesurasta. Vasemmistohegeliläisten katsantokannat kehittyivät siihen aikaan Saksassa hyvin nopeasti. Etenkin Ludwig Feuerbach alkoi vuodesta 1836 arvostella jumaluusoppia ja kääntyä materialismiin, joka sai hänet täysin valtoihinsa 1841 (»Kristinuskon olemus»); 1843 ilmestyi hänen teoksensa »Tulevaisuuden filosofian perusteet». »Piti saada kokea» näiden kirjojen »vapauttava vaikutus», kirjoitti Engels näistä Feuerbachin teoksista myöhemmin. »Meistä» (ts. vasemmistohegeliläisistä, Marx mukaan luettuna) »tuli

heti feuerbachilaisia.» Siihen aikaan Reinin seudun radikaaliset porvarit, joilla oli kosketuskohtia vasemmistohegeliläisiin, perustivat Kölnissä oppositiomielisen »Reinin Lehden» (alkoi ilmestyä tammikuun 1. päivänä 1842). Marx ja Bruno Bauer kutsuttiin pääavustajiksi, loka-kuussa 1842 Marxista tuli päätoimittaja ja hän muutti Bonnista Kölniin. Lehden vallankumouksellis-demokraattinen suunta kävi Marxin toimittajana ollessa yhä selvemmäksi, ja hallitus pani lehdelle ensin kaksin- jopa kolminkertaisen sensuurin ja sitten päätti lakkauttaa sen tammikuun 1. päivänä 1843 kokonaan. Marxin täytyi tällöin erota toimittajan virasta, mutta hänen poistumisensa ei kuitenkaan pelastanut lehteä, vaan se lakkautettiin maaliskuussa 1843. Huomattavimmista »Reinin Lehdessä» julkaistuista Marxin kirjoituksista Engels esittää tuonempana mainittujen lisäksi (ks. *Kirjallisuutta**) vielä kirjoituksen Moselin laakson viininviljelijäin asemasta. Lehtityö oli osoittanut Marxille, ettei hän tuntenut riittävästi kansantaloustiedettä, ja hän ryhtyi uut-terasti tutkimaan sitä.

Vuonna 1843 Marx meni Kreuznachissa naimisiin lapsuudenystävättärensä Jenny von Westphalenin kanssa, jonka hän oli jo ylioppilaana ollessaan kihlannut. Hänen vaimonsa kuului taantumukselliseen preussilaiseen aatelisperheeseen. Jenny von Westphalenin vanhin veli oli Preussin sisäasiainministerinä mitä taantumuksellisimpana aikana, 1850—1858. Syksyllä 1843 Marx saapui Pariisiin julkaistakseen ulkomailla Arnold Rugen (1802—1880; vasemmistohegeliläinen, 1825—1830 vankilassa, 1848 jälkeen maanpakolainen; vuosien 1866—1870 jälkeen bismarckilainen) kanssa radikaalista aikakauslehteä. Tätä lehteä, »Saksalais-Ranskalaisia Vuosikirjoja», ilmestyi vain ensimmäinen vihko. Se lakkasi ilmestymästä niiden vaikeuksien vuoksi, joita sen salainen levittäminen Saksassa kohtasi, ja Rugen kanssa syntyneiden erimielisyyksien tähden. Tässä aikakauslehdessä julkaisemissaan kirjoituksissa Marx esiintyy jo vallankumouksellisena, joka julistaa »kaiken olevaisen säälimätöntä

* Tässä laitoksessa artikkeli julkaistaan ilman kirjallisuusluetteloa. *Toim.*

arvostelua» ja muun muassa »aseiden arvostelua» ja vetoaa *joukkoihin* ja *proletariaattiin*.

Syyskuussa 1844 Pariisiin saapui muutamaksi päiväksi Friedrich Engels, josta siitä lähtien tuli Marxin lähin ystävä. Yhdessä he ottivat mitä vilkkaimmin osaa Pariisin vallankumouksellisten ryhmien silloiseen kuohuvaan elämään (erityinen merkitys oli Proudhonin opilla, jota Marx arvosteli ankarasti kirjassaan »Filosofian kurjuus» 1847) ja taistellen päättäväisesti erilaisia pikkuporvarillisen sosialismin oppeja vastaan kehittivät vallankumouksellisen *proletaarisen sosialismin* eli kommunismin (marxilaisuuden) teorian ja taktiikan. Ks. Marxin teoksia tältä kaudelta, 1844—1848, tuonnempana: *Kirjallisuus*. Preussin hallituksen vaatimuksesta Marx karkotettiin 1845 Pariisista vaarallisena vallankumousmiehenä. Hän siirtyi Brysseliin. Keväällä 1847 Marx ja Engels liittyivät salaiseen propagandayhdistykseen, Kommunistien Liittoon, ottivat huomattavalla tavalla osaa sen 2. edustajakokoukseen (marraskuussa 1847 Lontoossa) ja kirjoittivat sen toimeksiannosta kuuluisan »Kommunistisen puolueen manifestin», joka ilmestyi helmikuussa 1848. Tässä teoksessa esitetään nerokkaan selkeästi ja selväpiirteisesti uusi maailmankäsitys, johdonmukainen materialismi, joka käsittää myös yhteiskunnallisen elämän alan; dialektiikka täydellisimpänä ja syvällisimpänä oppina kehityksestä; teoria luokkataistelusta ja uuden, kommunistisen yhteiskunnan luojaan, proletariaatin, maailmanhistoriallisesta vallankumouksellisesta tehtävästä.

Vuoden 1848 helmikuun vallankumouksen puhjettua Marx karkotettiin Belgiasta. Hän matkusti jälleen Pariisiin ja sieltä maaliskuun vallankumouksen jälkeen Saksaan, nimittäin Kölniin. Siellä ilmestyi kesäkuun 1. päivästä 1848 toukokuun 19. päivään 1849 »Uusi Reinin Lehti»; sen päätoimittaja oli Marx. Vuosien 1848—1849 vallankumoustaapahtumain kulku vahvasti loistavasti uuden teorian oikeaksi, samoin kuin sen sitten ovat vahvistaneet maailman kaikkien maiden kaikki proletaariset ja demokraattiset liikkeet. Voitolle päässyt vastavallankumous asetti Marxin ensin syytteeseen (vapautettiin syytteestä helmikuun 9. päivänä 1849) ja karkotti

hänet sitten Saksasta (toukokuun 16. päivänä 1849). Marx muutti ensin Pariisiin, mutta vuoden 1849. kesäkuun 13. päivän mielenosoituksen jälkeen karkotettiin sieltäkin ja hän matkusti Lontooseen, missä asui sitten kuolemaansa asti.

Pakolaiselämän olot, joita Marxin ja Engelsin kirjeenvaihto (julkaistu 1913) kuvaa erittäin havainnollisesti, olivat peräti vaikeat. Puute suorastaan kuristi Marxia ja hänen perhettään; ilman Engelsin jatkuvaa ja uhrautuvasta rahallista avustusta Marx ei olisi voinut saada valmiiksi »Pääomaa» ja olisi varmasti sortunut puutteen. Sitä paitsi vallalla olleet pikkuporvarillisen, yleensä epäproletaarisen sosialismin opit ja virtaukset pakottivat Marxia käymään herkeämättä säälimätöntä taistelua ja joskus torjumaan mitä hurjimpia ja mielettömmimpiä persoonallisia hyökkäyksiä (»Herr Vogt»). Pysytellen syrjässä maanpakolaiskerhoista Marx kehitteli useissa historiallisissa teoksissa (ks. *Kirjallisuutta*) materialistista teoriaansa suunnaten voimansa pääasiassa kansantaloustieteen tutkimiseen. Marx vallankumouksellisesti tämän tieteen (ks. tuonnempana esitettyä Marxin *oppia*) teoksissaan »Kansantaloustieteen arvostelua» (1859) ja »Pääoma» (I osa, 1867).

Demokraattisten liikkeiden elpymiskausi 50-luvun lopulla ja 60-luvulla kutsui Marxin jälleen käytännölliseen toimintaan. Vuonna 1864 (syyskuun 28. päivänä) perustettiin Lontoossa kuuluisa I Internationaali, Kansainvälinen Työväenliitto. Marx oli tämän liiton sielu, sen ensimmäisen »Vetoimuksen» ja lukuisten päätöslauselmien, julkilausumien, manifestien tekijä. Yhdistäen eri maiden työväenliikettä, pyrkien ohjaamaan yhteistoiminnan uomaan ei-proletaarisen, esimarxilaisen sosialismin eri muotoja (Mazzini, Proudhon, Bakunin, Englannin liberaalinen tradeunionismi, lassallelaiset oikeistohorjahtelut Saksassa jne.), taistellen kaikkien näiden lahkojen ja pienten koulukuntien teorioita vastaan Marx takoi eri maiden työväenluokan proletaarisen taistelun yhtenäisen taktiikan. Kun Pariisin kommuuni (1871), josta Marx antoi niin syvällisen, osuvan, loistavan ja vaikuttavan, vallankumouksellisen arvion (»Kansalaissota Ranskassa» 1871), oli kukistunut ja bakunistit olivat ai-

heuttaneet Internationaalien jakautumisen, kävi Internationaalien olemassaolo Euroopassa mahdottomaksi. Internationaalien Haagin kongressin jälkeen (1872) Marx sai aikaan sen Pääneuvoston muuttamisen New Yorkiin. Ensimmäinen Internationaali oli suorittanut historiallisen tehtävänsä ja antoi tilaa työväenliikkeen verrattomasti voimakkaamman kasvun kaudelle maailman kaikissa maissa, nimenomaan kaudelle, jolloin työväenliike kasvoi *laajuussuuntaan* ja muodostettiin työväen sosialistisia *joukkopuolueita* eri kansallisvaltioiden pohjalla.

Utteran toiminta Internationaalissa ja vieläkin uutteramat teoreettiset tutkimustyöt mursivat lopullisesti Marxin terveyden. Hän jatkoi kansantaloustieteen uudestimuokkausta ja lopetteli »Pääoman» kirjoittamista kooten suuret määrät uutta aineistoa ja opiskellen useita kieliä (esim. venäjää), mutta sairautensa vuoksi hän ei saanut »Pääomaa» valmiiksi.

Joulukuun 2. päivänä 1881 kuoli hänen vaimonsa. Maaliskuun 14. päivänä 1883 Marx vaipti hiljaa ikuisen uneen nojatuolissaan. Hänet haudattiin vaimonsa viereen Lontoon Highgaten hautausmaalle. Marxin lapsia kuoli varhaisiässä Lontoossa, jossa perhe kärsi kovaa puutetta. Kolme tytärtä oli naimisissa Englannin ja Ranskan sosialistien kanssa: Eleanor Aveling, Laura Lafargue ja Jenny Longuet. Viimeksi mainitun poika on Ranskan sosialistisen puolueen jäsen.

MARXIN OPPI

Marxilaisuus on Marxin katsantokantojen ja opin järjestelmä. Marx oli kolmen 19. vuosisadalla esiintyneen ja ihmiskunnan kolmelle edistyneimmälle maalle kuuluneen aatteellisen perusvirtauksen — klassillisen saksalaisen filosofian, klassillisen englantilaisen kansantaloustieteen ja ranskalaisiin vallankumouksellisiin oppeihin yleensä liittyvän ranskalaisen sosialismin — jatkaja ja nerokas täydellistäjä. Marxin vastustajainkin myöntämä Marxin katsantokantojen ihailtava johdonmukaisuus ja eheys, katsantokantojen, joiden kokonaisuus muodostaa uudenaikaisen materialismin ja uuden-

aikaisen tieteellisen sosialismin, maailman kaikkien sivistysmaiden työväenliikkeen teorian ja ohjelman, panee meidät esittämään lyhyen katsauksen hänen maailmankatsomukseensa yleensä ennen kuin ryhdymme selostamaan marxilaisuuden pääsisältöä, nimittäin Marxin taloudellista oppia.

FILOSOFINEN MATERIALISMI

Alkaen vuosista 1844—1845, jolloin Marxin katsantokannat muotoutuivat, Marx oli materialisti, erikoisesti Feuerbachin kannattaja ja piti myöhemminkin Feuerbachin heikkona puolena ainoastaan sitä, ettei hänen materialisminsa ollut kyllin johdonmukaista ja monipuolista. Feuerbachin maailmanhistoriallisen, »uraaurtavan» merkityksen Marx näki juuri hänen päättävässä irtisanoutumisessaan Hegelin idealismista ja materialismin julistamisessa, joka vielä »18. vuosisadalla, varsinkin Ranskassa, oli taistelua ei ainoastaan vallitsevia poliittisia laitoksia ja samalla uskontoa ja teologiaa vastaan, vaan myös... kaikkea metafysiikkaa vastaan» (»humalaisen mietiskelyn» mielessä erotukseksi »raittiista filosofias- ta») (»Pyhä perhe», julk. »Kirjallisessa Jäämistössä»). »Hegelin mielestä on ajatusprosessi, jonka hän idean nimisenä muuttaa itsenäiseksi subjektiksikin, todellisuuden demiurgi (luoja)... Minulla taas ei ajatuksellinen ole muuta kuin ihmispäähän siirrettyä ja siellä muunnettua aineellisuutta», kirjoitti Marx (»Pääoma», I osa, loppusanat toiseen painokseen). Täysin yhdenmukaisesti tämän Marxin materialistisen filosofian kanssa ja esittäen sitä Fr. Engels kirjoitti »Anti-Dühringissä» (ks.): — Marx oli tutustunut tämän teoksen käsikirjoitukseen — »...Maailman ykseys ei ole sen olemisessa, vaan sen aineellisuudessa, minkä todistaa... filosofian ja luonnontieteen pitkä ja vaikea kehitys... Liike on aineen olomuoto. Ei missään eikä milloinkaan ole ollut eikä voi olla ainetta ilman liikettä, liikettä ilman ainetta... Jos kysytään..., mitä on ajattelu ja tiedostaminen, mistä ne tulevat, niin näemme, että ne ovat ihmisaivojen tuotetta ja että itse ihminen on tietyissä luonnonoloissa ja luonnon mukana kehittynyt luonnon tuote. Siitä johtuen on itses-

tään selvää, että ihmisaivojen tuotteet, jotka nekin ovat viime kädessä luonnon tuotteita, eivät ole ristiriidassa muun luonnonyhteyden kanssa, vaan ovat sen mukaiset.» »Hegel oli idealisti, ts. hänestä eivät päämme ajatukset olleet todellisten olioiden ja tapahtumain enemmän tai vähemmän abstraktisia heijastumia (Abbilder, kuvastumia, Engels puhuu joskus myös 'painojäljennöksistä'), vaan päinvastoin oliot ja niiden kehitys olivat Hegelistä jonkin jo jossain ennen maailman alkua olemassaolleen idean heijastusta.» Teoksessaan »Ludwig Feuerbach», jossa Fr. Engels esittää omia ja Marxin mielipiteitä Feuerbachin filosofiasta ja jonka Engels toimitti painoon luettuaan sitä ennen vanhan, Marxin kanssa 1844—1845 laatimansa käsikirjoituksen Hegelistä, Feuerbachista ja materialistisesta historiankäsityksestä, Engels kirjoittaa: »Kaiken, erittäinkin uudemman filosofian suuri peruskysymys on kysymys ajattelun suhteesta olemiseen, hengen suhteesta luontoon... kumpi oli ensisijainen: henki vai luonto... Filosofit jakautuivat kahteen suureen leiriin sen mukaisesti, miten vastasivat tähän kysymykseen. Ne, jotka väittivät hengen olleen olemassa ennen luontoa ja jotka siis tavalla tai toisella tunnustivat maailmanluomisen, ...muodostivat idealismin leirin. Toiset, jotka pitivät luontoa ensisijaisena, liittyivät materialismin eri koulukuntiin.» Idealismi ja materialismi-käsitteiden (filosofisessa mielessä) kaikki muunlainen käyttö johtaa vain sekaannukseen. Marx hylkäsi päättävästi sekä idealismin, joka on aina tavalla tai toisella yhteydessä uskontoon, että myös varsinkin meidän aikanamme levinneen Humen ja Kantin katsantokannan, agnostismin, kritismin ja positivismin niiden eri muodoissa, pitäen sellaista filosofiaa »taantumuksellisena» myönnytyksenä idealismille ja parhaimmassa tapauksessa »häveliäänä tapana hyväksyä materialismi selän takana ja kieltää se yleisön edessä». Ks. tässä mainittujen Engelsin ja Marxin teosten lisäksi tätä kysymystä koskevaa 12. joulukuuta 1868 päivättyä Marxin kirjettä Engelsille, jossa Marx toteaa, että kuuluisa luonnontutkija T. Huxley on esiintynyt tavallista »materialistisemmin» ja tunnustanut, että koska »me todella teemme havaintoja ja ajatteleme, me emme voi joutua koskaan

pois materialismin maaperältä», mutta samalla moittii Huxleytä siitä, että tällä on »takaportti» agnostisismiin ja humelaisuuteen. Erityisesti on pantava merkille Marxin kanta vapauden suhteesta välttämättömyyteen: »välttämättömyys on sokea niin kauan kuin sitä ei ole ymmärretty. Vapaus on välttämättömyyden tajuamista» (Engels, »Anti-Dühring») — se merkitsee, että tunnustetaan luonnon objektiivinen lainmukaisuus ja välttämättömyyden dialektinen vapaudeksi muuttuminen (samoin kuin tiedostamaton, mutta tiedostettavissa oleva »olio sinänsä» muuttuu »olioksi meitä varten», »olioiden olemukset» »ilmiöiksi»). »Vanhan», mm. myös feuerbachilaisen (ja semmitenkin »vulgäärin», Büchnerin-Vogtin-Moleschottin) materialismin peruspuutteina Marx ja Engels pitivät (1) sitä, että tämä materialismi oli »etupäässä mekaanista», ei ottanut huomioon kemian ja biologian uudempaa kehitystä (meidän päivinäme tulisi vielä lisätä: aineen sähköteorian kehitystä); (2) sitä, että vanha materialismi oli epähistoriallista, epädialektista (metafyysistä dialektiikanvastaisessa merkityksessä) eikä pysynyt johdonmukaisesti ja kaikinpuolisesti kehityksen kannalla; (3) sitä, että se käsitti »ihmisen olemuksen» abstraktisesti eikä »kaikkien» (konkreettis-historiallisesti määriteltyjen) »yhteiskunnallisten suhteiden koostumana» ja sen vuoksi vain »selitti» maailmaa, vaikka kysymys on sen »muuttamisesta», ts. ei ymmärtänyt »vallankumouksellisen käytännöllisen toiminnan» merkitystä.

DIALEKTIKKA

Hegelin dialektiikkaa, joka oli monipuolisin, rikassäلتöisin ja syvällisin oppi kehityksestä, Marx ja Engels pitivät klassillisen saksalaisen filosofian suurimpana saavutuksena. Jokaista muunlaista kehitys-, evoluutioperiaatteen esitystä he pitivät yksipuolisena, sisällöltään köyhänä, luonnossa ja yhteiskunnassa tapahtuvan todellisen kehityskulun (jossa usein sattuu harppauksia, katastrofeja, vallankumouksia) vääristelynä ja runteleminenä. »Marx ja minä olimme ehkä ainoat, jotka asetimme tehtäväksemme pelastaa tietoinen dialektiikka» (idealis-

min ja myös hegeliläisyyden tuhosta) »ja siirtää se luonnon materialistiseen käsitykseen». »Luonto on dialektiikan koetin, ja juuri nykyaikainen luonnontiede, joka antaa tälle kokeelle tavattoman rikasta» (kirjoitettu ennen radiumin, elektronien, alkuaineiden muuttumisen yms. selvillesaamista!), »joka päivä karttuvaa aineistoa, todistaa siten, että luonnossa tapahtuu kaikki viime kädessä dialektisesti eikä metafyyysisesti.»

»Suuri perusajatus», kirjoittaa Engels, »että maailmaa ei ole käsiteltävä valmiiden, lopullisten olioiden yhdistelmänä, vaan prosessien kokonaisuutena, jossa näennäisesti muuttumattomat oliot yhtä hyvin kuin niiden ajatukselliset kuvatkin meidän aivoissamme, käsitteet, ovat keskeytymättömässä muutoksessa, syntymässä tai tuhoutumassa — tämä suuri perusajatus on Hegelin ajoista saakka painunut yleiseen tietoisuuteen niin lujasti, että tässä yleisessä muodossaan se tuskin enää kohtaa vastaväitteitä. Mutta sen tunnustaminen sanoissa ja soveltaminen käytännössä kussakin eri tapauksessa ja kullakin kyseisellä tutkimusalalla ovat kaksi eri asiaa.» »Dialektiselle filosofialle ei mikään ole lopullista, ehdotonta, pyhää. Se näkee kaikessa kiertämättömän katoavuuden leiman, eikä sille ole pysyväistä mikään muu kuin syntymisen ja tuhoutumisen, loputtoman alemmasta ylempään kohoamisen keskeytymätön prosessi. Se itse on vain tämän prosessin yksinkertaista heijastusta ajattelevissa aivoissa.» Täten siis Marxin mukaan dialektiikka on »tiede liikunnan, sekä ulkoisen maailman että inhimillisen ajattelun liikunnan, yleisistä laeista».

Tämän Hegelin filosofian vallankumouksellisen puolen Marx omaksui ja kehitti edelleen. Dialektinen materialismi »ei tarvitse mitään muiden tieteiden yläpuolella olevaa filosofiaa». Entisestä filosofiasta jää jäljelle »oppi ajattelusta ja sen laeista — muodollinen logiikka ja dialektiikka». Dialektiikka taas, Marxin ja myös Hegelin käsityksen mukaan, sisältää sen, mitä nykyään sanotaan tietoteoriaksi, gnoseologiaksi, jonka on tarkasteltava tutkimusesinettään samalla tavoin historiallisesti, tutkien ja yleistäen tiedon syntyä ja kehitystä, siirtymistä tietämättömyydestä tietoon.

Meidän aikanamme on kehityksen, evoluution, ajatus tullut melkein täydellisesti yhteiskunnalliseen tajuntaan, mutta muita teitä, ei Hegelin filosofian kautta. Siinä muodossa, jossa Marx ja Engels ovat esittäneet tämän ajatuksen pitäen lähtökohtanaan Hegeliä, se on kuitenkin paljon täydellisempi, paljon sisällökkäämpi kuin tavanomainen evoluutio-käsite. Kehitys, joka ikään kuin toistaa jo käydyt asteet, mutta toistaa ne toisella tavalla, korkeammalla perustalla («kieltämisen kieltäminen»), kehitys, joka ei kulje suoraviivaisesti, vaan niin sanoaksemme spiraalia myöten; harppauksellinen, katastrofimainen, vallankumouksellinen kehitys; »asteittaisuuden katkeamiset»; määrän muuttuminen laaduksi; sisäiset kehitysherätteet, joita erilaisten, tiettyyn esineeseen tahi tietyn ilmiön tai tietyn yhteiskunnan puitteissa vaikuttavien voimien ja tendenssien ristiriidat ja yhteentörmäykset panevat liikkeelle; jokaisen ilmiön *kaikkien* puolien keskinäinen riippuvuus ja mitä kiintein, erottamaton yhteys (ja historia avaa yhä uusia puolia), yhteys, joka aiheuttaa yhtenäisen, lainmukaisen yleismaailmallisen liikuntaprosessin, — siinä eräitä dialektiikan, (tavallista) sisällökkäämmän kehitysopin piirteitä. (Vrt. 8. tammikuuta 1868 päivättyä Marxin kirjettä Engelsille; siinä Marx pilkkaa Steinin »puisevia trichotomioita», joiden soikeminen materialistiseen dialektiikkaan on järjetöntä.)

MATERIALISTINEN HISTORIANKÄSITYS

Vanhan materialismin epäjohdonmukaisuuden, puolinaisuuden ja yksipuolisuuden käsittäminen johti Marxin vakaumukseen, että on »saatettava yhteiskuntatiede sopuun materialistisen perustan kanssa ja rakennettava se uudelleen tätä perustaa vastaavasti». Kun materialismi yleensä selittää tajunnan olemisesta johtuvaksi eikä päinvastoin, niin sovellettuna ihmiskunnan yhteiskunnalliseen elämään materialismi vaatii *yhteiskunnallisen* tajunnan selitettävän *yhteiskunnallisesta* olemisesta johtuvaksi. »Teknologia paljastaa ihmisen aktiivisen suhtautumisen luontoon, hänen elämänsä välittömän tuotantoprosessin ja samalla myös hänen yhteiskunnallisten elinehtojensa

ja niistä johtuvien henkisten mielteiden synnyn», selittää Marx («Pääoma», I). Viimeistellyssä muodossa Marx esitti materialismin perusajatuksen ihmisyhteiskuntaan ja sen historiaan ulotettuna esipuheessa teokseensa »Kansantaloustieteen arvostelua» seuraavin sanoin:

»Elämänsä yhteiskunnallisessa tuotannossa ihmiset asettuvat määrättyihin, välttämättömiin, heidän tahdostaan rippumattomiin suhteisiin, tuotantosuhteisiin, jotka vastaavat heidän aineellisten tuotantovoimiensa määrättyä kehitystasetta.

Näiden tuotantosuhteiden kokonaisuus muodostaa yhteiskunnan taloudellisen rakenteen, reaalisen perustan, jolle juridinen ja poliittinen päällysrakenne kohoaa ja jota yhteiskunnallisen tajunnan määrätynlaiset muodot vastaavat. Yhteiskunnallisen, poliittisen ja henkisen elämänprosessin määrää ylipäänsä aineellisen elämän tuotantotapa. Ei ihmisten tajunta määrää heidän olemistaan, vaan päinvastoin heidän yhteiskunnallinen olemisensä määrää heidän tajuntansa. Kehityksensä tietyllä asteella yhteiskunnan aineelliset tuotantovoimat joutuvat ristiriitaan olemassaolevien tuotantosuhteiden kanssa tai, mikä on vain asian juridinen ilmaisu, omistussuhteiden kanssa, joiden puitteissa ne ovat siihen asti liikkueneet. Tuotantovoimien kehittämismuodoista nämä suhteet muuttuvat niiden kahleiksi. Silloin alkaa yhteiskunnallisen vallankumouksen aikakausi. Taloudellisen perustan muuttuessa mullistuu joko hitaammin tai nopeammin koko suunnaton päällysrakenne. Sellaisia mullistuksia tarkasteltaessa täytyy aina erottaa aineellinen, luonnontieteellisen tarkasti todettavissa oleva, taloudellisissa tuotantoehtoissa tapahtuva mullistus juridisista, poliittisista, uskonnollisista, taiteellisista tai filosofisista, lyhyesti sanoen ideologisista muodoista, joissa ihmiset tajuavat tämän ristiriidan ja ratkaisevat sen taistellen.

Samoin kuin yksilöä ei voida arvioida sen mukaan, mitä hän itse ajattelee itsestään, samoin ei voida selaista mullistuskautta arvioida sen oman tajunnan mukaan. Päinvastoin tämän tajunnan täytyy saada selityksensä aineellisen elämän ristiriidoista, yhteiskunnallisten tuotantovoimien ja tuotantosuhteiden välisestä

konfliktista...» »Suurin piirtein voidaan aasialaista, antiikkista, feodaalista ja nykyaikaista porvarillista tuotantotapaa sanoa taloudellisen yhteiskuntamuodostuksen edistykselliseksi aikakausiksi.» (Vrt. Marxin lyhyttä sanontaa hänen 7. heinäkuuta 1866 päivätyssä kirjeessään Engelsille: »Meidän teoriamme siitä, että tuotantovälineet määräävät työn organisaation.»)

Materialistinen historiankäsitys eli oikeammin materialismin johdonmukainen kehittäminen ja ulottaminen yhteiskunnallisten ilmiöiden alalle hävitti kaksi entisten historiateoriain suurinta vikaa. Ensinnäkin ne parhaimmassa tapauksessa tarkastelivat vain ihmisten historiallisen toiminnan aatteellisia vaikuttimia tutkimatta, mistä nämä vaikuttimet aiheutuvat, huomaamatta objektiivista lainmukaisuutta yhteiskunnallisten suhteiden järjestelmän kehityksessä ja näkemättä näiden suhteiden juuria aineellisen tuotannon kehityksessä; toiseksi aikaisemmat teoriat jättivät ottamatta huomioon juuri väestöjoukkojen toiminnot, kun taas historiallinen materialismi teki ensi kerran mahdolliseksi tutkia joukkojen yhteiskunnallisia ehtoja ja näiden ehtojen muutoksia luonnonhistoriallisella tarkkuudella. Ennen Marxia »sociologia» ja historiankirjoitus saattoivat parhaassa tapauksessa antaa rykelmän sieltä täältä koottuja muokkaamattomia tosiasioita ja kuvata historiallisen prosessin erinäisiä puolia. Marxilaisuus osoitti tien yhteiskunnallis-taloudellisten muodostumien syntymis-, kehitys- ja rappeutumisprosessin kaikkikäsittävään, kaikinpuoliseen tutkimiseen tarkastellen kaikkien ristiriitaisten tendenssien kokonaisuutta, käsittäen nuo muodostumat tarkoin määriteltäviksi yhteiskunnan eri luokkien elämisen ja tuotannon ehdoiksi, eliminoiden subjektivismin ja mielivaltaisuuden erilaisten »vallitsevien» aatteiden valinnassa tai tulkinnessa, osoittaen poikkeuksetta kaikkien aatteiden ja kaikkien eri tendenssien juurten olevan materiaalistien tuotantovoimien tilassa. Ihmiset tekevät historiansa itse, mutta mikä määrää ihmisten ja nimenomaan ihmisjoukkojen vaikuttimet, mistä johtuvat keskenään ristiriitaisten aatteiden ja pyrkimysten yhtentörmäykset, millainen on kaikkien lukuisien ihmis-yhteiskuntien kaikkien yhtentörmäysten kokonaisuus, millai-

set ovat aineellisen elämän tuotannon objektiiviset ehdot, jotka muodostavat ihmisten koko historiallisen toiminnan perustan, millainen on näiden ehtojen kehityksen laki — kaikkeen siihen Marx kiinnitti huomiota ja osoitti tien historian tieteelliseen tutkimiseen yhteinäisenä, valtavassa monipuolisuudessaan ja ristiriitaisuudessaan lainmukaisena prosessina.

LUOKKATAISTELU

Että kyseisen yhteiskunnan toisten jäsenten pyrkimykset ovat päinvastaisia kuin toisten, että yhteiskuntaelämä on täynnä ristiriitoja, että historia on taistelua, jota käydään kansojen ja yhteiskuntien kesken sekä myös niiden sisällä, ja sitä paitsi vielä vallankumous- ja taantumuskausien vaihtelua, sotien ja rauhan, pysähdyksen ja nopean edistyksen tai laskun kausien vaihtelua — ne ovat yleisesti tunnettuja tosiasioita. Marxilaisuus antoi johtolangan, joka tekee mahdolliseksi löytää lainmukaisuuden tässä näennäisessä labyrintissa ja kaaoksessa, nimittäin: luokkataisteluteorian. Vain kyseisen yhteiskunnan tai yhteiskuntien ryhmän kaikkien jäsenten pyrkimysten kokonaisuuden tutkiminen voi johtaa näiden pyrkimysten tuloksen tieteelliseen määrittelyyn. Ristiriitaisten pyrkimysten aiheuttajana taas esiintyy erilaisuus niiden *luokkien* asemassa ja elinehdoissa, joihin kukin yhteiskunta jakautuu. »Koko tähänastisen yhteiskunnan historia on ollut luokkataistelujen historiaa», kirjoittaa Marx »Kommunistisessa manifestissa» (poikkeuksena on alkukantaisen yhteisön historia — lisää Engels myöhemmin). »Vapaa ja orja, patriisi ja plebeiji, paroni ja maaorja, ammattikuntamestari ja kisälli, lyhyesti sanoen sortaja ja sorrettu ovat aina olleet toistensa vastakohtia, käyneet keskeytymätöntä, milloin peitettyä, milloin avointa taistelua, taistelua, joka on joka kerta päättynyt koko yhteiskunnan vallankumoukselliseen uudistamiseen tahi taistelevien luokkien yhteiseen häviöön... Feodaalisen yhteiskunnan tuhosta syntynyt nykyaikainen porvarillinen yhteiskunta ei ole poistanut luokkavastakohtia. Se on vain asettanut vanhojen tilalle uusia luokkia, uusia sarron edellytyksiä, uusia taistelu-

muotoja. Meidän aikakautemme, porvariston aikakausi, on kuitenkin erikoinen siinä suhteessa, että se on yksinkertaistanut luokkavastakohtat. Koko yhteiskunta jakautuu yhä enemmän kahdeksi suureksi vihollisleiriksi, kahdeksi suureksi, välittömästi vastakkain olevaksi luokaksi: porvaristoksi ja proletariaatiksi.» Ranskan suuren vallankumouksesta asti on Euroopan historia useissa maissa erittäin havainnollisesti paljastanut tämän tapahtumain todellisen pohjan, luokkien taistelun. Jo restauraatiokausi Ranskassa nosti esiin useita historioitsijoita (Thierry, Guizot, Mignet, Thiers), jotka yleistäessään tapahtumia eivät voineet olla tunnustamatta luokkien taistelua koko Ranskan historian ymmärtämisen avaimiksi. Ja uusin aikakausi, porvariston täydellisen voiton, edustuslaitosten, laajan (ellei yleisen) äänioikeuden, huokeahintaisen joukkoihin leviävän päivälehdistön ym. aikakausi, voimakkaiden ja yhä laajenevien työväenliittojen ja työnantajaliittojen yms. aikakausi on vielä havainnollisemmin osoittanut (vaikkakin usein kovin yksipuolisessa, »rauhallisessa», »perustuslaillisessa» muodossa esiintyvän) luokkien taistelun tapahtumain kannustimeksi. Seuraava kohta Marxin »Kommunistisesta manifestista» osoittaa meille, millaisia vaatimuksia nykyisen yhteiskunnan jokaisen luokan aseman objektiivisessa erittelyssä, jokaisen luokan kehitystehtojen erittelyn yhteydessä Marx asetti yhteiskuntatieteelle: »Kaikista luokista, jotka nyt esiintyvät porvaristoa vastaan, vain proletariaatti on todella vallankumouksellinen luokka. Muut luokat sortuvat ja häviävät suurteollisuuden kehittyessä, proletariaatti on sen oma tuote. Keskisäädyt, pienteollisuudenharjoittaja, pikkukauppias, käsityöläinen, talonpoika, kaikki ne taistelevat porvaristoa vastaan pelastaakseen perikadolta olemassaolonsa keskisäätynä. Ne eivät siis ole vallankumouksellisia, vaan vanhoillisia. Enemmänkin, ne ovat taantumuksellisia, sillä yrittävät kääntää historian pyörää taaksepäin. Jos ne ovat vallankumouksellisia, niin ovat sellaisia silloin, kun niiden edessä on siirtyminen proletariaattiin, kun ne eivät puolusta nykyisiä, vaan tulevia etujaan, kun ne luopuvat omasta katsantokannastaan asettuakseen proletariaatin katsantokannalle.» Useissa

historiallisissa teoksissa (ks. *Kirjallisuutta*) Marx antoi loistavia ja syvällisiä näytteitä materialistisesta historiankirjoituksesta, jokaisen eri luokan aseman erittelystä ja vieläpä luokan sisällä olevien eri ryhmien tai kerrosten aseman erittelystä osoittaen silminnähtävästi, miksi ja miten »kaikkinainen luokkataistelu on poliittista taistelua». Edellä lainaamamme kohta osoittaa havainnollisesti, kuinka monimutkaisen yhteiskunnallisten suhteiden ja luokasta toiseen, entisyydestä tulevaisuuteen *siirtymisen* asteitten verkon Marx erittelee historiallisen kehityksen koko resultantin selville saamiseksi.

Marxin teorian syvällisimpänä, monipuolisimpana ja yksityiskohtaisimpana vahvistuksena ja sovellutuksena on hänen taloudellinen oppinsa.

MARXIN TALOUDELLINEN OPPI

»Teokseni lopullisena tarkoituksena on nykyaikaisen yhteiskunnan», ts. kapitalistisen, porvarillisen yhteiskunnan, »taloudellisen liikunnan lain selville saaminen», sanoo Marx »Pääoman» alkulauseessa. Tietyn, historiallisesti määräytyneen yhteiskunnan tuotantosuhteiden tutkiminen syntyvinä, kehittyvinä ja rappeutuvina — siinä Marxin taloudellisen opin sisältö. Kapitalistisessa yhteiskunnassa vallitsee *tavarain* tuotanto, ja siksi Marxin analyysi alkaakin tavarain erittelystä.

ARVO

Tavara on ensiksikin esine, joka tyydyttää ihmisen jotakin tarvetta, ja toiseksi esine, joka on vaihdettavissa toiseen esineeseen. Esineen hyödyllisyys tekee sen *käyttöarvoksi*. Vaihtoarvo (eli yksinkertaisesti arvo) on lähinnä se suhde, jossa tietty määrä toisen lajin käyttöarvoja vaihdetaan tiettyyn määrään toisen lajin käyttöarvoja. Jokapäiväinen kokemus osoittaa meille, että miljoonat ja miljardit sellaiset vaihdot rinnastavat alinomaa kaikkia ja kaikenlaisia, mitä erilaisimpia käyttöarvoja, jotka eivät ole toisiinsa verrattavissa. Mitä yhteistä on näillä erilaisilla esineillä, joita tietystä yhteiskunnallisten suhteiden järjestelmässä alituisesti rinnastetaan? Yhteis-

tä niillä on se, että ne ovat *työn tuotteita*. Vaihtaessaan tuotteita ihmiset rinnastavat mitä erilaisimpia työn lajeja. Tavarain tuotanto on yhteiskunnallisten suhteiden järjestelmä, jossa eri tuottajat valmistavat erilaisia tuotteita (yhteiskunnallinen työnjako) ja kaikki nämä tuotteet rinnastetaan keskenään vaihdossa. Se yhteinen, mitä on kaikissa tavaroissa, ei siis ole määrätyn tuotannonhaaran konkreettinen työ, ei yhdenlainen työ, vaan *abstraktinen* ihmistyö, yleensä ihmistyö. Kyseisen yhteiskunnan koko työvoima, joka esiintyy kaikkien tavarain arvon summana, on yhtä ja samaa ihmistyövoimaa: miljardeit vaihtotapaukset todistavat sen. Ja jokainen eri tavara siis edustaa vain *yhteiskunnallisesti välttämättömän* työajan tiettyä osaa. Arvon suuruuden määrää yhteiskunnallisesti välttämättömän työn määrä eli se työaika, joka on yhteiskunnallisesti välttämätön kyseisen tavarain, kyseisen käyttöarvon tuottamiseksi. »Rinnastaessaan erilaisia tuotteitaan vaihdossa keskenään ihmiset rinnastavat erilaisia töitään. He eivät tajua sitä, mutta he tekevät sitä.» Arvo on kahden henkilön välinen suhde, kuten muuan vanha taloustieteilijä on sanonut; siihen olisi vain pitänyt lisätä: esineellisen verhon peittämä suhde. Vain jonkin tietyn historiallisen yhteiskuntamuodostuman yhteiskunnallisten tuotantosuhteiden järjestelmän kannalta katsoen, miljardeja kertoja toistuvan, joukoittaisen vaihtoilmion suhteiden kannalta katsoen voidaan ymmärtää, mitä arvo on. »Arvoina tavarat ovat vain jähmettyneen työajan tiettyjä määriä.» Eriteltyään yksityiskohtaisesti tavaroissa olennoituvan työn kaksinaisen luonteen Marx siirtyy erittelemään *arvomuotoa* ja *rahaa*. Marx asettaa tällöin päätehtäväkseen arvon rahamuodon *alkuperän* tutkimisen, vaihdon kehityksen *historiallisen prosessin* tutkimisen alkaen erillisistä, tilapäisistä vaihtotapauksista (»yksinkertainen, erillinen eli tilapäinen arvomuoto»: tietty määrä jotain tavaraa vaihtuu tiettyyn määrään toista tavaraa) aina yleiseen arvomuotoon asti, jolloin joukko eri tavaroita vaihtuu yhteen tiettyyn tavarahan, sekä arvon rahamuotoon asti, jolloin tänä tiettyinä tavarana, yleisenä vastikkeena, esiintyy kulta. Ollen vaihdon ja tavaratuotannon kehityksen korkein tuote, raha hämää ja verhoaa yksityisten töiden

yhteiskunnallisen luonteen, markkinain yhdistämien eri tuottajain välisen yhteiskunnallisen yhteyden. Marx erittelee tavattoman yksityiskohtaisesti rahan eri tehtäviä, ja tässäkin (kuten yleensä »Pääoman» ensimmäisissä luvuissa) on pantava erikoisesti merkille, että abstraktinen ja joskus pelkästään deduktiiviselta näyttävä esitystapa tuo itse asiassa esiin valtavan määrän tosiasia-aineistoa vaihdon ja tavaratuotannon kehityksen historiasta. »Raha edellyttää tavaravaihdon tiettyä tasoa. Erilaiset rahamuodot — yksinkertainen tavaravastike tai kiertokulun väline tai maksuväline, aarre ja maailmanraha — viittaavat, yhden tai toisen tehtävän soveltamisen erilaisen laajuuden mukaan, sen mukaan, kuinka suhteellisen vallitseva jokin niistä on, yhteiskunnallisen tuotantoprosessin hyvin erilaisiin asteisiin» (»Pääoma», I).

LISÄARVO

Tavaratuotannon tietyllä kehitysasteella raha muuttuu pääomaksi. Tavaravaihdon kierto-kaava oli: T (tavara) — R (raha) — T (tavara), ts. toisen tavaravaihdon myynti toisen ostamiseksi. Pääoman yleinen kaava on päinvastoin R — T — R, ts. osto myyntiä varten (voiton saamiseksi). Marx nimittää tätä liikkeellepannan rahan alkuperäisen arvon lisäystä lisäarvoksi. Tämä tosiasia, rahan »kasvu» kapitalistisessa kiertokulussa on yleisesti tunnettu. Juuri tämä »kasvu» muuttaa rahan *pääomaksi*, joka on erikoinen, historiallisesti määrätty, yhteiskunnallinen tuotantosuhde. Lisäarvo ei voi syntyä tavaravaihdosta, sillä tämä kiertokulku tuntee vain vastikkeiden vaihdon; se ei voi syntyä hinnanalituksesta, sillä ostajain ja myyjäin keskinäiset tappiot ja voitot tasaisivat toisensa, mutta kysymyksen onkin nimenomaan yleisestä, keskimääräisestä, yhteiskunnallisesta joukkoilmioista eikä yksilöllisestä tapahtumasta. Saadakseen lisäarvoa »rahan omistajan on löydettävä markkinoilta sellainen tavara, jonka käyttöarvo itse sisältäisi erikoisen ominaisuuden olla arvon lähteenä», sellainen tavara, jonka kulutusprosessi olisi samalla arvon luomisprosessi. Sellainen tavara onkin olemassa. Se on ihmisen työvoima. Sen kulutus on työtä, ja työ luo arvoa. Rahan omistaja ostaa työvoiman sen arvosta,

jonka, kuten jokaisen muunkin tavaran arvon, määrää se yhteiskunnallisesti välttämätön työaika, joka tarvitaan sen tuottamiseen (ts. työläisen ja hänen perheensä ylläpitoon). Kun rahan omistaja on ostanut työvoiman, on hänellä oikeus sen kuluttamiseen, ts. oikeus panna se työskentelemään koko päivän, sanokaamme 12 tuntia. Mutta työläinen valmistaa 6 tunnissa (»välttämätön» työaika) tuotteen, joka korvaa hänen ylläpitonsa, ja seuraavien 6 tunnin kuluessa (»lisä»-työaika) luo »lisä»-tuotteen eli lisäarvon, jota kapitalisti ei maksa. Pääomassa on siis tuotantoprosessin kannalta erotettava kaksi osaa: pysyvä pääoma, joka käytetään tuotantovälineisiin (koneisiin, työvälineisiin, raaka-aineisiin jne.) — sen arvo (yhdellä kertaa tai osittain) siirtyy muuttumattomana valmiiseen tuotteeseen — ja vaihteleva pääoma, joka käytetään työvoimaan. Tämän pääoman arvo ei pysy muuttumattomana, vaan kasvaa työprosessissa luoden lisäarvoa. Sen vuoksi pääoman harjoittaman työvoiman riiston asteen ilmaisemiseksi lisäarvoa on verrattava ainoastaan vaihtelevaan pääomaan eikä koko pääomaan. Niinpä lisäarvon suhdeluku, kuten Marx tätä suhdetta nimittää, on meidän esimerkissämme $\frac{6}{6}$, ts. 100 %.

Pääoman synnyn historiallisena edellytyksenä on ensiksikin tiettyjen rahamäärien kasautuminen yksityisten henkilöiden käsiin tavaratuotannon kehityksen ollessa yleensä verrattain korkealla tasolla ja toiseksi kaksinaisessa merkityksessä »vapaan» työläisen olemassaolo — vapaan esteittä ja rajoituksitta myymään työvoimaansa sekä vapaan maasta ja yleensä tuotantovälineistä, taloutta omistamattoman työläisen, »proletaari»-työläisen joka ei voi elää muutoin kuin myymällä työvoimaansa.

Lisäarvoa voidaan suurentaa kahta peruskeinoa käyttäen: pidentämällä työpäivää (»absoluuttinen lisäarvo») ja lyhentämällä välttämätöntä työpäivää (»suhteellinen lisäarvo»). Eritellessään edellistä keinoa Marx luo valtavän kuvan työväenluokan taistelusta työpäivän lyhentämiseksi ja valtiiovallan toimenpiteistä työpäivän pidentämiseksi (14.—17. vuosisata) sekä sen lyhentämiseksi (19. vuosisadan tehdaslainsäädäntö). »Pääoman» ilmestymisen jälkeen on maailman kaikkien sivistysmaiden työ-

väenliikkeen historia lisännyt tuhansia uusia tosiasioita tämän kuvan valaisemiseksi.

Eritellessään suhteellisen lisäarvon tuotantoa Marx tutkii työn tuottavuuden kapitalistisen kohottamisen kolmea historiallista perusvaihetta: 1) yksinkertainen yhteistoiminta; 2) työnjako ja manufaktuuri; 3) koneet ja suurteollisuus. Se, kuinka syvällisesti Marx tuo tässä esiin kapitalismin kehityksen tyypillisimmät peruspiirteet, näkyy mm. siitä, että Venäjän niin sanotun »koti»-teollisuuden tutkiminen antaa varsin runsaasti aineistoa kahden ensimmäisen vaiheen valaisemiseksi. Ja tuo koneellisen suurteollisuuden vallankumouksellistava vaikutus, jonka Marx kuvasi 1867, on sen jälkeen kuluneen puolen vuosisadan aikana ilmennyt monissa »uusissa» maissa (Venäjä, Japani ym.).

Edelleen. Erittäin tärkeä ja uusi on Marxin suorittama *pääoman kasautumisen* erittely, ts. erittely, joka koskee lisäarvon tietyn osan muuttamista pääomaksi ja tämän osan käyttämistä uuteen tuotantoon eikä kapitalistin henkilökohtaisiin tarpeisiin tai hänen oikkujensa tyydyttämiseen. Marx osoitti koko aikaisemman klassillisen kansantaloustieteen (Adam Smithistä alkaen) virheen: se oletti, että koko pääomaksi muuttuva lisäarvo menee vaihtelevaan pääomaan. Itse asiassa se jakautuu *tuotantovälineisiin* ynnä vaihtelevaan pääomaan. Valtava merkitys kapitalismin kehitysprosessissa ja kapitalismin muuttumisessa sosialismiksi on sillä seikalla, että pysyvän pääoman osuus kasvaa (pääoman kokonaissummas- sa) nopeammin kuin vaihtelevan pääoman osuus.

Jouduttaessaan työläisten syrjäyttämistä koneiden tieltä ja luodessaan toisessa kohtiossa rikkautta, toisessa kurjuutta pääoman kasautuminen synnyttää myös niin sanotun »työväen vara-armeijan», työväen »suhteellisen ylijäämän» eli »kapitalistisen liikaväestön», joka ilmenee mitä moninaisimmissa muodoissa ja suo pääomalle tilaisuuden laajentaa tuotantoa erittäin nopeasti. Tämä mahdollisuus yhdessä luoton ja pääoman tuotantovälineinä kasautumisen kanssa antaa muun muassa avaimen liikatuotantopulien ymmärtämiseen, joita puhkeaa aika ajoin kapitalistisissa maissa, aluksi keskimäärin kerran kymmenessä vuodessa, sitten pitemmin ja epämääräisem-

min väliajoin. Pääoman kasautumisesta kapitalismin perustalla on erotettava niin sanottu alkuperäinen kasautuminen: työntekijäin väkivaltainen erottaminen tuotantovälineistä, talonpoikain häätäminen mailtaan, yhteisömaiden anastus, siirtomaajärjestelmä, valtiovelkaja suojelutullijärjestelmä jne. »Alkuperäinen kasautuminen» luo toisessa kohtiossa »vapaan» proletarin ja toisessa rahanomistajan, kapitalistin.

»Kapitalistisen kasautumisen historiallista tendenssiä»

Marx luonnehtii seuraavin kuuluisin sanoin: »Välittömien tuottajien pakkoluovutuksessa menetellään mitä säälimättömimmän vandaalimaisesti ja päätetään siinä alhaisimmat, likaisimmat, pikkumaisimmat ja rumimmat intohimot valloilleen. Omistajan» (talonpojan ja käsityöläisen) »työllä hankitun ja niin sanoaksemme yksityisen, riippumattoman työntekijän ja hänen työkalujensa ja -välineidensä yhteenkasvamiseen perustuvan yksityisomaisuuden työntää tieltään kapitalistinen yksityisomaisuus, joka perustuu vieraan, mutta muodollisesti vapaan työvoiman riistämiseen... Nyt ei enää ole pakkoluovutettavana omaa talouttaan hoitava työläinen, vaan useita työläisiä riistävä kapitalisti. Tämä pakkoluovutus tapahtuu itse kapitalistisen tuotannon sisäisten lakien vaikutuksesta, pääomien yhteenkokoutumisen kautta. Yksi kapitalisti lyö maahan monta muuta kapitalistia. Käsi kädessä tämän yhteenkokoutumisen eli muutamien kapitalistien suorittaman monien kapitalistien pakkoluovutuksen kanssa kehittyy työprosessin yhteistoiminnallinen muoto yhä laajemmissa ja suuremmissa mittasuhteissa, kehittyy tieteen tarkoituksenmukainen tekninen sovellutus, maan suunnitelmallinen käyttö, työvälineiden muuttuminen sellaisiksi työvälineiksi, joita voidaan käyttää ainoastaan kollektiivisesti, kaikkien tuotantovälineiden säästö käyttämällä niitä tuotantovälineinä yhdistetyssä yhteiskunnallisessa työssä, kaikkien kansojen punoutuminen maailmanmarkkinain verkkoon ja samalla kapitalistisen järjestelmän kansainvälinen luonne. Niiden raharuhtinaiden luvun alituisesti vähetessä, jotka anastavat ja monopolisoivat tämän muuttumisprosessin kaikki edut, kasvaa kurjuuden, sorron, orjuuden, rappeutumisen ja riiston määrä,

mutta samalla kasvaa myös suuttumus työväenluokassa, jota kapitalistisen tuotantoprosessin mekanismi itse kouluttaa, yhdistää ja järjestää. Pääomamonopoli tulee sen tuotantotavan kahleeksi, joka on sen aikana ja sen suojassa kehittynyt. Tuotantovälineiden yhteenkokoutuminen ja työn yhteiskunnallistuminen pääsevät kohtaan, missä ne käyvät kapitalistisen vaippansa kanssa yhteensopimattomiksi. Se räjäytetään rikki. Kapitalistisen yksityisomistuksen kuolinhetki lyö. Pakkoluovuttajat pakkoluovutetaan» («Pääoma», I).

Erittäin tärkeä ja uusi on edelleen Marxin »Pääoman» II osassa suorittama erittely yhteiskunnallisen kokonaispääoman uusintamisesta. Tässäkään Marx ei esitä yksilöllistä ilmiötä, vaan joukkoilmiön, ei yhteiskunnan talouden murto-osaa, vaan tämän talouden kokonaisuudessaan. Oikaistuaan edellä mainitun klassikkojen virheen Marx jakaa koko yhteiskunnallisen tuotannon kahteen suureen osaan: I) tuotantovälineiden tuotanto ja II) kulutustarvikkeiden tuotanto ja tutkii yksityiskohtaisesti, esittämiensä numerollisten esimerkkien perusteella, kaiken yhteiskunnallisen pääoman kiertokulkua kokonaisuudessaan sen läpikäydessä uusintamisprosessia aikaisemmassa laajuudessaan kuin myös sen kasautumisprosessissa. »Pääoman» III osassa ratkaistaan kysymys *keskimääräisen voiton suhdeluvun* muodostumisesta arvoinen perusteella. On pidettävä taloustieteen suurena edistysaskeleena sitä, että Marx suorittaa erittelynsä taloudellisten joukkoilmiöiden, yhteiskunnallisen talouden kokonaisuuden kannalta eikä yksityistapauksien tai kilpailun pintailmiöiden kannalta, joihin usein rajoittuu vulgääri poliittinen taloustiede eli nykyaikainen »rajahyötyteoria». Aluksi Marx erittelee lisäarvon syntymisen ja vasta sitten siirtyy käsittelemään sen jakautumista voitoksi, koroksi ja maankoroksi. Voitto on lisäarvon suhde yritykseen sijoitettuun koko pääomaan. »Korkean elimellisen kokoonpanon» pääoma (ts. sellainen, jossa pysyvä pääoma suhteessa vaihtelevaan on suurempi kuin keskimäärin yhteiskunnassa) antaa keskinkertaista alemman voiton suhdeluvun. »Alhaisen elimellisen kokoonpanon» pääoma — keskinkertaista korkeamman. Pääomien keskinäinen kilpailu, niiden vapaa siirtymi-

nen tuotantoalalta toiselle tekee kummassakin tapauksessa voiton suhdeluvun keskimääräiseksi. Tietyn yhteiskunnan kaikkien tavarain arvojen summa käy yhteen tavarain hintain summan kanssa, mutta yksityisissä liikeyrityksissä ja eri tuotantoaloilla ei tavaroita kilpailun vaikutuksesta myydä niiden arvosta, vaan *tuotantohintoihin* jotka ovat yhtä suuret kuin käytetty pääoma ynnä keskimääräinen voitto.

Täten Marx arvoinen perusteella selitti täysin sen yleisesti tunnetun ja kiistattoman tosiasian, että hinnat poikkeavat arvoista ja että voitto tasoittuu, sillä kaikkien tavarain arvojen summa käy yhteen hintojen summan kanssa. Mutta (yhteiskunnallisen) arvon saattaminen (yksilöllisten) hintain tasolle ei käy yksinkertaista eikä välitöntä, vaan hyvin monimutkaista tietä: on aivan luonnollista, että sellaisten hajallaan olevien tavarantuottajien yhteiskunnassa, joita ainoastaan markkinat yhdistävät, ei lainmukaisuus voi ilmetä muutoin kuin keskimääräisenä, yhteiskunnallisena, joukkoluontoisena lainmukaisuutena, yksilöllisten puoleen tai toiseen poikkeamien tasoittuessa keskenään.

Työn tuottavuuden kohoaminen merkitsee pysyvän pääoman nopeampaa kasvua vaihtelevaan verrattuna. Ja koska lisäarvo on vain vaihtelevan pääoman funktio, niin on ymmärrettävää, että voiton suhdeluku (lisäarvon suhde koko pääomaan eikä vain sen vaihtelevaan osaan) pyrkii alenemaan. Marx erittelee seikkaperäisesti tätä tendenssiä ja useita sitä verhoavia tai sitä vastaan vaikuttavia seikkoja. Pysähtymättä esittelemään III osan erittäin mielenkiintoisia lukuja, jotka on omistettu koronkiskonta-, kauppa- ja rahapääomalle, siirrymme kaikkein tärkeimpään: *maankorkoteoriaan*. Maataloustuotteiden tuotantohintaa eivät kapitalistisissa maissa määrää keskinkertaisella, vaan huonoimmalla maalla valitsevat tuotantokustannukset, eivät keskinkertaiset, vaan huonoimmat tuotteen markkinointiehdot, koska maata on rajoitettu määrä ja se on kokonaan yksityisten omistajain hallussa. Tämän hinnan ja parhaimmalla maalla (tai parhaimmilla ehdoilla) toimivan tuotannon hinnan ero on erotus- eli *differentiaalikorkeus*. Eritellesään differentiaalikorkeutta yksityiskohtaisesti ja osoit-

taessaan, että se syntyy erilaisten maapalstojen hedelmällisyydessä vallitsevasta erosta ja maahan sijoitetun pääoman erilaisesta suuruudesta, Marx (ks. myös »Lisäarvoteorioita» teosta, jossa erikoista huomiota ansaitsee Rodbertuksen arvostelu) paljasti täydellisesti Ricardon virheen, että muka differentiaalikorkoa saadaan vain silloin, kun siirrytään parhaimmilta mailta huonoimmille. Sitä vastoin on myös päinvastaista siirtymistä, on maan muuttumista yhdestä laatuluokasta toiseen (maanviljelystekniikan edistyksen, kaupunkien kasvun ym. vaikutuksesta), ja surullisen kuuluisa »maan vähenävän hedelmällisyyden laki» on suuri erehdys, yritys panna luonnon syyksi kapitalismin puutteellisuudet, rajoittuneisuus ja ristiriidat. Edelleen, voiton tasoittuminen kaikilla teollisuuden ja yleensä kansantalouden aloilla edellyttää täyttä kilpailuvapautta, pääoman vapaata virtaamista tuotantoalalta toiselle. Mutta maan yksityisomistus luo monopolin, joka on esteenä tälle vapaalle virtaamiselle. Tämän monopolin vaikutuksesta maatalouden tuotteet eivät joudu täysin vapaaseen voiton suhdeluvun tasoittumisen prosessiin, koska maataloudelle on ominaista pääoman alhaisempi kokoonpano ja niin ollen myös yksilöllisesti korkeampi voiton suhdelu; maanomistaja, koska hän on monopolisti, saa mahdollisuuden pitää hintaa keskimääräistä ylempänä, ja tämä monopolihinta synnyttää *absoluuttisen* koron. Differentiaalikorkoa ei voida poistaa kapitalismin valitessa, mutta absoluuttinen korko sitä vastoin *voidaan* poistaa, esim. maan kansallistamisen yhteydessä, maan siirtyessä valtion omaisuudeksi. Sellainen siirtäminen merkitsisi yksityisomistajain monopolin järkkymistä, merkitsisi johdonmukaisempaa, täydellisempää kilpailuvapauden toteutumista maataloudessa. Siksi radiikaaliset porvarit, Marx huomauttaa, ovat aikojen kuлуessa monestikin esittäneet tämän edistykellisen porvarillisen vaatimuksen maan kansallistamisesta, joka kuitenkin pelottaa porvariston enemmistöä, sillä se »sivuaa» liian läheltä myös toista, meidän päivinämme erikoisen tärkeää ja »arkaluontoista» monopolia: tuotantovälineiden monopolia yleensä. (Erittäin ymmärrettävästi, lyhyesti ja selvästi selostaa Marx pääoman keskimääräistä

voittoa ja absoluuttista maankorkoa koskevan teoriansa 2. elokuuta 1862 päivätyssä kirjeessään Engelsille. Ks. »Kirjeenvaihto», III osa, s. 77—81. Vrt. myös kirjettä elokuun 9. päivältä 1862, sama, s. 86—87.) — Maankoron historiaan nähden on tärkeää viitata myös Marxin erittelyyn, joka selostaa työllämaksukoron (jolloin talonpoika luo lisätuotteen tekemällä työtä tilanherran maalla) muuttumista tuote- eli luontoiskoroksi (talonpoika tuottaa omalla maallaan lisätuotteen ja antaa sen tilanherralle »ei-taloudellisen pakon» perusteella), sitten rahakoroksi (sama luontoiskorko, mutta rahaksi muutettuna tavaratuoannon kehityksen johdosta, vanhan Venäjän »obrok») ja vihdoin kapitalistiseksi koroksi, jolloin talonpojan tilalle astuu maataloudellinen liikeyrittäjä, joka viljelee maata palkkatyön avulla. Tämän »kapitalistisen maankoron syntyä» koskevan erittelyn yhteydessä mainittakoon muutamia Marxin syvällisiä (ja erityisesti takapajuisiin maihin, kuten Venäjään, nähden tärkeitä) ajatuksia *kapitalismin kehityksestä maanviljelyksessä*. »Luontoiskoron muuttumista rahakoroksi ei vain kiertämättömästi seuraa, vaan jopa edeltää omistamattomien ja rahasta työvoimansa myyvien päiväläisten luokan muodostuminen. Tämän luokan syntymisaikana, jolloin se esiintyy vain siellä täällä, varakkailla verotalonpojilla kehittyä luonnollisesti tapa riistää omaksi hyväkseseen maaseudun palkkatyöväkeä — aivan samoin kuin feodaaliaikana varakkaat maaorjatalonpojat itse vuorostaan pitivät maaorjia. Näille talonpojille kehittyä siten vähitellen mahdollisuus koota tietty omaisuus ja muuttua itse tuleviksi kapitalisteiksi. Vanhojen, omaa taloutta hoitavien maanhaltijain keskuuteen syntyy niin muodoin sellaisen kapitalististen maanvuokraajien taimisto, joiden kehitys riippuu kapitalistisen tuotannon yleisestä kehityksestä maatalouden ulkopuolella» (»Pääoma», III², 332) ... »Maalaisväestön osan pakkoluovuttaminen ja maaltahäätö ei vain 'vapauta' työläisiä sekä heidän elintarpeitaan ja työmateriaalejaan teollisuuspääomaa varten, vaan luo myös sisäiset markkinat» (»Pääoma», I², 778). Maalaisväestön kurjistumisella ja taloudellisella häviöllä on taas vuorostaan merkityksensä työväen vara-armeiijan luomisessa pääomalle.

Jokaisessa kapitalistisessa maassa »osa maalaisväestöä on sen vuoksi alituisesti muuttumassa kaupunki- tai manufaktuuriväestöksi (so. ei-maanviljelijäväestöksi). Tämä suhteellisen liikaväestön lähde pulppuaa alituisesti... Maatyöläisen palkka poljetaan vähimpään mahdolliseen, ja hän seisoo aina toisella jalallaan pauperismin suossa» (»Pääoma», I², 668). Talonpojan yksityisomistusoikeus viljelemäänsä maahan on pientuotannon perusta ja sen kukoistuksen, klassillisen muodon saavuttamisen ehto. Mutta tällainen pientuotanto soveltuu vain ahtaisiin, alkeellisiin tuotannon ja yhteiskunnan puitteisiin. Kapitalismin aikana »talonpoikien riistäminen eroaa teollisuusproletariaatin riistämisestä ainoastaan muodollisesti. Riistäjä on sama: pääoma. Yksityiset kapitalistit riistävät yksityisiä talonpoikia hypoteekkien ja koronkiskonnan avulla; kapitalistiluokka riistää talonpoikaisluokkaa valtionverojen välityksellä» (»Luokkataistelut Ranskassa»). Talonpojan parselli (pieni maapalsta) on enää vain veruke, joka sallii kapitalistin periä maasta voittoa, korkoa ja vuokramaksua ja jättää peltomiehen asiaksi ansaita palkkansa siten kuin hän itse parhaaksi näkee» (»Brumairekuun kahdeksastoista»). Tavallisesti talonpoika vieläpä luovuttaa kapitalistiselle yhteiskunnalle, ts. kapitalistiluokalle, osan palkastaan painuen »irlantilaisen maanvuokraajan tasolle — ollakseen muka yksityisomistaja» (»Luokkataistelut Ranskassa»). Mikä on »yhtenä syynä siihen, että maissa, joissa talonpoikainen pienmaanomistus on vallitsevana, viljan hinta on alhaisempi kuin kapitalistisen tuotantotavan maissa?» (»Pääoma», III², 340.) Se, että talonpoika antaa yhteiskunnalle (ts. kapitalistiluokalle) ilmaiseksi osan lisätuotteesta. »Tämä alhainen (viljan sekä muiden maataloustuotteiden) hinta on siis seuraus tuottajain köyhyydestä eikä suinkaan heidän työnsä tuottavuudesta.» (»Pääoma», III², 340.) Pienmaanomistus, pientuotannon normaalimuoto, rappeutuu, tuhoutuu ja joutuu perikatoon kapitalismin vallitessa. »Pienmaanomistuksen luonteeseen ei sovi työn yhteiskunnallisten tuotantovoimien kehitys, yhteiskunnalliset työmuodot, pääomien yhteiskunnallinen keskitys, suuressa mitassa harjoitettu karjanhoito eikä tieteen yhä laajeneva sovel-

laminen. Foronkiskonta ja verojärjestelmä johtavat ehdottomasti kaikkialla pienmaanomistajien kurjistumiseen. Pääoman kuluttaminen maan ostoon vie tämän pääoman pois maanviljelykseltä. Tuotantovälineiden rajaton hajautuminen ja itse tuottajien pysyminen toisistaan eristettyinä.» (Osuustoiminta, ts. pientalonpoikain osuuskunnat, jotka esittävät erittäin suurta porvarillisesti edistyksellistä osaa, pystyvät vain heikentämään, mutta eivät lopettamaan tätä tendenssiä; samoin ei myöskään pidä unohtaa, että tämä osuustoiminta hyödyttää suuresti varakkaita talonpoikia ja hyvin vähän, tuskin lainkaan köyhälistöjoukkoja, ja sitten itse osuuskunnista tulee palkkatyön riistäjiä.) »Suunnaton ihmisvoiman tuhlaus. Yhä suurempi tuotannon ehtojen huononeminen ja tuotantovälineiden kallistuminen on parselli-(pien-)omistuksen laki.» Maataloudessa samoin kuin teollisuudessakin kapitalismi uudistaa tuotantoprosessin vain »tuottajain marttyyriuden» hinnalla. »Maatyöläisten hajoaminen laajoille alueille murtaa heidän vastustuskykynsä, jota vastoin keskittyminen lisää kaupunkilaistyöläisten vastustuskykyä. Samoin kuin nykyaikaisessa teollisuudessa saavutetaan myös nykyaikaisessa, kapitalistisessa maanviljelyksessä suurempi työn tuottavuus ja joustavuus itsensä työvoiman murtamisen ja näännytämisen hinnalla. Sitä paitsi jokainen kapitalistisen maanviljelyksen edistysaskel ei merkitse edistysaskelta ainoastaan työmiehen rosvoamistaidossa, vaan myös maan rosvoamistaidossa... Kapitalistinen tuotanto kehittää siis yhteiskunnallisen tuotantoprosessin tekniikkaa ja yhdistelmää vain siten, että se samalla jäytää kaiken rikkauten alkulähteitä: maata ja työläistä» («Pääoma», I, 13, luvun loppu).

SOSIALISMI

Edellä sanotusta näkyy, että Marx katsoo kapitalistisen yhteiskunnan sosialistiseksi muuttumisen kiertämättömyyden kokonaan ja yksinomaan johtuvan nykyisen yhteiskunnan liikunnan taloudellisesta laista. Työn yhteiskunnallistuminen, joka edistyy tuhansissa muodoissaan yhä nopeammin ja ilmenee Marxin kuolemasta

kuluneen puolen vuosisadan aikana erikoisen havainnollisesti suurtuotannon, kapitalistien kartellien, syndikaattien ja trustien kasvussa sekä finanssipääoman laajuuden ja mahtavuuden jättäjäismäisessä kehityksessä — siinä sosialismin kiertämättömän koittamisen tärkein aineellinen perusta. Tämän muuttumisen intellektuaalisena ja moraalisisena liikkeellepanijana, sen fyysisenä toimeenpanijana esiintyy itse kapitalismin kouluttama proletariaatti. Sen taistelu porvaristoa vastaan esiintyy erilaisissa ja yhä rikassisältöisemmissä muodoissa ja muuttuu kiertämättömästi poliittiseksi taisteluksi, jonka suuntana on valtiiovallan valtaaminen proletariaatin käsiin (»proletariaatin diktatuuri»). Tuotannon yhteiskunnallistumisen täytyy johtaa tuotantovälineiden siirtymiseen yhteiskunnan omaisuudeksi, »pakkoluovuttajien pakkoluovuttamiseen». Tämän siirtymisen suoranaista tuloksena on työn tuottavuuden suunnaton kasvu, työpäivän lyhennys, alkeellisen, hajanaisen pientuotannon jäänteiden ja raunioiden korvaus korkealle kehittyneellä kollektiivisella työllä. Kapitalismi katkaisee lopullisesti yhteyden teollisuuden ja maatalouden väliltä, mutta samanaikaisesti se valmistaa korkeimmassa kehityksessään tämän yhteyden uusia aineksia, teollisuuden yhdistämistä maatalouteen tieteen tietoisin soveltamisen sekä kollektiivisen työn yhdistelyn pohjalla, ihmiskunnan uudenlaisen asuttamisen pohjalla (tekemällä lopun maaseudun takapajuisuudesta, eristyneisyydestä, villeydestä sekä myös luonnottomasta valtaviin joukkojen keräytymisestä suuriin kaupunkeihin). Nykyajan kapitalismin korkeimmat muodot valmistelevat perheen uutta muotoa, uusia elinehtoja naisen asemassa ja nousevien sukupolvien kasvatuksessa: naisten ja lasten työ sekä kapitalismin aiheuttama patriarkaalisen perheen hajoaminen saavat nykyisessä yhteiskunnassa kiertämättömästi mitä kauheimmat, tuhoisimmat ja inhottavimmat muodot. Mutta siitä huolimatta »suurteollisuus synnyttää taloudellisen perustan korkeammalle perhemuodolle ja sukupuolien välisille suhteille antamalla yhteiskunnallisesti järjestetyissä tuotantoprosesseissa kodin piiriin ulkopuolella naisille, nuorille henkilöille ja lapsille ratkaisevan merkityksen. Yhtä typerää on tie-

tenkin pitää perheen kristillis-germaanista muotoa ehdottomana kuin muinaisroomalaista muotoa tahi muinais-kreikkalaista tai itämaalaista, jotka muuten yhdessä muodostavat yhtenäisen historiallisen kehitysjakson. Samoin on ilmeistä, että yhdistetyn työhenkilökunnan koostumisen kumpaankin sukupuoleen ja kaikkiin ikäluokkiin kuuluvista henkilöistä täytyy sitä vastaavissa oloissa muuttua inhimillisen kehityksen lähteeksi, vaikka se luontoperäisen raa'assa, kapitalistisessa muodossa, jolloin työläinen on olemassa tuotantoprosessia varten eikä tuotantoprosessi työläistä varten, on turmion ja orjuuden ruttopesä» («Pääoma», I, 13, luvun loppu). Tehdasjärjestelmässä voimme nähdä »ituja tulevaisuuden kasvatukselle, jolloin kaikkien määrättyä ikärajaa vanhempien lasten tuottava työ liittyy opetukseen ja voimisteluun, ei ainoastaan eräänä yhteiskunnallisen tuotannon lisäämiskeinona, vaan myös ainoana keinona kasvatata kaikin puolin kehittyneitä ihmisiä» (sama). Samalle historialliselle perustalle, ei pelkästään menneisyyden selvittämisen mielessä, vaan myös tulevaisuuden pelottoman näkemisen ja sen toteuttamiseen suunnatun rohkean käytännöllisen toiminnan mielessä, Marxin sosialismi asettaa myös kysymykset kansallisuudesta ja valtiosta. Kansakunnat ovat yhteiskunnallisen kehityksen porvarillisen aikakauden välttämätön tuote ja välttämätön muoto. Myöskään työväenluokka ei voinut lujittua, miehityä ja muodostua »järjestäytymättä kansakunnan puitteissa», olematta »kansallinen» («vaikka kokonaan toisessa mielessä kuin porvaristo sen käsittää»). Kapitalismin kehitys hajottaa kuitenkin yhä enemmän kansallisia raja-aitoja, hävittää kansallisen eristyneisyyden, asettaa kansallisten antagonismien sijalle luokka-antagonismit. Tämän vuoksi on kehittyneissä kapitalistisissa maissa täysin totta se, että »työläisillä ei ole isänmaata» ja että työläisten »yhteinen toiminta» ainakin sivistysmaissa »on proletariaatin vapautuksen ensimmäisiä ehtoja» («Kommunistinen manifesti»). Valtio, tämä järjestetty väkivalta, syntyi kiertämättömästi yhteiskunnan kehityksen tietyllä asteella, kun yhteiskunta jakautui sovittamattomiin luokkiin, kun se ei enää voinut olla olemassa ilman näennäisesti yhteiskun-

nan yläpuolella olevaa ja tietyssä määrin siitä eristäytynyttä »valtaa». Syntyen luokkavastakohdista valtio muodostuu »voimakkaimman, taloudellisesti hallitsevan luokan valtioksi, jonka avulla tämä luokka muodostuu myös poliittisesti hallitsevaksi luokaksi ja josta se saa uuden välikappaleen sorretun luokan kurissapitämiseksi ja riistämiseksi. Niinpä antiikin valtio oli ennen kaikkea orjanomistajien valtio orjien kurissapitämiseksi, feodaalivaltio oli aateliston välikappale maaorjatalonpoikain kurissapitämiseksi ja nykyaikainen eduskunnallinen valtio on kapitalistien välikappale palkkatyöläisten riistämiseksi» (Engels: »Perheen, yksityisomaisuuden ja valtion alkuperä», missä hän esittää omia ja Marxin mielipiteitä). Porvarillisen valtion kaikkein vapain ja edistyksellisinkään muoto, demokraattinen tasavalta, ei suinkaan tee tyhjäksi tätä tosiasiaa, se vain muuttaa sen muotoa (hallituksen yhteys pörssiin, virkamiesten, lehdistön ym. lahjottavuus, joko suoranainen tai välillinen). Johtaen luokkien häviämiseen sosialismi johtaa samalla myös valtion häviämiseen. »Ensimmäinen toimenpide, jossa valtio esiintyy koko yhteiskunnan todellisena edustajana — tuotantovälineiden pakkoluovutus koko yhteiskunnan hyväksi — on samalla sen viimeinen itsenäinen teko valtiona», kirjoittaa Engels »Anti-Dühringissä». »Valtiovallan sekaantuminen yhteiskunnallisiin suhteisiin käy alalla toisensa jälkeen tarpeettomaksi ja loppuu itsestään. Ihmisten hallitsemisen tilalle tulee asioiden hoito ja tuotantoprosessin johtaminen. Valtiota ei 'lakkauteta', se kuoleutuu.» »Yhteiskunta, joka järjestää tuottajien vapaamman ja tasa-arvoisemman assosiaation pohjalla uudelleen tuotannon, siirtää koko valtio koneiston sinne, minne se silloin on kuuluva: muinaismuistojen museoon, rukin ja pronssikirveen viereen» (Engels: »Perheen, yksityisomaisuuden ja valtion alkuperä»).

Mitä vihdoin tulee kysymykseen Marxin sosialismin suhteesta pientalonpoikaistoon, joka säilyy pakkoluovuttajien pakkoluovuttamisen kaudella, on viitattava Marxin ajatuksia esittävään Engelsin lausuntoon: »Saa-tuamme haltuumme valtiovallan emme tule ajattelemaankaan pientalonpoikain väkivaltaista pakkoluovuttamista (samantekevää, korvausta vastaan tai ilman sitä), niin

kuin meidän on pakko tehdä suurmaanomistajien suhteen. Pientalonpoikiin nähden tehtävänämme on ennen kaikkea muuttaa heidän yksityistuotantonsa ja yksityisomistuksensa osuustoiminnalliseksi, mutta ei väkivalloin, vaan näyttäen esimerkkiä ja tarjoamalla yhteiskunnallista apua tässä tarkoituksessa. Ja silloinhan meillä on tietenkin riittävästi keinoja todistaaksemme talonpojalle tällaisen muuttamisen kaikki etuisuudet, joita hänelle jo nyt täytyy selittää» (Engels: »Agraarikysymyksestä Lännessä», Aleksejevan julkaisema, s. 17, venäjännöksessä virheitä. Alkuperäisteksti »Neue Zeitissa»).

PROLETARIAATIN LUOKKATAISTELUTAKTIikka

Selvitettyään jo 1844—1845 vanhan materialismin erään peruspuutteen, sen nimittäin, ettei se ymmärtänyt vallankumouksellisen käytännöllisen toiminnan edellytyksiä eikä voinut arvioida sen merkitystä, Marx kiinnitti koko elämänsä ajan, teoreettisten töittensä ohella, herkeämätöntä huomiota proletariaatin luokkataistelutaktiikan kysymyksiin. Valtavan aineiston tässä suhteessa tarjoavat *kaikki* Marxin teokset ja varsinkin hänen 1913 julkaistu neljä nidosta käsittävä kirjeenvaihtonsa Engelsin kanssa. Tätä aineistoa ei ole vielä läheskään kaikkea koottu, pantu järjestykseen, tutkittu eikä selvitetty. Sen takia meidän on pakko rajoittua tässä aivan yleisiin ja lyhyihin huomautuksiin korostaen sitä, että ilman *t ä t ä* materialismin puolta Marx piti materialismia täydellä syyllä puolinaisena, yksipuolisena ja elottomana. Proletariaatin taktiikan perustehtävän Marx määritteli tiukasti materialistis-dialektisen maailmankatsomuksensa kaikkia perusajatuksia vastaavasti. Vain kyseisen yhteiskunnan poikkeuksetta kaikkien luokkien keskinäissuhteiden kokonaisuuden objektiivinen huomioonottaminen ja siis myös tämän yhteiskunnan objektiivisen kehitysasteen sekä sen ja toisten yhteiskuntain välisen keskinäissuhteiden huomioonottaminen voi olla edistyneimmän luokan oikean taktiikan perustana. Tällöin tarkastellaan kaikkia luokkia ja kaikkia maita ei niiden staattisessa, vaan dynaamisessa tilassa, ts. ei liikkumattomuuden tilassa, vaan liikkeessä (jonka lait johtuvat

jokaisen luokan olemassaolon taloudellisista ehdoista). Liikettä taas vuorostaan ei tarkastella vain menneisyyden, vaan myös tulevaisuuden kannalta, eikä vain hitaita muutoksia näkevien »evolutionistien» typerän käsityksen mukaisesti, vaan dialektisesti: »suuressa historiallisessa kehityksessä 20 vuotta ei merkitse enempää kuin yksi päivä», kirjoitti Marx Engelsille, »vaikka sitten taas voi tulla sellaisia päiviä, joihin keskittyy 20 vuotta» (»Kirjeenvaihto», III osa, s. 127). Jokaisella kehitysteella, jokaisella hetkellä täytyy proletariaatin taktiikan ottaa huomioon tämä ihmiskunnan historian objektiivisesti kiertämätön dialektiikka, käyttäen toisaalta hyväkseen poliittisen lamaannuksen tai kilpikonnamaisen hitaan, niin sanotun »rauhallisen», kehityksen aikoja edistyneimmän luokan tietoisuuden, voiman ja taistelukunnan kehittämiseksi ja toisaalta suunnaten kaiken tämän hyväksikäyttämistyön kyseisen luokan liikkeen »loppupäämäärää» kohti ja tehdäkseen sen kykeneväksi ratkaisemaan käytännöllisesti suuria tehtäviä suurina päivinä, »joihin keskittyy 20 vuotta». Erittäin tärkeitä ovat Marxin kaksi päätelmää tästä kysymyksestä: toinen teoksessa »Filosofian kurjuus» proletariaatin taloudellisesta taistelusta ja taloudellisista järjestöistä ja toinen »Kommunistisessa manifestissa» proletariaatin poliittisista tehtävistä. Ensimmäinen kuuluu: »Suurteollisuus kokoaa yhteen paikkaan joukon toisilleen tuntemattomia ihmisiä. Kilpailu erottaa heitä toisistaan heidän etujensa perusteella. Mutta työpalkan suojeleminen, tämä heidän yhteinen etunsa työnantajaan nähden, yhdistää heidät samaan vastarinnan, yhteenliittymisen ajatukseen... Alussa erillään olevat yhteenliittymät muodostuvat ryhmiksi, ja vakituisesti yhtyneen pääoman vuoksi tulee työläisille heidän liittojensa suojeleminen paljoa tärkeämmäksi kuin palkan suojeleminen... Tässä taistelussa — todellisessa kansalaissodassa — yhtyvät ja kehittyvät kaikki ainekset lähenevää suurtaistelua varten. Kun yhteenliittyminen on saavuttanut tämän asteen, saa se poliittisen luonteen.» Siinä on taloudellisen taistelun ja ammatillisen liikkeen ohjelma ja taktiikka muutamiksi vuosikymmeniksi, koko pitkäksi ajanjaksoksi, jolloin proletariaatti valmistele voimiaan »lähenevää

taistelua varten». Tähän on verrattava Marxin ja Engelsin lukuisia viittauksia Englannin työväenliikkeen esimerkkiin, siihen, kuinka teollisuuden »kukoistus» aiheuttaa yrityksiä »työläisten ostamiseksi» (»Kirjeenvaihto Engelsin kanssa», I, 136), työläisten vetämiseksi syrjään taistelusta, kuinka tuo kukoistus yleensä »demoralisoi työläisiä» (II, 218); kuinka Englannin proletariaatti »porvaristuu» — »kaikista kansakunnista porvarillisin» (englantilainen) »haluaa nähtävästi päästä lopulta siihen, että sillä olisi porvariston rinnalla porvarillinen aristokratia ja porvarillinen proletariaatti» (II, 290); kuinka siltä haihtuu »vallankumouksellinen energia» (III, 124), kuinka täytyy odottaa enemmän tai vähemmän pitkä aika, kunnes »Englannin työläiset vapautuvat näennäisestä porvarillisesta turmeltuneisuudestaan» (III, 127); kuinka Englannin työväenliikkeeltä puuttuu »chartistien tulista henkeä» (1866; III, 305); kuinka englantilaisista työväenjohtajista tulee välimuoto »radikaalien porvarien ja työläisten välillä» (Holyoakesta, IV, 209), kuinka Englannin monopoliaseman takia ja niin kauan kuin tuo monopoliasema säilyy »et brittiläisten työläisten kanssa voi mitään tehdä» (IV, 433). Taloudellisen taistelun taktiikkaa työväenliikkeen yleisen kulun (*ja lopputuloksen*) yhteydessä tarkastellaan tässä erinomaisen laajalta, kaikinpuoliselta, dialektiselta, todella vallankumoukselliselta näkökannalta.

»Kommunistisessa manifestissa» on esitetty seuraava marxilaisuuden perusajatus poliittisen taistelun taktiikasta: »kommunistit taistelevat työväenluokan lähimpien välittömien tarkoitusperien ja etujen puolesta, mutta he edustavat samalla myös liikkeen tulevaisuutta.» Tämän mukaisesti Marx kannatti 1848 Puolassa »agraarivallankumouksen» puoluetta, »samaa puoluetta, joka nostatti vuonna 1846 Krakovan kapinan». Marx kannatti Saksassa 1848—1849 jyrkimpiä vallankumouksellisia demokraatteja eikä koskaan myöhemmin perunut sitä, mitä hän oli silloin sanonut taktiikasta. Saksan porvaristoa hän piti aineksena, joka oli »alusta pitäen taipuvainen kavaltamaan kansan» (vain liitto talonpoikaiston kanssa olisi voinut auttaa porvaristoa suorittamaan tehtävänsä täydellisesti) »ja tekemään kompromis-

sin vanhan yhteiskunnan kruunattujen edustajain kansa». Esitämme Marxin suorittaman loppuerittelyn Saksan porvariston luokka-asemasta porvarillis-demokraattisen vallankumouksen kaudella, erittelyn, joka on muuten mestarillinen näyte materialismista, mikä tarkastelee yhteiskuntaa sen liikkeessä eikä vain liikkeen sitä puolta, joka suuntautuu *taaksepäin*: »...se ei luottanut itseensä eikä kansaan, nurisi huippukerroksille, pelkäsi alimpia kerroksia; ... se pelkäsi maailman hirmumyrskyä; se oli kaikin puolin tarmoton, kaikin puolin pelkkää plagiaattia; ... se oli vailla aloitteellisuutta;... kirottu vanhus, joka oli tuomittu ohjaamaan ja torjumaan elämää uhkuvan kansan ensimmäisiä nuoruudeninnostuksen purkauksia omien heikon vanhuksen intressiensä mukaisesti...» («Uusi Reinin Lehti» 1848, ks. »Kirjallinen Jäämistö», III osa, s. 212). Parisenkymmentä vuotta myöhemmin Marx kirjeessään Engelsille (III, 224) sanoi vuoden 1848 vallankumouksen epäonnistumisen syyksi sen, että porvaristo piti parempana rauhan solmimista orjuuden kanssa kuin jo pelkkää vapaustistelun perspektiiviä. Kun vuosien 1848—1849 vallankumouskausi oli päättynyt, Marx vastusti kaikenlaista vallankumouksella leikkimistä (Schapper — Willich ja taistelu heitä vastaan) ja vaati, että on osattava toimia uudella kaudella, joka valmistaa ikään kuin »rauhallisesti» uusia vallankumouksia. Se, missä hengessä Marx vaati tätä työtä suoritettavaksi, näkyy hänen seuraavasta arviostaan, jonka hän antoi Saksan tilanteesta kaikkein synkimmän taantumuksen aikana 1856: »Koko asia tulee Saksassa riippumaan siitä, voidaanko proletaarista vallankumousta tukea jollakin talonpoikaissodan uudella painoksella» («Kirjeenvaihto Engelsin kanssa», II, 108). Niin kauan kuin demokraattinen (porvarillinen) vallankumous Saksassa ei ollut päättynyt, Marx suuntasi kaiken huomionsa sosialistisen proletariaatin taktiikassa talonpoikaiston demokraattisen tarmon kehittämiseen. Hänen mielestään Lassallen edesottamukset olivat »objektiivisesti työväenliikkeen kavaltamista Preussille» (III, 210) muun muassa nimenomaan sen vuoksi, että Lassalle antoi perään tilanherroille ja preussilaiselle nationalismin. Engels kirjoitti 1865 vaihtaessaan aja-

tuksia Marxin kanssa heidän suunnittelemaansa yhteisestä julkilausumasta lehdistössä: »On katalaa hyökätä maatalousmaassa teollisuusproletariaatin nimessä yksinomaan porvariston kimppuun mainitsematta sanallakaan feodaaliaateliston harjoittamasta maatyöläisten patriarkaalisesta 'riistosta ruoskan avulla'» (III, 217). Vuosina 1864—1870, sen kauden lähetessä loppuaan, jolloin Saksassa vietiin päätökseen porvarillis-demokraattinen vallankumous ja jolloin Preussin ja Itävallan riistäjäloukat taistelivat viedäkseen tämän vallankumouksen tavalla tai toisella päätökseen *ylhäältäpäin*, Marx ei ainoastaan tuominnut Lassallea, joka oli mielistellyt Bismarckia, vaan ojensi myös Liebknehtiä, joka oli vajonnut »itävaltalaismielisyteen» ja partikularismin puolustamiseen; Marx vaati vallankumouksellista taktiikkaa, joka taistelee yhtä säälimättömästi sekä Bismarckia että itävaltalaismielisiä vastaan, taktiikkaa, joka ei mukautuisi »voittajan», preussilaisen junkkerin, tahtoon, vaan ryhtyisi viipymättä uudelleen vallankumoukselliseen taisteluun sitä vastaan *ja siltä pohjalta*, jonka Preussin sotilaalliset voitot olivat luoneet (»Kirjeenvaihto Engelsin kanssa», III, 134, 136, 147, 179, 204, 210, 215, 418, 437, 440—441). Kuuluisassa Internationaalin julistuksessa syyskuun 9. päivältä 1870 Marx varoitti Ranskan proletariaattia ennenaikaisesta kapinasta, mutta kun kapina kuitenkin puhkesi (1871), Marx tervehti innostuneena »taivaita rynnäköivien» joukkojen vallankumouksellista aloitetta (Marxin kirje Kugelmannille). Vallankumouksellisen esiintymisen tappio tässä tilanteessa, kuten niin monissa muissakin, oli Marxin dialektisen materialismin kannalta pienempi paha proletariaatin taistelun yleisessä kulussa *ja tuloksessa* kuin luopuminen vallatuista asemista, antautuminen ilman taistelua: tuollainen antautuminen olisi demoralisoinut proletariaatin ja horjuttanut sen taistelukykyä. Marx, joka osasi antaa täyden arvon legaalisten taistelukeinojen käyttämiselle poliittisen pysähdystilan ja porvarillisen legaalisuuden valtakausina, tuomitsi 1877—1878, sen jälkeen kun oli säädetty poikkeuslaki sosialisteja vastaan, hyvin jyrkästi Mostin »vallankumouksellisen fraasin» ja samalla kävi ainakin yhtä ankarasti ellei anka-

ramminkin opportunistin kimppuun, jonka valtaan virallinen sosialidemokraattinen puolue oli silloin tilapäisesti joutunut, kun tuo puolue ei heti ollut riittävän luja ja kestävä, vallankumouksellinen ja valmis siirtymään illegaaliseen taisteluun vastauksena poikkeuslakiin («Marxin kirjeitä Engelsille», IV, 397, 404, 418, 422, 424. Vrt. myös kirjeitä Sorgelle).

*Kirjoitettu heinä—marras-
kuussa 1914*

Teokset, 21. osa, s. 29—64

*Julkaistu lyhennettynä 1915
Granatin Tietosanakirjassa,
7. painos, 28. osa
Alkulause julkaistu 1918
kirjasssa: N. Lenin,
»Karl Marx». Moskova,
kustannusliike Priboi*

FRIEDRICH ENGELS

Mikä järjen soihtu sammuikaan,
sydän suuri lakkas' sykkimästä!

Elokuun 5. päivänä uutta lukua (heinäkuun 24. päivänä) vuonna 1895 Lontoossa kuoli Friedrich Engels. Ystävänsä Karl Marxin jälkeen (kuoli vuonna 1883) Engels oli nykyisen proletariaatin huomattavin tiedemies ja opettaja koko sivistyneessä maailmassa. Siitä saakka, kun kohtalo satutti Karl Marxin yhteen Friedrich Engelsin kanssa, molempien ystävysten elämäntyö tuli heidän yhteiseksi asiakseen. Voidaksemme siis ymmärtää, mitä Friedrich Engels on tehnyt proletariaatin hyväksi, on tehtävä itsellemme selväksi Marxin opin ja toiminnan merkitys nykyajan työväenliikkeen kehityksessä. Marx ja Engels ensimmäisinä osoittivat, että työväenluokka vaatimuksineen on nykyisen talousjärjestelmän välttämätön tuote, sillä tämä järjestelmä ehdottomasti luo ja organisoii proletariaatin samalla kuin porvaristonkin; he osoittivat, että ihmiskunnan vapauttaa sitä nykyään painavista vitsauksista järjestyneen proletariaatin luokkataistelu eivätkä joidenkin jalomielisten yksilöiden hyväätarkoittavat yritykset. Tieteellisissä teoksissaan Marx ja Engels ensimmäisinä selittivät, ettei sosialismi ole haaveilijoiden keksintö, vaan nykyisen yhteiskunnan tuotantovoimien kehityksen lopullinen päämäärä ja välttämätön tulos. Koko kirjoitettu historia on tähän saakka ollut luokkataistelun historiaa, toisten yhteiskuntaluokkien toisiin nähden saavuttaman herruuden ja

voittojen vaihtumista. Ja näin tulee jatkumaan, kunnes katoavat luokkataistelun ja luokkaherruuden perusteet: yksityisomistus ja järjestyksetön yhteiskunnallinen tuotanto. Proletariaatin edut vaativat näiden perusteiden hävittämistä, ja siksi niitä vastaan on suunnattava järjestyneiden työläisten tietoinen luokkataistelu. Ja kaikkalainen luokkataistelu on poliittista taistelua.

Nykyään koko proletariaatti, joka taistelee vapautensa puolesta, on omaksunut nämä Marxin ja Engelsin katsomukset, mutta silloin, kun nämä kaksi ystävästä ottivat 40-luvulla osaa sosialistiseen kirjallisuuteen ja aikansa yhteiskunnallisiin liikkeisiin, tällaiset katsomukset olivat aivan uutta. Silloin oli paljon sekä lahjakkaita että lahjattomia, sekä rehellisiä että epärehellisiä ihmisiä, jotka viehättyneinä taisteluun poliittisen vapauden puolesta, taisteluun tsaarien, poliisin ja pappien yksinvaltiutta vastaan eivät nähneet porvariston ja proletariaatin etujen vastakkaisuutta. Nämä ihmiset eivät voineet ajatellakaan, että työläiset esiintyisivät itsenäisenä yhteiskunnallisena voimana. Toisaalta oli paljon haaveilijoita, toisinaan nerokkaitakin haaveilijoita, jotka luulivat, että on vain saatava vallanpitäjät ja hallitsevat luokat vakuuttumaan nykyisen yhteiskuntajärjestelmän epäoikeudenmukaisuudesta, ja silloin on helppo saada maailmaan rauha ja yleinen hyvinvointi. He haaveilivat sosialismin aikaansaamista taistelutta. Ja vihdoin melkein kaikki silloiset sosialistit ja yleensä työväenluokan ystävät pitivät proletariaattia vain *mätäpaiseena*, he katsoivat kauhistuneina, miten teollisuuden kasvaessa tämä mätäpaisekin kasvaa. Sen tähden he kaikki mietiskelivät sitä, miten voitaisiin pysäyttää teollisuuden ja proletariaatin kehitys, pysäyttää »historian pyörä». Vastoin proletariaatin kehityksen aiheuttamaa yleistä kauhua Marx ja Engels perustivat kaikki toiveensa proletariaatin herkeämättömään kasvuun. Mitä enemmän proletareja on, sitä suurempi on heidän voimansa vallankumouksellisena luokkana, sitä lähempänä ja mahdollisempaa on sosialismi. Marxin ja Engelsin ansiot työväenluokan suhteen voidaan ilmaista lyhyesti näin: he opettivat työväenluokan tajuamaan ja tiedostamaan itsensä ja asettivat haaveiden tilalle tieteen.

Senpä tähden jokaisen työläisen pitää tuntea Engelsin nimi ja elämä, senpä tähden tässä kokoelmassamme, jonka tarkoituksena, samoin kuin kaikkien julkaisujemme tarkoituksena, on herättää luokkatietoisuutta Venäjän työläisissä, meidän on esitettävä katsaus Friedrich Engelsiin, nykyisen proletariaatin toisen suuren opettajan, elämään ja toimintaan.

Engels syntyi vuonna 1820 Barmenin kaupungissa Preussin kuningaskunnan Reinin maakunnassa. Hänen isänsä oli tehtailija. Vuonna 1838 Engelsin oli perhesyiden takia pakko mennä kesken kymnaasin liikeapulaiseksi erään bremeniläisen kauppahuoneen palvelukseen. Kauppatoimet eivät estäneet Engelsiä tekemästä työtä tieteellisen ja poliittisen sivistystasonsa kohottamiseksi. Jo kymnaasilaisena hän alkoi vihata itsevaltiutta ja virkailijain mielivaltaa. Filosofian tutkiminen vei häntä yhä pitemmälle. Siihen aikaan Saksan filosofiassa oli vallitsevana Hegelin oppi ja Engelsistä tuli tämän opin kannattaja. Vaikka Hegel itse ihailikin Preussin monarkista valtiota, jonka palveluksessa hän oli Berliinin yliopiston professorina, Hegelin *oppi* oli vallankumouksellista. Hegelin usko inhimilliseen järkeen ja ihmisen oikeuksiin sekä Hegelin filosofian perusteesi, että maailmassa on käynnissä alituinen muuttumis- ja kehitysprosessi, panivat ne berliiniläisen filosofin oppilaat, jotka eivät halunneet nöyryyä silloisiin tosioloihin, ajattelemaan, että myös taistelu silloisia tosioloja vastaan, taistelu voimassa olevaa vääryyttä ja vallitsevaa pahaa vastaan perustuu ikuisen kehityksen maailmanlakiin. Kun kerran kaikki kehittyä ja toiset laitokset tulevat toisten tilalle, niin miksi sitten Preussin kuninkaan tai Venäjän tsaarin itsevaltius, mitättömän vähemmistön rikastuminen valtavan enemmistön kustannuksella, porvariston herruus kansaan jatkuisi ikuisesti? Hegelin filosofia puhui hengen ja aatteiden kehityksestä, se oli *idealistista* filosofiaa. Luonnon, ihmisen sekä ihmissuhteiden, yhteiskunnallisten suhteiden kehityksen se johti hengen kehityksestä. Marx ja Engels säilyttivät Hegelin ajatuksen ikuisesta kehitysprosessista*, mutta hylkä-

* Marx ja Engels sanoivat monesti, että älyllisestä kehityksestään he saavat monessa suhteessa kiittää suuria saksalaisia filoso-

sivät ennakkoluuloisen idealistisen katsomuksen; tarkastellessaan elämää he näkivät, ettei hengen kehitys selitä luonnon kehitystä, vaan päinvastoin — henki on selitettävä lähtien luonnosta, materiaasta... Päinvastoin kuin Hegel ja muut hegeliläiset, Marx ja Engels olivat materialisteja. Silmäillessään materialistisesti maailmaa ja ihmiskuntaa he huomasivat, että samoin kuin kaikkien luonnonilmiöiden pohjana ovat aineelliset syyt, niin ihmisyyteiskunnankin kehitys määräytyy aineellisten voimien, tuotantovoimien kehityksestä. Tuotantovoimien kehityksestä riippuvat ne suhteet, joihin ihmiset asettuvat toisiinsa nähden inhimillisten tarpeiden tyydyttämiseen tarvittavien esineiden tuotannossa. Ja nämä suhteet sisältävät yhteiskuntaelämän kaikkien ilmiöiden, ihmisten kaikkien pyrkimysten, aatteiden ja lakien selityksen. Tuotantovoimien kehitys luo yksityisomistukseen nojaavat yhteiskunnalliset suhteet, mutta nyt näemme, että tuo sama tuotantovoimien kehitys riistää enemmistöltä omaisuuden ja keskittää sen mitättömän vähemmistön käsiin. Se hävittää omistuksen, nykyisen yhteiskuntajärjestelmän perustan, se pyrkii itse samaan päämäärään, minkä sosialistit ovat itselleen asettaneet. Sosialistien pitää vain ymmärtää, mikä yhteiskunnallinen voima on asemansa vuoksi nykyisessä yhteiskunnassa kiinnostunut sosialismin toteuttamisesta, ja saada tuo voima käsittämään omat etunsa ja historiallinen tehtävänsä. Tuo voima on proletariaatti. Engels tutustui siihen Englannissa, Englannin teollisuuden keskuksessa Manchesterissa, minne hän muutti vuonna 1842 astutuaan sen kauppahuoneen palvelukseen, johon hänen isänsä kuului osakkaana. Siellä Engels ei ainoastaan istuskellut tehtaan konttorissa: hän kävi likaisissa asuinkortteleissa, missä työläiset asustivat, näki omin silmin heidän köyhyytensä ja hätänsä. Mutta hän ei tyytynyt vain omiin havaintoihinsa, vaan luki kaiken mitä ennen häntä oli saatu selville Englannin työväenluokan asemasta, tutki huolellisesti kaikki viralliset asiakirjat, joihin hänellä oli tilaisuus tutustua. Näiden tutkimusten

feja ja muiden muassa Hegeliä. »Ilman saksalaista filosofiaa ei olisi tieteellistä sosialismiakaan», sanoo Engels.

ja havaintojen tuloksena oli vuonna 1845 ilmestynyt kirja »Englannin työväenluokan asema». Edellä jo mainitsimme, mikä oli Engelsin suurin ansio »Englannin työväenluokan asema» teoksen kirjoittajana. Jo ennen Engelsiäkin olivat monet kuvailleet proletariaatin kärsimyksiä ja osoittaneet, että sitä on autettava. Engels *ensimmäisenä* sanoi, että proletariaatti *ei ole ainoastaan* kärsivä luokka; että juuri se viheliäinen taloudellinen asema, jossa proletariaatti on, sysää sitä vastustamattomasti eteenpäin ja pakottaa taistelemaan lopullisen vapautumisensa puolesta. Ja taisteleva proletariaatti *itse auttaa itseään*. Työväenluokan poliittinen liike johtaa työläiset kiertämättä tajuamaan sen, ettei heillä ole muuta ulospääsyä kuin sosialismi. Toisaalta taas sosialismi tulee voimaksi vasta sitten, kun siitä tulee työväenluokan poliittisen taistelun päämäärä. Nämä olivat pääajatuksukset Engelsin kirjassa Englannin työväenluokan asemasta, ajatuksukset, jotka koko ajatteleva ja taisteleva proletariaatti on nyt omaksunut, mutta jotka silloin olivat aivan uusia. Mainitut ajatuksukset esitettiin kirjassa, joka oli kirjoitettu mukaansatempaavasti ja oli täynnä tosiperäisiä ja järkyttäviä kuvia Englannin proletariaatin hädästä. Tämä kirja oli kaamea syytös kapitalismia ja porvaristoa vastaan. Se teki tavattoman suuren vaikutuksen. Kaikkialla alettiin vedota Engelsin kirjaan teoksena, joka antaa parhaan kuvan nykyajan proletariaatin asemasta. Ei ennen vuotta 1845 eikä sen jälkeen tosiaankaan ole ilmestynyt ainoatakaan niin selvää ja tosiperäistä kuvausta työväenluokan hädästä.

Engelsistä tuli sosialisti vasta Englannissa. Manchesterissa hän otti yhteyden Englannin silloisen työväenliikkeen toimihenkilöihin ja alkoi kirjoitella englantilaisiin socialistisiin julkaisuihin. Paluumatkallaan Saksaan vuonna 1844 hän tutustui Pariisissa Marxiin, jonka kanssa hän oli jo aikaisemmin ryhtynyt kirjeenvaihtoon. Ranskalaisten socialistien ja Ranskan elämän vaikutuksesta Marxistakin oli tullut Pariisissa sosialisti. Siellä ystävykset kirjoittivat yhdessä kirjan: »Pyhä perhe eli kriittillisen kritiikin kritiikkiä». Tässä kirjassa, joka ilmestyi vuotta ennen kuin »Englannin työväenluokan asema» ja on suurimmalta osaltaan Marxin kirjoittama,

on laskettu perustat sille vallankumouksellis-materialistiselle sosialismille, jonka pääajatukset on edellä esitetty. »Pyhä perhe» on leikillinen nimitys filosofi-veljeksistä Bauereista ja heidän seuraajistaan. Nämä herrat saarnasivat sellaista arvostelua, joka on kaikkien tosiolojen yläpuolella, puolueiden ja politiikan yläpuolella, kieltää kaiken käytännöllisen toiminnan ja vain »kriittisesti» tarkkailee ympärillä olevaa maailmaa ja sen tapahtumia. Herrat Bauerit suhtautuivat proletariaattiin ylimielisesti ja pitivät sitä arvostelukyvottomänä massana. Marx ja Engels asettuivat jyrkästi tätä tolkutonta ja vahingollista suuntausta vastaan. Todellisen ihmispersonan nimessä, hallitsevien luokkien ja valtion polkeman työläisen nimessä he vaativat taistelua paremman yhteiskuntajärjestyksen puolesta eivätkä sivusta seuraamista. Proletariaatissa he tietysti näkivät sen voiman, joka pystyy käymään tätä taistelua ja jonka etujen mukaista se on. Jo ennen »Pyhää perhettä» Engels oli julkaissut Marxin ja Rugen »Saksalais-Ranskalaisissa Vuosikirjoissa» »Arvostelevia kirjoituksia kansantaloustieteestä», joissa hän tarkasteli sosialismin kannalta silloisen talousjärjestelmän perusilmiöitä yksityisomistuksen herruudesta johtuvina välttämättöminä seuraamuksina. Kanssakäyminen Engelsin kanssa myötävaikutti epäilemättä siihen, että Marx päätti ryhtyä tutkimaan kansantaloustiedettä, sitä tiedettä, jossa hänen teoksensa saivat aikaan kokonaisen mullistuksen.

Vuosina 1845—1847 Engels oleskeli Brysselissä ja Pariisissa yhdistäen tieteelliset harrastuksensa käytännölliseen toimintaan Brysselin ja Pariisin saksalaisten työläisten keskuudessa. Siellä Engels ja Marx ottivat yhteyden salaiseen saksalaiseen Kommunistien Liittoon, joka antoi heidän tehtäväkseen esittää heidän kehittämänsä sosialismin perusperiaatteet. Siten syntyi vuonna 1848 julkaistu Marxin ja Engelsin laatima kuuluisa »Kommunistisen puolueen manifesti». Tämä pieni kirjanen on suurten teosten arvoinen: koko sivistyneen maailman järjestynyt ja taisteleva proletariaatti elää ja kulkee sen hengessä yhä vieläkin.

Vuoden 1848 vallankumous, joka puhkesi ensin Ranskassa, mutta levisi sitten muihinkin Länsi-Euroopan

mailhin, toi Marxin ja Engelsin kotimaahan. Siellä, Reinin Preussissa, he asettuivat Kölnissä ilmestyneen demokraattisen »Uuden Reinin Lehden» johtoon. Ystävykset olivat kaikkien vallankumouksellisis-demokraattisten pyrkimysten sieluna Reinin Preussissa. He puolustivat viimeiseen saakka kansan ja vapauden etuja taantumuksen voimilta. Jälkimmäiset pääsivät voitolle, kuten tunnettua. »Uusi Reinin Lehti» lakkautettiin, Marx, joka oli emigranttielämänsä aikana menettänyt Preussin alamaisten oikeudet, karkotettiin maasta, Engels taas otti osaa aseelliseen kansankapinaan, osallistui kolmesti taisteluihin vapauden puolesta ja kapinallisten kärsittyä tappion pakeni Sveitsin kautta Lontooseen.

Sinne asettui myös Marx asumaan. Kohta Engels tuli uudelleen liikeapulaiseksi ja myöhemmin myös liikekumppaniksi samaan kauppahuoneeseen Manchesterissa, jossa hän oli palvellut 40-luvulla. Vuoteen 1870 hän asui Manchesterissa ja Marx Lontoossa, mikä ei estänyt heitä olemasta mitä kiinteimmässä henkisessä yhteydessä keskenään: he kirjoittivat toisilleen miltei joka päivä. Tässä kirjeenvaihdossa ystävykset vaihtoivat mielipiteitään ja tietojaan ja jatkoivat yhdessä tieteellisen sosialismin kehittelyä. Vuonna 1870 Engels siirtyi Lontooseen ja vuoteen 1883 saakka, jolloin Marx kuoli, jatkui heidän yhteinen tarmokkaan työn täyttämä henkinen elämänsä. Sen tuloksena olivat Marxin »Pääoma», vuosisatamme suurin kansantaloustieteellinen teos, ja koko joukko suuria ja pieniä Engelsin teoksia. Marx tutki kapitalistisen talouden mutkallisia ilmiöitä. Engels valaisi erittäin helppotajuisesti kirjoitetuissa ja usein poleemisissa teoksissaan mitä yleisimpiä tieteellisiä kysymyksiä sekä menneisyyden ja nykyisyyden erilaisia ilmiöitä — materialistisen historiankäsityksen ja Marxin taloustieteellisen teorian hengessä. Näistä Engelsin teoksista mainitsemme seuraavat: poleeminen teos Dühringiä vastaan (jossa käsitellään suurkysymyksiä filosofian, luonnontieteen ja yhteiskuntatieteiden alalta)*, »Per-

* Se on ihmeteltävän rikassisältöinen ja opettavainen kirja. Valitettavasti siitä on käännetty venäjän kielelle vain vähäinen osa, joka sisältää historiallisen kuvauksen sosialismin kehityksestä (Tieteellisen sosialismin kehitys, 2. painos, Genève 1892).

heen, omistuksen ja valtion alkuperä» (käännetty venäjäksi, julkaistu Pietarissa, 3. painos, 1895), »Ludwig Feuerbach» (venäjäksi kääntänyt ja varustanut huomautuksilla G. Plehanov, Genève 1892), kirjoitus Venäjän hallituksen ulkopolitiikasta (käännetty venäjäksi genèveläisessä »Sotsial-Demokrat» lehden 1. ja 2. n:ossa), mainiot kirjoitukset asuntokysymyksestä ja vihdoin kaksi pientä, mutta erittäin arvokasta kirjoitusta Venäjän taloudellisesta kehityksestä (»Friedrich Engels Venäjästä», V. I. Zsulitšin käännös venäjän kielelle, Genève 1894). Marx kuoli ehtimättä tehdä loppuun valtavaa teostaan pääomasta. Kuitenkin pääpiirtein se oli jo valmis ja niinpä Engels ryhtyi ystävänsä kuoleman jälkeen raskaaseen työhön »Pääoman» II ja III osan viimeistelemiseksi ja julkaisemiseksi. Vuonna 1885 hän julkaisi II ja vuonna 1894 III osan (IV osaa hän ei ehtinyt saada valmiiksi). Näiden kahden osan valmistamiseksi oli tehtävä tavattoman suuri työ. Itävaltalainen sosialidemokraatti Adler oli oikeassa sanoessaan, että julkaisemalla »Pääoman» II ja III osan Engels pystytti nerokkaalle ystäväelleen suurenmoisen muistomerkin, johon hän tahtomattaan uursi lähtemättömin piirtein oman nimensä. Todellakin, nämä »Pääoman» kaksi osaa ovat kahden miehen — Marxin ja Engelsin — työtä. Muinaistarut kertovat monenlaisia liikuttavia esimerkkejä ystävyydestä. Euroopan proletariaatti voi sanoa, että sen tieteen ovat luoneet kaksi tiedemiestä ja taistelijaa, joiden väliset suhteet ylittävät liikuttavimmatkin muinaistarut ihmisten välisestä ystävyydestä. Engels asetti itsensä aina — ja yleensä aivan oikein — Marxin jälkeen. »Marxin aikana minä soitin toista viulua», kirjoitti hän eräälle vanhalle ystäväelleen. Hänen rakkautensa elävään Marxiin ja ihaileva kunnioituksensa vainajan muistoa kohtaan oli rajatonta. Tuolla järkkymättömällä taistelijalla ja johdonmukaisella ajattelijalla oli hartaasti rakastava sydän.

Vuosien 1848—1849 vallankumousliikkeen jälkeen Marx ja Engels harrastivat maanpaossa muutakin kuin tiedettä. Marx perusti vuonna 1864 Kansainvälisen Työväenliiton ja kokonaisen vuosikymmenen ajan johti tätä järjestöä. Myös Engels otti innokkaasti osaa sen

toimintaan. Kansainvälisen Työväenliiton toiminnalla, jonka tuli Marxin ajatuksen mukaan yhdistää kaikkien maiden proletarit, oli tavattoman suuri merkitys työväenliikkeen kehityksessä. Marxin ja Engelsin osuus yhteisliittäjänä ei päättynyt senkään jälkeen, kun Kansainvälinen Työväenliitto lakkautettiin 70-luvulla. Päinvastoin voidaan sanoa, että heidän merkityksensä työväenliikkeen henkisinä johtajina kasvoi alinomaa, sillä itse liikekin kasvoi herkeämättä. Marxin kuoleman jälkeen Engels yksin oli edelleenkin Euroopan sosialistien neuvoja ja johtaja. Hänen puoleensa kääntyivät neuvoja ja ohjeita saadakseen niin saksalaiset sosialistit, joiden voima karttui nopeasti ja herkeämättä hallituksen vainotoimenpiteistä huolimatta, kuin myös jälkeensä jääneiden maiden edustajat, esimerkiksi espanjalaiset, romanialaiset ja venäläiset, joiden oli harkittava ja punnittava ensimmäisiä askeleitaan. Kaikki he ammensivat vanhan Engelsin rikkaasta tieto- ja kokemusaarteistosta.

Marx ja Engels, jotka kumpikin taisivat venäjän kielen ja lukivat venäläisiä kirjoja, olivat erittäin kiinnostuneita Venäjän asioista, seurasivat myötätuntoisesti Venäjän vallankumousliikettä ja olivat kanssakäymisessä venäläisten vallankumousmiesten kanssa. Kumpikin oli tullut *demokraatista* sosialistiksi, joten demokraattinen *vihan* tunne poliittista mielivaltaa kohtaan oli heissä hyvin voimakas. Tämä välitön poliittinen tunne yhtyneenä poliittisen mielivallan ja taloudellisen sorron yhteyden syvään teoreettiseen tuntemukseen sekä rikas elämäkokemus tekivät Marxin ja Engelsin erittäin herkiksi juuri *poliittisessa* suhteessa. Sen vuoksi se sankarillinen taistelu, jota venäläisten vallankumousmiesten vähälukuinen joukko kävi mahtavaa tsaarihallitusta vastaan, sai osakseen mitä lämpimintä myötätuntoa näiden koeteltujen vallankumousmiesten sisimmässä. Sitä vastoin näennäisten taloudellisten etujen vuoksi tehdyt yritykset kääntyä pois venäläisten sosialistien välitömmimmästä ja tärkeimmästä tehtävästä — poliittisen vapauden valtaamisesta — näyttivät heidän silmissään luonnollisesti epäilyttäviltä ja he pitivät niitä jopa suoranaisena petoksena jaloa yhteiskunnallisen vallankumouksen asiaa kohtaan. »Proletariaatin vapautuksen

tulee olla proletariaatin oma asia», juuri sitä Marx ja Engels herkeämättä opettivat. Mutta voidakseen taistella taloudellisen vapautuksensa puolesta proletariaatin pitää vallata itselleen tietyt *poliittiset* oikeudet. Sitä paitsi sekä Marx että Engels näkivät selvästi, että Venäjän poliittisella vallankumouksella tulee olemaan suuri merkitys myös Länsi-Euroopan työväenliikkeelle. Monarkkinen Venäjä on aina ollut koko Euroopan taantumuksen tukipylväänä. Se tavattoman edullinen kansainvälinen asema, mihin Venäjän saattoi vuoden 1870 sota, joka kylvi pitkäksi aikaa eripuraisuutta Saksan ja Ranskan välille, tietysti vain lisäsi monarkkisen Venäjän merkitystä taantumuksellisenä voimana. Vain vapaa Venäjä, joka ei kaipaa enempää puolalaisten, suomalaisten, saksalaisten, armenialaisten ja muiden pienten kansojen sortamista kuin myöskään ainaista Ranskan ja Saksan usuttamista toisiaan vastaan, antaa nykyajan Euroopalle mahdollisuuden hengähtää vapaasti sodan rasituksilta, heikentää kaikkia taantumuksellisia aineksia Euroopassa ja lisää Euroopan työväenluokan voimaa. Sen vuoksi Lännenkin työväenliikkeen menestysten kannalta Engels toivoi palavasti poliittisen vapauden koittamista Venäjällä. Venäjän vallankumousmiehet menettivät hänesä parhaan ystävänsä.

Ikuinen muisto proletariaatin suurelle taistelijalle ja opettajalle Friedrich Engelsille!

*Kirjoitettu syksyllä 1895
Julkaistu ensi kerran 1896
kokoelmassa »Rabotnik»
n : o 1—2*

Teokset, 2. osa, s. 1—13

Karl Marx

[KIRJE ISÄLLE]

TRIERIIN

Berliinissä 10.—[11.] marraskuuta [1837]

Rakas isä!

Elämässä on hetkiä, jotka ikään kuin asettuvat kulu-
neen ajan rajapyykeiksi, mutta samalla osoittavat var-
muudella uuteen suuntaan.

Sellaisessa risteyskohdassa me tunnemme, että meidän
on pakko tarkastella mennyttä ja nykyistä ajatuksen
kotkansilmällä tullaksemme siten tietoisiksi todellises-
ta asemastamme. Itse maailmanhistoriakkin kääntyy
miehellään katselemaan näin taakseen ja itseensä, mikä
leimaa sen sitten näennäisellä taantumisella ja pysäh-
tymisellä, vaikka se vain ikään kuin heittäytyy noja-
tuoliin käsittääkseen itsensä, tunkeutuakseen henkisesti
omien tekojensa, hengen tekojen läpi.

Yksittäinen ihminen sen sijaan tulee tällaisina het-
kinä lyyriseksi, sillä jokainen muodonmuutos on osaksi
joutsenlaulua, osaksi alkusoittoa uudelle suurelle ru-
nolle, joka loistavilta väreiltään vielä selkiintymättö-
mänä pyrkii saamaan kiinteät muodot. Ja silti tahtoi-
simme pystyttää muistomerkin kerran eletylle, sen
pitäisi vallata tunteissa takaisin se paikka minkä se on
menettänyt toiminnassa ja mistä löytyisikään sen pyhem-
pää sijaa kuin vanhempien sydäimestä, lempeimmästä
tuomarista, läheisimmästä osanottajasta, rakkauden aurin-
gosta, jonka tuli lämmittää pyrkimystemme sisintä!
Mikä olisikaan monelle epämieluisalle ja moitteita
ansaitsevalle parempi keino päästä sovintoon ja saada
anteeksi kuin että se kehittyy olennaisen välttämättömä-
ksi tilaksi, kuinka edes sattuman usein onneton leikki ja

hengen eksyminen rujan sydämen soimaukseen voitaisiin muutoin välttää?

Kun minä nyt siis täällä viettämäni vuoden päätyessä luon silmäyksen taaksepäin vastatakseni, kallis isäni, Sinun Emsistä lähettämään niin kovin rakkaaseen kirjeeseen, niin sallittakoon minun tarkastella olosuhteitani, sitä miten ylipäätään katselen elämää henkisen tekemisen ilmauksena, jonka hahmo sitten levittäytyy kaikille puolille, tietoon, taiteeseen, yksityisiin asioihin.

Lähtiessäni teidän luotanne oli minulle syntynyt uusi maailma, rakkauden maailma — ja aluksi intohimosta humaltuneen, toivottoman rakkauden. Jopa matka Berliiniin, joka olisi muutoin lumonnut minua mitä suurimmassa määrin, innostanut luonnon tarkkailuun, sytyttänyt elämäniloon, jätti minut kylmäksi ja suorastaan masensi minua huomattavasti, sillä näkemäni vuoret eivät olleet sieluni tuntemuksia jyrkempiä ja rohkeampia, laajat kaupungit eivät olleet vertani vilkkaampia, majatalojen pöydät eivät kantamaani mielikuvituksen taakkaa runsaampia ja raskaammin sulatettavia eikä taide vihdoin ollut kauniimpaa kuin Jenny*.

Berliiniin saavuttuani katkaisin kaikki siihenastiset siteet, kävin haluttomasti vain harvoin vierailuilla ja yritin uppoutua tieteeseen ja taiteeseen.

Silloisen henkisen tilani mukaan täytyi lyyrisen runouden väistämättä olla ensimmäisenä aiheena, ainakin mieluisimpana, läheisimpänä. Mutta tilastani ja koko siihenastisesta kehityksestäni aiheutui, että se oli puhtaasti idealistista. Tuonpuoleisesta, joka oli yhtä etäinen kuin rakkauteni kohde, tuli taivaani, taiteeni. Kaikki todellinen hämärtyy eikä mikään hämärtyvä kohtaa mitään rajoja. Hyökkäyksiä nykyisyyttä kohtaan, laajasti ja muodottomasti levitettyä tunnetta, ei mitään luonnollista, kaikki kuviteltua, täydellistä vastakohtaa sille, mikä on olemassa ja minkä pitää olla, retorisia mietteitä runollisten ajatusten sijasta, mutta ehkä myös tiettyä tunteen lämpöä ja pyrkimystä innoitukseen, kaikki tämä leimaa kolmea ensimmäistä runovihkoa jotka lähetin Jennyille. Mitään rajoja nä-

* — Jenny von Westphalen. *Totm.*

kemättömän kaipauksen koko laveus muuntui moniksi muodoiksi ja teki »tihentämisestä» »laventamista»*.

Mutta runoushan sai ja sen piti olla vain sivuharrastus. Minun täytyi opiskella oikeustiedettä ja ennen kaikkea tunsin kiihkeätä halua kamppailla filosofian kanssa. Molemmat kietoutuivat yhteen niin, että minä toisaalta kävin Heinecciuksen, Thibautin¹ ja lähdeteokset läpi aivan epäkriittisesti, vain koulupoikamaisesti, niinpä esim. saksansin kaksi ensimmäistä pandektikirjaa², toisaalta pyrin viemään oikeusfilosofian läpi oikeuden alueen. Johdannoksi laadin edeltäkäsini muutamia metafyyssisiä lauselmia ja jatkoin tätä onnetonta opusta aina julkisoikeuteen asti — miltei 300 arkin laajuinen työ³.

Ennen kaikkea siinä tuli sangen häiritsevänä esille sama idealismille ominainen vastakohta sen välillä, mikä todella on sekä sen, minkä pitäisi olla ja tämä synnytti seuraavan kömpelön ja virheellisen jaottelun. Ensiksi tuli se, minkä olin armollisesti ristinyt oikeuden metafysiikaksi, ts. periaatteet, pohdinnat, käsitelmäriitykset erotettuina kaikesta todellisesta oikeudesta ja jokaisesta todellisesta oikeuden muodosta, samoin kuin Fichtellä⁴, mutta vain nykyaikaisemmin ja sisällyksettömämmin. Tässä oli alusta alkaen totuuden käsittämisen esteenä matemaattisen dogmatismien epätieteellinen muoto, missä subjekti kiertää asiaa, järkeilee suuntaan ja toiseen ilman että itse asiasta muotoutuisi rikkaasti kehitelty ja elävä. Kolmio panee matemaatikon konstruoimaan ja todistelemaan, mutta se jää pelkäksi tilaa koskevaksi esitykseksi eikä saa kehityksessään uutta, korkeampaa muotoa. Sen rinnalle on tuotava muuta, silloin vasta todistelu joutuu uusiin asemiin ja matemaatikko saa erilaisesta mukaan liittämästään aineksesta erilaisia suhteita ja totuuksia. Sitä vastoin elollisen ajatusmaailman konkreettisesti ilmauksessa, millaista oikeus, valtio, luonto, koko filosofia ovat, täytyy vai-vihkaa kuunnella itse objektia sen omassa kehityksessä, mielivaltaisista jaotteluista ei saa tuoda mukaan, itse

* Sanaleikki: saksankielen »dichten» merkitsee sekä »tihentää» että »runoilla». *Toim.*

asian järjen täytyy jatkaa vierimistään itsensä kanssa ristiriitaisena ja löytää omasta itsestään yhteytensä.

Toisena osana seurasi sitten oikeusfilosofia, ts. silloisen käsitykseni mukaisesti positiivisen roomalaisen oikeuden ajatuskehityksen tarkastelu, ikään kuin positiivinen oikeus ajatuskehittelyissään (en tarkoita sen puhtaasti rajallisia määrittämiä) saattaisi ylipäätään olla jotakin, mikä eroaisi oikeuskäsitteen muotoilemisesta ja tämänhän piti jo sisältyä ensimmäiseen osaan.

Toisen osan olin lisäksi jakanut muodolliseen ja materiaaliseen oikeusoppiin, joista edellisen piti kuvaila järjestelmän puhdasta muotoa perättäisjärjestyksessään ja sen yhteyttä, jakautumista ja laajuutta, toisen taas sisältöä, muodon tiivistymistä sisällössään. Se oli virhe, jonka jaan herra von Savignyn kanssa, minkä myöhemmin totesin hänen omistusta käsittelevästä oppineesta teoksestaan⁵ — vain sillä erotuksella, että hän kutsuu muodolliseksi käsitelmämuutokseksi »sen paikan löytämistä, minkä se ja se oppi saa (oletetussa) roomalaisessa järjestelmässä» ja materiaaliseksi »oppia positiivisesta, johon roomalaiset ovat liittäneet niin kiinteän käsitteen»⁶. Minä sitä vastoin olen ymmärtänyt muodolla käsittelemämuotoilujen välttämättömyyttä arkkitehtonisuutta ja materiaalla näiden muotoilujen välttämättömyyttä laatua. Virhe piili siinä, että toinen voi ja sen täytyy kehittyä erillään toisesta eikä näin ole mikään todellinen muoto, vaan kirjoituslipasto laatikoineen, joihin minä sitten sirottelin hiekkaa.

Käsitteiden on välittävä tekijä muodon ja sisällön välillä. Oikeuden filosofisessa erittelyssä täytyy siis toisen ulottua toiseen; niin, muoto saa olla vain sisällön jatkoa. Näin tulikin jaotteluun, jollaisen subjekti voi luonnostaa vain kevyenä ja pinnallisena luokitteluna, mutta oikeuden henki ja sen totuus oli menetetty. Kaikki oikeus jakautui sopimuksenmukaiseen ja sopimuksettomaan. Jotta asia tulisi paremmin havainnollistetuksi, voin esittää jaottelun muodollisessa osassakin käsitellyn *jus publicumin** jaotteluun asti.

* — julkisoikeus. *Totm.*

I
*Jus privatum**

II
Jus publicum

I *Jus privatum*

- a) Ehdollisesta sopimuksenmukaisesta siviilioikeudesta.
 b) Ehdottomasta sopimuksettomasta siviilioikeudesta.
 A. *Ehdollisesta sopimuksenmukaisesta siviilioikeudesta.*
 a) Henkilökohtainen oikeus. b) Esineoikeus. c) Henkilökohtainen esineoikeus.

a) Henkilökohtainen oikeus

- I Rasitetusta sopimuksesta. II Vakuussopimuksesta.
 III Hyväntekeväisyysopimuksesta.

I *Rasitetusta sopimuksesta*

2. Yhtiösopimus (*societas*). 3. *Urakkasopimus* (*locatio conductio*).

3. *Locatio conductio*

1. Sikäli kuin koskee *operae***:
 a) varsinainen *locatio conductio* (ei tarkoita vuokralle antamista roomalaisten merkityksessä);
 b) *mandatum****.

2. Sikäli kuin koskee *usus rei*****:
 a) maahan: *ususfructus****** (ei liioin pelkästään roomalaisten merkityksessä);
 b) taloihin: *habitatio******.

II *Vakuussopimuksesta*

1. Välitys- tai sovintosopimus. 2. Vakuutusopimus.
 III *Hyväntekeväisyysopimuksesta*

2. *Hyväksymissopimus*

1. *fide jussio******; 2. *negotiorum gestio******.

3. *Lahjoitusopimus.*

1. *donatio******; 2. *gratiae promissum******.

b) *Esineoikeus*

* — siviilioikeus. *Toim.*

** — palveluksia. *Toim.*

*** — toimeksianto. *Toim.*

**** — käyttöoikeus esineisiin. *Toim.*

***** — nautintaoikeus. *Toim.*

***** — asuminen (aluksi omassa, myöhemmin toisen talossa). *Toim.*

***** — takaussitoumus. *Toim.*

***** — asiainhoito ilman toimeksiantoa. *Toim.*

***** — lahjoitus. *Toim.*

***** — lupaus avustuksesta. *Toim.*

I *Rasitetusta sopimuksesta*2. *permutatio stricte sic dicta**.1. Varsinainen *permutatio***; 2. *mutuum* (usu-
rae)***; 3. *emptio venditio*****.II *Vakuussopimuksesta**pignus******.III *Hyväntekeväisyysopimuksesta*2. *commodatum******; 3. *depositum******.

Mutta miksi jatkaisin papereiden täyttämistä asioilla, jotka olen itse hylännyt? Kokonaisuuden läpi kulkee kolmijakoja, kaikki on laadittu väsyttävän perinpohjaisesti ja roomalaisten käsityksiä on pahoinpidelty mitä barbaarisimmin niiden pakottamiseksi minun järjestelmääni. Toisaalta minussa heräsi kiintymystä alaan ja sain yleissilmäyksen siitä, ainakin tietystä näkökulmasta katsoen.

Aineellisen siviilioikeuden lopussa näin, mikä virheellisyys kokonaisuudessa on—peruskaavaltaan se hipoo Kantia⁷, mutta poikkeaa tästä täysin esityksessä, ja minulle oli selvinnyt jälleen, ettei ilman filosofiaa ole mitään saavutettavissa. Näin saatoin hyvällä omallatunnolla jälleen heittäytyä filosofian syliin ja laadin uuden metafyyssisen perusjärjestelmän, minkä päätettyäni minun oli pakko taas kerran oiveltaa sekä sen että kaikkien aikaisempien ponnistusteni nurinkuruus.

Tällä välin olin ottanut tavakseni tehdä kaikista lukemistani kirjoista muistiinpanoja, esimerkiksi Lessingin »Laakoonista», Solgerin »Erwinistä», Winckelmanin »Taidehistoriasta» ja Ludenin »Saksan historiasta» ja kirjoitella siinä sivussa pohdintoja. Samalla käänsin Tacituksen »Germaniaa» ja Ovidiuksen »Valituslauluja» ja aloitin yksin, ts. kieliooppien tutkimisella englannin ja italian opiskelun, missä en toistaiseksi ole saavuttanut

* — vaihto alkuperäisessä merkityksessä. *Toim.*** — vaihto. *Toim.**** — lainaksianto (korot). *Toim.***** — osto — myynti. *Toim.****** — käteispankki. *Toim.****** — laina, lainasopimus. *Toim.****** — haltuun uskotun säilyttäminen. *Toim.*

mitään tuloksia, luin Kleinin »Rikosoikeuden» ja hänen vuosikirjojaan⁸ sekä kaikkea uusinta kaunokirjallisuutta, tosin viimemainittua vain siinä sivussa.

Lukukauden lopussa etsin jälleen muusain tanssia ja satyyrien musiikkia ja jo viimeisessä teille lähettämässäni vihkossa⁹ lyö idealismi läpi pakotetussa huumorissa (»Skorpioni ja Felix») ja epäonnistuneessa mielikuvitusnäytelmässä (»Oulanem»), kunnes idealismi vihdoinkin muuttuu kokonaan ja siitä tulee puhdasta muototaidetta, enimmäkseen ilman innostavia kohteita ja eloisaa ajatuskulkua.

Ja siltikin nämä viimeiset runot ovat ainoita, joissa todellisen runouden valtakunta kuin taikauskusta — se isku oli alussa musertava — välähti minulle haltijattarien palatsin tavoin ja kaikki luomistyöni särkyivät pirstaleiksi.

Näissä ensimmäisen lukukauden moninaisissa puuhissa valvoin lukuisia öitä, kävin monia taisteluita, jouduin kestämään monia sisäisiä ja ulkoisia kiihtymystiloja. En lopulta siltikään ollut kovin paljon rikastunut ja olin lisäksi laiminlyönyt luontoa, taidetta ja maailmaa ja torjunut ystävät. Kaikki tämä yhdessä pohdinnan kanssa näytti näännyttävän ruumiini. Eräs lääkäri neuvoi lähtemään maaseudulle ja niin tulin ensimmäistä kertaa koko laajan kaupungin läpi portin ulkopuolelle Stralowiin. En aavistanutkaan, että kypsyisin siellä hontelosta kalvetustautisesta rotevaksi ja kestäväksi ruumiiltani.

Esirippu oli laskeutunut, kaikkein pyhimpäni oli raadeltu rikki ja uusia jumalia oli asetettava tilalle.

Idealismista, jota sivumennen sanoen olin paikkailut ja ruokkinut Kantin ja Fichten idealismilla, johduin etsimään ideaa itse todellisesta. Jos jumalat olivat aiemmin asuneet maan yläpuolella, oli heistä nyt tullut sen keskus.

Olin lukenut katkelmia Hegelin filosofiasta, jonka groteski kalliomelodia ei minua miellyttänyt. Vielä kerran halusin sukeltaa mereen, mutta siinä tiettyssä tarkoituksessa, että toteaisin henkisen luonnon yhtä välttämättömäksi, konkreettiseksi ja kiinteästi kootuksi kuin aineellisenkin, en halunnut enää harjoittaa miek-

kailutempuja, vaan pidellä puhtaita helmiä auringonvaloa vasten.

Kirjoitin noin 24 arkin pituisen dialogin »Kleanthes, eli filosofian lähtökohdasta ja välttämättömästä kehityksestä»¹⁰. Siinä yhdistyivät tietyissä määrin taide ja tieto, jotka olivat joutuneet kokonaan erilleen, ja reippaana vaeltajana tartuin itse työhön, filosofis-dialektiseen kehittelyyn jumaluudesta, sellaisena kuin se manifestoituu käsitteenä sinänsä, uskontona, luontona, historiana. Viimeisenä lauseenani oli Hegelin järjestelmän alku, ja tämä työ, jota varten olin hieman tutustunut luonnontieteeseen, Schellingiin ja historiaan, on aiheuttanut minulle loputonta päänvaivaa ja on niin concinne* kirjoitettu (koska sen piti oikeastaan muodostaa uusi logiikka), että voin tuskin itsekään nyt seurata silloista ajatuksenkulkua. Tämä rakkain lapseni, kuutamossa hoivattu, johdatti minut valheellisen seireenin tavoin vihollisen syliin.

Kiukusta en voinut muutamaaan päivään lainkaan ajatella, juoksentelin kuin hullu ympäriinsä puutarhassa Spreen likaisen »sieluja pesevän ja teetä laimentavan»** veden partaalla, kävin jopa metsästysmatkalla vuokraisäntäni kanssa, sitten riensin Berliiniin ja halusin syleillä jokaista vastaan tulijaa.

Pian sen jälkeen ryhdyin harjoittamaan vain positiivisia opintoja, tutkin Savignyn omistusta koskevaa teosta, Feuerbachin ja Grolmannin rikosoikeutta, Cramerin »Sanojen merkityksestä», Wenning-Ingenheimin tutkielmaa Pandektijärjestelmästä ja Mühlenbruchin »Pandektiooppia»,¹¹ jota käyn yhä vieläkin läpi, ja vihdoin erillisiä jaksoja Lauterbachin kokoelman¹² mukaan, siviili-prosessia sekä ennen kaikkea kirkko-oikeutta, jonka ensimmäisen osan, »Kanonisen oikeuden kokoelmaan» kuuluvan Gratianuksen »Erimielisten kaanonien sovittamisen» olen käynyt miltei kokonaan läpi ja tehnyt siitä muistiinpanot, samoin kuin liitteen, Lancelottin »Institutiones»¹³. Sitten käänsin osittain Aristoteleen »Retoriikan», luin kuuluisan Francis Baconin »Tieteiden

* — hienosti. *Toim.*

** *Heine. Pohjanmeri (ensimmäinen sarja, Rauha-runo). Toim.*

edistämisestä»¹⁴, puuhailin paljon Reimaruksen parissa, mietin perinpohjin ja nautinnollisesti hänen kirjaansa »Eläinten komplisoituneista vaistoista»¹⁵, johduin myös saksalaiseen oikeuteen, tosin pääasiassa vain sikäli kuin kävin läpi frankkilaiskuninkaiden lakeja sekä paavien kirjeitä heille.

Niin kuin olen jo aikaisemmin kirjoittanut Sinulle, rakas isä, sairastuin Jennyn sairauden ja hyödyttömien, hukkaan menneiden henkisten töitteni aiheuttamasta katkeruudesta sekä siitä jäytävästä kiukusta, minkä aiheutti pakko tehdä vihaamistani mielipiteistä ihanne. Toivuttuani poltin kaikki runot ja novelliluonnokset yms. siinä luulossa, että voisin kokonaan luopua niistä; sille en ole toistaiseksi ainakaan esittänyt mitään vastatodistuksia.

Huonokuntoisuuteni aikana perehdyin Hegeliin alusta loppuun sekä useimpiin hänen oppilaisiinsa. Tavattuani useita kertoja ystäviä Stralowissa jouduin tohtoriklubiin¹⁶, johon kuuluu eräitä yksityisdosentteja sekä tri Rutenberg, läheisin berliiniläisistä ystävistäni. Siellä käydyissä väittelyissä tuli esiin lukuisia vastakkaisia käsityksiä ja minä kytkeydyin yhä tiiviimmin nykyiseen maailmanfilosofiaan, jonka vaikutuksesta olin luullut pääseväni irti. Mutta kaikki sointuva oli vaiennut ja minä jouduin todellisen ironiavimman valtaan, kuten kai voi helposti käydä niin monien asioiden tultua kielletyiksi. Lisäksi tuli Jennyn vaitiolo, enkä saanut rauhaa ennen kuin olin ostanut modernisuuden ja nykyisen tieteellisen katsomuskannan sellaisilla keinoilla tuotteilla kuin »Der Besuch»¹⁷ jne.

Vaikkakaan en ehkä ole kuvailut tässä Sinulle koko tätä viimeistä lukukautta selkeästi enkä syventynyt kaikkiin yksityiskohtiin ja vaikka olenkin häivyttänyt kaikki vivahteet, niin anteeksi, rakas isä, jos minulla on kiihkeä halu puhua nykyhetkestä.

Hra von Chamisso on lähettänyt minulle mitä mitätömimmän lappusen, jossa hän ilmoittaa »valittavansa, ettei almanakka¹⁸ voi käyttää avustustani, koska kirja on painettu jo kauan sitten». Nielin sen kiukkuisena. Kirjakauppias Wigand lähetti suunnitelmani tri Schmidtille, joka hoitaa kustannusasiat hyviä juustoja ja huonoa

kirjallisuutta myyvässä Wunderin kauppahuoneessa. Liitän Wigandin kirjeen mukaan; Schmidt ei ole vielä vastannut. Odotellessani en luovu missään nimessä suunnitelmastani, en etenkään siksi, että Hegelin koulukunnan kaikki esteettiset kuuluisuudet ovat heidän joukossaan merkittävää osaa näyttelevän dosentti Bauerin* sekä apulaiseni tri Rutenbergin¹⁹ välityksellä suostuneet avustajiksi.

Mitä sitten tulee kameraaliseen uraani, rakas isä, niin tutustuin äskettäin erääseen asessori Schmidhänneriin, joka neuvoi minua kolmannen juridisen tutkinnon jälkeen siirtymään oikeudenkäyntiavustajaksi, mikä miellyttäisi minua sitäkin enemmän, koska todella pidän lakitiedettä kaikkea hallintotiedettä parempana. Tämä herra kertoi minulle päässeensä monien muiden tavoin Münsterin hovioikeudessa Westfalenissa kolmessa vuodessa asessoriksi. Sen ei pitäisi olla vaikeata, tietenkä jos tekee kovaa työtä, sillä virka-asteita ei ole siellä määrätty kiinteästi kuten Berliinissä ja muualla. Kun sitten myöhemmin asessorina promovoituu tohtoriksi, on paljon paremmat mahdollisuudet päästä samalla ylimääräiseksi professoriksi, kuten on tapahtunut bonnilaisen hra Gärtnerin kohdalla. Hän on kirjoittanut keskinkertaisen teoksen maakuntalaeista²⁰ ja on muutoin tunnettu vain siitä, että tunnustautuu hegeliläiseen juristikoulukuntaan kuuluvaksi. Mutta, rakas, kallis isä, eikö olisi mahdollista keskustella tästä kaikesta henkilökohtaisesti Sinun kanssasi! Eduardin tila, rakkaan äidin kärsimykset, Sinun huonokuntoisuutesi, joka toivottavasti ei ole vakavaa — kaikki tämä panee toivomaan, niin, suorastaan pakottaa kiiruhtamaan teidän luoksenne. Minä olisin jo siellä, ellen haluaisi siihen ehdottomasti Sinun lupaasi enkä epäilisi suostumustasi.

Usko minua, rakas, kallis isäni, mikään oman etuni tavoittelu ei aja minua (vaikka olisikin autuaallista nähdä Jenny jälleen), vaan eräs ajatus, mutta sitä en saa sanoa julki. Se merkitsisi minulle monelta kannalta kovaakin päätöstä, mutta kuten ainoani, suloinen Jennyni kirjoittaa, kaikki nämä vaikuttimet siirtyvät taka-

* — Bruno Bauer. *Toim.*

alalle täyttäessämme velvollisuuksia, jotka ovat pyhiä.

Päätätpä Sinä asian miten hyvänsä, rakas isä, niin pyydän, että et näytä tätä kirjettä, et ainakaan tätä sivua kultaiselle äidille. Äkillinen tuloni saisi hänet, suurenmoisen, ihmeellisen naisen ehkä rohkaistumaan.

Äidille lähettämäni kirjeen kirjoitin kauan ennen Jennyn rakkaan kirjeen tuloa ja niin puhuin tietämättäni ehkä sellaisista asioista, jotka eivät olleet aivan paikallaan tai olivat suorastaan hyvin vähän sopivia.²¹

Olen siinä toivossa, että perheemme ylle kerääntyneet pilvet vähitellen hajaantuvat, että minulle itselleni olisi suotu kärsiä ja itkeä teidän kanssanne ja ehkä todistaa teidän läheisyydessänne sitä syvää sisäistä osanottoa, mittaamatonta rakkautta, jota usein olen kyennyt vain niin kehnosti ilmaisemaan. Olen siinä toivossa, että myös Sinä, kallis ikuisesti rakastettu isä, punnitessasi edestakaisin heittelehtivää mieltäni annat anteeksi, kun sydän näyttää usein erehtyneen ja taisteleva henki puolestaan tukahdutti sydämen, että Sinä olet pian taas täydessä kunnossa niin että voin painaa Sinut sydäntäni vasten ja sanoa kaiken sanottavani,

Sinua ikuisesti rakastava poikasi

Karl

Rakas isä, suo anteeksi lukukelvoton käsiala ja keho tyylä. Kello on melkein 4 aamulla, kynttilä on palanut aivan loppuun ja silmiä hämärtää. Minut on vallannut todellinen levottomuus, enkä voi taltuttaa liikkeelle lähteneitä haamuja ennen kuin olen teidän rakkaiden lähellä.

Vie terveiset herttaiselle ihanalle Jennylleni. Olen lukenut hänen kirjeensä jo 12 kertaa ja löydän siitä aina uutta viehätystä. Se on joka suhteessa, myös tyyliltään kaunein kirje, mitä voin ajatella naisen kirjoittavan.

»Die Neue Zeit», 16. Jg.,
Bd. 1, Stuttgart 1897

Werke, Ergänzungsband,
erster Teil, S. 8—12

Karl Marx

JUUTALAIKYSYMYKSESTÄ ²²

1. *Bruno Bauer*. »Die Judenfrage». Braunschweig 1843*
2. *Bruno Bauer*. »Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden.» »Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz.» Herausgegeben von Georg Herwegh. Zürich und Winterthur, 1843, s. 56—71**

I

BRUNO BAUER. »DIE JUDENFRAGE». Braunschweig 1843

Saksan juutalaiset haluavat vapautua. Millaista vapautumista he haluavat? *Kansalaisvapautumista, poliittista vapautumista.*

Bruno Bauer vastaa heille: Saksassa ei kukaan ole poliittisesti vapaa. Me itsekään emme ole vapaita. Kuinka meidän pitäisi vapauttaa teidät? Te juutalaiset olette *egoisteja*, jos te juutalaisina vaaditte itsellenne erityistä vapautusta. Teidän täytyisi saksalaisina toimia Saksan poliittisen vapautuksen hyväksi ja ihmisinä inhimillisen vapautuksen hyväksi eikä teidän tule pitää painostuksenne ja häpäisynne erikoislaatua poikkeuksena säännöstä, vaan päinvastoin vahvistuksena sille.

Vai vaativatko juutalaiset yhdenvertaistamista *kristittyjen alamaisten kanssa*? Silloin he tunnustavat *kristillisen valtion oikeutetuksi*, silloin he tunnustavat yleisen orjuu-

* *Bruno Bauer. Juutalaiskysymys. Braunschweig 1843. Toim.*

** *Bruno Bauer. Nykyisten juutalaisten ja kristittyjen kyky tulla vapaiksi. Kaksikymmentäyksi arkkia Sveitsistä. Kokoelman julkaisija Georg Herwegh. Zürich ja Winterthur, 1843, s. 56—71. Toim.*

tuskomennon. Miksi he eivät pidä erityisestä ikeestään, jos he kerran pitävät yleisestä ikeestä? Miksi saksalaisen pitäisi tuntea harrastusta juutalaisen vapautusta kohtaan, jos kerran juutalainen ei ole kiinnostunut saksalaisen vapautuksesta?

Kristillinen valtio tuntee vain *etuoikeuksia*. Tässä valtiossa juutalaisella on etuoikeus olla juutalainen. Juutalaisena hänellä on oikeuksia, joita kristityillä ei ole. Miksi hän vaatii sellaisia oikeuksia, joita hänellä ei ole ja joita kristityt nauttivat!

Jos juutalainen haluaa vapautua kristillisestä valtiosta, hän vaatii silloin kristillistä valtiota luopumaan *uskonnollisesta* ennakkoluulostaan. Luopuuko hän, juutalainen, *omasta* uskonnollisesta ennakkoluulostaan? Onko hänellä siis oikeus vaatia toiselta tätä uskonnosta luopumista?

Kristillinen valtio ei *olemuksensa mukaisesti* voi vapauttaa juutalaista. Mutta juutalainen ei olemuksensa mukaisesti voi tulla vapautetuksi, Bauer lisää. Niin kauan kun valtio on kristillinen ja juutalainen on juutalainen, ne ovat yhtä kyvyttömiä niin antamaan kuin ottamaan vastaan vapautuksen.

Kristillinen valtio voi suhtautua juutalaiseen vain kristillisen valtion tavalla, toisin sanoen etuoikeuttavalla tavalla sallimalla juutalaisen erottelun muista alamaisista, mutta antamalla hänen tuntea muiden eroteltujen alueiden paineen ja sitä tuntuvampana, koska juutalainen on *uskonnollisessa* ristiriidassa hallitsevan uskonnon kanssa. Mutta juutalainenkin voi suhtautua vain juutalaisella tavalla valtioon, toisin sanoen suhtautua valtioon muukalaisena, koska hän asettaa todellista kansalaisuutta vastaan näennäisen kansallisuutensa, todellista lakia vastaan kuvitteellisen lakinsa, luulottelemalla, että hänellä on oikeus eristäytyä ihmiskunnasta, luopumalla periaatteesta osallisuudesta historian liikkeeseen, odottamalla tulevaisuutta, jolla ei ole mitään yhteistä ihmiskunnan tulevaisuuden kanssa sekä pitämällä itseään juutalaisen kansan jäsenenä ja juutalaista kansaa valittuna kansana.

Millä oikeusperusteella te juutalaiset siis vaaditte vapautusta? Uskontonne tähdenkö? Se on valtionuskon-

non verivihollinen. Kansalaisinako? Saksassa ei ole mitään kansalaisia. Ihmisinäkö? Te ette ole mitään ihmisiä, yhtä vähän kuin ne joihin te vetoatte.

Bauer asettaa kysymyksen juutalaisten vapautuksesta uudella tavalla esitettyään tähänastisten kysymyksenasettelujen ja ratkaisujen kritiikin. Hän kysyy, *minkälaisia* he ovat—juutalainen, joka haluaa tulla vapautetuksi ja kristillinen valtio, jonka pitää vapauttaa. Hän vastaa juutalaisen uskonnon kritiikillä, hän analysoi juutalaisuuden ja kristillisyyden *uskonnollista* vastakohtaa, hän ymmärtää kristillisen valtion olemuksen ja kaiken tämän hän tekee rohkeasti, terävästi, henkevästi ja perusteellisesti. Hänen kirjoitustyyliensä on yhtä täsmällistä kuin se on ytimekästä ja energistäkin.

Kuinka Bauer siis ratkaisee juutalaiskysymyksen? Mikä on lopputulos? Kysymyksen muotoilu on sen ratkaisu. Juutalaiskysymyksen kritiikki on vastaus juutalaiskysymykseen. Yhteenvedo on siis seuraavanlainen:

Meidän on vapautettava itsemme ennen kuin me voimme vapauttaa muita.

Juutalaisen ja kristityn välisen vastakohtaan jähmeihin muotoon on *uskonnollinen* vastakohta. Miten ratkaistaan vastakohta? Tekemällä se mahdottomaksi. Miten *uskonnollinen* vastakohta tehdään mahdottomaksi? *Kumoamalla uskonto*. Kun juutalainen ja kristitty havaitsevat kummankin vastakkaisen uskonnon enää vain *ihmishengen eri kehitysasteiksi, historian jälkeensä jättämiksi käärmeennahoiksi ja ihmisen käärmeeksi*, joka on nahat luonut, silloin, Bauerin mukaan, heidän suhteensa ei enää ole uskonnollinen, vaan kriittinen, *tieteellinen*, inhimillinen. Silloin *tiede* on heidän yhteytenään. Tieteen vastakohtaisuudet ratkeavatkin itse tieteen sisällä.

Saksan juutalaista vastaan asettuu nimenomaan poliittisen vapautuksen puute yleensä sekä valtion virallisesti tunnustettu kristillisuus. Kuitenkin Bauerin tar koittamassa mielessä juutalaiskysymyksellä on yleinen, Saksan erityisoloista riippumaton merkityksensä. Siinä on kyseessä uskonnon suhde valtioon, *uskonnollisen sidonnaisuuden ja poliittisen vapautuksen ristiriita*. Vapautuminen uskonnosta asetetaan ehdoksi sekä juutalai-

selle, joka haluaa vapautua poliittisesti, että valtiolle, jonka pitää vapauttaa ja itse vapautua.

»Oikein, sanotaan ja juutalainen sanoo näin itsekkin, juutalaisen ei pidä vapautua juutalaisena, ei siksi että hän on juutalainen, eikä siksi, että hän esiintyy mainion yleisinhimillisen siveellisyysperiaatteen kantajana, päinvastoin *juutalainen* väistyy *kansalaisen* taakse ja on *kansalainen* huolimatta siitä, että hän on juutalainen ja tulee jäämään juutalaiseksi. Toisin sanoen hän on ja pysyy *juutalaisena* huolimatta siitä, että hän on *kansalainen* ja elää yleisinhimillisissä olosuhteissa: hänen juutalainen ja rajoittunut olemuksensa vie aina viime kädessä voiton hänen inhimillisistä ja poliittisista velvollisuuksistaan. *Ennakkoluulo* jää jäljelle huolimatta siitä, että *yleiset* periaatteet peittävät sen alleen. Mutta jos se jää jäljelle, se päinvastoin peittää kaiken muun alleen.» »Juutalainen voisi pysyä valtiollisessa elämässä juutalaisena vain sofistisesti, näennäisesti; jos hän haluaisi pysyä juutalaisena, pelkästä näennäisyydestä tulisi siis olennaista ja se korjaisi voiton. Toisin sanoen hänen *elämänsä valtiossa* tulisi olemaan vain näennäisyyttä tai vain hetkellinen poikkeus olemuksesta ja säännöstä.» (»Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden.» »Einundzwanzig Bogen», s. 57.)

Kuulkaamme toisaalta miten Bauer asettaa valtion tehtävän.

»Ranska on äskettäin» (edustajainhuoneen keskustelut joulukuun 26. päivänä 1840) »avannut meille juutalaiskysymyksessä — kuten jatkuvasti kaikissa muissakin *poliittisissa* kysymyksissä — näkymän vapaasta elämästä, mutta lainsäädännössä peruuttanut sen vapauden, siis myös julistanut sen näennäisyydeksi ja toisaalta torjunut vapaan lain teolla.» (»Judenfrage», s. 64.)

»Yleinen vapaus ei Ranskassa ole vielä laki, eikä *juutalaiskysymystäkään* ole vielä ratkaistu, koska lakisäätteistä vapautta — kaikki kansalaiset ovat tasa-arvoisia — rajoitetaan elämässä, joka on yhä uskonnollisten etuoikeuksien hallitsemaa ja pirstomaa. Tämä vapauden puuttuminen elämästä vaikuttaa takaisin lakiin ja pakottaa sen vahvistamaan sinänsä vapaiden kansalaisten erottamisen sorrettuihin ja sortajiin.» (s. 65.)

Milloin siis juutalaiskysymys olisi Ranskan osalta ratkaistu?

»Juutalaisen olisi täytynyt väistämättä lakata olemasta juutalainen jos hän esim. ei anna lakinsa estää täyttämästä velvollisuuksiaan valtiota ja muita kansalaisia kohtaan, siis esim. menemästä sapattina edustajainhuoneeseen ja osallistumasta julkisten asioiden käsittelyyn. Ylipäätään jokainen *uskonnollinen etuoikeus*, siis myös etuoikeutetun kirkon monopoli olisi täytynyt

kumota, ja jos jotkut tai useammatkin tai *vaikka valtaenemmistökin uskoi yhä, että heidän on täytettävä uskonnolliset velvollisuutensa*, olisi niiden täyttäminen jätettävä *heidän puhtaaksi yksityisasiakseen.*» (s. 65.) »Silloin ei ole enää uskontoa, kun ei ole enää etuoikeutettua uskontoa. Jos uskonnolta otetaan sen poikkeuksellisuuden henki, ei uskontoa ole enää olemassa.» (s. 66.) »Samoin kuin herra Martin du Nord näki siinä ehdotuksessa, että pyhäpäivä jätettäisiin laissa mainitsematta, yrityksen tulkitta kristinuskolakanneeksi, yhtä oikeutetusti (ja tämä oikeutus on täysin perusteltu) merkitsisi ilmoitus siitä, ettei sapattilailla ole enää mitään sitovuutta juutalaisille, hajotusjulistusta juutalaisuskolle.» (s. 71.)

Yhtäältä Bauer siis vaatii, että juutalainen luopuisi juutalaisuskosta ja ylipäätään ihminen luopuisi uskonnosta tullakseen *kansalaisena* vapautetuksi. Toisaalta uskonnon *poliittinen* kumoaminen merkitsee hänelle johdonmukaisesti uskonnon kumoamista yleensä. Se valtio, joka edellyttää uskontoa, ei ole vielä mikään tosi eikä todellinen valtio.

»Uskonnollinen käsitys antaa kylläkin valtiolle takeet. Mutta mille valtiolle? *Minkä lajin valtiolle?*» (s. 97.)

Tässä kohdassa tulee esiin juutalaiskysymyksen *yksi-puolinen* käsittäminen.

Ei ollut mitenkään riittävää, että tutkitaan kysymyksiä: Kenen pitää antaa vapaus? Kenelle pitää antaa vapaus? Kritiikillä oli kolmas tehtävä. Sen täytyy esittää kysymys: *Mistä vapautuksen lajista on puhe?* Mitkä ehdot saavat perustelun vaaditun vapautuksen olemuksessa? Itse *poliittisen vapautuksen* kritiikki vasta on juutalaiskysymyksen lopullista kritiikkiä ja tämän kysymyksen tosi muuttumista *»ajan yleiseksi kysymykseksi.*»

Koska Bauer ei nosta kysymystä tälle tasolle, hän joutuu ristiriitoihin. Hän asettaa ehtoja, jotka eivät saa perustelua itse *poliittisen vapautuksen* olemuksessa. Hän nostaa esille kysymyksiä, jotka eivät sisälly hänen tehtävänsä ja hän ratkaisee tehtäviä, jotka jättävät hänen kysymyksensä selvittämättä. Kun Bauer sanoo juutalaisten vapautuksen vastustajista: »He tekivät vain sen virheen, että edellyttivät kristillisen valtion ainoaksi todeksi valtioksi eivätkä kohdistaneet siihen samaa kritiikkiä kuin juutalaisuuteen» (s. 3), niin me puolestamme katsomme Bauerin virheeksi, että hän kohdistaa kritiik-

kiä vain» kristilliseen valtioon», eikä »valtioon yleensä», että hän ei tutki *poliittisen vapautuksen suhdetta inhimilliseen vapautukseen* ja asettaa tästä syystä ehtoja, jotka voidaan selittää ainoastaan poliittisen vapautuksen ja yleisinhimillisen vapautuksen epäkriittisen sekoittamisen nojalla. Kun Bauer kysyy juutalaisilta: Onko teillä omalta kannaltanne oikeus vaatia *poliittista vapautusta*? — niin me kysymme päinvastoin: Onko *poliittisen* vapautuksen näkökannalta oikeutta vaatia juutalaisia huopumaan juutalaisuskonnosta ja ihmisiä ylipäättään luopumaan uskonnosta?

Juutalaiskysymyksen muotoilu muuttuu aina sen valtion mukaan, missä juutalainen on. Juutalaiskysymys on puhtaasti *teologinen* kysymys Saksassa, missä ei ole olemassa mitään poliittista valtiota, ei valtiota valtiona. Juutalainen on *uskonnollisena* vastakohtana valtiolle, joka tunnustaa kristinuskon perustakseen. Tämä valtio on teologi ex professo.* Kritiikki on tässä teologian kritiikkiä, kaksiteräistä kritiikkiä, kristillisen teologian ja juutalaisen teologian kritiikkiä. Mutta näin me liikumme yhä vielä teologian piirissä, niin *kriittisesti* kuin me siinä liikkunemmekin.

Ranskassa, *perustuslaillisessa* valtiossa, juutalaiskysymys merkitsee kysymystä perustuslaillisuudesta, kysymystä *poliittisen vapautuksen puolinaisuudesta*. Koska valtionuskonnon *näennäisyys* on siellä säilytetty *enemmistön uskonnon* muodossa — joskin tämä muoto on mitään-sanomaton ja ristiriitainen — niin juutalaisten suhde valtioon pitää sisällään uskonnollisen, teologisen vastakohtan *näennäisyyden*.

Vasta Pohjois-Amerikan vapaavaltioissa — ainakin osassa niistä — menettää juutalaiskysymys *teologisen* merkityksensä ja tulee todella *maalliseksi* kysymykseksi. Juutalaisen ja ylipäättään uskonnollisen ihmisen suhde poliittiseen valtioon, siis uskonnon suhde valtioon voi tulla esiin omalaatuisuudessaan ja puhtaudessaan vain siellä, missä poliittinen valtio on olemassa täysin kehittyneenä. Tämän suhteen kritiikki lakkaa olemasta teologista kritiikkiä niin pian kun valtio lakkaa suhtautu-

* — ammatiltaan. *Toim.*

masta uskontoon *teologisella* tavalla, niin pian kuin se suhtautuu uskontoon valtiona, ts. *poliittisesti*. Kriittistä tulee silloin *poliittisen valtion kritiikkiä*. Tässä kohdassa, missä kysymys lakkaa olemasta *teologinen*, lakkaa Bauerin kritiikki olemasta kriittistä.

»Yhdysvalloissa ei ole valtionuskontoa eikä virallista enemmistön uskontoa eikä liioin yhden kultin etuoikeutta muihin nähden. Valtio on osaton kaikista kulteista.» (*G. de Beaumont*. »Marie, eli orjuns Yhdysvalloissa jne.», Pariisi 1835, s. 214.) On jopa muutamia Pohjois-Amerikan valtioita, joissa »perustuslaki ei aseta mitään uskontoa tai minkään kultin harjoitusta poliittisten etuoikeuksien ehdoksi». (Sama, s. 224.) Kuitenkaan »Yhdysvalloissa ei uskota, että ihminen ilman uskontoa voisi olla kunniallinen.» (Sama, s. 224.)

Silti Pohjois-Amerikka on ensi sijassa uskonnollisuuden maa, kuten Beaumont, Tocqueville ja englantilainen Hamilton yhdestä suusta vakuuttavat. Pidämme pohjois-amerikkalaisia valtioita kuitenkin vain esimerkkeinä. Kysymys kuuluu: Miten *loppuun viety* poliittinen vapautus suhtautuu uskontoon? Jos havaitsemme loppuun vietyyn poliittisen vapautuksen maasta, että siellä ei vain *ole olemassa* uskontoa, vaan *vireää, elinvoimaista* uskontoa, silloin on todistettu, ettei uskonnon olemassaolo ole ristiriidassa valtion täydellistämisen kanssa. Mutta koska uskonnon olemassaolo merkitsee puutteen olemassaoloa, voidaan tämän puutteen lähde etsiä enää vain itse valtion *olemuksesta*. Uskonto ei merkitse meille enää maallisen rajoittuneisuuden *perustetta*, vaan enää vain sen *ilmenemistä*. Selitämme näin ollen vapaiden kansalaisten uskonnollisen sidonnaisuuden heidän maallisella sidonnaisuudellaan. Me emme väitä, että heidän täytyy luopua uskonnollisesta rajoittuneisuudestaan voidakseen luopua maallisista rajoituksistaan. Me väitämme, että he luopuvat uskonnollisesta rajoittuneisuudestaan niin pian kun he luopuvat maallisista rajoituksistaan. Me emme muuta maallisia kysymyksiä *teologisiksi*. Me muutamme teologiset kysymykset maallisiksi. Sen jälkeen kun historiaa on kyllin pitkään selitetty taikauskolle, selitämme me taikauskot historialle. Kysymys *poliittisen vapautuksen suhteesta uskontoon* muuttuu meillä kysymykseksi *poliittisen vapautuksen suhteesta inhimilliseen vapau-*

tukseen. Me kritisoimme poliittisen valtion uskonnollista heikkoutta kritisoimalla poliittista valtiota sen *maallisessa* muodossa sen uskonnollisia heikkouksia *lukuunottamatta*. Valtion vastakohtaisuuden *tiety*n uskonnon, vaikkapa *juutalaisuskon* kanssa me inhimillistämme valtion vastakohtaisuudeksi *tiettyjen maallisten* elementtien kanssa, valtion vastakohtaksi *ylipäättään uskonnon* kanssa, valtion vastakohtaksi *ylipäättään omien edellytystensä* kanssa.

Juutalaisen, kristityn, *ylipäättään uskonnollisen* ihmisen *poliittinen* vapautuminen on *valtion vapautumista* juutalaisuskosta, kristinuskosta, *ylipäättään uskonnosta*. Valtio vapautuu omassa muodossaan, olemukselleen ominaisella tavalla, *valtiona* uskonnosta vapauttamalla itsensä *valtioneuskonnosta*, ts. kun valtio ei valtiona tunnusta mitään uskontoa, kun valtio päinvastoin tunnustaa itsensä valtiona. *Poliittinen* vapautuminen uskonnosta ei ole toteutettua, ristiriidatonta vapautumista uskonnosta, koska poliittinen vapautuminen ei ole *inhimillisen* vapautuksen toteutettu, ristiriidaton tapa.

Poliittisen vapautuksen raja ilmenee heti siinä, että *valtio* voi vapauttaa itsensä rajoituksesta ilman että ihminen olisi *todella* vapaa siitä, että valtio voi olla *tasavalta** ilman että ihminen on *vapaa ihminen*. Bauer itse antaa tälle sanattoman suostumuksensa asettaessaan poliittiselle vapautukselle seuraavan ehdon:

»Ylipäättään jokainen uskonnollinen etuoikeus, siis myös etuoikeutetun kirkon monopoli olisi täytynyt kumota, ja jos jotkut tai useammatkin tai vaikka *valtaenemmistö uskoisi yhä, että heidän on täytettävä uskonnolliset velvollisuutensa*, olisi niiden täyttäminen jätettävä heidän *puhtaaksi yksityisasiakseen.*»

Valtio on siis voinut vapautua uskonnosta, jopa silloinkin kun *valtaenemmistö* on yhä uskonnollista. Eikä valtaenemmistö lakkaa sillä olemasta uskonnollista, että se on uskonnollista *privatum***.

Mutta valtion, etenkin *tasavallan* suhtautuminen uskuntoon on kuitenkin vain valtion muodostavien *ihmisten*

* Sanaleikki: Freistaat₁(tasavalta) merkitsee myös »vapaavaltio». *Toim.*

** — yksityisesti, *Toim.*

suhtautumista uskontoon. Tästä seuraa, että ihminen vapautuu *valtion ollessa välittäjänä*, että hän *poliittisesti* vapautuu rajoituksesta nostamalla itsensä ristiriidassa itsensä kanssa tämän rajoituksen yläpuolelle, *abstraktilla ja rajoittuneella*, osittaisella tavalla. Edelleen siitä seuraa, että vapauttaessaan itsensä *poliittisesti* ihminen vapauttaa itsensä *kiertotietä, välittäjän* — joskin *välttämättömän välittäjän* — avulla. Vihdoin siitä seuraa, että ihminen, silloinkin kun hän valtion välityksellä julistautuu ateistiksi, ts. kun hän julistaa valtion ateistiksi, pysyy yhä vain uskonnollisuuden vangitsemana juuri siksi, että hän on tunnustanut itsensä vain kiertotietä, vain välittäjän avulla. Uskonto on juuri ihmisen tunnustamista kiertotietä, *välittäjän* avulla. Valtio on välittäjänä ihmisen ja ihmisen vapauden välillä. Samoin kuin Jeesus on välittäjä, jolle ihminen säilyttää koko jumalallisuutensa, koko *uskonnollisen sidonnaisuutensa*, siten valtio on välittäjä, jolle ihminen siirtää koko epäjumalaisuutensa, koko *inhimillisen vapautensa*.

Ihmisen *poliittinen* kohottautuminen uskonnon yläpuolelle jakaa kaikki poliittisen nousun puutteet ja edut ylipäättään. Valtio valtiona peruuttaa esim. *yksityisomistuksen*, ihminen julistaa yksityisomistuksen *kumotuksi poliittisessa* suhteessa niin pian kun hän kumooa aktiivista ja passiivista vaalikelpoisuutta varten asetetun *sensuksen, varallisuusasteikon*, kuten on tapahtunut monissa Pohjois-Amerikan valtioissa. *Hamilton* tulkitsee tätä tosiasiaa poliittiselta kannalta aivan oikein: »*Joukot ovat saaneet voiton omistajista ja raharikkaudesta.*» Eikö yksityisomistus ole kumottu ajatuksellisesti silloin kun omistamattomasta on tullut lainsäätäjä omistajalle? *Vaalisensus* on viimeinen *poliittinen* muoto, jolla yksityisomistus tunnustetaan.

Silti yksityisomistuksen poliittinen peruuttaminen ei ole ainoastaan ollut kumoamatta yksityisomistusta, vaan jopa edellyttää sitä. Valtio kumooa omalla tavallaan *syntyperän, säädyn, koulutuksen ja toimialan* eron selittämällä *syntyperän, säädyn, koulutuksen ja toimialan epäpoliittiseksi* eroiksi, julistamalla näistä eroista välittämättä kansan jokaisen jäsenen *yhtäläiseksi* osalliseksi kansansuvereenisuuteen, käsittelemällä todellisen kan-

sanelämän kaikkia elementtejä valtion näkökannalta. Siitä huolimatta valtio antaa yksityisomistuksen, koulutuksen ja toimialan *vaikuttaa omalla* tavallaan, ts. yksityisomistuksena, koulutuksena ja toimialana ja saattaa oman *erikoisen* olemuksensa voimaan. Kaukana siitä, että valtio kumoaisi nämä *tosiasialliset* erot — päinvastoin valtio on olemassa ainoastaan niiden olemassaolon edellytyksellä, se tuntee itsensä *poliittiseksi valtioksi* ja saattaa oman *yleisyytensä* voimaan vain vastakohtana näille elementeilleen. Näin ollen *Hegel* määrittelee *poliittisen valtion* suhteen uskontoon aivan oikein sanoessaan:

»Jotta valtio saisi olemassaolon *itsestään perillä olevana hengen siveellisenä todellisuutena*, on sen *erottaminen* auktoriteetin ja uskon muodosta välttämätön; mutta tämä erotus tapahtuu vain sikäli kuin kirkollinen puoli itsessään pääsee *eroamiseen*; vain *siten erikoisten kirkkojen yläpuolella* on valtio saavuttanut ajatuksen *yleisyyden*, muotonsa prinssiin ja saattaa tämän yleisyyden olemassaoloon.» (*Hegel*. »Oikeusfilosofia», 1. painos, s. 346.)

Toden totta! Vain siten *erikoisten* elementtien *yläpuolella* valtio konstituoii itsensä yleisyytenä.

Täydellisyyteen viety poliittinen valtio on olemukseltaan ihmisen *lajinelämää vastakohtana* hänen materiaaliselle elämälleen. Tämän egoistisen elämän kaikki edellytykset jäävät *kansalaisyhteiskunnassa* valtion alueen *ulkopuolelle*, mutta tällöin ne ovat kansalaisyhteiskunnan ominaisuuksia! Siellä missä poliittinen valtio on saavuttanut tosi kehityksensä, ei ihminen elä vain ajatuksissa, tajunnassa, vaan *todellisuudessa, elämässä* kaksinaista elämää, taivaallista ja maallista. Hän elää *poliittisessa yhteisössä*, missä hän saattaa itsensä voimaan *yhteisöolentona* ja hän elää *kansalaisyhteiskunnassa*, missä hän toimii *yksityisihmisenä*, pitää muita ihmisiä välineinä, alentaa itsensä välineeksi ja tulee vieraiden voimien leikkikaluksi. Poliittinen valtio suhtautuu kansalaisyhteiskuntaan yhtä *spiritualistisesti* kuin taivas maahan. Poliittinen valtio on kansalaisyhteiskuntaan samassa vastakohtasuhteessa ja voittaa sen samalla tavalla kuin uskonto profaanin maailman rajoittuneisuuden, ts. samalla tavalla kuin uskonto profaanin maailman valtion on tunnustettava kansalaisyhteiskunta, palautettava se ja annettava sen hallita itseään. Ihminen on *lähimmässä*

todellisuudessaan, kansalaisyhteiskunnassa, profaani olento. Kansalaisyhteiskunnassa ihminen on *epätosi* ilmiö, vaikka merkitseekin siinä itselleen ja muille todellista yksilöä. Sitä vastoin valtiossa, missä ihminen käy lajinolennosta, hän on kuvitellun suvereenisuuden näennäinen jäsen, häneltä on riistetty hänen todellinen yksilöllinen elämänsä ja hänet on täytetty epätodellisella yleisyydellä.

Se konflikti, missä ihminen *erikoisen* uskonnon tunnustajana on oman kansalaisuutensa kanssa, muiden ihmisten kanssa yhteisön jäsenenä, supistuu *poliittisen* valtion ja *kansalaisyhteiskunnan* väliseksi *maalliseksi* jakautumiseksi. Ihmiselle *bourgeoisina** on »elämä valtiossa vain näennäisyyttä tai hetkellistä poikkeusta olenosta ja säännöstä». Todellakin *bourgeois*, kuten juutalainenkin pysyy vain sofistisesti valtion elämässä, samoin kuin *citoyen*** pysyy vain sofistisesti juutalaisena tai *bourgeoisina*; mutta tämä sofistiiikka ei ole henkilökohtaista. Se on itse *poliittisen valtion sofistiiikkaa*. Uskonnollisen ihmisen ja valtion kansalaisen välinen ero on kauppiaan ja valtion kansalaisen, päiväpalkkalaisen ja valtion kansalaisen, maanomistajan ja valtion kansalaisen, *elävän yksilön ja valtion kansalaisen eroa*. Se ristiriita, missä uskonnollinen ihminen on poliittisen ihmisen kanssa, on sama ristiriita, missä *bourgeois* on *citoyenin* kanssa, missä kansalaisyhteiskunnan jäsen on *poliittisen leijonantaljansa* kanssa.

Bauer jättää olemaan tämän maallisen ristiriidan, joksi juutalaiskysymys lopuksi supistuu, poliittisen valtion suhteen edellytyksiinsä. ovatpa ne sitten materiaalisia elementtejä, kuten yksityisomistus jne. tai henkisiä, kuten sivistys, uskonto. Hän jättää olemaan *yleisen* edun ja *yksityisedun* välisen ristiriidan, jakautumisen *poliittiseen valtioon ja kansalaisyhteiskuntaan* — hän jättää olemaan nämä maalliset vastakohtat samalla kun polemisoi niiden *uskonnollista* ilmausta vastaan.

»Juuri kansalaisyhteiskunnan perusta, tarve, joka varmistaa *kansalaisyhteiskunnalle* sen pystyessä pysymisen ja *takaa sen välttämättömyyden*, aiheuttaa sen pysymiselle jatkuvia vaaroja, pitää

* — tässä: kansalaisyhteiskunnan jäsen. *Toim.*

** — kansalainen. *Toim.*

siinä yllä epävarmaa elementtiä ja synnyttää köyhyyden ja rik-
kauden, ahdingon ja menestyksen jatkuvasti vaihtelevan sekoituk-
sen, ylipäätään vaihtelun.» (s. 8.)

Verrattakoon tähän koko »Kansalaisyhteiskunta» jak-
son (s. 8—9), joka on laadittu Hegelin oikeusfilosofian
pääpiirteiden mukaan. Kansalaisyhteiskunta vastakohtai-
suudessaan poliittisen valtion kanssa tunnustetaan välttä-
mättömäksi, koska poliittinen valtio tunnustetaan vält-
tämättömäksi.

Poliittinen vapautuminen on kylläkin suuri edistys-
askel, ei tosin ylipäätään inhimillisen vapautumisen vii-
meinen muoto, mutta se on inhimillisen vapautumisen
viimeinen muoto tähänastisen maailmanjärjestyksen *si-
sällä*. On selvää, että puhumme tässä todellisesta käy-
tännön vapautumisesta.

Ihminen vapautuu *poliittisesti* uskonnosta karkotta-
malla sen julkisoikeudesta siviilioikeuteen. Uskonto ei
enää ole sen *valtion* henki, missä ihminen käyttäytyy —
joskin rajoitetulla tavalla, erikoisessa muodossa ja eri-
koisella alueella — lajinolentona, yhteydessä muihin
ihmisiin. Uskonnosta on tullut *kansalaisyhteiskunnan*
henki, egoismin alue, missä vallitsee fellum omnium
contra omnes*. Se ei ole enää *yhteisyyden* olemus, vaan
eron olemus. Uskonnosta on tullut ilmaus ihmisen *eroa-
miselle yhteisöstään*, itsestään ja muista ihmisistä —
uskonnosta on tullut sitä mitä se oli *alun perin*. Se on
enää vain erikoisen nurinkääntyneisyyden, *yksityisen*
oikun, mielivallan abstraktinen tunnustus. Uskonnon
loputon pirstoutuneisuus esim. Pohjois-Amerikassa an-
taa uskonnolle jo *ulkoisestikin* yksilöllisen asian muodon.
Se on sysätty yksityisten harrastusten joukkoon ja kar-
kotettu yhteisöstä yhteisönä. Poliittisen vapautuksen
rajoista ei kuitenkaan erehdytä. Ihmisen jakautuminen
julkiseksi ja *yksityiseksi* ihmiseksi, uskonnon *siirtyminen*
valtiosta kansalaisyhteiskuntaan ei ole poliittisen va-
pautumisen vaihe, vaan sen *täydellistyminen*, joka siis
yhtä vähän kumoaa ihmisen *todellisen* uskonnollisuuden
kuin pyrkii sitä kumoamaan.

* — kaikkien sota kaikkia vastaan. *Toim.*

Ihmisen *pirstoutuminen* juutalaiseksi ja kansalaiseksi, protestantiksi ja kansalaiseksi, uskonnolliseksi ihmiseksi ja kansalaiseksi ei ole mikään kansalaisuutta vastaan kohdistuva valhe, ei mitään poliittisen vapautumisen kiertämistä, se on *poliittinen vapautuminen itse*, se on *poliittinen* tapa vapauttaa itsensä uskonnosta. Selvää on, että sellaisina aikoina, jolloin poliittinen valtio poliittisena valtiona syntyy väkivaltaisesti kansalaisyhteiskunnasta, jolloin inhimillinen itsevapautus pyrkii täydellistymään poliittisen itsevapautuksen muodossa, valtio voi ja sen täytyykin jatkaa *uskonnon kumoamiseen, hävittämiseen* asti, mutta vain siten kuin se jatkaa yksityisomistuksen kumoamiseen, maksimihintojen määräämiseen, takavarikointiin, progressiiviseen verotukseen asti, jatkaa elämän kumoamiseen, *giljotiiniin*. Erityisen voimantuntensa hetkinä poliittinen elämä pyrkii tukahduttamaan omat edellytyksensä — kansalaisyhteiskunnan ja sen elementit — ja järjestäytymään ihmisen todelliseksi ristiriidattomaksi lajinelämäksi. Siihen se kykenee kuitenkin vain olemalla *väkivaltaisessa* ristiriidassa omia elin- ehtojaan vastaan, vain julistamalla vallankumouksen *pysyväksi*, ja näin ollen poliittinen draama päättyy yhtä väistämättömästi uskonnon, yksityisomistuksen ja kansalaisyhteiskunnan kaikkien elementtien palauttamiseen kuin sota päättyy rauhaan.

Niin sanottu *kristillinen* valtio, joka tunnustaa kristinuskon perustakseen, valtionuskonnoksi ja suhtautuu muihin uskontoihin tämän vuoksi torjuvasti, ei olekaan loppuun saatettu kristillinen valtio, vaan sitä on päinvastoin *ateistinen* valtio, *demokraattinen* valtio, valtio, joka karkottaa uskonnon kansalaisyhteiskunnan muiden elementtien joukkoon. Se valtio, joka yhä on teologi, joka yhä esittää virallisella tavalla kristinuskon uskonnustuksen, joka ei vielä uskalla julistautua *valtioksi*, se valtio ei ole vielä onnistunut ilmaisemaan *maallisessa, inhimillisessä* muodossa, *todellisuudessaan* valtiona sitä *inhimillistä* perustaa, jonka mystinen ilmaus kristinuskon on. Niin sanottu kristillinen valtio on vain yksinkertaisesti *epävaltio*, koska kristinuskon ei voi toteutua todella inhimillisissä luomuksissa uskontona, vaan vain kristillisen uskon *inhimillisenä taustana*.

Niin sanottu kristillinen valtio on valtion kristillistä kieltämistä, mutta ei suinkaan kristinuskon valtiollista toteutumista. Valtio, joka yhä tunnustaa kristinuskon uskonnon muodossa, ei vielä tunnusta sitä valtion muodossa, sillä se suhtautuu yhä uskonnollisesti uskontoon, ts. se ei ole uskonnon inhimillisen perustan *todellista toteutusta*, koska se yhä vetoaa tämän inhimillisen ytimen *epätodellisuuteen*, sen *imaginaariseen* hahmoon. Niin sanottu kristillinen valtio on *epätäydellinen* valtio, ja kristillinen usko merkitsee sille sen epätäydellisyyden *täydentämistä* ja *pyhittämistä*. Näin uskonto tulee sille väistämättä *välineeksi* ja se on *teeskentelyn* valtio. On suuri ero, laskeeko *täydellinen* valtio valtion yleiseen *olemukseen* sisältyvän puutteen vuoksi uskonnon omiin *edellytyksiinsä* vai julistaako *epätäydellinen* valtio puutteellisenä valtiona uskonnon omaksi *perustakseen erikotessa olemassaolossaan* olevan puutteen vuoksi. Jälkimmäisessä tapauksessa uskonto tulee *epätäydelliseksi poliittiseksi*. Edellisessä tapauksessa tulee jopa täydellisenkin *politiikan* epätäydellisyys ilmi uskonnossa. Niin sanottu kristillinen valtio tarvitsee kristillistä uskoa täydellistääkseen itsensä *valtiona*. Demokraattinen, todellinen valtio ei tarvitse uskontoa poliittiseksi täydennykseksen. Se voi päinvastoin jättää uskonnon huomiotta, koska uskonnon inhimillinen perusta on tässä valtiossa toteutettu maallisella tavalla. Niin sanottu kristillinen valtio suhtautuu uskontoon poliittisesti ja politiikkaan uskonnollisesti. Kun se alentaa valtiomuodot näennäisyydeksi, alentaa se yhtä lailla uskonnon näennäisyydeksi.

Tarkastelkaamme tämän vastakohtan valaisemiseksi Bauerin konstruktiota kristillisestä valtiosta, konstruktiota, joka on syntynyt kristillis-germaanisesta valtionkäsittelemisestä.

»Kristillisen valtion *mahdottomuuden* tai *olemattomuuden* todistamiseksi on viime aikoina useasti viitattu niihin evankeliumin kohtiin, joita valtio *ei vain ole noudattamatta*, vaan joita se *lisäksi ei voikaan noudattaa ellei se halua täydellisesti hajota*», Bauer sanoo. »Näin helpolla ei asiaa kuitenkaan ratkaista. Mitä vaatimuksia näissä evankeliumien kohdissa sitten asetetaan? Niissä vaaditaan yliluonnollista itsekieltäymystä, ilmestyksen auktoriteetille alistautumista, kääntymistä pois valtiosta ja maallisten olosuhteiden poistamista. Kristillinen valtio vaatii

kaikkea tätä ja saa aikaan kaiken tämän. Se on omaksunut *evankeliumin hengen*, ja jos se ei toista sitä kirjaimellisesti siten kuin evankeliumi sen ilmaisee, tämä johtuu siitä, että valtio ilmaisee evankeliumin hengen valtiollisissa muodoissa, ts. sellaisissa muodoissa, jotka on tosin lainattu valtiolaitokselta ja tältä maailmalta, mutta joutuvat kokemaan uskonnollisen uudestisyntymisen, mikä alentaa ne näennäisyydeksi. Kristillinen valtio käyttää valtiomuotoja toteuttaakseen kääntymistä pois valtiosta.» (s. 55.)

Bauer kehittää nyt ajatusta eteenpäin siitä, miten kristillisen valtion kansa on pelkkä epäkansa. Sillä ei ole enää omaa tahtoa ja sillä on todellinen olemassaolonsa valtionpäässä, jolle kansa on alistettu. Alkuperältään ja luonteeltaan valtionpää on kuitenkin kansalle vieras, ts. jumalan antama ja tullut kansan pääksi ilman kansan omaa myötävaikutusta, samoin kuin tämän kansan laitkaan eivät ole sen omaa tekoa, vaan positiivisia ilmestyksiä. Samoin kansan päämies tarvitsee etuoikeutettua välittäjää itsensä ja varsinaisen kansan, joukkojen välille ja nämä joukot jakautuvat monilukuisiksi erityispiireiksi, jotka sattuma muodostaa ja määrää ja jotka eroavat toisistaan etujensa, erityisten intohimojensa ja ennakkoluulojensa puolesta ja saavat etuoikeuden erottautua toisistaan, jne. (s. 56).

Kuitenkin Bauer itse sanoo:

»Jos politiikka ei saa olla mitään muuta kuin uskontoa, se ei saa olla politiikkaa, yhtä vähän kuin keittoastioiden puhdistamista saa pitää talousasiana silloin kun sen on oltava uskonnollinen toimitus.» (s. 108.)

Mutta kristillis-germaanisessa valtiossa uskonto on »talousasia», samoin kuin »talousasia» on uskonto. Kristillis-germaanisessa valtiossa uskonnon herruus on herruuden uskontoa.

»Evankeliumin hengen» erottaminen »evankeliumin kirjaimesta» on *epäuskonnollinen teko*. Valtio, joka antaa evankeliumin käyttää politiikan kirjaimia, muita kuin pyhän hengen kirjaimia, syyllistyy pyhinhäväistykseen, jos ei ihmisten silmissä, niin joka tapauksessa omissa uskovaisen silmissään. Kristillisyyden korkeimmaksi normikseen ja *raamatun kartakseen* tunnustava valtio on asetettava kohdakkain pyhän kirjoituksen *sanofen* kansa, sillä kirjoitus on muka pyhä jokaista sanaansa myö

ten. Tämä valtio niin kuin sen pohjana oleva *ihmiskuona* joutuu tuskalliseen, uskonnolliseen tietoisuuden kannalta ratkaisemattomaan ristiriitaan, kun viitataan niihin evankeliumin kohtiin, joita valtio *»ei vain ole noudattamatta, vaan joita se lisäksi ei voisikaan noudattaa ellei se halua täydellisesti hajota valtioon»*. Entä miksi se ei halua täydellisesti hajota? Siinä se ei osaa antaa itselleen enempää kuin muillekaan vastausta. Virallinen kristillinen valtio on *omalle tietoisuudelleen pitämistä*, jonka toteuttaminen on saavuttamaton. Tämä valtio voi todeta oman olemassaolonsa *todellisuuden* vain valehtelemalla itselleen ja siitä syystä se aina pysyy omalle itselleen epäilyksen kohteena, epäluotettavana, ongelmallisena asiana. Kritiikki tekee siis täysin oikeutetusti pakottaessaan raamattuun vetoavan valtion tietoisuuden mielettömyyteen, missä valtio ei enää tiedä onko se *kuvitelmaa* vai *todellisuutta*, missä uskonnon kätkemien valtion *maallisten* tavoitteiden alhaisuus joutuu ratkaisemattomaan konfliktiin uskontoa maailman päämääränä pitävän *uskonnollisen* tietoisuutensa rehellisyyden kanssa. Tämä valtio voi vapauttaa itsensä sisäisestä piinastaan vain ryhtymällä katolisen kirkon *poliisiapuriksi*. Katolinen kirkko julistaa maallisen valtansa palvelevaksi ruumiikseen, ja sitä vastaan valtio on voimaton, ja samoin on voimaton se *maallinen* mahti, joka väittää olevansa uskonnollisen hengen herruutta.

Ns. kristillisessä valtiossa on kyllä merkitystä *vieraantumisella*, mutta ei *ihmisellä*. *Kuningas*, ainoa ihminen jolla on merkitystä, on muista ihmisistä erityisesti erotettu, ja siten itse vielä pyhitetty, taivaan, jumalan kanssa suoraan yhdistetty olento. Tässä vallitsevat yhteydet ovat yhä vielä *uskonnollisia* yhteyksiä. Uskonnollista henkeä ei siis ole vielä todella maallistettu.

Mutta uskonnollista henkeä ei voidakaan *todella* maallistaa, sillä mitäpä se itse muuta on kuin ihmishengen erään kehitysasteen *epämaallinen* muoto? Uskonnollinen henki, joka on uskonnollinen ilmaus ihmishengelle, voidaan toteuttaa vain sikäli kuin jälkimmäisen kehitysaste ilmenee ja konstituoituu *maallisessa* muodossaan. Näin tapahtuu *demokraattisessa* valtiossa. Tämän valtion pohja ei ole kristillisyyss, vaan kristillisyyden *inhimillinen*

perusta. Uskonto pysyy valtion jäsenten ideaalisena, epämaallisenä tietoisuutena, koska se on tässä valtiossa toteutettavan *inhimillisen kehitystason* ideaalinen muoto.

Poliittisen valtion jäsenet ovat uskonnollisia yksilön ja lajinelämän välisen, kansalaisyhteiskunnan elämän ja poliittisen elämän välisen dualismin johdosta. He ovat uskonnollisia, koska ihminen suhtautuu todellisen yksilöllisyytensä kannalta tuonpuoleiseen valtiolliseen elämään tosi elämänään. He ovat uskonnollisia sikäli kuin uskonto tässä on kansalaisyhteiskunnan henki, ilmaus ihmisen erottautumiselle ja vieraantumislle ihmisestä. Poliittinen demokratia on kristillinen, koska siinä ihmistä — ei vain yhtä ihmistä, vaan jokaista ihmistä — pidetään *suvereenina*, korkeimpana olentona, mutta tällöin on kyse ihmisestä kultivoimattomassa, epäsoσιαalisessa hahmossaan, ihmisestä satunnaisessa olemassaolossaan, ihmisestä sellaisenaan, ihmisestä yhteiskuntamme koko organisaation pilaamana, itsensä menettäneenä, luovuttaneena, ihmisestä sellaisena kuin hän epäinhimillisten olosuhteiden ja elementtien herruuden alaisena on, sanalla sanoen ihmisestä, joka ei vielä ole mikään *todellinen* lajinolento. Kristinuskon fantasiakuva, unelma, postulaatti — ihmisen suvereenisuus, kuitenkin vieraan, todellisesta ihmisestä eroavan olennon suvereenisuus — on demokratiassa aistimellista todellisuutta, nykyhetkeä, maallinen elämänohje.

Itse uskonnollinen ja teologinen tietoisuus on omasta mielestään täydellisessä demokratiassa sitäkin uskonnollisempaa ja teologisempaa, koska se näennäisesti on ilman poliittista merkitystä, ilman maallisia päämääriä, maailmaa vierovan mielenlaadun asia, ahdasjärkisyyden ilmaus, mielivallan ja mielikuvituksen tuote, koska se on todella tuonpuoleista elämää. Kristinuskon pääsee tässä universaalisuskonnollisen merkityksensä *käytännölliseen* ilmaisuun, kun mitä erilaisimmat maailmankatsomukset ryhmittyvät toistensa rinnalle kristinuskon muodossa, ja vieläkin enemmän sen nojalla, että kristinuskon ei aseta muille edes kristillisyyden vaatimusta, vaan vaatii vain uskontoa yleensä, jotakin uskontoa (vrt. Beaumontin lainattu teos). Uskonnollinen tietoisuus mässäilee

uskonnollisen vastakohtan rikkaudella ja uskonnollisella moninaisuudella.

Olemme siis osoittaneet seuraavaa: Poliittinen vapautuminen uskonnosta jättää uskonnon olemaan, joskaan ei etuoikeutettua uskontoa. Se ristiriita kansalaisuuden kanssa, mihin tietyn uskonnon kannattaja joutuu, on vain osa poliittisen valtion ja kansalaisyhteiskunnan välisestä maallisesta ristiriidasta. Kristillisen valtion täydellistymä on valtio, joka tunnustaa itsensä valtiona ja abstrahoituu jäsentensä uskonnosta. Valtion vapautuminen uskonnosta ei ole todellisen ihmisen vapautumista uskonnosta.

Emme siis sano yhdessä Bauerin kanssa juutalaisille: Te ette voi vapautua poliittisesti vapauttamatta itseänne radikaalisti juutalaisuudesta. Sanomme heille päinvastoin: Siksi että te voitte vapautua poliittisesti sanoutumatta täydellisesti ja ristiriidattomasti irti juutalaisuudesta, siksi ei itse poliittinen vapautuminen ole inhimillistä vapautumista. Jos te juutalaiset haluatte vapautua poliittisesti vapauttamatta itseänne inhimillisesti, ei puolinaisuus ja ristiriita ole silloin vain teissä, se on poliittisen vapautumisen olemuksessa ja kategoriassa. Kun te juutalaiset olette sidoksissa tähän kategoriaan, te olette osallisena yleisessä sidonnaisuudessa. Kuten valtio evankelioi suhtautuessaan kristillisesti — vaikka onkin valtio — juutalaisiin, siten juutalainen politikoi vaatiessaan — vaikka onkin juutalainen — kansalaisoikeuksia.

Mutta jos ihminen, vaikka onkin juutalainen, voi vapautua poliittisesti ja saada kansalaisoikeudet, niin voiko hän vaatia ns. ihmisoikeuksia ja saada ne? Bauer kieltää tämän.

»Kysymys on siitä», hän kirjoittaa, »kykeneekö juutalainen sellaisenaan, ts. juutalainen, joka itse tunnustaa, että hänen tosi olemuksensa pakottaa hänet elämään ikuisesti muista erotettuna, ottamaan vastaan yleiset ihmisoikeudet ja myöntämään ne muille.»

»Ajatus ihmisoikeuksista keksittiin kristityn maailman osalta vasta viime vuosisadalla. Ihmiselle ei tämä ajatus ole synnynnäinen, päinvastoin siihen päästään vain taisteltaessa niitä historiallisia traditioita vastaan, joiden mukaisesti ihmistä aikaisemmin kasvatettiin. Ihmisoikeudet eivät siis ole luonnonlahja eivätkä tähänastisen historian antama perintö, vaan palkinto siitä taiste-

lusta, jota on käyty syntymän sattumanvaraisuutta vastaan sekä niitä etuoikeuksia vastaan, jotka tähän asti ovat periytyneet sukupolvesta toiseen. Ihmisoikeudet ovat sivistyksen tuloksia ja ne voivat olla vain sillä, joka on ne saavuttanut ja hankkinut.»

»Voiko nyt juutalainen todella ottaa ne haltuunsa? Niiu kauan kun hän on juutalainen, täytyy sen rajoitetun olemuksen, joka tekee hänestä juutalaisen, viedä voitto siitä ihmisolemuksesta, jonka pitäisi liittää hänet ihmisenä muihin ihmisiin, ja sen täytyy erottaa hänet ei-juutalaisista. Tällä erottautumisella hän ilmaisee, että se erityinen olemus, joka tekee hänestä juutalaisen, on hänen tosi korkein olemuksensa, jonka tieltä ihmisolemuksen on perädyttävä.»

»Samalla tavoin ei kristittykään kristittynä voi hankkia kenellekään ihmisoikeuksia.» (s. 19, 20)

Bauerin mukaan ihmisen täytyy uhrata »uskon etuoikeus» voidakseen saada yleiset ihmisoikeudet. Tarkastelkaamme hetki ns. ihmisoikeuksia, tarkemmin sanottuna ihmisoikeuksien autenttista muotoa eli sitä muotoa, minkä niiden keksijät, pohjoisamerikkalaiset ja ranskalaiset ovat niille antaneet! Nämä ihmisoikeudet ovat osaksi poliittisia oikeuksia, joita toteutetaan vain yhteydessä muiden kanssa. Niiden sisällön muodostaa osallistuminen yhteisöön, tarkemmin sanottuna poliittiseen yhteisöön, valtiolaitokseen. Ne kuuluvat poliittisen vapauden kategoriaan, kansalaisoikeuksien kategoriaan, ja kuten olemme nähneet, ne eivät suinkaan edellytä uskonnon, siis myös esim. juutalaisuuden johdonmukaista ja positiivista kumoamista. Tarkasteltavaksi jää toinen puoli ihmisoikeuksista, *droits de l'homme**, sikäli kuin ne ovat eri asia kuin *droits du citoyen***.

Näihin oikeuksiin kuuluu omantunnon vapaus, oikeus harjoittaa haluamaansa kulttia. *Uskon etuoikeus* tunnustetaan nimenomaisesti joko ihmisoikeutena tai erään ihmisoikeuden, vapauden seurauksena.

Ihmis- ja kansalaisoikeuksien julistus, 1791, 10. pykälä: »Ketään ei pidä vainota vakaumustensa, ei myöskään uskonnollisten vakaumustensa vuoksi.» Vuoden 1791 perustuslain I luvussa tetaan ihmisoikeutena: »Jokaiselle vapaus harjoittaa sitä uskonnollista kulttia, jonka kannattaja hän on.»

Ihmisoikeuksien julistus jne., 1793, mainitsee 7. pykälässä erääksi ihmisoikeudeksi: »Kulttien vapaa harjoittaminen.» Ajatus-

* — ihmisoikeudet. *Toim.*

** — kansalaisoikeudet. *Toim.*

tensa ja mielipiteittensä julkaisuoikeuden, kokoontumisoikeuden ja kultin harjoittamisoikeuden kohdalla mainitaan suorastaan: »Se, että on välttämätöntä julistaa nämä *oikeudet*, edellyttää joko despotismin olemassaoloa tai tuoretta muistikuvaa siitä.» Verrattakoon tätä vuoden 1795 perustuslain XIV kaaren 354. pykälään.

Pennsylvanian perustuslaki, 9. artikla, pykälä 3: »Kaikilla ihmisillä on luonnolta saatu luovuttamaton *oikeus* rukoilla kaikkivaltiasta omantuntonsa johdatuksen mukaan eikä ketään voida lain voimalla pakottaa vastoin tahtoaan noudattamaan jotain kulttia tai jumalanpalvelusta, levittämään niitä tai antamaan niille tukeaan. Mikään inhimillinen esivalta ei saa puuttua oman-tunnon kysymyksiin eikä valvoa sielun voimia.»

New Hampshiren perustuslaki, 5. ja 6. artikla: »Osa luonnollisista oikeuksista on luonteeltaan luovuttamattomia, koska ne eivät ole korvattavissa millään vastineella. Niihin kuuluvat oman-tunnon *oikeudet*.» (*Beaumont*, mts. 213, 214.)

Ihmisoikeuksien käsitteeseen sisältyy niin vähän uskonnon soveltumattomuutta yhteen ihmisoikeuksien kanssa, että päinvastoin *oikeus olla uskonnollinen*, olla sitä mielensä mukaisella tavalla, harjoittaa erityisen uskontonsa kulttia lasketaan nimenomaan ihmisoikeuksiin kuuluvaksi. *Uskon etuoikeus* on yleinen *ihmisoikeus*.

Droits de l'homme, ihmisoikeudet erotetaan *sellaisinaan* *droits du citoyenista*, kansalaisoikeuksista. Kuka on *citoyenista* eroava *homme*? Ei kukaan muu kuin *kansalaisyhteiskunnan jäsen*. Miksi kansalaisyhteiskunnan jäsenestä tulee »ihminen», ihminen yleensä, miksi hänen oikeuksiaan kutsutaan *ihmisoikeuksiksi*? Millä selitämme tämän tosiasian? Selitämme sen poliittisen valtion suhteella kansalaisyhteiskuntaan, poliittisen vapautuksen olemuksella.

Toteamme ennen kaikkea sen tosiasian, että ns. *ihmisoikeudet*, *droits de l'homme* erotukseksi *droits du citoyenista* eivät ole mitään muuta kuin *kansalaisyhteiskunnan jäsenen* oikeuksia, ts. egoistisen ihmisen, ihmisestä ja yhteisöstä erossa olevan ihmisen oikeuksia. Annamme puheenvuoron radikaaleimmalle perustuslaille, vuoden 1793 perustuslaille:

Ihmis- ja kansalaisoikeuksien julistus.

2. pykälä: »Nämä oikeudet» (»luonnonoikeudet ja luovuttamatomat oikeudet») »ovat: *tasa-arvoisuus, vapaus, turvallisuus, omis-tus.*»

Mistä vapaus muodostuu?

6. pykälä: »Vapaus on ihmisen oikeus saada tehdä kaikkea sitä mikä ei vahingoita toista», tai vuoden 1791 Ihmisoikeuksien julistuksen mukaan: »Vapaus muodostuu siitä, että saa tehdä kaikkea mikä ei vahingoita ketään toista».

Vapaus on siis oikeus tehdä ja harjoittaa kaikkea, mikä ei vahingoita ketään muuta. Ne rajat, joiden puitteissa kukin voi liikkua toista *vahingoittamatta*, määrää laki, kuten aidanseipäät määräävät kahden pellon rajat. Se ihminen, jonka vapaudesta tässä on kysymys, on eristäytynyt, omiin oloihinsa vetäytynyt monadi. Miksi juutalainen ei Bauerin mielestä kykene ottamaan vastaan ihmisoikeuksia? »Niin kauan kun juutalainen on juutalainen, täytyy sen rajoitetun olemuksen, joka tekee hänet juutalaiseksi viedä voitto inhimillisestä olemuksesta, jonka pitäisi yhdistää hänet ihmisenä ihmisiin, ja sen täytyy erottaa hänet ei-juutalaisista.» Mutta vapauden ihmisoikeus ei pohjaudu ihmisen liittymiseen toiseen ihmiseen, vaan päinvastoin ihmisen erottautumiselle ihmisestä. Se on tämän erottautumisen *oikeus, rajoittuneen yksilön oikeus*, itseensä rajoittuneen yksilön oikeus.

Vapauden ihmisoikeuden käytännön sovellutuksena on *yksityisomistuksen ihmisoikeus*.

Mistä yksityisomistuksen ihmisoikeus muodostuu?

16. pykälä (vuoden 1793 perustuslaki): »*Omistusoikeus* on jokaisen kansalaisen oikeus *mielensä mukaan* nauttia omaisuudestaan, tuloistaan, työnsä ja ahkeruutensa hedelmistä ja käyttää niitä.»

Yksityisomistuksen ihmisoikeus merkitsee siis oikeutta mielensä mukaan (à son gré), ilman yhteyttä muihin ihmisiin, yhteiskunnasta riippumatta nauttia omaisuudestaan ja käyttää sitä, se merkitsee siis omanvoitonpyynnin oikeutta. Tämä yksilöllinen oikeus samoin kuin sen sovellutus muodostavat kansalaisyhteiskunnan perustan. Se panee jokaisen ihmisen löytämään toisesta ihmisestä vapautensa *rajoituksen*, ei sen *toteutumista*. Mutta ennen kaikkea se julistaa sitä ihmisoikeutta, että on oikeus *»mielensä mukaan»* nauttia omaisuudestaan, tuloistaan, työnsä ja ahkeruutensa hedelmistä ja käyttää niitä».

Jäljelle jäävät muut ihmisoikeudet, tasa-arvoisuus ja turvallisuus.

Tasa-arvoisuus, jota tässä käytetään sen epäpoliittisessa merkityksessä, ei ole mitään muuta kuin yllä kuvatun vapauden tasa-arvoisuutta nimittäin sen vapauden, että jokaista ihmistä pidetään yhtäläisesti sellaisenaan itsensä varassa olevana monadina. Vuoden 1795 perustuslaki määrittää tämän tasa-arvoisuuden käsitteen merkityssisällön seuraavasti:

3. pykälä (vuoden 1795 perustuslaki): »Tasa-arvoisuus muodostuu siitä, että laki on sama kaikille, niin suojellessaan kuin rangaistessaankin.»

Entä sitten turvallisuus?

8. pykälä (vuoden 1793 perustuslaki): »Turvallisuus muodostuu siitä suojelusta, jota yhteiskunta antaa jokaiselle jäsenelleen tämän persoonan, oikeuksien ja omaisuuden suojelemiseksi.»

Turvallisuus on kansalaisyhteiskunnan korkein yhteiskunnallinen käsite, *poliisin* käsite, ja sen mukaan koko yhteiskunta on olemassa vain taatakseen jokaisen jäsenensä persoonan, oikeuksien ja omaisuuden koskemattomuuden. Tässä mielessä Hegel nimittää kansalaisyhteiskuntaa »pakon ja järjen valtioksi».

Turvallisuuden käsite ei kohota kansalaisyhteiskuntaa sen egoismin yläpuolelle. Päinvastoin turvallisuus on sen egoismin *tae*.

Mikään ns. ihmisoikeuksista ei siis ylitä egoistista ihmistä, sitä ihmistä, joka on kansalaisyhteiskunnan jäsen, nimittäin omaan itseensä, yksityiseen etuunsa ja yksityiseen mielivaltaansa vetäytynyt ja yhteisöstä erotautunut yksilö. Ihmistä ei näissä oikeuksissa suinkaan käsitetä lajinolennoksi, vaan päinvastoin itse lajinelämä, yhteiskunta ilmenee yksilöiden kannalta ulkoisina puitteina, heidän alkuperäisen itsenäisyytensä rajoituksena. Ainoa heitä koossa pitävä side on luonnonvälttämättömyys, tarve ja yksityinen etu, heidän omaisuutensa ja egoistisen persoonansa säilyttäminen.

Sekin on jo arvoituksellista, että kansa, joka juuri ryhtyy vapauttamaan itseään, repimään kaikkia eri jäsentensä välisiä esteitä, perustamaan poliittista yhtei-

söä, että tällainen kansa julistaa juhlallisesti egoistisen, kanssaihmisestä ja yhteisöstä erottautuneen ihmisen oikeutta (vuoden 1791 julistus) toistaen julistuksensa hetkellä, jolloin yksistään sankarillinen itsekieltäymys saattoi pelastaa kansakunnan ja sankarillista itsekieltäymystä tästä syystä välttämättä vaadittiin, hetkellä, jolloin kansalaisyhteiskunnan kaikkien etujen uhraaminen täytyi nostaa päiväjärjestykseen ja egoismi täytyi rangaista rikoksena. (Vuoden 1793 julistus ihmisoikeuksista jne.) Asia tulee yhä arvoituksellisemmaksi kun näemme, että poliittiset vapauttajat alentavat kansalaisuuden, *poliittisen yhteisön* suorastaan ns. ihmisoikeuksien säilyttämisen pelkäksi *välineeksi*, että siis citoyen julistetaan egoistisen hommen palvelijaksi, että se alue, jolla ihminen käyttäytyy yhteisöolentona, poljetaan sen alueen alapuolelle, jolla hän käyttäytyy osaolentona ja että vihdoin *varsinaisena* ja *tosi* ihmisenä ei pidetä ihmistä citoyenin, vaan bourgeoisin ominaisuudessa.

»Kaiken *poliittisen yhteenliittymisen tavoitteena* on luonnollisten ja luovuttamattomien ihmisoikeuksien suojeleminen.» (Vuoden 1791 julistus oikeuksista jne., 2. pykälä.) »*Hallitus* on asetettu siksi, että se takaisi ihmiselle hänen luonnollisten ja luovuttamattomien oikeuksiensa nautinnan.» (Vuoden 1793 julistus jne., 1. pykälä.) !

Siis vielä nuoruudenraikkaan ja olosuhteiden paineen huippuunsa nostattaman innostuksen hetkilläkin poliittinen elämä julistautuu pelkäksi *keinoksi*, jolle kansalaisyhteiskunnan elämä on päämäärä. Tosin sen vallankumouksellinen käytäntö on räikeässä ristiriidassa sen teorian kanssa. Samalla kun turvallisuus julistetaan ihmisoikeudeksi, asetetaan kirjesalaisuuden loukkaaminen julkisesti päiväjärjestykseen. Samaan aikaan kun »*lehdistön rajoittamaton vapaus*» (vuoden 1793 perustuslaki, 122. pykälä) taataan ihmisoikeuden, yksilönvapauden seuraamuksena, lehdistön vapaus tuhotaan täysin, sillä »*lehdistön vapautta ei voida sallia, kun se loukkaa yleistä vapautta* (Robespierre nuorempi teoksessa: Buchez ja Roux. »Ranskan vallankumouksen parlamentaarinen historia», 28. osa, s. 159). Siis toisin sanoen vapauden ihmisoikeus lakkaa olemasta oikeus heti kun se joutuu ristiriitaan *poliittisen* elämän kanssa, kun taas teorian mukaan

poliittinen elämä on ihmisoikeuksien, yksilöllisen ihmisen oikeuksien tae, siis poliittisesta elämästä täytyy luopua heti kun se joutuu ristiriitaan *päämääränsä*, näiden ihmisoikeuksien kanssa. Mutta käytäntö on vain poikkeus ja teoria on sääntö. Jos sen sijaan tahdotaan pitää vallankumouksellista käytäntöä oikeana kantana näissä olosuhteissa, jää yhä ratkaistavaksi se arvoitus, miksi asia on käännetty poliittisten vapauttajien tajunnassa päälaelleen ja päämäärästä on tullut keino ja keinosta päämäärä. Tämän selittäminen heidän tajuntansa optisena harhana muodostaisi aina vain samana arvoituksen, joskin arvoitus olisi nyt psykologinen, teoreettinen.

Arvoitus ratkeaa yksinkertaisesti.

Poliittinen vapautus on samalla sen vanhan yhteiskunnan *hajoamista*, jolle kansasta vieraantunut valtiolaitos, sortovalta perustuu. Poliittinen vallankumous on kansalaisyhteiskunnan vallankumous. Millainen vanha yhteiskunta oli luonteeltaan? Sitä luonnehtii yksi sana: *feodaalisuus*. Vanhalla kansalaisyhteiskunnalla oli *välittömästi poliittinen* luonne, ts. kansalaiselämän elementit, kuten esim. omistus tai perhe tai työtapo oli korotettu maanomistajavallan, säädyn ja korporaation muodossa valtioelämän elementeiksi. Tässä muodossa ne määräävät erillisen yksilön suhteen *valtiokokonaisuuteen*, ts. hänen *poliittisen* asemansa siis hänen suhteensa erottautumiseen yhteiskunnan muista rakenneosista ja vetäytymistä niistä erilleen. Mainittu kansanelämän organisaatio ei näet kohottanut omistusta tai työtä yhteiskunnallisiksi elementeiksi, vaan päinvastoin vei päätökseensä niiden *erottamisen* valtiokokonaisuudesta ja järjesti ne *erikoisiksi* yhteisöiksi yhteiskunnan sisällä. Näin kansalaisyhteiskunnan elämänfunktiot ja elinehdot olivat kuitenkin vielä poliittiset, joskin poliittiset feodaalisuuden merkityksessä, ts. ne sulki yksilön erilleen valtiokokonaisuudesta, muuttivat yksilön korporaation *erityisen* suhteen valtiokokonaisuuteen omaksi yleiseksi suhteeseen kansanelämäään, samoin kuin yksilön tietyn kansalaistoininnan ja -tilanteen hänen yleiseksi toiminnakseen ja tilanteekseen. Tämän organisaation seurauksena valtioyhteys kuten myös valtioyhteyden tietoisuus, tahto ja

toiminta ts. yleinen valtiovalta, ilmenevät väistämättä samoin kansasta erottautuneen hallitsijan ja tämän palvelijoiden *erityisenä* funktiona.

Se poliittinen vallankumous, joka kukisti tämän sortovallan ja kohotti valtion asiat kansan asioiksi sekä järjesti poliittisen valtion *yleiseksi* asiaksi, ts. todelliseksi valtioksi, murskasi väistämättömästi kaikki säädyt, korporaatiot, ammattikunnat ja erioikeudet, jotka kaikki olivat pelkkiä ilmauksia kansan erottamiselle poliittisesta yhteisöstään. Siten poliittinen vallankumous *kumosi kansalaisyhteiskunnan poliittisen luonteen*. Se särki kansalaisyhteiskunnan yksinkertaisiksi rakenneosikseen, yhtäältä *yksilöiksi*, toisaalta niiksi *materiaalisiksi ja henkisiksi elementeiksi*, jotka muodostavat kyseisten yksilöiden elämänsisällön, kansalaisaseman. Se kirvoitti poliittisen hengen, joka oli ikään kuin leikely, hajotettu ja liuenut feodaalisen yhteiskunnan erilaisiin umpikuijiin. Se kokosi poliittisen hengen hajaannustilastaan, se vapautti tämän hengen sen sekoittumisesta kansalaiselämään ja organisoi sen yhteisön alueeksi, *yleisen* kansan asian alueeksi, jonka olemassaolo ideassa on riippumaton mainituista kansalaiselämän *erityisistä* elementeistä. *Määrätty* elämäntoiminta ja määrätty elämäntilanne vajosivat koskemaan vain yksilöä. Ne eivät muodosta neet enää yksilön yleistä suhdetta valtiokokonaisuuteen. Julkisesta asiasta sellaisenaan tuli pikemminkin kunkin yksilön yleinen asia ja poliittisesta funktiosta hänen yleinen funktionsa.

Mutta valtion idealismin täydellistäminen oli samalla kansalaisyhteiskunnan materialismin täydellistämistä. Poliittisesta ikeestä irrottautuminen oli samalla niistä siteistä irrottautumista, jotka pitivät kansalaisyhteiskunnan egoistista henkeä kahleissaan. Poliittinen vapautuminen oli samalla kansalaisyhteiskunnan vapautumista politiikasta, jopa yleisen sisällön *näennäisydestäkin*.

Feodaalinen yhteiskunta oli hajonnut perustakseen, *ihmiseksi*. Mutta hajoaminen tapahtui siksi ihmiseksi, joka todella oli tämän yhteiskunnan perusta, *egoistiseksi* ihmiseksi.

Tämä *ihminen*, kansalaisyhteiskunnan jäsen, on nyt

poliittisen valtion perusta, sen edellytys. Tämä valtio tunnustaa hänet ihmisoikeuksissa tällaiseksi edellytykseksi.

Mutta egoistisen ihmisen vapaus ja tämän vapauden tunnustaminen on päinvastoin hänen elämänsisältönsä muodostavien henkisten ja materiaalistien elementtien *hillittömän* liikkeen tunnustamista.

Näin ollen ihmistä ei vapautettu uskonnosta, vaan hän sai uskonnonvapauden. Häntä ei vapautettu omistuksesta. Hän sai omistuksen vapauden. Häntä ei vapautettu elinkeinon egoismista, vaan hän sai elinkeinonvapauden.

Poliittisen valtion konstituointi ja kansalaisyhteiskunnan hajoaminen riippumattomiksi *yksilöiksi*, joiden välinen suhde muodostaa *oikeuden* samoin kuin sääty- ja ammattikuntaihmissen välinen suhde muodosti *erioikeuden*, tapahtuu *yhdessä ja samassa aktissa*. Mutta ihminen sellaisena kuin hän kansalaisyhteiskunnan jäsenenä on, *epäpoliittinen* ihminen, ilmenee väistämättä *luonnollisena ihmisenä*. Droits de l'homme ilmenevät droits naturel*, sillä *itsestään tietoinen toiminta* keskittyy *poliittiseen aktiin*. Egoistinen ihminen on hajoaneen yhteiskunnan *passiivinen*, vain *olemassaoleva* tulos, *välittömän varmuuden* esine, siis *luonnollinen* esine. *Poliittinen vallankumous* hajottaa kansalaiselämän rakenneosiinsa *vallankumouksellistamatta* näitä rakenneosia ja kohdistamatta niihin kritiikkiä. Tämä vallankumous suhtautuu kansalaisyhteiskuntaan, tarpeiden, työn, yksityisetujen ja yksityisoikeuden maailmaan *olemassaolonsa perustana*, laajemmin perustelemattomana *edellytyksenä*, näin ollen *luonnonperustanaan*. Vihdoin ihmistä sellaisena kuin hän kansalaisyhteiskunnan jäsenenä on, pidetään *varsinaisena* ihmisenä, hommena erotukseksi citoyenista, koska hän on ihminen aistimellisessä, yksilöllisessä, *lähimmässä* olemassaolossaan, kun taas *poliittinen* ihminen on vain abstrahoitu, keinotekoinen ihminen, ihminen *allegorisena, juridisena* persoonana. Todellinen ihminen

* — luonnollisina oikeuksina. *Toim.*

tunnustetaan vasta *egoistisen* yksilön hahmossa, *tosi* ihminen vasta *abstraktisen* citoyenin hahmossa.

Rousseau kuvailee siis oikein poliittisen ihmisen abstraktiota kirjoittaessaan:

»Sen, joka rohkenee antaa kansalle oikeusjärjestyksen, täytyy tuntea kykenevänsä niin sanoakseni *muuttamaan ihmislunnon, muuttamaan* jokaisen yksilön, joka itsessään on täydellinen ja erillinen kokonaisuus, suuremman kokonaisuuden *osaksi* niin että tämä yksilö saa tältä kokonaisuudelta tavallaan elämänsä ja olemassaolonsa, korvaamaan fyysisen ja riippumattoman olemassaolon *moraalisella osaolemisella*. Hänen täytyy ottaa *ihmiseltä tämän omat voimat* ja antaa niiden tilalle vieraat voimat, joita ihminen kykenee käyttämään vain muiden avulla.» (»Yhteiskuntasopimus», 2. kirja, Lontoo 1782, s. 67.)

Kaikki vapautus on ihmisen maailman, inhimillisten suhteiden *palauttamista ihmiseen itseensä*.

Poliittinen vapautus on ihmisen supistamista, yhtäältä kansalaisyhteiskunnan jäseneksi, *egoistiseksi riippumattomaksi* yksilöksi, toisaalta *valtion kansalaiseksi*, juriidiseksi henkilöksi.

Vasta kun todellinen yksilöllinen ihminen ottaa abstraktisen valtion kansalaisen takaisin itseensä ja on tullut yksilöllisenä ihmisenä empiirisessä elämässään, yksilöllisessä työssään, yksilöllisissä olosuhteissaan *lajinolenoksi*, vasta kun ihminen on ymmärtänyt »omat voimansa» *yhteiskunnallisiksi* voimiksi ja organisoinut ne eikä näin ollen erota enää yhteiskunnallista voimaa itsestään *poliittisen* voiman hahmossa, vasta silloin on inhimillinen vapautus saatettu loppuun.

II

BRUNO BAUER. »NYKYISTEN JUUTALAISTEN KYKY TULLA VAPAIKSI». »DIE FÄHIGKEIT DER HEUTIGEN JUDEN UND CHRISTEN, FREI ZU WERDEN.» (»Einundzwanzig Bogen», s. 56—71.)

Tässä muodossa Bauer käsittelee *juutalaisuskon ja kristinuskon* suhdetta samoin kuin niiden suhdetta kritiikkiin. Niiden suhde kritiikkiin on Bauerin mukaan niiden suhde »vapautumiskykyyn».

Bauer tulee seuraavaan johtopäätökseen:

»Kristityn tarvitsee kiivetä vain yhden askelman, nimittäin uskontonsa yli luopuakseen uskonnosta ylipäätään», siis vapautukseen. »Sitä vastoin juutalaisen ei ole katkaistava välejänsä vain juutalaisen olemuksensa kanssa, vaan myös uskontonsa kehityksen ja täydellistämisen, hänelle vieraaksi jääneen kehityksen kanssa.» (s. 71.)

Tässä Bauer siis muuttaa kysymyksen juutalaisten vapautumisesta puhtaasti uskonnolliseksi kysymykseksi. Teologinen pohdiskelu siitä, onko juutalaisella vai kristityllä enemmän toiveita tulla autuaaksi, toistuu siinä valistuneessa muodossa, kumpi näistä kahdesta *on vapautumiskykyisempi*. Tosin kysymyksenä ei enää ole: tekeekö juutalaisuus vai kristillisyyys vapaaksi? Päinvastoin kysytään: kumpi tekee vapaammaksi, juutalaisuuden vai kristillisyyden kieltäminen?

»Jos juutalaiset tahtovat tulla vapaiksi, he eivät saa tunnustautua kristillisyyden kannattajiksi, vaan hajotetun kristillisyyden, ylipäätään hajotetun uskonnon, ts. valistuksen, kritiikin ja sen tulosten, vapaan ihmisyyden kannattajiksi.» (s. 70.)

On yhä edelleen kyse juutalaisten *tunnustautumisesta*, mutta ei enää *tunnustautumisesta kristinuskoon*, vaan hajotettuun kristinuskoon.

Bauer asettaa juutalaisille vaatimuksen välien katkaisemisesta kristinuskon olemuksen kanssa, mikä vaatimus ei lähde juutalaisen olemuksen kehityksestä, kuten hän itsekkin toteaa.

Koska Bauer »Juutalaiskysymys» teoksensa lopussa käsitti juutalaisuuden vain kristillisyyden karkeaksi uskonnolliseksi kritiikiksi, katsoi sillä siis olevan »vain» uskonnollista merkitystä, saattoi aavistaa edeltäkäsinkin myös juutalaisten vapautumisen muuttuvan filosofis-teologiseksi aktiksi.

Bauer käsittää juutalaisen *ideaalisen* abstraktisen olemuksen, hänen *uskontonsa* hänen *koko* olemukseksi. Näin ollen hän tekee oikeutetusti johtopäätökseen: »Juutalainen ei anna ihmiskunnalle mitään, jos hän halveksii itseään varten olemassaolevaa rajoitettua lakia», jos hän kumoo koko juutalaisuutensa. (s. 65.)

Juutalaisten ja kristittyjen suhteesta tulee siten seuraavanlainen: kristityn ainoana mielenkiintona juutalaisen vapautusta kohtaan on yleinen inhimillinen, *teoreettinen* mielenkiinto. Juutalaisuus on loukkaava tosiasia kristityn uskonnolliselle silmälle. Niin pian kun hänen silmänsä lakkaa olemasta uskonnollinen, tämä tosiasia lakkaa olemasta loukkaava. Juutalaisen vapautus sinänsä ei ole kristityn työ.

Sitä vastoin juutalaisen on itsensä vapauttaakseen käytävä läpi paitsi oma työnsä, myös kristityn työ, »Synoptikon kritiikki» ja »Jeesuksen elämä»²³ jne.

»He voivat nähdä sen itse: he tulevat itse määräämään kohtalonsa; historia ei kuitenkaan anna pitää itseään pilkkanaan.» (s. 71.)

Yritämme rikkoa kysymyksen teologisen esitysmuodon. Kysymys juutalaisen vapautumiskyvystä muuttuu meidän kannaltamme kysymykseksi siitä, mikä erikoinen *yhteiskunnallinen* elementti on voitettava juutalaisuuden kumoamiseksi. Sillä nykyisen juutalaisen vapautumiskyky merkitsee juutalaisuuden suhdetta nykyisen maailman vapautukseen. Tämä suhde käy väistämättä selville juutalaisuuden erikoisesta asemasta nykyisessä orjuutetussa maailmassa.

Tarkastelkaamme todellista maallista juutalaista, ei *sapattijuutalaista*, kuten Bauer, vaan *arkijuutalaista*.

Älkäämme etsikö juutalaisen salaisuutta hänen uskonnostaan, vaan etsikäämme uskonnon salaisuutta todellisesta juutalaisesta.

Mikä on juutalaisuuden maallinen perusta? *Käytännöllinen* tarve, *oman edun tavoittelu*.

Mikä on juutalaisen maallinen kultti? *Kauppavoiton kiskonta*. Mikä on hänen maallinen jumalansa? *Raha*.

No niin! Vapautuminen *kauppavoiton kiskonnasta* ja *rahasta*, siis käytännöllisestä, reaalista juutalaisuudesta olisi meidän aikamme itsevapautumista.

Yhteiskuntajärjestys, joka kumoaisi kauppavoitonkiskonnan edellytykset, siis kauppavoiton kiskonnan mahdollisuuden, olisi tehnyt juutalaisen mahdottomaksi. Hänen uskonnollinen tietoisuutensa hajoaisi kuin tympeä huuru yhteiskunnan todelliseen elinilmaan. Toisaalta:

kun juutalainen havaitsee tämän *käytännöllisen* olemuksensa joutavaksi ja tekee työtä sen kumoamiseksi, hän vapautuu siihenastisen kehityksensä puitteista, hän tekee työtä *inhimillisen vapautuksen* puolesta ylipäättään ja kääntyy ihmillisen itsevierautumisen *korkeinta käytännön* ilmausta vastaan.

Havaitsemme siis juutalaisuudessa yleisen *nykyaikaisen epäsosiaalisen* elementin, jonka historiallinen kehitys — juutalaiset myötävaikuttivat innokkaasti siihen tässä kehnossa yhteydessä — on vienyt nykyiselle tasolle, millä sen täytyy väistämättä hajota.

Juutalaisten vapautuminen on viimeiseltä merkitykseltään ihmiskunnan vapautumista *juutalaisuudesta*.*

Juutalainen on jo vapauttanut itsensä juutalaisella tavalla.

»Juutalainen, jota esim. Wienissä ainoastaan siedetään, määrää rahamahdillaan koko valtakunnan kohtalon. Juutalainen, joka voi pienimmässä saksalaisvaltiossa olla vailla oikeuksia, ratkaisee Euroopan kohtalosta. Samaan aikaan kun korporaatiot ja ammattikunnat sulkevat ovensa juutalaiselta tai eivät ole vielä suopeita häntä kohtaan, tekee omavaltaisen teollisuuden rohkeus pilkkaa tästä keskiaikaisen instituution itsepäisyydestä. (Bruno Bauer. »Judenfrage», s. 114.)

Tämä ei ole mikään irrallinen tosiasia. Juutalainen on vapauttanut itsensä juutalaisella tavalla ei vain ottamalla itselleen rahamahdin, vaan myös siten, että hänen kauttaan ja ilman häntä *raha* on tullut maailmanmahdiksi ja juutalaishenki kristittyjen kansojen käytännön hengeksi. Juutalaiset ovat vapautuneet sikäli kuin kristityistä on tullut juutalaisia.

Esimerkiksi eversti Hamilton kertoo: »Uuden Englannin hurskaat ja poliittisesti vapaat asukkaat tuovat mieleen jonkinlaisen *Laokoonin*, joka ei tee pienintäkään ponnistusta vapautuakseen itseään puserstavista käärmeistä. Heidän epäjumalansa on *mammona* eivätkä he rukoile tätä vain huulillaan, vaan kaikilla ruumiinsa ja henkensä voimilla. Maa on heidän silmissään pelkkä pössi ja he ovat vakuuttuneita siitä, että heillä ei tässä elämässä ole mitään muuta päämäärää kuin tulla naapureitaan rikkaam-

* Marx tarkoittaa ihmiskunnan vapautumista kaupustelusta, rahan vallasta. Tällainen »Judentum» — »juutalaisuus» sanan käyttö johtuu siitä, että »Jude» tarkoittaa sekä »juutalainen» että »konkiskoja, kaupustelija.» *Toim.*

maksi. Kauppavoiton kiskonta on vallannut heidän ajatuksensa kokonaan, esineiden vaihtuminen muodostaa heidän ainoan huvinsa. Kun he ovat matkalla, he kantavat niin sanoakseni rihkama-kauppaansa tai konttoriaan mukanaan selässään eivätkä puhu mistään muusta kuin koroista ja voitosta. Jos he hetkeksi jättävät kaupankäyntinsä, se tapahtuu vain jotta he voisivat nuuskia jotain muiden liikeasioista.»

Niin, juutalaisuuden käytännön valta kristilliseen maailmaan nähden on saanut Pohjois-Amerikassa sen selvääkin selvemmän normaalin ilmauksen, että *evankeliumin julistamisesta*, itse kristillisestä opettajankutsu-
muksesta on tullut kauppatavara, ja niin vararikon tehnyt kauppias evankeliumilla kuin rikastunut evankelista-
takin hoitavat liiketoimia.

»Kunnianarvoisan seurakunnan edessä seisova on aloittanut kauppiana ja kauppansa mentyä nurin hän on ryhtynyt papiksi. Toinen aloitti pappina, mutta heti saatuaan tietyn rahasumman, hän vaihtoi saarnastuolin keinotteluun. Hyvin monien silmissä papinvirka on todella tuottoisa ura.» (*Beaumont*, mts. 185, 186.)

Bauerin mukaan

»tilanne on valheellinen, kun teoriassa juutalaiselta pidetään poliittiset oikeudet samaan aikaan kun hänellä käytännössä on suunnaton valta, ja kun hänen poliittista vaikutustaan supistetaan en détail*, hän käyttää sitä en gros**.» (»Judenfrage», s. 114.)

Se ristiriita, missä juutalaisen käytännön poliittinen valta on hänen poliittisiin oikeuksiinsa, on sama kuin politiikan ja rahamahdin välinen ristiriita ylipäätään. Samaan aikaan kun politiikka ajateltuna on rahamahdin yläpuolella, on siitä tosiasiaa tullut tämän orja.

Juutalaisuus on pysyttäytynyt kristillisyyden *rinalla* ei vain kristinuskon uskonnollisena kritiikkinä, ei vain yhdistyneenä epäilynä kristinuskon uskonnollista alkuperää kohtaan, vaan yhtä paljon siksi, että käytännöllis-juutalainen henki, juutalaisuus, on pitänyt puolensa itse kristillisessä yhteiskunnassa ja jopa kehittynyt korkeimmilleen. Juutalainen, joka on kansalaisyhteiskunnassa erityisenä jäsenenä, on vain kansalaisyhteiskunnan juutalaisuuden erikoinen ilmiö.

* — vähittäin. *Toim.*

** — tukussa. *Toim.*

Juutalaisuus ei ole säilynyt historiasta huolimatta, vaan historian avulla.

Kansalaisyhteiskunta tuottaa omasta sisimmästään jatkuvasti juutalaisia.

Mikä sinänsä oli juutalaisen uskonnon perusta? Käytännön tarve, egoismi.

Näin ollen juutalaisen monoteismi on todellisuudessa monien tarpeiden polyteismia, joka tekee myös mukavuuslaitoksen jumalallisen lain kohteeksi. *Käytännön tarve, egoismi on kansalaisyhteiskunnan periaate ja tällaisena se tulee puhtaana esiin heti kun kansalaisyhteiskunta on täydellisesti synnyttänyt itsestään poliittisen valtion. Käytännön tarpeen ja oman edun jumala on raha.*

Raha on se Israelin kiivas jumala, jonka rinnalla ei saa olla mitään muuta jumalaa. Raha alentaa kaikki ihmisen jumalat — ja muuttaa ne tavaraksi. Raha on kaikkien asioiden yleinen, itseään varten järjestetty arvo. Tästä syystä se on riistänyt koko maailmalta, ihmisten maailmalta samoin kuin luonnoltakin niiden ominaisarvon. Raha on ihmisen työn ja olemassaolon ihmisestä vieraantunut olemus, ja tämä vieras olemus hallitsee häntä ja hän rukoilee sitä.

Juutalaisten jumala on maallistunut, siitä on tullut maailman jumala. Vekseli on juutalaisen todellinen jumala. Hänen jumalansa on vain kuviteltu vekseli.

Se käsitys luonnosta, mihin yksityisomistuksen ja rahan herruuden oloissa tullaan, on luonnon todellinen halveksunta, luonnon halventaminen käytännössä; juutalaisessa uskonnossa luonto on tosin olemassa, mutta vain kuvittelussa.

Tässä mielessä Thomas Münzer selittää sietämättömäksi,

»että kaikista luontokappaleista on tehty omaisuutta, niin veden kaloista, ilman linnuista kuin maan kasveistakin — myös luontokappaleitten täytyisi vapautua»²⁴.

Se mikä juutalaisuskonnossa on abstraktista, teorian, taiteen, historian, itsetarkoitukseksi käsitetyn ihmisen halveksunta, se on rahaihmissen *todellinen, tietoinen* kanta, hänen hyveensä. Itse lajinsuhteesta, miehen ja naisen suhteesta jne. tulee kauppaesine! Naista kaupitellaan.

Juutalaisen *khimairamainen* kansallisuus on kaupiaan, ylipäätään rahaihmissen kansallisuutta.

Juutalaisen perusteeton laki on vain uskonnollinen karikatyyri perusteettomasta moraalisuudesta ja oikeudesta ylipäätään, niistä vain *muodollisista* riiteistä, joilla oman edun tavoittelun maailma itsensä ympäröi.

Myös tässä oman edun tavoittelun maailmassa ihmisen korkein suhde on *lakisuhde*, suhde lakeihin, jotka eivät ole hänelle voimassa siksi että ne ovat hänen oman tahtonsa ja olemuksensa lakeja, vaan siksi että ne *hallitsevat* ja koska niiden noudattamatta jättäminen *kostetaan*.

Juutalainen jesuiittamaisuus, sama käytännön jesuiittamaisuus, jolle Bauer esittää todistuksia talmudista, on oman edun tavoittelun maailman suhde sitä hallitseviin lakeihin, joiden ovela kiertäminen on tämän maailman pääasiallinen taito.

Niin, tämän maailman liikkuminen näiden lakien puitteissa merkitsee väistämättä lain jatkuvaa kumoamista.

Juutalaisuus ei voinut kehittyä edelleen *uskontona* eikä teoreettisesti, koska käytännön tarpeen maailman-katsomus on luonteeltaan ahdasmielinen ja se käsitellään tyhjentävästi muutamalla piirteellä.

Käytännön tarpeen uskonto ei olemuksensa mukaisesti voisi löytää täydellistymistä teoriasta, vaan vain *käytännöstä*, juuri siksi että sen totuus on käytäntö.

Juutalaisuus ei voisi luoda mitään uutta maailmaa; se voisi vain vetää uudet maailman luomiset ja maailman suhteet oman toimeliaisuutensa alueelle, koska se käytännön tarve, jonka ymmärrys on oman edun tavoittelu, pysyttelee passiivisena eikä laajene mielensä mukaan, vaan toteaa laajentuvansa *vain* yhteiskuntaolojen kehittymisen *myötä*.

Juutalaisuus saavuttaa huippukohtansa kansalaisyhteiskunnan täydellistyessä; mutta kansalaisyhteiskunta täydellistyy vasta *kristillisessä* maailmassa. Vain kun vallalla on kristillisuus, joka tekee *kaikki* kansalliset, luonnolliset, siveelliset, teoreettiset suhteet *ulkopuoliksi* ihmiselle, voisi kansalaisyhteiskunta täydellisesti erota valtioelämästä, katkaista ihmisen kaikki lajinsi-

teet, asettaa näiden lajinsiteiden tilalle egoismin, omaa etua tavoittelevan tarpeen, hajottaa ihmismaailman atomististen, vihamielisesti toisiaan vastassa olevien yksilöiden maailmaksi.

Kristillisuus juontaa juurensa juutalaisuudesta. Se on jälleen liennut juutalaisuudeksi.

Kristitty oli alusta alkaen teoretisoiva juutalainen, näin ollen juutalainen on käytännöllinen kristitty, ja käytännöllinen kristitty on jälleen tullut juutalaiseksi.

Kristillisuus oli voittanut reaalisen juutalaisuuden vain näennäisesti. Kristillisuus oli liian *ylhäinen*, liian spiritualistinen raivatakseen käytännön tarpeen karkeuden tieltä muulla tavoin kuin kohottamalla sen siniseen ilmaan.

Kristillisuus on juutalaisuuden ylevä ajatus, juutalaisuus on kristillisyyden matalaa utilitaaria käyttöä, mutta tämä käyttö saattoi yleistyä vasta sen jälkeen kun kristinusko valmiina uskontona oli *teoreettisesti* täydellistänyt ihmisen itsevierautumisen itsestään ja luonnosta.

Vasta silloin saattoi juutalaisuus päästä yleisesti valtaan ja tehdä vieraantuneen ihmisen ja *vieraantuneen* luonnon vieraantuneiksi, myytäviksi, egoistisen tarpeen orjuuden ja kauppavoiton kiskonnan kohteeksi joutuviksi olioiksi.

Vieraantuminen on ihmisen itsevierautumisen käytäntö. Kuten ihminen osaa uskonnon vallassa ollessaan vain esineellistää olemuksensa tekemällä siitä vieraan *mielikuvituksellisen* olennon, siten hän osaa egoistisen tarpeen vallan alaisuudessa toimia vain käytännöllisesti, tuottaa vain käytännöllisesti esineitä asettamalla tuotteensa samoin kuin toimintansa vieraan olennon vallan alaiseksi ja antamalla niille vieraan olennon — rahan — merkityksen.

Kristillinen autuusegoismi muuttuu täydellistetyssä käytännössään väistämättä juutalaisen ruumiinegoismiksi, taivaallinen tarve muuttuu maalliseksi, subjektivismi oman edun tavoitteluksi. Emme selitä juutalaisen kestävyttä hänen uskonnollaan, vaan päinvastoin hänen uskontonsa inhimillisellä perustalla, käytännön tarpeella, egoismilla.

Siksi että juutalaisen reaalin olemus on yleisesti toteutunut ja maallistunut kansalaisyhteiskunnassa, ei kansalaisyhteiskunta saanut juutalaista vakuuttumaan hänen uskonnollisen olemuksensa epätodellisuudesta. Tämä olemushan on juuri käytännöllisen tarpeen ideaalinen katsantokanta. Emme siis löydä nykyisen juutalaisen olemusta vain pentateukista tai talmudista, vaan nykyisestä yhteiskunnasta, ei abstraktisena, vaan mitä empiirisimpänä olemuksena, ei vain juutalaisen rajoittuneisuutena, vaan yhteiskunnan juutalaisena rajoittuneisuutena.

Niin pian kun yhteiskunta onnistuu kumoamaan juutalaisuuden empiirisen olemuksen, kaupustelun ja sen edellytykset, on juutalainen käynyt mahdottomaksi, koska hänen tietoisuudellaan ei enää ole kohdetta, koska juutalaisuuden subjektiivinen perusta, käytännön tarve on inhimillistetty, koska ihmisen yksilöllis-aistimellisen olemassaolon konflikti hänen lajinolemassaolonsa kanssa on kumottu.

Juutalaisen yhteiskunnallinen vapautus on yhteiskunnan vapautusta juutalaisuudesta.

Kirjoitettu syksyllä 1843

Werke, Bd. 1, S. 347—377

»Deutsch-französische Jahrbücher«, 1844

Karl Marx

HEGELIN OIKEUSFILOSOFIAN KRITIIKKIÄ

JOHDANTO

Saksan kannalta on *uskonnon kritiikki* itse asiassa viety loppuun, ja uskonnon kritiikki on kaiken kritiikin edellytys.

Erehdyksen *profaani* olemassaolo on joutunut huonoon huutoon sen jälkeen kun sen *taivaallinen oratio pro aris et focis** on kumottu. Ihminen, joka on löytänyt siitä taivaan fantastisesta todellisuudesta mistä hän haki yli-ihmistä, vain oman itsensä *kajastuksen*, ei enää ole taipuvainen löytämään vain oman itsensä *näennäisyyttä*, epäihmistä sieltä, mistä hän etsii ja hänen täytyy etsiä tosi todellisuuttaan.

Epäuskonnollisen kritiikin perusta on: *ihminen tekee uskonnon*, uskonto ei tee ihmistä. Ja uskonto juuri on sellaisen ihmisen itsetajuntaa ja itsetuntoa, joka ei vielä ole saavuttanut itseään tai sitten on uudestaan kadottanut itsensä. Mutta *ihminen* ei ole mikään abstraktinen, maailman ulkopuolella kyyhöttävä olento. Ihminen, se on: *ihmisen maailma*, valtio, yhteisö. Tämä valtio, tämä yhteisö tuottavat uskonnon, *nurinkurisen maailmankatsomuksen*, koska ne muodostavat *nurinkurisen maailman*. Uskonto on tämän maailman yleistä teoriaa, sen ensyklopedinen yleiskatsaus, sen logiikkaa populaarissa muodossa, sen spiritualistinen point d'honneur**, sen entusiasmia, sen moraalinen sanktio, sen juhlallinen täydennys, sen yleinen lohdutus- ja oikeutusperusta. Se on inhimillisen olemuksen *fantastinen totuus*, koska *inhimillisellä olemuksella* ei ole mitään tosi

* —itsepuolustus (kirj.: rukous alttarin ja kotilieden puolesta). *Toim.*

** — kunnia-asia. *Toim.*

todellisuutta. Taistelu uskontoa vastaan on siis välillisesti taistelua *sitä maailmaa* vastaan, jonka henkistä *aromia* uskonto on.

Uskonnollinen kurjuus on yhtäältä todellisen kurjuuden *ilmaus* ja toisaalta *vastalause* tätä todellista kurjuutta kohtaan. Uskonto on ahdistetun luontokappaleen huokaus, sydämettömän maailman sydän aivan kuten se on hengettömien olosuhteiden henki. Se on kansan *oopiumia*.

Uskonnon kumoaminen kansan *illusorisena* onnena on sen *todellisen* onnen vaatimusta. Vaatimus luopua tilaansa koskevista illuusioista on *vaatimus luopua tilasta joka tarvitsee illuusioita*. Uskonnon kritiikki on siis *idussaan sen murheenlaakson kritiikkiä*, jonka *sädekehänä* on uskonto.

Kritiikki on riipinyt kahleista niitä koristaneet epäaidot kukat, ei siksi että ihminen kantaisi mielikuvituksettomia, lohduttomia kahleita, vaan jotta hän irrottautuisi kahleista ja taittaisi elävän kukan. Uskonnon kritiikki saa ihmisen luopumaan illuusioista, jotta hän ajattelisi, toimisi, muokkaisi todellisuuttaan illuusioista vapautuneena, järkiinsä tulleen ihmisenä, jotta hän kiertäisi itseään ja siis todellista aurinkoaan. Uskonto on vain illusorinen aurinko, joka kiertää ihmistä niin kauan kun hän ei itse kierrä itseään.

Historian tehtävänä siis on, sen jälkeen kun *tuonpuoleisuuden totuus* on hävinnyt, vakiinnuttaa *tämänpuoleisuuden totuus*. Historian palveluksessa olevan *filosofian* lähimpänä *tehtävänä* on, sen jälkeen kun inhimillisen itsevierantumisen *pyhimyshahmo* on paljastettu, paljastaa itsevierantuminen *epäpyhissä hahmoissaan*. Taivaan kritiikki muuttuu näin maan kritiikiksi, *uskonnon kritiikki oikeuden kritiikiksi, teologian kritiikki politiikan kritiikiksi*.

Johdantoa seuraava esitys²⁵ — panos kyseiseen työhön — ei liity lähinnä alkuperäiskappaleeseen, vaan kopiaan, saksalaiseen valtio- ja oikeusfilosofiaan, ja ainoastaan siksi, että se liittyy *Saksaan*.

Jos haluttaisiin pitää lähtökohtana saksalaista status quota* itseään, vaikkapa vain ainoalla soveliaalla tavalla, ts. negatiivisesti, olisi tuloksena silti aina *anakronis-*

* — vallitsevaa tilaa. *Toim.*

mi. Jopa poliittisen nykyisyytemme kieltäminen löytyy jo nykyaikaisten kansojen romuvarastosta pölyttyneenä menneisyytenä. Jos kiellän puuteroidut kankipalmikot, on minulla yhä edelleen puuteroimattomat kankipalmikot. Jos kiellän Saksan tilanteen vuonna 1843, olen ranskalaisen ajanlaskun mukaan tuskin vuodessa 1789, vielä vähemmän nykyhetken polttopisteessä.

”Niin, Saksan historia ylpeilee liikkeellä, jota mikään kansa ei historiallisella taivaalla ole ennen tehnyt eikä kukaan tule tekemään jälkikäteen. Olemme nimitäin osallistuneet nykyaikaisten kansojen restauraatioihin osallistumatta niiden vallankumouksiin. Me olemme kokeneet restauraatiot, ensinnäkin koska muut kansat uskaltautuivat vallankumoukseen, toiseksi koska muut kansat kokivat vastavallankumouksen — ensin mainitussa tapauksessa siksi, koska herramme pelkäsivät, jälkimmäisessä siksi, etteivät herramme pelänneet. Me, paimenemme etunenässä, olimme aina vapauden seurassa vain yhden kerran, *sen hautajaispäivänä.*

Koulukunta, joka legitimoii tämän päivän halpamaisuuden eilispäivän halpamaisuudella, koulukunta, joka julistaa jokaisen maaorjan huudon solmuruoskaa vastaan kapinalliseksi sikäli kuin solmuruoska on ikääntynyt, perinnöllinen, historiallinen ruoska, koulukunta, jolle historia kuten Israelin jumala palvelijalleen Moosekselle, näyttää vain a posteriorinsa, tämä *oikeuden historiallinen koulukunta* olisi keksinyt Saksan historian jollei se olisi Saksan historian keksintö. Se on oikea Shylock, mutta palvelija Shylock; jokaisen kansan sydäimestä irtileikatun lihanaulan yhteydessä se vannoo oman vekselinsä nimeen, oman historiallisen vekselinsä, oman kristillisermaanisesta vekselinsä.

Hyväntahtoiset entusiastit sitä vastoin, vereltään aito saksalaisia ja refleksioltaan vapaamielisiä, etsivät vapautemme historiaa historiamme ulkopuolelta teutonista ikimetsistä. Mutta miten vapaushistoriamme eroaa villisian vapaushistoriasta, jos se löytyy vain metsistä? Sitä paitsi on tunnettua: niin metsä vastaa kuin sinne huutaa. Siis rauha teutonisille ikimetsille!

Sota Saksan oloille! Joka tapauksessa! Ne ovat historian tason alapuolella, ne ovat alle kaiken kritiikin, mutta

ne pysyvät kritiikin kohteena, aivan kuten rikollinen, joka on ihmisyyden tason alapuolella, pysyy *pyövelin* kohteena. Taistelussa niitä vastaan ei kritiikki ole mikään järjen intohimo, se on intohimon järki. Se ei ole anatominen veitsi, se on ase. Sen kohteena on sen *vihollinen*, jota se ei halua kumota, vaan *tuhota*. Sillä noiden olojen henki on kumottu. Sinänsä ja itsessään ne eivät ole mitään *ajatuksen arvoisia* kohteita, vaan yhtä kurjia kuin halveksittaviakin *olemassaoloja*. Kritiikin ei tarvitse selittää itselleen mitään suhteita tähän kohteeseen, koska sillä on välit selvinä sen kanssa. Se ei enää esiinny *itse-tarkoituksena*, vaan enää vain *välineenä*. Sen olennaisena päätöksena on *inho*, sen olennaisena työnä *ilmianto*.

Kyseessä on kaikkien yhteiskunnallisten alueiden toisiinsa kohdistaman vastavuoroisen ummehtuneen paineen, yleisen passiivisen alakuloisuuden, itsensä sekä tunnustavan että väheksyvän rajoittuneisuuden kuvaaminen — hallintojärjestelmän puitteissa, joka elää kaikkien viheliäisyyksien säilyttämisestä eikä itse ole mitään muuta kuin *hallitsevaa viheliäisyyttä*.

Mikä näky! Yhteiskunnan loputtomiin etenevä jakautuminen mitä erilaisimpiin kasteihin, jotka astuvat toisiaan vastaan pikku antipatioin, huonoin omintunnon ja brutaalilla keskinkertaisuudella, joita heidän *herransa* käsittelevät, juuri heidän molemminpuolisen kaksiselitteisen ja epäluuloisen asemansa vuoksi kaikkia erotuksetta, vaikkakin erilaisin muodollisuuksin, *herrojen armoilla elävinä olioina*. Ja jopa se, että heitä *vallitaan, hallitaan, omistetaan*, täytyy heidän tunnustaa ja myöntää *taivaan armoksi!* Toisaalta nuo hallitsijat itse, joiden suuruus on käänteissuhteessa heidän lukumääräänsä!

Kritiikki, joka askartelee tämän sisällön kanssa, on kritiikkiä *käsikähmässä*, eikä käsikähmässä ole kyse siitä, onko vastustaja jalo, tasaveroinen, *mielenkiintoinen* vastustaja; kyse on siitä, että *häneen osutaan*. Kyse on siitä, ettei saksalaisille suoda silmänräpäystäkään itsepetosta tai resignaatiota. Todellinen paine on tehtävä vielä raskaammaksi lisäämällä siihen tietoisuuden paineesta, häpeä vielä häpeällisemmäksi julkistamalla se. Jokaista saksalaisen yhteiskunnan aluetta on kuvattava saks-

laisen yhteiskunnan *partie honteusena**, nämä kivettyneet olosuhteet on pakotettava tanssimaan siten, että niille lauletaan niiden omaa melodiaa! On opetettava kansa *pelästymään* omaa itseään jotta siihen voidaan saada *rohkeutta*. Näin täytetään muuan Saksan kansan välttämätön tarve, ja kansojen tarpeet itse ovat niiden tyydyttämisen viimekätisiä syitä.

Ja jopa *nykyaikaisille* kansoille ei tämä taistelu saksalaisen status quon typerää sisältöä vastaan voi olla mielenkiinnontonta, sillä *saksalainen* status quo on ancien régime** *avosydämistä loppuunviemistä*, ja ancien régime on *nykyaikaisen valtion kätkeyty puute*. Taistelu Saksan poliittista nykyisyyttä vastaan on taistelua nykyaikaisten kansojen menneisyyttä vastaan, ja niitä painavat yhä edelleen tämän menneisyyden muistot. Heille on opettavaista nähdä, kuinka ancien régime, joka heillä koki *tragediansa*, esittää nyt saksalaisessa uusinnassaan *komediansa*. Sen historia oli *traagista* niin kauan kuin se oli ennakolta olemassa ollut maailman valta, vapaus sitä vastoin henkilökohtainen päähänpisto, sanalla sanoen, kuin se itse uskoi ja sen täytyi uskoa omaan oikeutukseensa. Niin kauan kuin ancien régime olemassaolevana maailmanjärjestyksenä taisteli vasta tulevan maailman kanssa, oli sen puolella ei henkilökohtainen vaan maailmanhistoriallinen erehdys. Sen häviö oli näin ollen traaginen.

Nykyinen saksalainen hallinto, tämä anakronismi, ilmeinen ristiriita yleisesti tunnettuja aksiomeja vastaan, maailman nähtäväksi asetettu ancien régime tyhjämpäiväisyys, enää vain kuvittelee uskovansa itseensä ja vaatii maailmaa kuvittelemaan samaa. Jos se uskoisi omaan *olemuksensa*, kätkisikö se sen jonkin vieraan olemuksen *näennäisyyden* alle ja etsisikö sen pelastusta teeskentelyistä ja sofismeista? Nykyaikainen ancien régime on enää vain maailmanjärjestyksen *komediantti*, maailmanjärjestyksen, jonka *todelliset sankarit* ovat kuolleet. Historia on perusteellinen ja käy läpi monia vaihteita kantaessaan jonkin vanhan elämänmuodon hautaan.

* — häpeätahrana. *Toim.*

**— vanhan hallitustavan. *Toim.*

Jonkin maailmanhistoriallisen muodon viimeinen vaihe on sen *komedian*. Kreikan jumalien, jotka jo kerran haavoittuivat traagisen kuolettavasti Aiskhyloksen »Kahlehditussa Prometheuksessa», oli vielä toistamiseen kuoltava koomisesti Lukianoksen vuoropuheluissa. Mistä tämä historian kulku? Jotta ihmiskunta luopuisi *hilpeästi* menneisyydestään. Tätä hilpeää historiallista loppua me vaadimme Saksan poliittisille voimille.

Hetikohta kun *nykyaikainen* poliittis-sosiaalinen todellisuus itse alistetaan kritiikille, hetikohta kun kritiikki siis kohottautuu todella inhimillisten ongelmien tasolle, on se saksalaisen status quon yläpuolella, tai muuten se käsittelisi kohteensa sen todellisen tason *alapuolelta*. Muuan esimerkki! Teollisuuden, ylipäänsä rikkauden maailman suhde poliittiseen maailmaan on nykyajan pääongelmia. Missä muodossa tämä ongelma alkaa askarruttaa saksalaisia? *Suojatullien, tuonti- ja vientikieltojärjestelmän, kansantaloustieteen muodossa*. Saksalaismielisyys on siirtynyt ihmisestä materiaan, ja niinpä nähtiin eräänä aamuna puuvillaritariemme ja rautasankariemme muuttuneen isänmaanystäväksi. Saksassa siis aletaan tunnustaa monopolin suvereniteetti sisältä käsin siten että sille myönnetään *suvereniteetti ulkoa käsin*. Saksassa ryhdytään siis aloittamaan siitä, mihin Ranskassa ja Englannissa ryhdyttiin lopettamaan. Vanhaa lahoa asiaintilaa, jota vastaan nämä maat ovat teoreettisesti kapinassa ja jota ne sietävät enää vain siten kuin kahleita siedetään, tervehditään Saksassa kauniin tulevaisuuden nousevana aamuruskona, joka tuskin uskaltaa siirtyä *viekskaasta** teoriasta häikäilemättömimpään käytäntöön. Kun ongelma Ranskassa ja Englannissa kuuluu: *poliittinen taloustiede eli yhteiskunnan herruus rikkauden yli*, kuuluu se Saksassa: *kansantaloustiede eli yksitultsomaisuuden herruus kansallisuuden yli*. Englannissa ja Ranskassa on siis kumottava monopoli, joka on edennyt viimeiseen johdonmukaiseen tulokseensa; Saksassa on edettävä monopolin viimeiseen johdonmukaiseen tulokseen. Siellä on kyse ratkaisusta ja

* Sanaleikki: »*Listige Theorie*» (*viekas teoria*), viittaus Friedrich List-nimiseen, suojatulleja kannattaneeseen taloustieteilijään. *Toim.*

täällä on kyse vasta yhteentörmäyksestä. Tämä on riittävä esimerkki nykyaikaisten ongelmien *saksalaisesta* muodosta, esimerkki siitä, kuinka meidän historiallamme on taitamattoman alokkaan tavoin ollut tehtävänään vain harjoitella perässä loppuunpuituja seikkoja.

Jos siis Saksan *kokonaiskehitys* ei ylittäisi Saksan *poliittista* kehitystä, voisi saksalainen osallistua nykyhetken ongelmiin korkeintaan samaan tapaan kuin *venäläinen* voi osallistua niihin. Mutta koska yksityinen yksilö ei ole sidottu kansakunnan puitteisiin, ei koko kansakunta ole vapautettu yhden yksilön vapauttamisella. Skyytit eivät ole ottaneet eteenpäin askeltakaan kohti kreikkalaista kulttuuria, vaikka Kreikka lukee yhden skyytin²⁶ filosofiensa joukkoon.

Onneksi me saksalaiset emme ole skyyttejä.

Kuten vanhat kansat kokivat esihistoriansa mielikuvituksessa, *mytologiassa*, olemme me saksalaiset kokeneet jälkihistoriamme ajatuksissa, *filosofiassa*. Me olemme nykyhetken *filosofisia* aikalaisia olematta sen *historiallisia* aikalaisia. Saksalainen filosofia on Saksan historian *aatteellista jatkoa*. Kun me siis kritisoimme reaalisen historiamme *oeuvres incomplètesien** sijasta aatteellisen historiamme, *filosofian*, *oeuvres posthumeseseja***, on kritiikkimme keskellä niitä kysymyksiä, joista nykyhetki sanoo: *That is the question****. Mikä edistyneillä kansoilla on *käytännöllistä* rappiota nykyisine valtio-oloi-neen, se on Saksassa, missä näitä oloja itseään ei vielä edes ole olemassa, aluksi *kriittistä* rappiota näiden tilojen filosofisine heijastumiseen.

Saksalainen oikeus- ja valtiofilosofia on ainoata virallisen nykyhetken kanssa al pari**** olevaa *saksalaista historiaa*. Saksan kansan on näin ollen lyötävä tämä kuviteltu historiansa olemassaolevien olojen myötä ja alistettava kritiikille ei vain näitä olemassaolevia oloja vaan samalla myös niiden abstrakti jatko. Sen tulevaisuus ei voi *rajoittua* sen reaalisten valtio- ja oikeusolojen välittömään kieltämiseen eikä ideaalisten valtio- ja

* — epätäydellisten teosten. *Toim.*

** — jälkeenjääneitä teoksia. *Toim.*

*** — Siinä pulma. (Shakespeare. Hamlet). *Toim.*

**** — samalla tasolla. *Toim.*

oikeusolojen välittömään toteuttamiseen, sillä se omistaa reaalisten olojensa välittömän kieltämisen ideaalisissa oloissaan, ja ideaalisten olojensa välittömän toteuttamisen se on jo miltei taas *ohittanut* tarkkaillessaan naapurikansoja. Oikeutetusti vaatii *käytännöllinen* poliittinen puolue Saksassa siis *filosofian negaatiota*. Sen virheenä ei ole vaatimus, vaan vaatimuksessa pysyminen, jota se ei täytä eikä voi täyttää vakavasti. Se luulee toteuttavansa tämän negaation siten, että se kääntää filosofialle selkensä ja mutisee filosofialle poiskäännettyin kasvoin joitakin vihaisia ja arkipäiväisiä fraaseja. Sen näköpiiriin rajoittuneisuus joko ei lue filosofiaa *saksalaisen* todellisuuden puitteisiin tai kuvittelee sen jopa olevan saksalaisen käytännön ja sitä palvelevien teorioiden *alapuolella*. Te vaaditte, että pitäisi kytkeytyä *todellisiin elämän versoihin*, mutta unohdatte, että Saksan kansan todellinen elävä verso on tähän asti kasvanut vain sen *pääkopan* alla. Sanalla sanoen: *Te ette voi kumota filosofiaa toteuttamatta sitä*.

Saman vääryyden, ainoastaan *päinvastaisin* tekijöin, teki *teoreettinen*, filosofiasta juurensa juontava poliittinen puolue.

Se näki nykyisessä taistelussa *vain filosofian kriittisen taistelun saksalaista maailmaa vastaan*, se ei käsittänyt, että *siihenastinen filosofia* kuuluu itse tähän maailmaan ja on sen *täydennystä*, vaikkakin ideaalista. Se oli kriittinen vastapuoltaan, epäkriittinen omaa itseään kohtaan, koska se lähti filosofian *edellytyksistä* ja joko jäi sen annettuihin tuloksiin tai piti toisten kaukaa hakemia vaatimuksia ja tuloksia filosofian välittöminä vaatimuksina ja tuloksina, vaikka nämä — jos niitä pidetään oikeutettuina — päinvastoin voidaan saavuttaa vain *siihenastisen filosofian negaatiolla*, filosofian filosofiana negaatiolla. Pidätämme oikeuden tämän puolueen yksityiskohtaisemmasta kuvailusta. Sen peruspuute voidaan tiivistää seuraavasti: *Se uskoi voivansa toteuttaa filosofian kumoamatta sitä*.

Saksalaisen valtio- ja oikeusfilosofian kritiikki, joka *Hegelin* toimesta on saanut johdonmukaisimman, rikkaimman ja viimeisimmän muotonsa, on kumpaakin, sekä nykyaikaisen valtion ja siihen liittyvän todellisuus-

den kriittistä analyysia että *saksalaisen poliittisen ja oikeudellisen tajunnan* koko tähänastisen muodon päättäväistä kieltämistä, tajunnan, jonka erinomaisin, universaalisin, *tieteeksi* kohotettu ilmaus on juuri *spekulatiivinen oikeusfilosofia* itse. Jos vain Saksassa spekulatiivinen oikeusfilosofia oli mahdollista, tämä nykyaikaisen valtion abstrakti, eristäytynyt *ajattelu*, jonka todellisuus pysyy tuonpuoleisena, olkoon tämä tuonpuoleinen sitten vain Reinin tuolla puolen; niin silloin oli yhtä hyvin *saksalainen, todellisesta ihmisestä* abstrahoiva nykyaikaisen valtion ajatuskuva mahdollinen vain sikäli kuin nykyaikainen valtio itse oli abstrahoitunut *todellisesta ihmisestä* tai tyydyttänyt *koko* ihmistä vain näennäisesti. Saksalaiset ovat politiikassa *ajatelleet* sen, mitä muut kansat ovat *tehneet*. Saksa oli heidän *teoreettinen omatuntonsa*. Sen ajattelun abstraktio ja ylimielisyys oli aina samalla tasolla sen todellisuuden yksipuolisuuden ja mataluuden kanssa. Jos siis *Saksan valtiolaitoksen* status quo ilmaisee ancien régimen — nykyaikaisen kansakunnan lihassa olevan okaan — *loppuunsaattamista*, niin silloin *saksalaisen valtiotiedon status quo* ilmaisee *nykyaikaisen valtion epätäydellisyyttä*, sen oman lihan viallisuutta.

Jo *saksalaisen poliittisen tajunnan* tähänastisen tavan päättäväisenä vastustajana ei spekulatiivisen oikeusfilosofian kritiikki etene itsessään, vaan sellaisten *tehtävien* muodossa, joiden ratkaisuun on vain yksi keino: *käytäntö*.

Herää kysymys: voiko Saksa päästä käytäntöön à la hauteur des principes*, ts. *vallankumoukseen*, joka ei vain kohota Saksaa nykyaikaisten kansojen *viralliselle tasolle*, vaan myös sille *inhimilliselle korkeudelle*, joka tulee muodostamaan näiden kansojen lähitulevaisuuden?

Kritiikin ase ei tosin voi korvata aseiden kritiikkiä, aineellinen voima on kukistettava aineellisella voimalla, mutta myös teoriasta tulee aineellinen voima heti kun kansanjoukot ovat omaksuneet sen. Teoria kykenee valtaamaan joukot, niin pian kuin se todistelee ad hominem**, ja teoria todistelee ad hominem niin pian kuin

* — joka kohottautuu periaatteiden korkeudelle. *Toim.*

** — ihmiseen liittyen. *Toim.*

siitä tulee radikaalia. Radikaalina oleminen merkitsee asian juuriin menemistä. Mutta ihmisen juurena on ihminen itse. Saksalaisen teorian radikalismiin, siis sen käytännöllisen energian, ilmeisenä todistuksena on se, että se ottaa lähtökohdaksi uskonnon ratkaisevan *positiivisen* kumoamisen. Uskonnon kritiikki päättyy oppiin, jonka mukaan *ihminen on ihmiselle korkein olento*, siis *kategoriseen imperatiiviin mullistaa kaikki ne olosuhteet*, joissa ihminen on alennettu, alistettu, hylätty ja halveksittava olio, olosuhteet, joita kuvaa parhaiten erään ranskalaisen huudahdus suunnitellun koiraveron johdosta: *Koiraparati! Teitä halutaan kohdella kuin ihmisiä!*

Jo historiallisesti on teoreettisella emansipaatiolla spesifisen käytännöllinen merkitys Saksalle. Saksan *vallankumouksellinen* menneisyys on nimittäin teoreettista, se on *uskonpuhdistus*. Vallankumous alkaa, kuten silloin *munkin*, nyt *filosofin* aivoissa.

Luther on epäilemättä voittanut *hartauden* alamaisuuden, koska hän on asettanut sen tilalle *vakaumuksen* alamaisuuden. Hän on murtautunut uskon auktoriteettiin, koska hän on palauttanut uskon auktoriteetin. Hän on muuttanut papit maallikoiksi, koska hän on muuttanut maallikot papeiksi. Hän on vapauttanut ihmiset ulkoisesta uskonnollisuudesta, koska hän on tehnyt uskonnollisuudesta ihmisen sisäisen maailman. Hän on vapauttanut ruumiin kahleista, koska hän on kahlehtinut sydämen.

Vaikka protestantismi ei ollut tosi ratkaisu, oli se tosi tehtävänasettelu. Nyt ei enää ollut kyseessä maallikon taistelu hänen *ulkopuolellaan olevia pappeja* vastaan, kyseessä oli taistelu hänen *sisäistä pappiaan*, hänen *pappismaista luontoaan* vastaan. Ja kun protestanttinen saksalaisten maallikkojen muutos papeiksi vapautti maallikkopaavit, *ruhtinaat* sekä heidän papistonsa, etuoikeutetut ja filisterit, niin pappismaisen saksalaisen filosofinen muutos ihmiseksi tulee vapauttamaan *kansan*. Mutta yhtä vähän kuin vapautuminen pysähtyi ruhtinainiin, yhtä vähän tulee omaisuuden *maallistuminen* pysähtymään *kirkkojen ryöstöön*, jonka ennen kaikkea teeskentelevä Preussi pani toimeen. Tuolloin talonpoikaissota²⁷, Saksan historian radikaalein tosiasia, kariutui

teologiaan. Nyt, kun teologia itse on kariutunut, tulee Saksan historian epävapain tosiasia, meidän status quome, kärsimään haaksirikon filosofiassa. Päivää ennen uskonpuhdistusta oli Saksa Rooman aulein renki. Päivää ennen vallankumousta on se Roomaa vähäisemmän aulein renki, Preussin ja Itävallan, maalaisjunkkerien ja filisterien renki.

Radikaalin saksalaisen vallankumouksen tiellä näyttää silti olevan muuan päävaikeus.

Vallankumoukset tarvitsevat nimittäin *passiivista* ainesta, *materiaalista* perustaa. Teoria toteutuu kansan keskuudessa aina vain siinä määrin kun se on sen tarpeiden toteutusta. Vastaako nyt saksalaisen ajatuksen vaatimusten ja saksalaisen teollisuuden vastausten välistä valtavaa kuilua sama kuilu kansalaisyhteiskunnan ja valtion sekä sen itsensä välillä? Tulevatko teoreettiset tarpeet olemaan välittömästi käytännöllisiä tarpeita? Ei riitä, että ajatus pyrkii kohti toteutumista, todellisuuden on itsensä pyrittävä kohti ajatusta.

Mutta Saksa ei ole kiivennyt poliittisen vapautumisen keskitasoille samanaikaisesti nykyaikaisten kansojen kanssa. Jopa niitä tasoja, jotka se on teoreettisesti voittanut, ei se ole vielä käytännössä saavuttanut. Miten sen tulisi *salto mortalella* ylittää ei vain omia rajojaan, vaan samalla myös nykyaikaisten kansojen rajat, jotka se todellisuudessa käsittää vapautuksena omista todellisista rajoistaan ja joihin sen on pyrittävä? Radikaali vallankumous voi olla vain radikaalien tarpeiden vallankumous, joiden edellytykset ja synnyinsijat juuri näyttävät puuttuvan.

Mutta jos Saksa on vain ajatuksen abstraktilla toiminnalla saattanut nykyaikaisten kansojen kehitystä, ottamatta toiminnallista kantaa tämän kehityksen todellisiin taisteluihin, on se toisaalta jakanut tämän kehityksen *kärsimykset*, jakamatta sen nautintoja, sen osittaista tyydyttämistä. Abstraktia toimintaa yhtäällä vastaa abstrakti kärsimys toisaalla. Saksa tulee näin ollen eräänä aamuna olemaan eurooppalaisen rappion huipulla ennen kuin se koskaan tulee olemaan eurooppalaisen vapautumisen huipulla. Sitä voi verrata *fetišsien palvojaan*, joka kärsii kristinuskon sairauksista.

Jos nyt tarkastellaan *Saksan hallituksia*, nähdään niiden — ajan olosuhteiden, Saksan aseman, saksalaisen sivistyksen kannan ja lopuksi oman oikean vaiston kannustamina — yhdistävän *nykyaikaisen valtiomaailman sivilisoituneet puutteet*, joiden etuja meillä ei ole, *ancien régimeen barbaarisiin puutteisiin*, joista me nautimme täydessä mitassa, siten että Saksan pitää ottaa osaa yhä enemmän myös sen oman status quon yläpuolella olevien valtiomuodostumien jos ei ymmärrykseen, niin ainakin ymmärtämättömyyteen. Onko maailmassa esimerkiksi mitään maata, joka jakaisi niin naiivisti kaikki perustuslaillisen valtiolaitoksen illuusiot jakamatta sen realiteetteja, kuin niin sanottu perustuslaillinen Saksa? Tai eikö ollut välttämättä juuri saksalaisen hallituksen päähänpisto yhdistää sensuurin vaivat ranskalaisten syyskuun lakien²⁸ vaivoinhin, jotka edellyttävät lehdistövapautta! Aivan kuten roomalaisessa Pantheonissa olivat kaikkien kansakuntien *jumalat*, samoin ovat pyhässä saksalais-roomalaisessa valtakunnassa kaikkien valtiomuotojen *synnit*. Siitä, että tämä eklektisismi tulee saavuttamaan tähän asti arvaamattoman tason, antaa takuun erään saksalaisen kuninkaan* *poliittis-esteettinen herkuttelu*; hän luulee esittävänsä kaikkia kuninkuuden rooleja, feodaalisen yhtä hyvin kuin byrokraattisen, itsevaltaisen yhtä hyvin kuin perustuslaillisen, autokraattisen yhtä hyvin kuin demokraattisen — jos ei kansan persoonassa, niin ainakin *omassa* persoonassaan, jos ei kansaa varten, niin ainakin *itseään* varten. *Saksa omaksi maailmakseen muodostuneena poliittisen nykyhetken puutteena*, ei kykene murtamaan spesifisen saksalaisia rajoja murtamatta poliittisen nykyhetken yleistä rajaa.

Saksan kannalta utooppisena unelmana ei ole *radikaali* vallankumous eikä *yleisinhimillinen* vapautuminen, vaan pikemminkin osittainen, vain poliittinen vallankumous, joka ei kajoa rakennuksen perustuksiin. Mille perustuu osittainen, *vain* poliittinen vallankumous? Sille että *osa kansalaisyhteiskuntaa* vapauttaa itsensä ja pääsee *yleiseen* herruuteen, sille että tietty luokka yrittää *erityisesti asemastaan* käsin yhteiskunnan yleistä vapautta-

* — Fredrik Vilhelm IV:n. *Toim.*

mista. Tämä luokka vapauttaa koko yhteiskunnan, mutta vain sillä ehdolla, että koko yhteiskunta on tämän luokan asemassa, ts. se omistaa tai voi mielensä mukaan hankkia rahaa ja sivistystä.

Mikään kansalaisyhteiskunnan luokka ei voi esittää tätä osaa herättämättä joksikin hetkeksi innostusta itsessään ja joukoissa. Kyseessä on hetki jolloin tämä luokka veljestyä ja sulautuu yhteen koko yhteiskunnan kanssa, vaihtaa paikkaa sen kanssa, niin että tämä luokka katsotaan ja tunnustetaan yhteiskunnan *yleiseksi edustajaksi*; se on hetki, jolloin tämän luokan omat vaatimukset ja oikeudet todellisuudessa ovat yhteiskunnan itsensä vaatimuksia ja oikeuksia, jolloin se tosiaan olennoi sosiaalista järkeä ja sosiaalista sydäntä. Vain yhteiskunnan yleisten oikeuksien nimissä voi erityinen luokka vaatia itselleen yleistä herruutta. Vapauttajan aseman saavuttamiseen ja näin kaikkien yhteiskunnan osa-alueiden poliittiseen hyväksikäyttöön oman alueen etujen nimissä eivät vallankumouksellinen energia ja henkinen itsetunto yksin riitä. Jotta *kansan vallankumous* ja kansalaisyhteiskunnan *erityisen luokan vapautuminen* kävisivät yhteen, jotta *yksi* sääty vastaisi koko yhteiskuntaa, täytyy päinvastoin yhteiskunnan kaikkien vikojen keskittyä johonkin toiseen luokkaan, täytyy tietyn säädyn olla yleisenä haittana, yleisen rajan ruumiillistumana; erityisen sosiaalisen osa-alueen täytyy käydä *notorisesta rikoksesta* koko yhteisöä vastaan siten, että vapautuminen tästä osa-alueesta ilmenee yleisenä itsevapautumisena. Jotta *yksi* sääty olisi par excellence* vapauttajasäätyinä, täytyy päinvastoin toisen säädyn olla ilmettynä sortajasäätyinä. Ranskan aatelin ja Ranskan papiston negatiivis-yleinen merkitys oli edellytys niihin lähinnä rajoittuvan ja niitä vastassa olevan *porvariston* luokan positiivis-yleiselle merkitykselle.

Yhdelläkään erityisellä luokalla Saksassa ei kuitenkaan ole sellaista johdonmukaisuutta, jyrkkyyttä, rohkeutta tai armottomuutta, jotka painaisivat siihen yhteiskunnan negatiivisen edustajan leiman. Millään säädyllä ei myöskään ole sitä henkistä avaruutta, joka samastuisi

* — sanan varsinaisessa mielessä. *Toim.*

vaikkapa tuokioksi kansansielun kanssa, ei ole sitä nerokkuutta, joka innoittaa aineellisen mahdin poliittiseen väkivaltaan, eikä vallankumouksellista rohkeutta, joka sinkauttaa vastustajalle uhmaavan tunnuslauseen: *En ole mitään, ja minun täytyy olla kaikki*. Saksalaisen moraalien ja kunniallisuuden — ei vain yksilöiden vaan myös luokkien — ytimen muodostaa kuitenkin tuo *vaatimaton egoismi*, joka puolustaa rajoittuneisuuttaan ja antaa muidenkin puolustaa omaansa toistensa vastapainoksi. Saksan yhteiskunnan eri osa-alueiden suhde ei siis ole draamaattinen, vaan eepinen. Jokainen osa-alue alkaa tajuta itsensä ja asettua erikoisvaatimuksiineen muiden rinnalle ei sorrettuna ollessaan, vaan heti kun suhteiden kehittyessä on ilman sen myötävaikutusta muodostunut sitä arvoltaan alempi osa-alue jota se voi puolestaan sortaa. Jopa *saksalaisen porvariston moraalinen itsetunto* perustuu vain tietoisuudelle, että se on kaikkien muiden luokkien poroporvarismaisen keskinkertaisuuden yleinen edustaja. Siksi eivät ainoastaan saksalaiset kuninkaats ole nousseet valtaistuimelle mal à propos* vaan myös jokainen kansalaisyhteiskunnan osa-alue kokee tappionsa ehtimättä juhliä voittoaansa, se kehittää omat rajansa ennen kuin on voittanut vastassaan olevat rajat, se tuo ilmi pikkumaisen olemuksensa ennen kuin onnistui ilmaisemaan suuripiirteisen olemuksensa, joten yksin mahdollisuuskinn näytellä merkittävää roolia vierähtää ohi pikemmin kuin se antaa tietää itsestään, ja siis jokainen luokka, heti kun se aloittaa taistelun yläpuolellaan olevaa luokkaa vastaan, joutuu taisteluun alapuolellaan olevaa luokkaa vastaan. Näin ruhtinasvalta taistelee kuningasvaltaa vastaan, byrokraatti aatelismiestä ja porvariheitä kaikkia vastaan, ja samalla proletaari alkaa taistella porvaria vastaan. Porvaristo tuskin uskaltaa muotoilla kantansa vapautuksen ajatuksesta, kun sosiaalisten olojen kehitys sekä poliittisen teorian edistys julistavat tämän kannan itsensä vanhentuneeksi tai ainakin problemattiseksi.

Ranskassa riittää kun ollaan jotakin jotta voitaisiin pyrkiä olemaan kaikki. Saksassa täytyy olla ei-mikään

* — sopimattomaan aikaan. *Toim.*

ellei halua luopua kaikesta. Ranskassa osittainen vapautuminen on universaalisen perusta. Saksassa universaalinen vapautuminen on kaiken osittaisen vapautumisen *conditio sine qua non**. Ranskassa täydellisen vapauden synnyttää todellinen asteittainen vapautumisprosessi, Saksassa taas tämän asteittaisen prosessin mahdottomuus. Ranskassa jokainen kansanluokka on *poliittinen idealisti* eikä tajua itseään niinkään erityiseksi luokaksi kuin sosiaalisten tarpeiden edustajaksi ylipäänsä. Ranskassa *vapauttajan* rooli siirtyy siis dramaattisesti edetessään kansanluokalta toiselle, kunnes se lopulta päättyy luokkaan, joka ei enää toteuta sosiaalista vapautta tiettyjen, ihmisen ulkopuolella olevien ja kuitenkin ihmis-yhteiskunnan luomien edellytysten ehtojen vallitessa, vaan päinvastoin järjestää kaikki inhimillisen olemassaolon ehdot lähtien sosiaalisen vapauden edellytyksestä. Saksassa sitä vastoin, missä käytännöllinen elämä on yhtä hengetöntä kuin henkinen elämä epäkäytännöllistä, yksikään kansalaisyhteiskunnan luokka ei tunne tarvetta eikä kykyä yleiseen vapautukseen, ennen kuin sen *välitön* asema, *aineellinen välttämättömyys*, sen *omat kahleet* pakottavat sen siihen.

Missä siis piilee saksalaisen vapautumisen *positiivinen* mahdollisuus?

Vastaus: radikaalit kahleet omaavan luokan synnyssä, kansalaisyhteiskunnan luokan, joka ei ole kansalaisyhteiskunnan luokka; sellaisen säädyn synnyssä, joka olennoi kaikkien säätyjen hajottamista, sellaisen yhteiskunnan alueen synnyssä, jolla on universaalisten kärsimystensä universaalinen luonne ja joka ei vaadi mitään *erityistä oikeutta*, koska sitä kohtaan ei harjoiteta mitään *erityistä epäoikeudenmukaisuutta*, vaan *epäoikeudenmukaisuutta yleensä*, joka ei enää voi vedota *historialliseen*, vaan ainoastaan *inhimilliseen* oikeuteen, joka ei ole yksipuolisessa vastakkaisuhteessa saksalaisesta valtiojärjestyksestä johtuviin seurauksiin, vaan yleisessä vastakkaisuhteessa sen edellytyksiin; vihdoin sellaisen alueen synnyssä, joka ei voi vapautua muuten kuin vapautumalla kaikista muista yhteiskunnan alueista ja näin vapaut-

* — välttämätön edellytys. *Toim.*

tamalla kaikki muut yhteiskunnan alueet; sanalla sanoen muodostuu alue, joka merkitsee ihmisen *täydellistä menetystä* ja joka voi siis syntyä uudelleen vain *ihmisen täydellisen uudelleensyntymisen* tietä. Tämä yhteiskunnan hajotessa syntyvä erityinen sääty on *proletariaatti*.

Proletariaatti alkaa syntyä Saksassa virinnee *teollisen* kehityksen myötä, sillä proletariaattia ei muodosta *alkuvoimaisesti kehittynyt*, vaan *keinotekoisesti tuotettu* köyhyys, ei yhteiskunnan oman painon puristuksesta, vaan sen *äkillisestä hajoamisesta*, eritoten keskisäädyn hajoamisesta, syntynyt ihmisjoukko. Sen rivejä täydentävät, vaikkakin vähitellen, mikä on itsestään selvää, myös alkuvoimaisesti muodostuva köyhälistö ja kristillisgermaaninen maaorjasääty.

Kun proletariaatti julistaa *tähänastisen maailmanjärjestyksen hajoamista*, se lausuu julki vain *oman olemassaolonsa salaisuuden*, sillä se on tämän maailmanjärjestyksen *tosiasiallinen hajoaminen*. Kun proletariaatti vaatii *yksityisomistuksen kieltämistä*, se vain kohottaa *yhteiskunnan periaatteeksi* sen, minkä yhteiskunta on kohottanut *proletariaatin periaatteeksi* ja mikä on *proletariaatissa* jo ilman sen myötävaikutusta ruumiillistunut yhteiskunnan negatiivisena tuloksena. Proletaarilla on tulevaan maailmaan nähden sama oikeus kuin mikä *saksalaisella kuninkaalla* on tulleeeseen maailmaan, kun hän sanoo kansaa *omaksi* kansakseen yhtä lailla kuin hevosta *omaksi* hevosekseen. Julistaessaan kansan yksityisomaisuudekseen kuningas ilmaisee vain sen, että yksityisomistaja on kuningas.

Kuten filosofia löytää proletariaatissa *aineellisen* aseensa, samoin löytää proletariaatti filosofiassa *henkisen* aseensa, ja heti kun ajatuksen salama on perusteellisesti iskenyt tähän koskemattomaan kansanpohjaan, toteutuu *saksalaisen* emansipaatio *ihmiseksi*.

Sanotusta seuraa:

Saksan ainoa *käytännöllisesti* mahdollinen vapautuminen on vapautumista *sen* teorian kannasta, joka selittää ihmisen korkeimmaksi olennoiksi ihmiselle. Saksassa on *keskiajasta* vapautuminen mahdollista vain vapautumalla samalla keskiajan *osittaisista* voittamisista. Saksassa ei *mitään* orjuuden lajia voida hävittää ellei hävitetä

kaikkia orjuuden lajeja. Perusteellinen Saksa ei voi tehdä vallankumousta ellei aloita sitä perustan kumoamisesta. Saksalaisen emansipaatio on ihmisen emansipaatiota. Tämän emansipaation pää on filosofia, sen sydän on proletariaatti. Filosofia ei voi toteutua ilman proletariaatin kumoamista, proletariaatti ei voi kumota itseään ilman filosofian toteuttamista.

Kun kaikki sisäiset edellytykset on täytetty, kuuluttaa gallialaisen kukon kieunta Saksan ylösnousemuksen päivää.

*Kirjottettu vuoden 1843
lopun ja vuoden 1844 tam-
mikuun välillä*

*»Deutsch-Französische Jahr-
bücher», 1844*

Werke, Bd. 1, S. 378—391

Karl Marx

KRIITTISIÄ REUNAHUOMAUTUKSIA
»PREUSSILAISEN» ARTIKKELIIN
»PREUSSIN KUNINGAS
JA YHTEISKUNNALLINEN UUDISTUS» * 29

»Vorwärtsin» numerossa 60 julkaistiin artikkeli otsikolla »Preussin kuningas ja yhteiskunnallinen uudistus» ja kirjoittajaksi oli merkitty »Preussilainen».

Aluksi »Preussilaisena» esiintyvä selostaa *Sleesian työläiskapinaa*³⁰ koskevaa Preussin kuninkaallisen hallituksen määräystä sekä ranskalaisen »La Réforme» lehden³¹ mielipidettä tästä hallituksen määräyksestä. »Réformen» mielestä määräys perustuu kuninkaan »kauhistukselle ja uskonnolliselle tunteelle». Lehti näkee määräyksessä jopa *ennakkoavistuksen* niistä suurista uudistuksista, joiden edessä porvarillinen yhteiskunta on. »Preussilainen» opettaa »Réformeaa» seuraavalla tavalla:

»Kuningas ja saksalainen yhteiskunta eivät ole vielä saaneet ennakkoavistusta uudistuksista, eivätkä edes Sleesian ja Böömin kapinat ole sitä herättäneet. On mahdotonta selittää Saksan kaltaiselle *epäpoliittiselle* maalle teollisuusseutujen *osittainen* ahdinko yleiseksi asiaksi, saati sitten tappioksi koko sivistyneelle maailmalle. Tapahtuman merkitystä saksalaisille voi verrata johonkin *paikalliseen* luonnononnettomuuteen tai nälänhätään. Sen vuoksi kuningas pitää sitä seurauksena *hallintotoimien* tai *hyväntekeväisyystoiminnan puutteellisuuksista*. Näistä syistä ja koska pienet asejoukot selviytyivät heikoista kankureista, ei tehtaiden ja koneiden särkeminen myöskään herätä kuninkaassa ja viranomaisissa mitään »kauhistusta». Eikä liioin *uskonnollinen tunne* ole sanellut hallituksen määräystä. Se on sängen selväpäinen ilmaus kristillisestä valtiotaidosta ja opista, jota sen ainoa lääke, »kristittyjen ydänten jalo» suhtautumistapa» ei jätä koskaan pulaan. Köyhyys

* Minulla on erityisiä syitä ilmoittaa, että tämä on ensimmäinen »Vorwärts» lehdelle lähettämäni artikkeli. K. M.

ja rikollisuus ovat kaksi suurta pahaa; kuka voi ne parantaa? Valtio ja viranomaisetko? Ei, vaan kristittyjen sydänten liittyminen yhteen.»

»Preussilaisena» esiintyvä kirjoittaja kieltää kuninkaan »kauhistuksen» senkin perusteella, että pienet asejoukot selviytyivät heikoista kankureista.

Eikö siis asevoiman väkinäinen käyttö heikkoja kankureita vastaan olisi mikään *tapaus* eikä mikään *hirvittävä* tapaus sellaisessa maassa, missä juhlapäivälliset liberaalisine maljoineen ja liberaalisine shamppanjankuohuineen — muistettakoon Düsseldorfissa pidetyt juhlat — johtavat kuninkaallisen hallituksen määräykseen³², missä ei tarvittu *yhtään* ainoata sotilasta tukahduttamaan *koko* liberaaliporvariston halu saada lehdistön vapaus ja perustuslaki, maassa missä passiivinen tottelevaisuus on päiväjärjestyksessä? Ja heikot kankurit saavuttivat voiton ensimmäisessä yhteenotossa. Heidät kukistettiin myöhemmin hankittujen lisäjoukkojen avulla. Onko työläisjoukon kapina vähemmän vaarallinen siksi, että kapinan kukistamiseen ei tarvita koko armeijaa? Viisas »Preussilainen» verratkoon Sleesian kankurien nousua englantilaisten työläisten kapinoihin. Silloin hän havaitsee Sleesian kankurit *vahvoiksi*.

Jäljempänä selitämme *politiikan yleisellä* suhteella *yhteiskunnallisiin puutteisiin*, miksi kankurien kapina ei voinut herättää kuninkaassa mitään erityistä »kauhistusta». Toistaiseksi riittääköön sen toteaminen, että kapina ei ollut suunnattu välittömästi Preussin kuningasta, vaan porvaristoa vastaan. Aristokraattina ja itsevaltaisena monarkkina Preussin kuningas ei voi pitää porvaristosta. Vielä vähemmän hän voi kauhistua siitä, että jännittynyt ja kireä suhde proletariaattiin lisää porvariston alistuvuutta ja voimattomuutta. Edelleen on puhdasoppisen katolilaisen suhde puhdasoppiseen protestanttiin vihamielisempi kuin hänen suhteensa ateistiin, samoin kuin legitimistin suhde liberaaliin on vihamielisempi kuin hänen suhteensa kommunistiin. Tämä ei johdu siitä, että ateisti ja kommunisti olisivat katolilaiselle ja legitimistille läheisempää sukua kuin protestantti ja liberaali, vaan siitä, että nämä ovat vieraampia, ovat katolilaisen ja legitimistin piirin *ulkopuolella*.

Poliitikkona on Preussin kuninkaan välittömänä poliittisena vastakohtana liberalismi. Proletariaatin muodostama vastakohta on kuninkaalle yhtä olematon kuin kuningas proletariaatille. Proletariaatin olisi jo täytynyt saavuttaa huomattava valta pystyäkseen tukahduttamaan antipatiat ja poliittiset vastakohdat ja suuntaamaan politiikan koko vihamielisyyden itseensä. Ja kun kuninkaalla vihdoin on tunnetusti *kiinnostavaa* ja *merkittävää* himoitseva luonne, täytyi *»kiintoisan»* ja *»usein mainitun» pauperismin* saamisen omalle maalle merkitä suorastaan iloista yllätystä. Siinä tarjoutui tilaisuus päästä jälleen puheenaiheeksi. Miten miellyttävää kuninkaalle mahtoikaan olla tieto siitä, että hänellä nykyisin on *»oma»* kuninkaallispreussilainen *pauperismi* omistuksessaan!

»Preussilaisemme» on vielä onnettomampi *kiistäessään*, että *»uskonnollinen tunne»* olisi hallituksen määräyksen lähteenä.

Miksi sitten uskonnollinen tunne ei ole määräyksen lähteenä? Koska se on *»sangen selväpäinen ilmaus kristillisestä valtiotaidosta»* ja *»selvä» ilmaus siitä opista, jota »sen ainoa lääke, kristittyjen sydänten jalo suhtautumistapa ei jätä koskaan pulaan».*

Eikö *uskonnollinen tunne* ole *kristillisen valtiotaidon* lähde? Eikö sellainen oppi, jonka universaalisenä lääkkeenä on *kristittyjen sydänten jalo suhtautumistapa*, pohjautu uskonnolliselle tunteelle? Eikö uskonnollisen tunteen *selväpäinen ilmaus* ole enää uskonnollisen tunteen ilmausta? Asia menee vielä pitemmällekin! Väitän hyvin sumentuneeksi ja *humaltuneeksi* sellaista uskonnollista tunnetta, joka katsottuaan *»valtion ja viranomaiset»* kyvyttömiksi löytämään *»parannusta suureen pahaan»* etsii sitä *»kristittyjen sydänten yhteenliittymisestä»*. Uskonnollinen tunne on *hyvin humaltunut* kun se näkee kaiken pahan juureksi kristillisen mielen puutteen — kuten *»Preussilainen»* tunnustaa — ja neuvoo viranomaisille, että ainoa keino tämän mielialan vahvistamiseen on *»kehotus»*. *»Preussilaisen»* mukaan hallituksen määräyksen tavoitteena on *kristillinen suhtautumistapa*. Käy selväksi, että kun uskonnollinen tunne on humaltunut, kun se ei ole selväpäinen, se pitää itseään ainoana hyvänä.

Näkemänsä pahan se panee oman itsensä *puuttumisen* syyksi, sillä jos se on ainoa hyvä, voi se myös ainoana synnyttää hyvää. Uskonnollisen tunteen sanelema hallituksen määräys sanelee niin muodoin uskonnollisen tunteen. *Selväpäistä* uskonnollista tunnetta edustava poliitikko ei »neuvottomuudessaan» etsisi »avukseen» »hurskaan saarnaajan kehotusta kristilliseen suhtautumistapaan».

Miten »Preussilaisena» esiintyvä sitten todistaa »Réformelle», ettei hallituksen määräys ole uskonnollisen tunteen ilmausta? Kuvailemalla tätä määräystä kaikkialla uskonnollisen tunteen ilmaukseksi. Voiko näin *epäloogisen* ajattelijan odottaa oivaltavan yhteiskunnan liikkeitä? Kuunnelkaamme mitä hän *jaarittelee saksalaisen yhteiskunnan* suhteesta työväenliikkeeseen ja ylipäätään yhteiskunnalliseen uudistukseen.

Tehkäämme *ero* siinä missä »Preussilainen» jättää sen tekemättä, erotelkaamme ne eri kategoriat, jotka on koottu yhdeksi ilmaukseksi »*saksalainen yhteiskunta*»: hallitus, porvaristo, lehdistö ja itse työläiset. Nämä ovat ne *eri* massat, jotka asiaan vaikuttavat. »Preussilainen» liittää nämä massat yhteen ja korkealta paikaltaan hän langettaa niistä nipussa tuomionsa. Hänen mukaansa saksalainen yhteiskunta »ei ole vielä saanut ennakkoaavistustakaan 'uudistuksista'».

Miksi siltä puuttuu tämä vaisto?

Preussilainen vastaa: »On mahdotonta selittää Saksan kaltaiselle *epäpoliittiselle* maalle teollisuusseutujen *osittainen* ahdinko *yleiseksi* astaksi, saati sitten tappioksi koko sivistyneelle maailmalle. Tapahtuman merkitystä saksalaisille voi verrata johonkin *paikalliseen* luonnononnettomuuteen tai nälänhätään. Sen vuoksi kuningas pitää sitä seurauksena *hallintotoimien* tai *hyväntekeväisyystoiminnan puutteellisuuksista*.»

»Preussilainen» siis selittää *nurinkurisen* käsityksen työläisten ahdingosta *epäpoliittisen* maan *omalaatuisuudella*.

Englanti myönnetään *poliittiseksi* maaksi. Edelleen myönnetään, että Englanti on *pauperismin* maa, ja itse sanakin on englantilaista perua. Jotta siis oppisi tuntemaan *poliittisen* maan *suhtautumisen pauperismiin*, on varmintä tutkia Englantia. Työläisten ahdinko ei ole

Englannissa osittainen, vaan yleinen. Se ei ole rajoittunut teollisuusalueille, vaan levinnyt myös maatalousalueille. Sen aiheuttamat protestiliikkeet eivät ole täällä vasta syntymässä, vaan ovat miltei vuosisadan toistuneet jaksoittain.

Miten sitten *Englannin* porvaristo ja sen yhteyteen kuuluva hallitus ja lehdistö käsittävät *pauperismin*?

Sikäli kuin Englannin porvaristo tunnustaa pauperismin *politiikan viaksi*, niin *whigit* pitävät *toryja* ja *toryt* puolestaan *whigeja*³³ pauperismin syynä. Whigien mukaan on pauperismin päälähteenä suurmaanomistuksen monopoli ja viljan tuontia estävä lainsäädäntö. Toryjen mielestä koko paha piilee liberalismissa, kilpailussa ja liian pitkälle viedyssä tehdasjärjestelmässä. Kumpikaan puolueista ei katso, että syy olisi politiikassa ylipäätään, vaan kumpikin näkee päinvastoin syyksi vain vastapuolen politiikan. Yhteiskunnan uudistamisesta ei kumpikaan puoli edes antaudu uneksimaan.

Englannin kansantaloustiede, ts. maan kansantaloudellisten olosuhteiden tieteellinen heijastuma on ratkaisevin ilmaus pauperismin ymmärtämiselle maassa — ja tässä tarkoitamme aina Englannin porvariston ja hallituksen tapaa ymmärtää asia.

McCulloch, kyynisen Ricardon oppilas ja yksi Englannin parhaista ja kuuluisimmista kansantaloustieteilijöistä, joka tuntee nykyiset olot ja jolla täytyy olla kokonaisnäkemys porvarillisen yhteiskunnan liikkeestä, tohtii julkisessa esitelmässä ja vielä suosionosoitusten kaikuessa soveltaa kansantaloustieteeseen näitä *Baconin* filosofiasta lausumia sanoja:

»Se joka todellisella ja väsymättömällä viisaudella siirtää mielipiteensä muodostamista tuonemmaksi, etenee asteittain, raivaa yhden toisensa jälkeen tieltä ne esteet, jotka vuorten tavoin kohoavat tutkimusten eteen, saavuttaa ajan mittaan tieteen huipun. Siellä hän saa nauttia levosta ja puhtaasta ilmasta, sieltä luonto avautuu katseltavaksi koko kauneudessaan ja sieltä voi mukavaa alaspäin viettävää polkua laskeutua käytännön viimeisten yksityiskohtien pariin.»³⁴

Hyvää ja *puhdasta ilmaa* on — englantilaisten kellariasuntojen löyhkäävässä ilmapiirissä! Suurta *luonnonkauneutta* on — Englannin köyhien mielikuvituksellisis-

sa ryysyissä ja työn ja kurjuuden kuluttamien naisten kuihtuneessa kuivettuneessa lihassa, liassa viruvissa lapsissa ja rujoudessa, jota synnyttää liiallinen raataminen tehtaiden yksitoikkoisten koneistojen ääressä! *Käytännön viimeisistä yksityiskohdista* herttaisimpia ovat: prostituutio, murhat ja hirsipuut!

Jopa Englannin porvariston sekin osa, joka tuntee pauperismin vaaran, käsittää tämän vaaran ja auttamiskeinot ei ainoastaan *osittaisella*, vaan myös suoraan sanoen *lapsellisella* ja *typerällä* tavalla.

Niinpä tri Kay on äskettäin ilmestyneessä kirjasessaan »Uusimpia toimenpiteitä kasvatuksen parantamiseksi Englannissa» katsonut, että koko asia johtuu *kasvatuksen laiminlyömisestä*. Ja arvattakoon mitkä ovat perusteet! Kasvatuksen puuttuessa työläinen ei ymmärrä »*kaupankäynnin luonnollisia lakeja*», jotka *väistämättä* painavat hänet pauperismiin. Sen vuoksi hän nouseekin kapinaan. Se saattaa »*häiritä* Englannin tuotantolaitosten ja kaupan *kukoistusta*, horjuttaa liikemiesten keskinäistä luottamista ja *vähentää* poliittisten ja yhteiskunnallisten laitosten *vakavuutta*».

Näin ajatuksista tyhjää on Englannin porvaristo ja sen lehdistö kirjoittaessaan pauperismista, tästä kansallisesta vitsauksesta.

Olettakaamme nyt, että »Preussilaisen» *saksalaiseen* yhteiskuntaan kohdistamat moitteet ovat perusteltuja. Onko syytettävä siitä Saksan *epäpoliittista* tilaa? Mutta jos *epäpoliittisen* Saksan porvaristo ei osaa selvittää itselleen *osittaisen* ahdingon yleistä merkitystä, osaa *poliittisen* Englannin porvaristo sen sijaan tulkita väärin universaalisen ahdingon yleisen merkityksen. Osittain tämän yleisen merkityksen on tuonut esiin hädän jaksoittainen toistuminen, osittain sen laajeneminen ja osittain kaikkien auttamisyritysten raukeaminen tyhjiin.

»Preussilainen» pitää lisärasituksena Saksan *epäpoliittisille oloille* sitä, että Preussin *kuningas* näkee pauperismin syyksi *hallintotoimien* ja *hyväntekeväisyystoiminnan puutteellisuuden* ja etsii tästä syystä lääketta pauperismiin hallinnollisista ja hyväntekeväisyystoimenpiteistä.

Onko se näkökanta ominainen vain Preussin kuninkaalle? Luokaamme nopea silmäys Englantiin. Se on

ainoa maa, jonka kohdalla voidaan puhua laajamittaisesta *poliittisesta* toiminnasta pauperismin yhteydessä.

Maan nykyinen köyhäinhoitolainsäädäntö on peräisin Elisabetin hallitusajalta*. Mitä keinoja tässä lainsäädännössä esitetään? Seurakunnat on velvoitettu huolehtimaan köyhistä työläisistään, on säädetty köyhäinhuoltovero ja esitetään paikallista hyväntekeväisyyttä. Tämä lainsäädäntö, joka merkitsee hyväntekeväisyyttä hallinnollista tietä, on ollut voimassa kaksi vuosisataa. Mille kannalle on näiden kahden vuosisadan pitkien ja tuskallisten kokemusten jälkeen päätynyt parlamentti lainmuutoksessaan vuodelta 1834?

Ensinnä parlamentti esittää, että pauperismin hirvittävä lisääntyminen johtuu »*hallintovirheistä*».

Tästä syystä uudistetaan köyhäinhuoltoverotuksen käytännön hallintotyö, jonka olivat hoitaneet kunkin seurakunnan virkailijat. Parikymmentä seurakuntaa yhdistetään aina *yhteenliittymäksi* ja ne saavat yhden ja yhtenäisen hallinnon. Köyhäinhoitolautakunta — Board of Guardians — jonka verovelvolliset valitsevat, kokoontuu määröpäivinä yhteenliittymän hallintokeskuksessa päättämään tuen soveliaisuudesta. Näitä lautakuntia yhdistävät ja valvovat hallituksen edustajat eli Somerset Housen³⁵ keskuslautakunta — *pauperismiministeriö*, kuten eräs ranskalainen** sitä osuvasti nimittää. Tämän hallinnon käyttämä pääoma nousee miltei samaan summaan kuin Ranskan sotilashallinnossa käytetty. Keskushallinnon alaisten paikallisten lautakuntien luku nousee viiteensataan ja jokainen näistä työllistää vähintään kaksitoista virkailijaa.

Englannin parlamentti ei pysähtynyt hallinnon *muodolliseen* uudistamiseen.

Se on löytänyt pääsyyn maan pauperismin *akuuttiin* tilaan itse *köyhäinlaista*. Hyväntekeväisyys, lain keino yhteiskunnallista puutetta vastaan, edistää tätä puutetta. Mitä sitten tulee pauperismiin *yleensä*, on se *Malthusin* teorian mukaan *ikuinen luonnonlaki*:

»Koska väestö pyrkii herkeämättä ylittämään toimeentulon

* Tarkoitustemme kannalta ei ole välttämätöntä palata taaksepäin *Edvard III:n* aikaiseen työläisasetukseen asti.

** — Eugène Buret. *Toim.*

välineet, on hyväntekeväisyys narrimaisuutta, kurjuuden virallista yllyttämistä. Näin ollen valtio ei voi tehdä mitään muuta kuin jättää kurjat kohtalonsa haltuun ja korkeintaan helpottaa heidän kuolemaansa.»

Ähän ihmisystävälliseen teoriaan liittää Englannin parlamentti sen kantansa, että pauperismi on *työläisten kurjuutta johon he ovat muka itse syyllistyneet*. Niin ollen sitä ei pidä ehkäistä onnettomuutena, vaan se on päinvastoin torjuttava ja rangaistava rikoksena.

Näin syntyi work housien, köyhäintalojen järjestelmä. Niiden sisäinen järjestys on niin *hirvittävä* että se pelottaa kurjat yrittämästä paeta nälkäkuolemaa. Näissä taloissa hyväntekeväisyys on kekseliäästi punottu yhteen sen *koston* kanssa, jonka porvaristo kohdistaa sen hyväntekeväisyyteen vetoavaan kurjaan.

Englanti on siis alkuaikoina yrittänyt pauperismin hävittämistä *hyväntekeväisyydellä ja hallintotoimilla*. Sittem pauperismin etenemistä ei ole nähty nykyajan *teollisuuden* väistämättömänä seurauksena, vaan päinvastoin *Englannin köyhäinhuitoveron* seurauksena. Yleinen ahdistus on siellä nähty pelkkänä maan lainsäädännön *erityispiirteenä*. Sen minkä katsottiin aiemmin johtuvan *hyväntekeväisyyden puutteesta*, katsotaan nyt johtuvan *liiallisesta hyväntekeväisyydestä*. Vihdoin kurjuus katsottiin kurjien syyksi ja heitä rangaistiin siitä.

Pauperismin *poliittisessa* Englannissa sama yleinen merkitys rajoittuu siihen, että pauperismista on kehityksen kuluessa hallintotoimista huolimatta tullut *kansallinen laitos*. Tämän vuoksi se on pakostakin tullut haaroituvan ja laajalle leviävän hallinnon kohteeksi. Tämän hallinnon tehtävänä *ei* kuitenkaan *enää* ole pauperismin tukahduttaminen, vaan sen *saattaminen kuriin*, sen ikuistaminen. Hallinto on luopunut pauperismin lähteen tukkimisesta *positiivisilla* menetelmillä. Hallinto tyytyy kaivamaan sille poliisin hellin ottein kuolleen leposijan aina kun pauperismi pulpahtaa maan virallisen elämän pintaan. Sen sijaan että Englannin valtio olisi ylittänyt hallinnolliset ja hyväntekeväisyystoimet, se on huomattavasti alittanut ne. Se hallitsee vain *sitä* pauperismia, joka on niin epätoivoinen, että antaa ottaa itsensä kiinni ja sulkea köyhäintalojen sisään.

Toistaiseksi »Preussilainen» ei siis ole löytänyt Preussin kuninkaan menettelystä mitään *erikoista*. Mutta *miksi?* huudahtaa tämä suuri ihminen *harvinaisen naiivisti*. »Miksi Preussin kuningas *ei anna heti määräystä kaikkien heitteille jätettyjen lasten kasvattamisesta?*» Miksi hän kääntyy ensin viranomaisten puoleen ja odottaa heidän suunnitelmiaan ja ehdotuksiaan?

Liika viisas »Preussilainen» voi rauhoittua kuullessaan että Preussin kuningas on tässä asiassa yhtä vähän omintakeinen kuin muissakin toimissaan. Hän on jopa valinnut ainoan tien minkä valtionpää voi valita.

Napoleon halusi poistaa kerjäämisen yhdellä iskulla. Hän antoi viranomaistensa tehtäväksi valmistella suunnitelmat *kerjäämisen hävittämisestä* koko Ranskasta. Suunnitelma viipyi, *Napoleon* menetti kärsivällisyytensä ja kirjoitti sisäministerilleen Crétetille. Hän käski tämän hävittää kerjäämisen kuukauden kuluessa. *Napoleon* kirjoitti:

»Emme saa kulkea tämän maan läpi jättämättä jälkiä, jotka herättävät jälkimaailman kunnioituksen meitä kohtaan. Alkää antako minun enää odottaa kolmea tai neljää kuukautta selvityksiä. Teillä on nuoria lakimiehiä, viisaita prefektejä, taitavia tie- ja vesirakennusinsinöörejä. Pankaa heidät kaikki toimeen alkääkö torkkuko tavanomaisen toimistotyön ääressä.»

Kaikki kävi muutamassa kuukaudessa. Heinäkuun 5. päivänä 1808 säädettiin kerjäämisen tukahduttava laki. Millä keinoin? Keinona olivat *köyhäintalot*, jotka muuttuivat hyvin nopeasti rangaistuslaitoksiksi ja pian köyhät joutuivat niihin enää vain *huoltopoliisin tuomioistuinten* kautta. Ja siitä huolimatta lakiasäättävän edustajakamarin jäsen Noailles du Gard huudahti tuolloin:

»Ikuinen tunnustus kuuluu sille sankarille, joka on taannut puutteenalaisille turvapaikan ja köyhille elatuksen. Lapset eivät jää enää heitteille, perheet eivät enää jää ilman toimeentuloa eivätkä työläiset vaille elatusta ja työtä. Vastenmielisen heikkouden ja häpeällisen kurjuuden näkeminen ei enää pysäytä meitä kadulla.»

Viimeinen kyyninen lause on ainoa totuus tässä ylistyspuheessa.

Kun kerran Napoleon vetosi lakimiestensä, prefektiensä ja insinööriensä ymmärrykseen, niin miksi Preussin kuningas ei voisi vedota viranomaisiinsa?

Miksi Napoleon ei määrännyt, että kerjääminen oli poistettava *heti*? Samanarvoinen on tämä »Preussilaisen» kysymys: »Miksi Preussin kuningas ei anna heti määräystä kaikkien heitteille jätettyjen lasten kasvattamisesta?» Tietääkö »Preussilainen» mitä kuninkaan sitten pitäisi määrätä? Ei mitään sen vähempää kuin *hävittämään proletariaatin*. Jotta lapsia voisi kasvattaa, heidät on *ravittava* ja vapautettava *ansiotyöstä*. Heitteille jätettyjen lasten ravitseminen ja kasvattaminen, ts. *koko varttuvan proletariaatin* ravitseminen ja kasvattaminen merkitsisi proletariaatin ja pauperismin *poistamista*.

*Konventti*³⁶ oli hetken kylliksi rohkea *määrätäkseen* pauperismin poistettavaksi. Ei tosin »*heti*», kuten »Preussilainen» vaatii kuninkaaltaan, vaan vasta sen jälkeen kun konventti oli antanut tarpeelliset suunnitelmat ja ehdotukset yhteishyvän valiokunnan valmisteltaviksi ja kun tämä oli käyttänyt hyväkseen perustuslakia säättävän kokouksen perinpohjaisia selvityksiä Ranskan kurjaliston olosuhteista ja kun Barère oli ehdottanut, että perustetaan »Kansallisen hyväntekeväisyyden kirja» jne. Mitä konventin määräyksestä seurasi? Se että maailmaan oli saatu yksi määräys lisää ja että *yhtä* vuotta myöhemmin nälkiintyneet naiset piirittivät konventtia.

Kuitenkin konventti edusti *mitä suurinta poliittisen energian, poliittisen vallan ja poliittisen ymmärryksen määrää*.

Yksikään hallitus maailmassa ei ole antanut pauperismia koskevia *heti voimaan astuvia määräyksiä* ilman viranomaisten kanssa tehtyjä selvityksiä. Englannin parlamentti lähetti jopa edustajiaan kaikkiin Euroopan maihin tutustumaan erilaisiin hallinnollisiin parannuskeinoihin. Mutta sikäli kuin valtiot ovat käsitelleet pauperismia, ne ovat pysähtyneet hallinnollisiin ja hyväntekeväisyystoimiin tai jääneet näiden alapuolelle kieltäytymällä niin *hallinnollisista* kuin *hyväntekeväisyystoimistakin*.

Voiko valtio toimia toisin?

Valtio ei katso milloinkaan »valtiota ja yhteiskuntajär-

jestystä» yhteiskunnallisten puutteiden syyksi, kuten »Preussilainen» vaatii kuninkaaltaan. Niissä maissa, joissa on poliittisia puolueita, kunkin mielestä jokainen paha johtuu siitä, että valtion peräsimessä on tämän puolueen vastustaja. Radikaalit ja kumoukselliset poliitikotkaan eivät etsi pahan syytä valtion olemuksesta, vaan tietystä valtiomuodosta, jonka he haluavat korvata toisella valtiomuodolla.

Poliittiselta näkökannalta valtio ja yhteiskuntajärjestys eivät ole kaksi eri asiaa. Valtio on yhteiskunnan järjestys. Sikäli kuin valtio tunnustaa yhteiskunnalliset epäkohdat, se etsii niiden syytä joko luonnonlaeista, jotka eivät ole minkään inhimillisen mahdin kaskettävissä, tai valtiosta riippumattomasta yksityiselämästä tai valtiosta riippuvan hallinnon epätarkoituksenmukaisuudesta. Niinpä Englanti näkee kurjuuden perustuvan luonnonlakiin, jonka mukaan väestön täytyy aina ylittää elintarvikkeiden määrä. Toisaalta Englanti selittää pauperismin köyhien pahalla tahdolla, samoin kuin Preussin kuningas selittää sen rikkaiden epäkristillisellä mielellä ja konventti omistajien vastavallankumouksellisella epäilyttävällä mielialalla. Näin ollen Englanti rankaisee köyhiä, Preussin kuningas nuhtelee rikkaita ja konventti mestaa omistajia.

Vihdoin kaikki valtiot pyrkivät näkemään hallinnon satunnaisissa tai tarkoituksellisissa puutteissa syyt pauperismiin ja sen vuoksi hallinnollisissa toimissa apukeinon siihen. Miksi näin? Koska juuri hallinto on valtion organisoivaa toimintaa.

Poistaakseen ristiriidan yhtäältä hallinnon määräyksen ja sen hyvän tahdon ja toisaalta keinojensa ja kykyjensä välillä valtion pitäisi poistaa itsensä, sillä valtio perustuu tälle ristiriidalle. Se perustuu julkisen elämän ja yksityiselämän ristiriidalle, yleisten etujen ja yksitysetujen ristiriidalle. Sen vuoksi hallinnon täytyy rajoittua muodolliseen ja negatiiviseen toimintaan, sillä siinä mistä kansalaiselämä ja sen työ alkaa, juuri siinä hallinnon valta lakkaa. Kun otetaan huomioon ne seuraukset, joita tämän kansalaiselämän, tämän yksityisomistuksen, tämän kaupan ja teollisuuden, eri kansalaispiirien vastavuoroisen rosvouksen epäsosiaalisella luonteella on, kun

otetaan tämä kaikki huomioon, on *voimattomuus* hallinnon *luonnonlaki*. Sillä tämä rikkinäisyys, tämä alhaisuus, tämä *kansalaisyhteiskunnan orjuus* on se luonnonperusta, jolla *nykyaikainen* valtio lepää, samoin kuin *orjuuden kansalaisyhteiskunta* oli se luonnonperusta, jolla *antiikin* valtio lepäsi. Valtion olemassaolo ja orjuuden olemassaolo ovat erottamattomat. Antiikin valtio ja antiikin orjuus — avomieliset *klassiset* vastakohtat — eivät olleet sen läheisemmin toisiinsa *kytketyt* kuin *nykyaikainen* valtio ja *nykyaikainen* voittoa kiskova maailma — nämä tekopyhät *kristilliset* vastakohtat. Jos *nykyaikainen* valtio tahtois poistaa hallintonsa *voimattomuuden*, sen täytyisi poistaa nykyinen *yksityiselämä*. Jos se haluaisi poistaa *yksityiselämän*, sen täytyisi poistaa, lakkauttaa itsensä, sillä valtio on olemassa *ainoastaan* vastakohtana *yksityiselämälle*. Mutta yksikään *elollinen olento* ei usko, että sen olemassaolon epäkohdat perustuvat sen elämän *periaatteeseen*, sen elämän olemukseen, vaan uskoo niiden perustuvan elämänsä *ulkopuolisiin* olosuhteisiin. *Itsemurha* on luonnonvastainen. Niinpä valtio ei voi uskoa hallintonsa, toisin sanoen oman itsensä *sisäiseen* voimattomuuteen. Se kykenee näkemään *vain* muodollisia, satunnaisia epäkohtia hallinnossa ja yrittää auttaa niitä. Jos tehdyt muutokset jäävät hedelmättömiksi, silloin yhteiskunnallinen puute on luonnollinen, ihmisistä riippumaton epätäydellisyys, *jumalan laki*. Tai sitten yksityisten ihmisten tahto on liiaksi pilalla tulakseen hallinnon hyvien tavoitteiden avuksi. Entä miten nurinkurisia yksityiset ihmiset oikein ovat? He napisevat hallitusta vastaan aina kun se rajoittaa vapautta ja he vaativat hallitusta estämään tämän vapauden väistämättömät seuraukset!

Mitä mahtavampi valtio on ja *mitä poliittisempi* maa näin ollen on, sitä vähemmän se on taipuvainen käsittämään *yhteiskunnallisen* puutteen *yleisen* periaatteen ja etsimään sen syytä *valtion periaatteesta*, siis *nykyisestä yhteiskuntajärjestyksestä*, jonka toimivana, itsestään tietoisena ja virallisena ilmauksena valtio on. *Poliittinen* ymmärrys on *poliittista* ymmärrystä juuri siksi, että se toimii politiikan rajojen *sisällä*. Mitä teroitetumpi, mitä elävämpi tämä ymmärrys on, sitä *kyvyttömämpi* se

on käsittämään yhteiskunnallista puutetta. *Ranskan vallankumous* on poliittisen ymmärryksen *klassinen* aika-kausi. Ranskan vallankumouksen sankarit eivät suinkaan näe valtion periaatetta yhteiskunnallisten vikojen lähteeksi, vaan he näkevät päinvastoin yhteiskunnalliset viat poliittisten epäkohtien lähteeksi. Niinpä *Robespierre* näki suuressa köyhyydessä ja suuressa rikkaudessa vain *puhtaan demokratian* esteen. Siksi hän halusi, että otettaisiin käytäntöön yleinen spartalainen niukkuus. *Tahto* on politiikan periaate. Mitä yksipuolisempi, siis toisin sanoen mitä täydellisempi *poliittinen* ymmärrys on, sitä enemmän se uskoo tahdon *kaikkivaltaan*, sitä sokeampi se on tahdon luonnollisille ja henkisille *rajoille*, sitä kyvyttömämpi se on siis löytämään yhteiskunnallisen puutteen lähteen. Tämän pitemmälti ei tarvitse käsitellä sitä »Preussilaisen» typerää toivomusta, että »*poliittinen ymmärrys*» on kutsuttu »*löytämään yhteiskunnallisen hädän juuri* Saksan osalta».

Oli tyhmää odottaa, että Preussin kuninkaalla olisi sellainen valta, jollaista Napoleonilla ja konventilla ei ollut edes yhteensä. Oli tyhmää vaatia, että kuninkaalla olisi sellainen katsantokanta, joka ylittää kaiken politiikan rajat. Viisas »Preussilainen» itse ei ole sen lähempänä tällaista katsomuskantaa kuin hänen kuninkaansaakaan. Koko julistus tulee sitäkin typerämmäksi kun »Preussilainen» tekee meille seuraavan tunnustuksen:

»Hyvät sanat ja hyvä suhtautumistapa ovat *halpoja*, ymmärtämys ja menestykselliset teot ovat *kalliita*. Tässä tapauksessa ne ovat *enemmän kuin kalliita, niitä ei ole vielä lainkaan saatavissa.*»

Ellei niitä ole vielä lainkaan saatavissa, olisi annettava tunnustus jokaiselle, joka yrittää toteuttaa sen mikä hänen tilanteessaan on mahdollista. Muutoin jätän lukijan harkintaan, kuuluvatko sellaiset merkantilistiset mustalaiskielen sanat kuin »halpa», »kallis», »enemmän kuin kallis», »ei vielä lainkaan saatavissa» tässä yhteydessä »*hyvien sanojen*» ja »*hyvän suhtautumistavan*» kategoriaan.

Olettakaamme, että »Preussilaisen» huomautukset saksalaisesta hallituksesta ja porvaristosta — jälkimmäisenhän sisältyy toki »saksalaiseen yhteiskuntaan» —

ovat täysin perusteltuja. Onko tämä yhteiskunnan osa Saksassa neuvottomampi kuin Englannissa ja Ranskassa? Voiko olla sen neuvottomampi kuin ollaan esimerkiksi Englannissa, missä *neuvottomuudesta* on tehty järjestelmä? Jos tänä päivänä koko Englannissa puhkeaisi työläiskapinoita, ei sikäläisellä porvaristolla ja hallituksella olisi sen parempia neuvoja kuin niillä oli 1700-luvun kolmena viimeisenä vuosikymmenenä. Niiden ainoa neuvo on aineellinen valta. Mutta koska tämä valta vähenee samassa määrin kuin pauperismi leviää ja proletariaatin ymmärrys lisääntyy, kasvaa Englannin neuvottomuus väistämättä geometrisessa sarjassa.

Vihdoin on *väärin, tosiasiallisesti väärin*, ettei Saksan porvaristo ymmärtäisi Sleesian kansannousun yleistä merkitystä. Monissa kaupungeissa mestarit yrittävät liittyä yhteen kisällien kanssa. Kaikki *liberaalit* saksalaiset lehdet, liberaaliporvariston äänenkannattajat ovat tulvillaan työn organisaatiota, yhteiskunnan uudistamista koskevaa aineistoa, monopolien ja kilpailun kritiikkiä jne. Kaikki tämä on työväenliikkeen seurausta. Trierin, Aachenin, Kölnin, Weselin, Mannheimin, Breslaun, jopa Berliininkin lehdissä on usein aivan järkeviä yhteiskunnallisia kirjoituksia, joista »Preussilainenkin» voisi aina ottaa opikseen. Niin, kirjeenvaihtajien Saksasta lähettämässä kirjoituksissa ihmetellään jatkuvasti miten heikkoa on porvariston vastarinta *yhteiskunnallisia* tendenssejä ja aatteita kohtaan.

Jos »Preussilainen» tuntisi paremmin yhteiskunnallisen liikkeen historiaa, hän olisi esittänyt kysymyksensä toisinpäin. Miksi jopa Saksan porvaristokin tulkitsee osittaisen hädän suhteellisen universaaliseksi? Mistä johtuu *poliittisesti kehittyneen* porvariston *vihamielisyyys* ja *kyynisyys* suhtautumisessa proletariaattiin ja mistä *poliittisesti kehittymättömän* porvariston *vastarinnattomuus* ja *sympatiat* suhtautumisessa siihen?

Menkäämme nyt niihin »Preussilaisen» oraakkelinansoihin, jotka koskevat *saksalaisia työläisiä*.

»*Saksalaiset köyhät eivät ole sen viisaampia kuin poloiset saksalaiset*, hän vitsailee. Toisin sanoen saksalaiset eivät näe kotiliitensää, tehtaansa, asuinseutunsa yli. Kaiken läpitunkeva *poliittinen sielu on toistaiseksi vielä jättänyt koko kysymyksen rauhaan.*»

Jotta »Preussilainen» voisi vertailla saksalaisten työläisten oloja ranskalaisten ja englantilaisten työläisten oloihin, hänen täytyisi verrata Ranskan ja Englannin työväenliikkeiden *ensimmäistä muotoa*, niiden *alkua*, *Saksan juuri alkamassa olevaan liikkeeseen*. Sen hän lyö laimin. Tästä syystä hänen ajatuskulkunsa päättyy latteuteen, suurin piirtein siihen, että *teollisuus* ei ole vielä Saksassa niin kehittynyttä kuin Englannissa tai että liike näyttää alkuvaiheissaan toisenlaiselta kuin pitemmälle kehitettyään. Hän halusi puhua Saksan työväenliikkeen *omalaatuisuudesta*. Siitä aiheestaan hän ei kuitenkaan sano sanaakaan.

»Preussilainen» asettukoon oikealle kannalle. Hän tulee sitten huomaamaan, että *yksikään* Ranskan tai Englannin työläisnousuista ei ole ollut luonteeltaan niin *teoreettinen* ja *tietoinen* kuin Sleesian kankureiden nousu.

Muistettakoon ensinnäkin *Kankurien laulua*³⁷, tätä taistelun rohkeaa *tunnussanaa*. Siinä ei edes mainita kotiliettä, tehdasta eikä asuinseutua, vaan proletariaatti huutaa heti julki vastakohtaisuutensa yksityisomistuksen yhteiskunnan kanssa iskevällä, terävällä, piittaamattomalla ja väkivaltaisella tavalla. Sleesian nousu *alkaa* juuri siitä mihin Ranskan ja Englannin nousut *loppuvat*, se alkaa proletariaatin olemusta koskevasta tietoisuudesta. Itse toiminnallakin on tämä *ylivoimainen* luonne. Siellä ei tuhottu vain koneita, näitä työläisten kilpailijoita, vaan myös *kauppiaiden tilikirjoja*, näitä omistuksen osoittajia. Ja kun kaikki muut liikkeet ovat suuntautuneet vain *tehtaanomistajaa*, näkyvää vihollista vastaan, tämä liike suuntautuu samalla pankkiiria, kätettyä vihollista vastaan. Vihdoin ei Englannissa ole yhtäkään työläisten nousua toteutettu yhtä urhoollisesti, harkitusti ja kestävästi.

Mitä tulee yleensä Saksan työläisten sivistystasoon ja kykyyn sivistää itseään, haluan muistuttaa *Weitlingin* nerokkaista kirjoituksista. Teoreettiselta kannalta ne ylittävät usein jopa *Proudhonin*, niin paljon kuin ne esitystavan kannalta jäävätkin jälkeen. Mistä porvaristo, sen filosofit ja kirjanoppineet mukaanluettuina, ottaisi omaan vapautukseensa, *poliittiseen* vapautukseensa liittyvän vastaavanlaisen teoksen kuin on Weitlingin »Har-

monian ja vapauden takeet»? Verrattakoon Saksan poliittisen kirjallisuuden maltillista hiljaista keskinkertaisuutta tähän Saksan työläisten valtasaan ja loistokkaaseen kirjalliseen ensiesiintymiseen. Ja kun vertaa näitä proletariaatin jättikokoisia lapsenkenkiä Saksan porvariston lintallaan olevien poliittisten kenkien kääpiömaisytyteen, on ennustettava, että saksalainen Tuhkimo on hahmoltaan atleetti. On myönnettävä, että Saksan proletariaatti on Euroopan proletariaatin teoreetikko, kuten Englannin proletariaatti on sen kansantaloustieteilijä ja Ranskan proletariaatti sen poliitikko. On myönnettävä, että Saksalla on yhteiskunnalliseen vallankumoukseen yhtä klassinen kutsumus kuin sillä on kyvyttömyyttä poliittiseen vallankumoukseen. Sillä samoin kuin Saksan porvariston voimattomuus on Saksan poliittista voimattomuutta, on Saksan proletariaatin lahjakkuus — vaikka saksalaista teoriaakaan ei otettaisi lukuun — Saksan yhteiskunnallista lahjakkuutta. Saksan filosofisen ja poliittisen kehityksen epäsuhta ei ole mikään epänormaali ilmiö. Tämä epäsuhta on väistämätön. Filosofinen kansa voi löytää vasta sosialismissa vastaavan käytäntönsä, siis se voi vasta proletariaatissa löytää vapautuksensa toimivan elementin.

Tällä hetkellä minulla ei kuitenkaan ole aikaa eikä halua selvittää »Preussilaiselle» »saksalaisen yhteiskunnan» suhdetta yhteiskunnalliseen kumoukseen ja tästä suhteesta käsin yhtäältä Saksan porvariston heikkoa reaktiota sosialismia vastaan, toisaalta Saksan proletariaatin erinomaisia taipumuksia sosialismiin. Hän löytää tämän ilmiön ymmärtämisen ensimmäiset elementit johdatuksestani »Hegelin oikeusfilosofian kritiikkiin» (»Deutsch-Französische Jahrbücheristä»)*.

Saksan köyhien viisaus on siis käänteisessä suhteessa poloisten saksalaisten viisauteen. Mutta sellaiset ihmiset, joiden on saatava jokaisesta asiasta aihe julkisille tyyliharjoitelmilleen, johtuvat tämän formaalisen toiminnan tietä nurin kääntyneeseen sisältöön. Nurinkurinen sisältö puolestaan lyö muotoon alhaisuuden leiman. Niinpä »Preussilaisen» yritys käyttää Sleesian työläislevotto-

* Ks. tätä osaa, s. 101—117. Toim.

muuksien kaltaista tilaisuutta järkeilyihin antiteesin muodossa on johdattanut hänet suurimpaan antiteesiin totuutta vastaan. Tämän Sleesian työläisnousun ensimmäisen puhkeamisen kohdalla ei ajattelevalle ja totuutta rakastavalle ihmiselle tarjoutuvana tehtävänä suinkaan ollut leikkiä *koulumestaria* tälle tapahtumalle. Tehtävänä oli päinvastoin tutkia tapahtuman *omalaatuista* luonnetta. Siihen tarvitaan tosin jonkin verran tieteellistä näkemystä ja jonkin verran ihmisrakkautta. Sen sijaan toiseen operaatioon riittää täysin valmis fraseologia, joka on uitettu ontossa itserakkaudessa.

Miksi »Preussilainen» arvioi Saksan työläisiä niin halveksuen? Koska hänen mielestään »kaiken läpi tunkeva poliittinen sielu on toistaiseksi vielä» jättänyt sikseen »koko kysymyksen»— nimittäin kysymyksen työläisten ahdingosta. Lähemmin hän ilmaisee platonisen rakkautensa *poliittista sielua* kohtaan tähän tyyliin:

»Kaikki ne kapinat, jotka puhkeavat ihmisten ollessa *auttamattoman eristyneitä yhteisöstä* ja heidän *ajatustensa erotessa yhteiskunnallisista periaatteista* tukahtuvat vereen ja ymmärtämättömyyteen. Mutta kun hätä synnyttää ymmärryksen ja sak-salaisten *poliittinen* ymmärrys löytää yhteiskunnallisen hädän juuren, silloin nämä tapahtumat havaitaan Saksassakin suuren mullistuksen oireiksi.»

»Preussilainen» sallikoon, että teemme ensin *tyyliä koskevan huomautuksen*. Hänen antiteesinsä on epätäydellinen. Ensimmäisessä puoliskossa hän sanoo: Kun hätä synnyttää *ymmärryksen*. Ja toisessa puoliskossa: *Poliittinen ymmärrys* löytää yhteiskunnallisen hädän juuren. Antiteesin ensimmäisen puoliskon *yksinkertainen* ymmärrys muuttuu jälkipuoliskossa *poliittiseksi* ymmärrykseksi samoin kuin antiteesin alkupuoliskon *yksinkertainen* hätä muuttuu jälkipuoliskossa *yhteiskunnalliseksi* hädäksi. Miksi tyylitaiturimme on suonut lahjojaan niin epätasaisesti antiteesin molemmille puoliskoille? En usko hänen tehneen laskelmia asiasta. Haluan osoittaa hänelle, mihin sisältyy hänen oikea *vaistonsa*. Jos »Preussilainen» olisi kirjoittanut: »Kun *yhteiskunnallinen* hätä synnyttää *poliittisen* ymmärryksen ja *poliittinen* ymmärrys löytää *yhteiskunnallisen* hädän juuren», ei

tämän antiteesin *järjettömyys* olisi voinut jäädä yhdeltäkään ennakkoluulottomalta lukijalta huomaamatta. Jokainen olisi ensimmäiseksi kysynyt, miksi anonyymi kirjoittaja ei suhteuta yhteiskunnallista ymmärrystä yhteiskunnalliseen hätään ja poliittista ymmärrystä poliittiseen hätään, minkä yksinkertaisinkin logiikka osoittaa. Menkäämme nyt asiaan!

On niin väärin sanoa *yhteiskunnallisen puutteen* synnyttävän *poliittista ymmärrystä*, että voidaan päinvastoin sanoa *yhteiskunnallisen hyvinvoinnin* synnyttävän *poliittista ymmärrystä*. *Poliittinen ymmärrys* on *spirituaalisti* ja se on suotu sille jolla jo on, joka jo on hyvässä asemassa. »Preussilaisemme» kuunnelkoon mitä ranskalaisella kansantaloustieteilijällä *Michel Chevalierillä* on asiasta sanottavana:

»Kun porvaristo vuonna 1789 nousi, siltä puuttui vapautukseen vain osallistuminen maan hallitukseen. Sen vapautuminen merkitsi, että sen oli otettava etuoikeutettujen monopolivallasaan pitämien julkisten asioiden johto sekä korkeampien sotilaallisten, uskonnollisten ja kansalaisasioiden hoito käsiinsä. Porvaristo halusi irrottautua mielivaltaan nojautuneesta hallituksesta, sillä se oli rikasta ja valistunutta, se kykeni olemaan kyliksi oma itsensä ja johtamaan itseään.»³⁸

Olemme jo osoittaneet »Preussilaiselle» miten kyvytön *poliittinen ymmärrys* on löytämään yhteiskunnallisen puutteen lähteen. Hänen tätä koskevasta käsityksestään vielä sananen. Mitä kehittyneempi ja yleisempi kansan *poliittinen ymmärrys* on, sitä enemmän *proletariaatti* tuhlaa voimiaan — ainakin liikkeen alussa — ymmärtämättömiin, hyödyttömiin ja vereen tukahtuviin kapinoihin. Koska sen ajattelun muoto on poliittinen, se pitää *tahtoa* syynä kaikkiin epäkohtiin ja *väkivaltaa* ja *tietyn* valtiomuodon *kumoamista* parannuskeinona kaikkeen. Tästä ovat todisteina *Ranskan* proletariaatin ensimmäiset nousut³⁹. Lyonin työläiset luulivat tavoittelevansa vain poliittisia päämääriä, olevansa vain tasavalan sotilaita kun he tosiasiaassa olivatkin sosialismin sotilaita. Näin heidän poliittinen ymmärryksensä hämärsi heidän silmissään yhteiskunnallisen puutteen juuret,

näin se väärensi heidän omien todellisten päämääriensä oivaltamisen, näin heidän *poliittinen ymmärryksensä* johti heidän *yhteiskunnallisen vaistonsa* harhaan.

Mutta miksi »Preussilainen» yhdistää »*vereen tukahtumisen*» ja »*ymmärtämättömyyteen tukahtumisen*» odottaessaan, että puute synnyttää ymmärrystä? Jos puutetta yleensä pidetään keinona, niin *verinen* puute on suorastaan *hyvin akuuttinen* keino ymmärryksen synnyttämiseksi. »Preussilaisen» olisi siis sanottava: tukahtuminen vereen tukahtuttaa ymmärtämättömyyden ja luo ymmärrykselle tarpeellisen henkireiän.

»Preussilainen» ennustaa tukahtumisen olevan niiden kansannousujen kohtalona, jotka puhkeavat »*ihmisten ollessa auttamattoman eristyneitä yhteisöstä ja heidän ajatustensa erotessa yhteiskunnallisista periaatteista*».

Olemme osoittaneet, ettei Sleesian kansannousu suinkaan tapahtunut ajatusten erotessa yhteiskunnallisista periaatteista. Jäljelle jää enää »*ihmisten auttamaton eristyneisyys yhteisöstä*». Yhteisöllä ymmärretään tässä *poliittista yhteisöä, valtiolaitosta*. Tässä vedetään vanhaa virttä *epäpoliittisesta Saksasta*.

Mutta eivätkö *kaikki* kansannousut poikkeuksetta puhkea *ihmisten ollessa auttamattoman eristyneitä yhteisöstä*? Eikö *jokainen* kansannousu välttämättä edellytä eristyneisyyttä? Olisiko vuoden 1789 vallankumous tapahtunut ilman Ranskan porvarien auttamattomaa eristyneisyyttä yhteisöstä? Vallankumouksen oli määrä kumota juuri tämä eristyneisyys.

Mutta se *yhteisö*, josta *työläinen* on *eristetty*, on todellisuudeltaan ja laajuudeltaan vallan muuta kuin *poliittinen* yhteisö. Se yhteisö, josta *työläisen oma työ* hänet erottaa, on *elämä* itse, fyysinen ja henkinen elämä, inhimillinen siveellisyys, inhimillinen toiminta, inhimillinen nautinto, *inhimillinen olemus*. *Inhimillinen olemus* on ihmisten *tosi yhteisö*. Samoin kuin auttamattoman eristyneisyys tästä olemuksesta on suunnattomasti monipuolisempaa, sietämättömämpää, hirvittävämpää ja ristiriitaisempaa kuin eristyneisyys poliittisesta yhteisöstä, siten myös tämän eristyneisyyden *kumoaminen* ja jopa osittaisreaktio, *kapina* sitä vastaan on yhtä paljon äärettömämpi kuin *ihminen on valtion kansalaista ja inhimillinen elämä*

poliittista elämää äärettömämpi. Näin ollen niin *osittainen* kuin *teollisuustyöläisten* kansannousu yhä lieneekin, se kätkee sisäänsä *universaalisen* sielun; universaali *poliittinen* kansannousu lieneekin, se kätkee mitä *uunnattomimpaan* muotoon *pikkumaisen hengen*.

»Preussilainen» päättää kirjoituksensa arvokkaasti seuraavalla fraasilla:

»*Yhteiskunnallinen vallankumous ilman poliittista sielua* (ts. ilman organisoivaa ymmärtämistä kokonaisuuden kannalta) on mahdoton.»

Olemme nähneet seuraavaa. *Yhteiskunnallinen vallankumous* on sen vuoksi *kokonaisuuden* kannalla, että se — tapahtukoonpa se vaikka vain *yhdellä* teollisuusalueella — on ihmisen protesti epäinhimillistä elämää vastaan, että se lähtee *erillisen todellisen yksilön kannalta*, että se *yhteisö*, jonka erottamista vastaan yksilö reagoi, on ihmisen *tos*i yhteisö, *inhimillinen* olemus. Vallankumouksen *poliittinen sielu* sen sijaan muodostuu poliittisesti vaikutusvallattomien luokkien *pyrkimyksestä* kumota *eristyneisyytensä valtiolaitoksesta ja vallasta*. Sen kanta on valtion kanta ja valtio on *abstraktinen* kokonaisuus, joka on olemassa *ainoastaan* todellisesta elämästä eroamisen nojalla ja jota on *mahdoton ajatella* ilman ihmisen yleisen idean ja yksilöllisen olemassaolon välistä *organisoivaa* vastakohtaa. Tästä syystä *poliittisen sielun* vallankumous organisoikin tämän sielun *rajoittuneen ja kaksijakoisen* luonteen mukaisesti yhteiskuntaan hallitsevan piirin itsensä yhteiskunnan kustannuksella.

Haluamme sanoa luottamuksellisesti »Preussilaiselle», mitä on *»yhteiskunnallinen vallankumous, jolla on poliittinen sielu»*. Samalla uskomme hänelle senkin salaisuuden, ettei hän itse ymmärrä edes *sanontatavoissa* kohottautua ahdasjärkisen poliittisen kannan yläpuolelle.

»*Yhteiskunnallinen*» vallankumous jolla on *poliittinen sielu*, on joko järjetön yhdistelmä, mikäli »Preussilainen» ymmärtää *»yhteiskunnallisella»* vallankumouksella poliittisen vallankumouksen *vastakohtaa*, ja tästä huolimatta antaa yhteiskunnalliselle vallankumoukselle poliittisen sielun yhteiskunnallisen sijasta. Tai sitten *»yhteiskunnallinen vallankumous, jolla on poliittinen sielu»* on pelkkä

muunnettu nimi sille mitä aikaisemmin kutsuttiin »*poliittiseksi vallankumoukseksi*» tai »*vallankumoukseksi yleensä*». Jokainen vallankumous hajottaa *vanhan yhteiskunnan* ja on sikäli *yhteiskunnallinen*. Jokainen vallankumous kukistaa *vanhan vallan* ja on sikäli *poliittinen*.

»*Preussilainen*» tehköön valintansa *nimimuunnoksen ja järjettömyyden välillä!* Mutta niin nimeltään muunneltu tai järjetön kuin on *yhteiskunnallinen vallankumous, jolla on poliittinen sielu*, yhtä järjellinen ilmaus on *poliittinen vallankumous, jolla on yhteiskunnallinen sielu*. *Vallankumous yleensä* — olemassaolevan vallan *kukistaminen* ja vanhojen suhteiden *purkaminen* — on *poliittinen tapahtuma*. *Sosialismi* ei voi toteutua ilman *vallankumousta*. *Sosialismi* tarvitsee tätä *poliittista tapahtumaa*, sikäli kuin se tarvitsee *hävittämistä ja purkamista*. Mutta silloin kun *sosialismin organisoiva toiminta* alkaa, silloin kun sen *itsetarkoitus*, sen *sielu* tulee esiin, silloin *sosialismi* heittää *poliittisen verhon* pois.

Tarvittiin näin pitkät esitykset sen erehdysten *kudelman* hajottamiseksi, joka mahtui yhdelle ainoalle lehtipalstalle. Kaikilla lukijoilla ei voi olla tarpeellista koulutusta ja aikaa tällaisten *kirjallisten huijausten* setvimiseen. Eikö nimimerkki »*Preussilaisen*» velvollisuutena lukevaa yleisöä kohtaan olisi pidättäytyä toistaiseksi kirjoittelemasta poliittisista ja yhteiskunnallisista asioista samoin kuin luennoimasta Saksan oloista ja eikö hänen olisi pikemminkin ryhdyttävä tunnontarkasti selvittämään omaa tilaansa itselleen?

Pariisissa 31. heinäkuuta 1844

Julkaistu »*Vorwärts*» lehdessä 63., 64. n:o:issa
7. ja 10. elokuuta 1844

Werke, Bd. 1, S. 392—409

Friedrich Engels

KÄRIVIIVOJA KANSANTALOUSTIETEEN ARVOSTELUKSI

Kansantaloustiede syntyi kaupankäynnin laajentumisen luonnollisena seurauksena korvaten näin yksinkertaisen, epätieteellisen kaupustelun sallitun petoksen kehittyneellä järjestelmällä, täydellisellä rikastumistieteellä.

Tämä kauppiaiden keskinäisestä kateudesta ja voittonpyynnistä syntynyt kansantaloustiede eli rikastumistiede kantaa otsallaan mitä iljettävimmän itsekkyyden leimaa. Elettiin vielä siinä lapsekkaassa käsityksessä, että kulta ja hopea ovat muka rikkautta, eikä ollut millään muulla niin kiire, kuin kieltää »jalojen» metallien maastavienti kaikkialla. Kansakunnat seisovivat toisiaan vastassa kuin saiturit, joista kukin syleilee kallista rahasäkkiään molemmin käsin ja katselee naapuriaan kateellisena ja epäluuloisena. Kaikin keinoin yritettiin viekotella mahdollisimman paljon puhdasta rahaa pois niiltä kansoilta, joiden kanssa oltiin kaupankäynnissä, ja säilyttää onnellisesti kotiinsaatu moitteettomasti tullirajan sisäpuolella.

Täysin johdonmukainen tämän periaatteen toteuttaminen olisi merkinnyt kuoliniskua kaupankäynnille. Alettiin siis ylittää ensimmäistä astetta; oivallettiin, että kirstussa pääoma on kuollutta, kun taas kiertokulussa se lisääntyy alinomaa. Ruvettiin siis ihmisystävällisemmiksi, lähetettiin omia dukaatteja ulos houkutuslinnuiksi, jotta ne toisivat takaisin tullessaan toisia. Tajuttiin, ettei siitä ole mitään vahinkoa, vaikka A:lle maksetaan liikaa sen tavarasta, jos siitä B:n kanssa voidaan päästä eroon korkeammasta hinnasta.

Tälle pohjalle rakentui *merkantiilijärjestelmä*. Kaupan saaliinhimoinen luonne jäi hieman taka-alalle; kansakunnat ottivat askeleen toisiaan lähemmäksi, ne solmivat kauppaja- ja ystävyyssopimuksia, ne tekivät keskenään kauppoja ja osoittivat toisilleen kaikkea mahdollista rakautta ja hyvyttä suuremman voiton toivossa. Mutta pohjimmaltaan se oli vielä kuitenkin vanhaa rahanhimoa ja itsekkyyttä, ja tämä puhkesi ajoittain sodiksi, jotka johtuivat tuolla kaudella aina kauppakateudesta. Kyseisissä sodissa ilmeni myös, että rosvouksen tapaan kauppa perustui nyrkkivaltaan; ei lainkaan arkailtu pusertaa viekkaudella taikka väkivallalla sellaisia sopimuksia aikaan kuin suinkin suotuisimmiksi katsottiin.

Koko merkantiilijärjestelmän pääkohtana on kauppataseen teoria. Koska nimittäin oltiin edelleenkin juuttuneina siihen ajatukseen, että kulta ja hopea ovat rikkautta, niin katsottiin vain niiden liiketoimien tuottavan etua, jotka toisivat loppujen lopuksi maahan puhdasta rahaa. Jotta tästä saataisiin selko, verrattiin vientiä ja tuontia. Kun oli viety maasta enemmän kuin tuotu, niin uskottiin, että erotus on tullut maahan puhtaana rahana, ja katsottiin olevansa tämän erotuksen verran rikkaampia. Talousmiesten taito oli siis siitä huolehtimisessa, että kunkin vuoden lopussa vienti osoittaa suotuisaa tasetta tuontia vastaan; ja tämän naurettavan kuvitelman vuoksi on teurastettu tuhansia ihmisiä! Kauppakin voi esitellä ristiretkensä ja inkvisitionsa.

Kahdeksastoista vuosisata, vallankumouksen vuosisata, vallankumouksellisesti myös taloustieteen; mutta samaan tapaan kuin kaikki tämän vuosisadan vallankumoukset olivat yksipuolisia ja juutuivat vastakohtaan, samaan tapaan kuin abstraktista spiritualismia vastaan asetettiin abstraktinen materialismi, monarkiaa vastaan tasavalta, jumalallista oikeutta vastaan yhteiskuntasopimus, niin ei taloustieteen vallankumouskaan päässyt irti vastakohtasta. Edellytykset jäivät kaikkialla olemaan; materialismi ei käynyt kristillistä ihmishalveksuntaa ja häpäisyä vastaan ja asetti vain ihmisen vastakohtaksi kristillisen jumalan sijaan luonnon absoluutina; politiikka ei ajatellut asettaa tarkistuksen koh-

teeksi valtion edellytyksiä sinänsä; taloustiede ei ottanut kuuloonkaan kysyä, mikä oikeutus on yksityisomistuksella. Siksi oli uusi taloustiede vain puoliksi edistysaskel — sen oli pakko pettää ja kieltää omat edellytyksensä, ottaa avukseen sofistikan ja tekopyhyiden peittääkseen ne vastakohtat, joihin se sotkeentui, päästäkseen niihin johtopäätöksiin, joihin sitä ajoi, eivät sen edellytykset, vaan vuosisadan humaani henki. Ja niin sai taloustiede ihmisystävällisen luonteen; se lakkasi osoittamasta suosiotaan tuottajille ja suuntasi sen kuluttajiin, se teeskenteli pyhää inhoa merkantiilijärjestelmän verisiä kauhua kohtaan ja julisti kaupan kansakuntien ja yksilöiden välisen ystävyuden ja yhteisymmärryksen siteeksi. Kaikki oli pelkkää loistoa ja ihanuutta — mutta sen omat edellytykset pääsivät jälleen aika pian voitolle ja saivat aikaan, vastoin tätä tekopyhää ihmisystävällisyyttä, Malthusin väestöteorian, karkeimman ja raakalaisimmman kaikista olemassaoleista järjestelmistä, epätoivon järjestelmän, joka polki lokaan kaikki nuo kauniit lauseparret ihmisrakkaudesta ja maailmankansalaisuudesta; ne saivat aikaan tehdasjärjestelmän ja kohottivat sen nykyaikaiseksi orjuudeksi, joka ei epäinhimillisyydessään ja julmuudessaan jää vähääkään jälkeen edeltäjistään. Uusi taloustiede, Adam Smithin⁴⁰ teokseen »Kansojen varallisuus» perustuva vapaan kaupan järjestelmä osoittautuu samaksi tekopyhyudeksi, epäjohdonmukaisuudeksi ja moraalittomuudeksi, jonka vapaa ihmisyyden nyt kohtaa kaikilla aloilla vastassaan.

Mutta eikö sitten Smithin järjestelmä ollutkaan edistysaskel? — Kyllä se oli sitä ja lisäksi välttämätön edistysaskel. Oli välttämätöntä syöstä asemastaan merkantiilijärjestelmä monopolieineen ja kanssakäymisen esteineen, jotta yksityisomistuksen todelliset seuraukset pääsisivät päivänvaloon; oli välttämätöntä saada kaikki vähäpätöiset paikalliset ja kansalliset näkökohdat takalalle, jotta taistelusta meidän ajassamme voisi muodostua yleisempi ja inhimillisempi; yksityisomistuksen teorian oli välttämättä päästävä eroon puhtaasti empiiriseltä, pelkkiä tapahtumia tutkivalta tieltä ja omaksettava tieteellisempi luonne, joka teki siitä vastuunalaisen myös seurauksien suhteen ja siirsi siten asian

yleisesti ihmistasolle; oli välttämätöntä viedä vanhaan taloustieteeseen sisältyvä moraalittomuus täyteen huippuunsa yrittämällä kieltää se ja lisäämällä tekopyhyyttä — mikä oli välttämätön seuraus tällaisesta yrityksestä. Tämä kaikki oli asian luonnon mukaista. Tunnustamme kernaasti, että vasta kun kaupan vapaus on tullut perustelluksi ja toteutetuksi, olemme päässeet tilanteeseen, josta voidaan lähteä yksityisomistuksen taloustieteen tuolle puolen, mutta meillä on samalla oltava oikeus kuvata tätä kaupan vapautta koko sen teoreettisessa ja käytännöllisessä vähäpätöisyydessä.

Tuomiomme täytyisi käydä sitä ankarammaksi, mitä enemmän meidän ajallemme sattuu niitä taloustieteilijöitä, joista meillä on sanomista. Sillä kun Smith ja Malthus tapasivat edestään vain yksittäisiä osasia, niin uudemmilla oli taas kokonainen järjestelmä täydellisenä edessään. Johtopäätökset oli tehty, ristiriidat tulivat riittävän selvästi päivänvaloon, eivätkä he kuitenkaan päätyneet tarkistamaan todistusperusteita, vaan ottivat yhtäkaikki kantaakseen yhä edelleenkin vastuun koko järjestelmästä. Mitä lähemmäksi nykypäivää tulevat taloustieteilijät, sitä etäämmäksi he loitontuvat rehellisyydestä. Mitä pidemmälle aika edistyy, sitä voimakkaammaksi käy sofistinen viisastelu, jonka tarkoituksena on pitää taloustiede ajan tasalla. Sen vuoksi on esim. *Ricardo* enemmän syypää kuin *Adam Smith* sekä *McCulloch* ja *Mill* syyllisempiä kuin *Ricardo*.

Uudempi taloustiede ei kykene arvioimaan edes merkantiilijärjestelmää oikein, koska se itse on yksipuolista ja juuttunut merkantilismin edellytyksiin. Vasta sellainen näkökanta, joka kohoaa kummankin järjestelmän yläpuolelle, joka arvostelee kummankin yhteisiä edellytyksiä ja pitää lähtökohtanaan puhtaasti inhimillistä, yleistä perustaa, kykenee osoittamaan kummankin oikean aseman. Tulevaisuus on osoittava, että kaupan vapauden puoltajat ovat pahempia monopolisteja kuin vanhat merkantilistit itse. On ilmenevä, että näiden uudempien taloustieteilijöiden tekopyhän inhimillisyyden takana piilee raakalaisuus, josta aikaisemmilla ei ollut tietoaakaan; että vanhojen käsitesekamelska oli vielä yksinkertaista ja johdonmukaista verrattuna heitä vastaan

hyökänneiden kaksoislogiikkaan ja että kumpikaan osapuolista ei voi toista syyttää jostakin, mistä se ei saisi häpeää omaan niskaansa. — Tämän vuoksi ei myöskään uudempi liberaalinen taloustiede voi käsittää, miten List entistää merkantiilijärjestelmän, kun taas meille asia on aivan yksinkertainen. Liberaalisen taloustieteen epäjohdonmukaisuuden ja kaksinaamaisuuden täytyy välttämättä jälleen hajota perusosiinsa. Samoin kuin teologian on mentävä joko taaksepäin sokeaan uskoon taikka eteenpäin vapaaseen filosofiaan, niin täytyy kaupan vapaudenkin synnyttää toisaalta monopolien entistäminen ja toisaalta yksityisomistuksen kumoaminen.

Ainoa *myönteinen* edistysaskel, jonka liberaalinen taloustiede on ottanut, on yksityisomistuksen lakien kehittäminen. Ne sisältyvät yhtäkaikki siihen, vaikkakaan niitä ei ole kehitetty lopulliseen johdonmukaisuuteensa eikä ilmaistu selvästi. Tästä seuraa, että kaikissa niissä kohdin, joissa on kysymys rikastumisen lyhimmän menettelytavan ratkaisemisesta, siis kaikissa ankarasti taloudellisissa kiistakysymyksissä, on oikeus kaupan vapauden puolustajien puolella. Tietenkin kiistakysymyksissä monopolian puolustajien kanssa, mutta ei yksityisomistuksen vastustajien kanssa, sillä sen, että nämä kykenevät tekemään taloudellisissa kysymyksissä myös taloudellisesti oikeampia ratkaisuja, ovat englantilaiset sosialistit jo kauan sitten todistaneet käytännössä ja teoreettisesti.

Arvostellessamme siis kansantaloustiedettä tulemme tarkastelemaan peruskategorioita, paljastamaan vapaa-kauppajärjestelmän siihen kuljettaman ristiriidan ja tekemään johtopäätökset ristiriidan kummastakin puolesta.

Kansallisrikkauden ilmaisu on ensimmäiseksi tullut esiin liberaalisten taloustieteilijöiden yleistämisen seurauksena. Niin kauan kuin yksityisomistus on olemassa, ei tällä ilmaisulla ole mitään mieltä. Englantilaisten »kansallisrikkkaus» on varsin suuri, ja kuitenkin he ovat köyhin kansa auringon alla. Joko hylättäköön

tyyten koko ilmaisu taikka hyväksyttäköön ne edellytykset, jotka tekevät siitä mielekkään. Sama koskee ilmaisuja kansantaloustiede, poliittinen, yleinen taloustiede. Nykyisissä olosuhteissa pitäisi tiedettä kutsua yksityistaloustieteenksi, sillä sen yleiset keskinäissuhteet ovat vain yksityisomistuksen vuoksi olemassa.

Yksityisomistuksen lähin tulos on *kauppa*, keskinäinen tarpeiden vaihto, osto ja myynti. Yksityisomistuksen herruuden oloissa täytyy tämän kaupan muodostua, kuten jokaisen toiminnan, kauppaa harjoittavan välittömäksi tulolähteeksi; ts. jokaisen on yritettävä myydä niin kalliista kuin suinkin ja ostaa niin halvasta kuin suinkin. Jokaisessa ostossa ja myynnissä on siis toisiaan vastassa kaksi ihmistä ehdottoman vastakkaisin eduin; selkkaus on luonteeltaan ehdottoman vihamielinen, sillä kumpikin tuntee toisen aikomukset, tietää, että ne ovat hänen omilleen vastakkaiset. Kaupankäynnin ensimmäisenä tuloksena on siis toisaalta keskinäinen epäluulo ja toisaalta anteeksianto tälle epäluulolle, moraalittomien keinojen käyttäminen moraalittoman tarkoituserän toteuttamiseen. Niinpä on esim. kaupankäynnin ensimmäisenä periaatteena vaitiolo, kaiken sen salaaminen, joka voisi alentaa kyseisen nimikkeen arvoa. Tästä on seurausena: kaupankäynnissä on sallittua ottaa mahdollisimman suuri hyöty vastapuolen tietämättömyydestä ja osoittamasta luottamuksesta sekä myös ylistää tavaralleen ominaisuuksia, joita sillä ei ole. Yhdellä sanalla, kauppa on laillista petosta. Että käytäntö pitää yhtä tämän teorian kanssa, voi todistaa jokainen kauppias, jos hän pitää totuutta kunniaissa.

Merkantiilijärjestelmä omasi vielä tietynlaisen estottoman, katolisen avomielisyyden eikä se salaillut vähimmässäkään määrin kaupan moraalitonta olemusta. Olemme nähneet, miten se toi esiin avoimesti arkipäiväisen saaliinhimonsa. Kansakuntien keskinäinen vihamielinen asennoituminen kahdeksannellatoista vuosisadalla, inhottava pahansuopuus ja kauppakateus olivat johdonmukaisena tuloksena kaupasta ylipäänsä. Yleinen mielipide ei ollut vielä humanistunut, miksi siis olisi

pitänyt peittää asioita, jotka olivat seurausta itse kaupan epäinhimillisestä ja vihamielisestä olemuksesta.

Mutta kun *kansantaloustieteen Luther*, Adam Smith lähti arvostelemaan siihenastista taloustiedettä, olivat asiat suuresti muuttuneet. Vuosisata oli humanistunut, järki oli esittänyt vaatimuksensa, ja moraalisuus alkoi esitellä ikuista oikeuttaan. Painostuksella aikaansaadut kauppasopimukset, kauppasodat ja kansakuntien tyyli eristäminen törmäsivät liian jyrkästi edistyksellistä tietoisuutta vastaan. Katolisen avomielisyyden sijaan astui protestanttinen tekopyhyys. Smith todisteli, että myös humanisuudella on juurensa kaupan olemuksessa; että kaupasta, sen sijaan, että se on »eripuraisuuden ja vihamielisyyden hedelmällisin lähde», täytyisi muodostua »sekä kansakuntien että yksilöiden yhteisymmärryksen ja ystävyyden side» (vrt. »Kansojen varallisuus», 4. kirja, 3. luku, § 2); olihan muka asian luonteen mukaista, että kauppa kaikenkaikkiaan on edullista *kaikille* siihen osallistuville.

Smith oli oikeassa ylistäessään kaupankäyntiä humaniksi. Maailmassa ei ole olemassa mitään absoluuttisen moraalitonta; kaupankäynnissäkin on puoli, jossa se osoittaa kunnioitusta moraalille ja ihmisyydelle. Mutta millaista kunnioitusta! Keskiajan nyrkkivalta, mutkaton katuryöstö humanistui, kun se muuttui kaupankäynniksi, kauppa taas humanistui, kun sen ensimmäinen vaihe, jota luonnehtii rahan maastaviennin kieltö, siirtyi merkantiilijärjestelmään. Nyt on tämä itsekin humanistettu. Luonnollisesti on kauppaa käyvän edun mukaista pitää itsensä hyvissä väleissä sekä sen toisen kanssa, jolta hän ostaa halvalla että sen toisenkin kanssa, jolle hän myy kalliista. On siis varsin epäviisasta sellaisen kansakunnan käyttäytyminen, joka elättää hankkijoissaan ja asiakkaissaan vihamielistä mielialaa. Mitä ystävällisempää, sitä edullisempää. Tässä on kaupan humanisuus, ja tämä ulkokultaisuus käyttää väärin moraalisuutta epämoraalisiin tarkoituksiin on kaupan vapauden järjestelmän ylpeys. Emmekö ole kukistaneet monopolien raakalaisuutta, huutavat tekopyhät, emmekö ole vieneet sivistystä etäisiin maanosiin,

emmekö ole tehneet kansoista veljiä ja vähentäneet sotia? — Kyllä, kaiken sen te olette tehneet, mutta *miten* te olette sen tehneet! Te olette tuhonneet pienet monopolit, jotta yksi suuri perusmonopoli, omistus, voisi sitäkin vapaammin ja rajattomammin päästä vaikuttamaan; olette sivilisoineet maan ääretkin saadaksenne uutta alaa teidän alhaisen saaliinhimonne laajentumiselle, olette tehneet kansoista veljiä, mutta varkaiden veljeskunnan, ja vähentäneet sotia ansaitaksenne rauhassa sitä enemmän, viedäksenne korkeimpaan huippuunsa yksilöiden vihollisuuden, kilpailun kunniantoman sodan! — Missä olette tehneet jotakin puhtaasta humaani-suudesta, tietoisena yleisen ja yksilöllisen edun vastakohdan vähäpätöisyydestä? Missä olette olleet moraalisia olematta kiinnostuneita moraalittomista, itsekkäistä motiiveista ja niitä taustalla kohentelematta?

Kun liberaalinen kansantaloustiede oli tehnyt parhaansa yleistääkseen vihamielisyyden kansallisuudet haihduttamalla ja muuttaakseen ihmiskunnan raivoavien eläinten laumaksi — ja mitä muutakaan kilpailijat ovat? — jotka raatelevat toisiaan *nimenomaan sen vuoksi*, että kullakin on sama etu kuin kaikilla muillakin. Tämän esityön jälkeen jäi sille päämäärästään vain yksi askel ottamatta, perheen hajottaminen. Tämän toteuttaakseen tuli sille avuksi sen oma kaunis keksintö, tehdasjärjestelmä. Viimeiset rippeet yhteisistä eduista, perheen yhteisen omaisuuden, on tehdasjärjestelmä mätätöinyt ja — ainakin täällä Englannissa — se on alkanut hajota. On jotakin täysin jokapäiväistä, että lapset, heti tultuaan työkykyisiksi, ts. täytettyään yhdeksän vuotta, käyttävät palkkansa omiin tarpeisiinsa, pitävät vanhempiansa kotia pelkkänä maksullisena ruokailupaikkana ja hyvittävät vanhempiaan tietyllä summalla ruuasta ja asunnosta. Miten muuten voisikaan olla? Mitä muuta voi seurata etujen eristämisestä, joka on kauppavapauden järjestelmän pohjana. Kun jokin periaate kerran on otettu käytäntöön, se ajaa itsensä lävitse kaikkine seurauksineen, miellyttipä tämä taloustieteilijöitä tai ei.

Mutta taloustieteilijä ei itsekään tiedä, mitä asiaa hän palvelee. Hän ei tiedä, että hän kaikessa itsekkäässä päät-

telemisessään muodostaa vain kuitenkin yhden renkaan ihmiskunnan yleisen eteenpäinmenon ketjussa. Hän ei tiedä, että purkaessaan kaikki erikoisedut hän raivaa vain tietä sille suurelle mullistukselle, jota kohti vuosisata on kulkemassa, kohti ihmiskunnan sovitusta luonnon ja itsensä kanssa.

Lähin kaupan edellyttämä kategoria on *arvo*. Tästä enempiä kuin kaikista muistakaan kategorioista ei ole olemassa kiistaa vanhempien ja nuorempien taloustieteilijöiden kesken, koska monopolin puolustajilla ei välittömässä rikastumisvimmassaan ollut jäljellä aikaa puuhailta kategorioiden parissa. Kaikkien kiistojen alkuunpanijoina senlaatusista kysymyksistä olivat uudemmat taloustieteilijät.

Vastakohdista elävällä taloustieteilijällä on käsiteltävänä luonnollisesti *kaksinainen* arvo: abstraktinen eli reaaliarvo ja vaihtoarvo. Reaaliarvon olemuksesta oli pitkällinen kiista ranskalaisen Sayn ja niiden englantilaisten kesken, jotka määrittelivät tuotantokustannukset reaaliarvon ilmaukseksi. Say piti parempana mitata tätä arvoa esineen käyttökelpoisuuden mukaan. Kiista on ollut ilmassa tämän vuosisadan alusta lähtien ja on nukahtanut saamatta ratkaisua. Taloustieteilijät eivät osaa ratkaista mitään.

Englantilaiset — varsinkin McCulloch ja Ricardo — väittävät siis, että jonkin esineen abstraktisen arvon määrisivät tuotantokustannukset. Pantakoon merkille, että kyseessä on abstraktinen arvo eikä vaihtoarvo, exchangeable value, arvo kaupankäynnissä, joka olisi heidän sanojensa mukaan jotakin aivan muuta kuin abstraktinen arvo. Miksi tuotantokustannukset ovat arvon mitta? Siksi, että — kuulkaapas! — siksi, että ei kukaan, tavallisissa oloissa ja sekoittamatta kilpailusuhdetta asiaan, tulisi myymään esinettä vähemmästä kuin sen tuotanto hänelle maksaa. Ei tulisi myymään? Mitä meillä on tässä tekemistä »myymisen» kanssa, kun ei ole kysymys *kauppa*-arvosta? Siinähan meillä on heti jälleen pelissä mukana kauppa, joka meidän piti nimenomaan kuitenkin jättää pois luvusta — ja millainen kauppa! — kauppa, jossa

pääasia, kilpailu ei saa tulla kuuloonkaan! Aluksi abstraktinen arvo, nyt myös abstraktinen kauppa, kauppa ilman kilpailua, ts. ihminen ilman ruumista, ajatus ilman aivoja ajatuksia tuottamassa. Ja eikö taloustieteilijää sitten huolestuta lainkaan se, että mikäli kilpailu on jätetty laskuista pois, ei ole lainkaan takeita siitä, että tuottaja myy tavaranensa juuri tuotantokustannuksista? Mikä sekamelska!

Edelleen! Myöntäkäämme hetkeksi, että kaikki on niin, kuin taloustieteilijä sanoo. Otaksukaamme, että joku on tehnyt tavattomasti vaivaa nähden ja valtavin kustannuksin jotakin aivan hyödytöntä, jotakin, mitä kukaan ihminen ei kaipaa, niin onko sekin tuotantokustannusten arvoinen? Ei suinkaan, sanoo taloustieteilijä, kukapa sen haluaisi ostaa? Siinä meillä on siis yhtäkkiä paitsi Sayn huonoksi huudettu käyttökelpoisuus myös — »ostamisen» kera — sen rinnalla kilpailusuhde. Se ei ole mahdollista, taloustieteilijä ei voi hetkeäkään pitää kiinni abstraktiostaan. Eikä vain kilpailu, josta hän haluaa suurin vaivoin päästä eroon, vaan sekin, jota vastaan hän hyökkää, käyttökelpoisuus, ilmaantuu huomamatta hänen päättelyihinsä joka hetki. Abstraktinen arvo ja sen määräytyminen tuotantokustannusten välityksellä ovat nimenomaan vain abstraktioita, epäolioita.

Mutta myöntäkäämme vielä kerran hetkeksi taloustieteilijän olevan oikeassa — miten hän sitten tahtoo määritellä meille tuotantokustannukset ottamatta huomioon kilpailua? Tulemme tuotantokustannuksia tarkastellessamme näkemään, että tämäkin kategoria pohjautuu kilpailuun, ja tästäkin ilmenee jälleen, miten vähän taloustieteilijä voi pitää kiinni väitteistään.

Kun siirrymme Sayhin, niin tapaamme saman abstraktion. Esineen käyttökelpoisuus on jotakin puhtaan subjektiivista, ei laisinkaan absoluuttisesti ratkaistavaa — ainakaan niin kauan, kun vielä pyöritään vastakohtissa, se ei varmaankaan ole ratkaistavissa. Tämän teorian mukaan täytyisi välttämättömillä tarvikkeilla olla enemmän arvoa kuin ylellisyysesineillä. Ainoa mahdollinen tie päästä jotenkuten objektiivisesti, *näennäisen* yleisesti ratkaisemaan jonkin esineen suurempi tai vähäisempi käyttökelpoisuus on yksityisomistuksen herruuden valitessa kilpailusuhde, ja sehän piti nimenomaan jättää

sivuun. Mutta jos kilpailusuhde on sallittu, pääsevät myös tuotantokustannukset mukaan; sillä kukaan ei myy vähemmästä, kuin hän on itse menettänyt tuotantoon. Tässäkin siis muuttuu vastakohtan toinen puoli toiseksi, halutaan sitä tai ei.

Yrittäkäämme aikaansaada selvyyttä tähän sotkuun. Esineen arvoon sisältyvät molemmat tekijät, jotka kiistapuolet väkivalloin ja, kuten olemme nähneet, tuloksetta erottavat toisistaan. Arvo on tuotantokustannusten suhde käyttökelpoisuuteen. Arvon ensimmäinen sovelutus on sen ratkaiseminen, tuleeko jotakin esinettä ylipäänsä valmistaa, ts. painaako käyttökelpoisuus enemmän kuin tuotantokustannukset. Vasta sen jälkeen voi olla puhetta arvon soveltamisesta vaihtoon. Jos otaksutaan kahden esineen tuotantokustannukset samaksi, on käyttökelpoisuus oleva ratkaiseva seikka niiden vertausarvon määräämiseksi.

Tämä pohja on ainoa oikea pohja vaihdolle. Jos taas sitä pidetään lähtökohtana, niin kuka ratkaisee esineen käyttökelpoisuuden? Pelkkä osapuolten mielipide? Siten tulee ainakin *jompikumpi* petetyksi. Vaiko jokin esineen sisäiseen käyttökelpoisuuteen osapuolista riippumatta pohjautuva ja osapuolille selkiintymätön määrittäminen? Siten voi vaihto syntyä vain *pakolla*, ja kumpikin osapuoli katsoo itsensä petetyksi. Tätä vastakohtaa esineen todellisen sisäisen käyttökelpoisuuden ja tämän käyttökelpoisuuden määräämisen välillä, käyttökelpoisuuden määräämisen ja vaihtajien vapauden välillä ei voi kumota kumoamatta yksityisomistusta; ja niin pian kuin tämä on kumottu, ei voi vaihdosta, sellaisena kuin se nyt on olemassa, olla enää kysymys. Arvokäsitteen käytännöllinen soveltaminen tulee silloin rajoittumaan yhä enemmän tuotantoa koskevaksi ratkaisuksi, ja siellä onkin sen varsinainen alue.

Mutta miten asiat nyt ovat? Olemme nähneet, miten arvokäsite on revitty hajalle, ja kukin eri puolista huudetaan kokonaisuudeksi. Kilpailun edeltäkäs in vääristämien tuotantokustannusten tulisi käydä itse arvosta; samoin pelkän subjektiivisen käyttökelpoisuuden — sillä muunlaista ei voi ollakaan. — Jotta nämä halvatut määritelmät saataisiin jaloilleen, on kummassakin tapauksessa

otettava huomioon kilpailu; ja mielenkiintoisinta on, että englantilaisilla edustaa kilpailu tuotantokustannuksista puheen ollen käyttökelpoisuutta, kun taas Saylla, kun hän puhuu käyttökelpoisuudesta, kilpailu tuo kuvioon mukaan tuotantokustannukset. Mutta millaisen käyttökelpoisuuden ja millaiset tuotantokustannukset se tuo mukaan! Sen edellyttämä käyttökelpoisuus riippuu satumasta, muodista, rikkaiden mielijohteesta, sen edellyttämät tuotantokustannukset nousevat ja laskevat kysynnän ja tarjonnan satunnaisen suhteen mukana.

Reaaliarvon ja vaihtoarvon välisen eron syynä on nimittäin se tosiseikka, että esineen arvo on erilainen kuin sille kaupassa annettu niin kutsuttu vastike, ts. että tämä vastike ei olekaan vastike. Tämä niin kutsuttu vastike on esineen *hint*a, ja jos taloustieteilijä olisi rehellinen, niin hän käyttäisi tätä sanaa »kauppa-arvon» sijaan. Mutta hänenhän on toki yhä edelleenkin pidettävä kiinni siitä ulkokuoresta, että hinta on jollakin tavoin sidoksissa arvoon, jotta kaupankäynnin moraalitytomuus ei tulisi liian kirkkaasti päivänvaloon. Mutta että *hint*a määräytyy tuotantokustannusten ja kilpailun vuorovaikutuksen välityksellä, on täysin oikein, se on yksityisomistuksen päälaki. Tämä oli ensimmäinen, min-kä taloustieteilijä löysi, tämä puhtaasti empiirinen laki; ja tästä hän sitten abstrahoi reaaliarvonsa, ts. hinnan ajankohtana, jolloin kilpailusuhde on tasapainossa, jolloin kysyntä ja tarjonta kattavat toisensa — silloin jäävät luonnollisesti tuotantokustannukset jäljelle, ja sitä taloustieteilijä sitten nimittää reaaliarvoksi, vaikka se on vain hinnan eräs määre. Mutta siten on kaikki taloustieteessä nurinniskoin: arvo, joka on alkuperäinen, hinnan lähde, tehdään tästä, sen omasta aiheuttajasta riippuvaiseksi. Tunnetusti tämä nurinkääntäminen on abstraktion olemus, mistä seikasta katso Feuerbachilta.

Taloustieteilijäin mukaan koostuvat tavaran tuotantokustannukset kolmesta osasesta: maankorosta sille maakappaleelle, joka tarvitaan raaka-aineen tuottamiseen, siitä pääomasta tuottoineen ja siitä työpalkasta, jotka ovat olleet tarpeen tuotantoon ja jalostukseen. Mutta

heti ilmenee, että pääoma ja työ samaistuvat, koska taloustieteilijät väittävät pääoman muka olevan »kasaan-tunutta työtä». Niin siis meille jää vain kaksi puolta jäljelle, luonnollinen, objektiivinen — maapohja, sekä inhimillinen, subjektiivinen — työ, johon pääoma sisältyy, ja pääoman lisäksi vielä kolmas, jota taloustieteilijä ei ajattele. Tarkoitan pelkän työn ruumiillisen ainesosan rinnalla keksimisen ja ajattelun ainesosaa. Mitä taloustieteilijä saa irti keksijähengestä? Ovathan kaikki keksinnöt tulleet maailmaan hänen kajoamatta niihin? Onko niistä yksikään maksanut hänelle mitään? Mitä huolta hänen olisi kannettava tästä laskiessaan tuotantokustannuksiaan? Hänelle ovat maa, pääoma ja työ rikkauden edellytyksiä, eikä hän tarvitse mitään sen lisäksi. Tiede ei hänelle merkitse mitään. Jos se on Bertholletin, Davyn, Liebigin, Wattin, Cartwrightin jne. välityksellä tehnyt hänelle lahjoituksia, jotka ovat kohottaneet hänet ja hänen tuotantonsa korkeuksiin — mitä hän sellaisesta? Sentaipaista hän ei osaa laskea; tieteen edistysaskeleet menevät hänen lukujensa tuolle puolen. Mutta järkevien olosuhteiden kannalta, jotka ylittävät taloustieteilijällä esiintyvän etujen jakaantumisen, kuuluu henkinen panos varmaankin tuotantopanoksiin, ja se on saava myös paikansa taloustieteessä tuotantokustannusten joukossa. Ja samalta kannalta tuottaa varmaankin tyydytystä tietää, miten työ tieteen alalla saa aineellisen palkkansakin, tietää, että yksi ainoa tieteen hedelmä, sellainen kuin James Wattin höyrykone, on olemassaolonsa ensimmäisinä viitenäkymmenenä vuotena antanut maailmalle enemmän, kuin maailma on alusta alkaen uhrannut huolenpitoon tieteestä.

Meillä on toiminnassa siis kaksi tuotannon ainesosaa, luonto ja ihminen, ja jälkimmäinen sen lisäksi ruumiillisine ja henkisine ominaisuuksineen, ja voimme palata nyt taloustieteilijän ja hänen tuotantokustannustensa pariin.

Sillä kaikella, jota ei voi monopolisoida, ei ole mitään arvoa, sanoo taloustieteilijä — lause, jota tulemme jäljempänä tutkimaan lähemmin. Jos me sanomme, ettei ole mitään *hintaa*, on lause oikea yksityisomistukseen

nojaavissa olosuhteissa. Jos maata olisi yhtä helposti saatavissa kuin ilmaa, ei kukaan ihminen maksaisi maankorkoa. Koska niin ei ole, vaan kussakin tapauksessa takavarikkoon joutuvan maan laajuus on rajoitettu, niin takavarikkoon otetusta maasta, monopolisoidusta maasta maksetaan maankorkoa, taikka ostetaan se kauppahinnasta. Mutta on sangen oudoksuttavaa näiden maan arvon syntyä koskevien tietojen jälkeen joutua kuulemaan taloustieteilijältä, että maankorko onkin erotus korkoa tuottavan ja huonoimman, vain viljelemisen vaivan maksavan maapalstan tuoton välillä. Tämä on tunnetusti Ricardon ensimmäisenä täydellisesti kehittämä maankoron määritelmä. Tämä määritelmä on tosin käytännöllisesti oikea, jos edellytetään kysynnän laskuttavan *silmänräpäyksellisesti* maankorkoon ja ottavan heti pois viljelyksestä vastaavan määrän huonointa viljelysmaata. Niin ei kuitenkaan ole laita, siksi määritelmä on riittämätön; lisäksi siihen ei sisälly maankoron syysuhteen johtamista, ja sen täytyy jo senkin vuoksi käydä pätemättömäksi. Viljalakeja vastustavan liiton⁴¹ kannattaja, eversti T. P. Thompson on palannut tämän määritelmän vastakohtana jälleen Adam Smithin määritelmään ja on perustellut sitä. Hänen mukaansa maankorko on maan käyttöä havittelevan kilpailun ja käytävissä olevan maan rajoitetun määrän välinen suhde. Tässä on ainakin paluu maankoron syntyyn; mutta tämä selitys jättää huomioon ottamatta maan hedelmällisyyden samalla tavoin, kuin edellä mainittu unohtaa kilpailun.

Meillä on siis jälleen kaksi yksipuolista ja sen vuoksi puolinaista määritelmää samasta kohteesta. Meidän on, kuten arvokäsitemekin osalta, tehtävä jälleen yhteenveto näistä molemmista määrittelyistä löytääksemme oikean, asian kehityksestä seuraavan ja siksi kaiken käytännön käsittävän määrittelyn. Maankorko on maaperän tuottoisuuden, luontoperäisen puolen (joka puolestaan koostuu *luonnon* annista ja *ihmisen* suorittamasta viljelyksestä, parantamiseen käytetystä työstä) — ja ihmisperäisen puolen, kilpailun välinen suhde. Taloustieteilijät ravistelkoot päätään tämän »määritelmän» johdosta; he tulevat kauhukseen huomaamaan, että siihen sisältyy kaikki se, millä on asian kanssa tekemistä.

Kauppiaassa ei *maanomistajalla* ole mitään moittimista.

Hän rosvoaa monopolisoidessaan maan. Hän rosvoaa käyttäessään omaksi hyödykseen väestön lisääntymistä, joka lisää kilpailua ja siten hänen tilansa arvoa, tehdesään henkilökohtaisen etuudensa lähteeksi sen, mikä ei ole syntynyt hänen henkilökohtaisen tekemisensä välityksellä, mikä on hänelle puhdasta sattumaa. Hän rosvoaa, kun hän *antaa maataan vuokralle*, jolloin hän loppujen lopuksi anastaa itselleen jälleen vuokranottajansa tekemät parannukset. Tämä on suurtilanomistajien alati lisääntyvän rikkauden salaisuus.

Aksiomit, jotka luonnehtivat tilanomistajan ansaitsemistavan rosvoukseksi, nimittäin, että jokaisella on oikeus työnsä tuotteeseen, tai että kenenkään ei pidä korjata satoa sieltä, mihin ei ole kylvänyt, eivät ole meidän perustelumme. Ensimmäinen sulkee pois velvollisuuden ruokkia lapsia, toinen sulkee pois jokaiselta sukupolvelta toimeentulon oikeuden, koska kukin sukupolvi ottaa haltuunsa edeltäneen sukupolven jäämistön. Nämä aksiomit ovat pikemminkin yksityisomistuksen seuraamuksia. Joko on täytettävä sen seuraamukset taikka hylättävä se edellytyksenä.

Jopa itse alkuperäiselle anastukselle hankitaan oikeutusta väitteestä, että vielä aikaisemmin oli *yhteinen* omistusoikeus. Käännämmepä katseemme minne tahansa, yksityisomistus vie meidät ristiriitoihin.

Oli viimeinen askel itsensä kaupitsemiseen panna maa kaupankohteeksi, maa, joka on meille kaikki kaikessa, toimeentulomme ensimmäinen ehto; se oli ja on tähän päivään asti moraalittomuus, jonka vain itsensä myynnin moraalittomuus ylittää. Ja muutaman henkilön suorittama maan anastus, monopolisoiminen, muiden sulkeminen pois heidän elämänsä edellytyksestä, ei jää moraalittomuudessa jälkeen myöhemmästä maan kaupitsemisesta.

Kun annamme tässä yksityisomistuksen jälleen kumoutua, niin maankorko pelkistyy totuuteensa, siihen järkevään katsomukseen, johon se olennaisesti pohjautuu. Maankorkona maasta erotettuna sen arvo lankeaa silloin itse maahan takaisin. Tämä arvo, joka on mitattavissa

samanlaisten alojen tuotantokyvyllä niihin käytetyn työn ollessa yhtäläiset, tulee joka tapauksessa huomioon otetuksi osana tuotantokustannuksia tuotteiden arvon määräytyessä, ja se on, kuten maankorkokin, tuotantokyvyn suhde kilpailuun, mutta *todelliseen* kilpailuun sellaisena, miksi se aikanaan tulee kehittymään.

Olemme nähneet, että pääoma ja työ alunperin samastuvat; tulemme jatkossa näkemään itse taloustieteilijän kehittelmistä, miten pääomasta, työn tuloksesta on tuotantoprosessissa heti jälleen tehty työn perusta, aines, miten siis hetkeksi suoritettu pääoman erottaminen työstä kumoutuu heti kummankin ykseydessä; ja kuitenkin taloustieteilijä erottaa pääoman työstä, kuitenkin hän pitää kahdentamisesta kiinni, tunnustamatta sen ohessa ykseyttä muutoin kuin määrittelemällä pääoma »kasaan-tuneeksi työksi». Yksityisomistuksesta seuraava hajaantumisen työhön ja pääomaan ei ole muuta kuin tätä kahdentunutta tilaa vastaava ja siitä aiheutuva työn kahdentuminen itsessään. Ja sen jälkeen, kun tämä erottaminen on tapahtunut, jakaantuu pääoma uudelleen alkuperäiseksi pääomaksi ja voitoksi, pääoman lisäykseksi, jonka se saa tuotantoprosessissa, vaikka itse käytäntö lisää tämän voiton heti taas pääomaan ja antaa sen liittyä kiertokulkuun tämän mukana. Jopa voittokin hajotetaan vielä koroiksi ja varsinaiseksi voitoksi. Koroissa on näiden hajottamisten järjettömyys viety huippuunsa. Korkea vastaan tapahtuvan lainaamisen, ilman työtä, pelkästä lainanannosta johtuvan tulojen saamisen moraalittomuus on toki, vaikka sen juuret ovatkin jo yksityisomistuksessa, liian ilmeistä ja näissä asioissa useimmiten oikeaan osuvan, teeskentelemättömän kansantietoisuuden jo kauan sitten myöntämä. Kaikki nämä hienot hajottamiset ja jaot syntyvät pääoman alkuperäisestä erkaneemisestä työstä sekä tämän erkaneamisen huipentumisesta ihmiskunnan hajottamiseen kapitalisteiksi ja työläisiksi, hajaannuksesta, joka muodostuu päivä päivältä yhä räikeämmäksi ja jonka, kuten tulemme näkemään, *täytyy* aina lisääntyä. Tämä pääoman erottaminen työstä, samoin kuin jo tarkasteltu maan erottaminen pääomasta ja

työstä, on kuitenkin loppujen lopuksi jotakin mahdollista. Ei ole laisinkaan määrättävissä, miten paljon maan, työn ja pääoman osuus tekee jossakin määrättyssä tuotteessa. Nuo kolme suuretta ovat yhteismitattomia. Maa luo raaka-aineksen, mutta ei ilman pääomaa ja työtä, edellytyksenä pääomalle ovat maa ja työ, ja työ edellyttää ainakin maata, enimmäkseen myös pääomaa. Noiden kolmen funktiot ovat aivan erilaatuisia eivätkä neljänellä yhteisellä mitalla mitattavissa. Jos siis nykyisissä olosuhteissa joudutaan jakamaan tuotto noiden kolmen aineksen kesken, niin ei ole olemassa mitään niille yhdessä kuuluvaa mittaa, vaan ratkaisun tekee aivan vieras, niille satunnainen mitta: kilpailu eli ovela voimakkaamman oikeus. Maankorkoon sisältyy kilpailu, pääomanvoiton määrää yksinomaan kilpailu, ja miltä näyttää työpalkan osalta, tulemme pian näkemään.

Kun kerran kumoamme yksityisomistuksen, kumoutuvat kaikki nuo luonnottomat hajottamiset. Häviää koron ja voiton välinen ero; pääoma ei ole mitään ilman työtä, ilman liikettä. Voiton merkitys pelkistyy punnukseksi, jonka pääoma panee vaakakuppiin tuotannon kustannuksia arvioidessaan, ja tämä voitto on yhtä ominaista pääomalle, kuin se itse palautuu pääoman ja työn alkuperäiseen ykseyteen.

Työ, pääasia tuotannossa, »rikkauden lähde», vapaa inhimillinen toiminta, joutuu taloustieteilijän luona epä-mukavaan asemaan. Samoin kuin pääoma jo erotettiin työstä, niin nytkin jälleen työ hajotetaan toistamiseen; sitä vastassa on työn tuote palkan ominaisuudessa, se on siitä erossa ja se määräytyy, kuten tavallista, kilpailun välityksellä, koska, kuten olemme nähneet, työn osuudelle tuotannossa ei ole olemassa mitään pitävää mittaa. Jos me kumoamme yksityisomistuksen, niin tämä luonnoton erottaminenkin kaatuu, työ on sen oma palkka, ja aikaisemmin vieraantuneen työpalkan todellinen merkitys tulee päivänvaloon: työn merkitys jonkin esineen tuotantokustannusten määräämisessä.

Olemme nähneet, että lopuksi kaikki päättyy kilpailuun, mikäli vallitsee yksityisomistus. Se on taloustieteilijän pääkategoria, hänen rakkain tyttärensä, jota hän hemmottelee ja hyväilee yhtä mittaa — ja pankaa merkille, millaiset meduusankasvot sieltä tulevat esiin.

Yksityisomistuksen lähimpänä seurauksena oli tuotannon hajottaminen kahdeksi vastakkaiseksi puoleksi, luontoperäiseksi ja ihmisperäiseksi; maaksi, joka ilman ihmisen hedelmöittävää vaikutusta on kuollut ja karu, ja inhimilliseksi toiminnaksi, jonka ensimmäisenä ehtona on nimenomaan maa. Näimme edelleen, miten inhimillinen toiminta ratkesi työksi ja pääomaksi ja miten nämä puolin ja toisin olivat vihamielisinä toisiaan vastassa. Saimme siis jo kolmen aineksen taistelun toisiaan vastaan näiden kolmen keskinäisen tuen sijasta; nyt tähän tulee lisää se, että yksityisomistus tuo tullessaan kunkin aineksen pirstomisen. Maapalsta on toistaan, pääoma toistaan ja työvoima toistaan vastassa. Toisin sanoen: Koska yksityisomistus eristää jokaisen karkeaan yksinäisyyteensä ja koska jokaisella lisäksi on sama etu kuin hänen naapurillaan, niin on tilanomistaja toistaan, kapitalisti toistaan ja työläinen toistaan vihamielisesti vastassa. Tässä yhtäläisten etujen välirikossa juuri niiden yhtäläisyyden takia on ihmiskunnan tähänastisen olotilan moraalittomuus mennyt huippuunsa; ja tämä huipentuma on kilpailu.

Kilpailun vastakohta on *monopoli*. Monopoli oli merkantilistien sotahuuto, kilpailu liberaalisten taloustieteilijöiden taistelukutsu. On helppo oivaltaa tämänkin vastakohdan täysi onttoisuus. Jokaisen kilpailijan *täytyy* toivoa saavansa monopolin, olkoonpa hän sitten työläinen, kapitalisti tai tilanomistaja. Jokaisen kilpailijaryhmän on toivottava saavansa itselleen monopolin kaikkia muita vastaan. Kilpailu perustuu etuihin, ja edut luovat jälleen monopolin; lyhyesti, kilpailu vaihtuu monopoliksi. Toisaalta ei monopoli voi padota kilpailun virtaa, sehän tuottaa itse kilpailun, kuten esim. tuontikielto tai korkeat tullit suorastaan aikaansaavat salakuljetuksen kilpailun. — Kilpailun ristiriita on täysin sama kuin itse yksityisomistuksenkin. Jokaisen yksilön etujen

mukaista on omistaa kaikki, mutta kokonaisuuden etujen mukaista on, että jokainen omistaa yhtä paljon. Siten on siis yksilöllinen ja yleinen etu jyrkästi vastakkainen. Kilpailun ristiriitana on: että jokaisen on toivottava itselleen monopolia, kun taas yhteiskunnan kokonaisuutena täytyy sellaisenaan kärsiä menetyksiä monopolin johdosta ja siis poistaa se. Niinpä kilpailu edellyttää jo monopolia, nimittäin omistuksen monopolia — ja tässä tulee jälleen liberaalien tekopyhyys päivänvaloon — ja niin kauan kuin omistamisen monopoli vallitsee, niin kauan on myös monopolin omistaminen yhtä oikeutettua; sillä myös kerran annettu monopoli on omistusta. Mil-laista surkeaa puolinaisuutta on siis hyökätä pieniä monopoleja vastaan ja jättää perusmonopoli vallitsemaan. Ja kun vedämme tähän mukaan vielä taloustieteilijän aikaisemmin mainitseman lauseen, että ei millään sellaisella ole arvoa, jota ei voida monopolisoida, että siis ei mikään, mikä ei anna mahdollisuutta tällaiselle monopolisoinnille, voi esiintyä tässä kilpailun taistelussa, niin on väitteemme, että kilpailu edellyttää monopolia, täysin oikeutettu.

Kilpailun lakina on, että kysyntä ja tarjonta täydentävät alinomaa toisiaan eivätkä nimenomaan sen vuoksi kata koskaan toistaan. Kumpikin puoli repeytyy toisesta erilleen kerta toisensa jälkeen ja muuttuu jyrkästi vastakohdaksi. Tarjonta on aina aivan kysynnän kintereillä, mutta ei pääse milloinkaan sitä tarkalleen peittämään; se on joko liian suuri tai liian pieni, koskaan kysyntää vastaamaton, koska tässä ihmiskunnan tietämättömyyden tilassa yksikään ihminen ei tiedä, miten suuri edellinen tai jälkimmäinen on. Jos kysyntä on suurempi kuin tarjonta, niin hinta nousee, ja siten tavallaan kiihdytetään tarjontaa; heti kun se esiintyy markkinoilla, hinnat laskevat, ja kun tarjonta on suurempi kuin kysyntä muodostuu hintojen laskusta niin tuntuva, että kysyntä siitä yltyy jälleen. Niin jatkuu yhtenä, koskaan ei päästä terveeseen olotilaan, vaan alituisen on kiihtymisen ja herpaantumisen vaihtelu, joka sulkee pois kaiken edistymisen, ikuinen horjunta, joka ei koskaan

pääse päämäärään. Tätä lakia alituisine tasoittumisineen, jotka merkitsevät, että mitä toisaalla menetetään, se toisaalla voitetaan, taloustieteilijä pitää ihastuttavana. Se on hänen suurin ylpeytensä, eikä hän koskaan kyllästy sen katselemiseen, ja hän tarkastelee sitä kaikkien mahdollisten ja mahdottomien olosuhteiden vallitessa. On toki selvää, että tämä on puhdas luonnonlaki, ei hengen laki. Se on laki joka synnyttää vallankumouksen. Taloustieteilijä esittelee kaunista kysynnän ja tarjonnan teoriaansa, hän todistaa teille, että »ei koskaan voida tuottaa liian paljon», ja käytäntö vastaa kauppapulilla, jotka palaavat yhtä säännöllisesti kuin pyrstötähdet ja joita meillä on nykyisin yksi keskimäärin joka viides tai seitsemäs vuosi. Nämä kauppapulat ovat viimeisten kahdeksankymmenen vuoden aikana ilmaantuneet yhtä säännöllisesti kuin aikaisemmin suuret kulkutaudit, ja ovat tuoneet enemmän kurjuutta, enemmän moraalittomuutta mukanaan kuin ne (vrt. Wade. »Keski- ja työtätekevien luokkien historia», Lontoo 1835, s. 211)⁴². Luonnollisesti nämä kauppavallankumoukset vahvistavat lain oikeaksi, ne vahvistavat sen mitä täydellisimmin, mutta toisella tavoin, kuin taloustieteilijä haluaisi uskotella meille. Mitä on ajateltava laista, joka voi toteutua vain jaksoitaisten vallankumousten kautta? Se on nimenomaan luonnonlaki, joka pohjautuu osallistujien tietoisuuden puutteeseen. Jos tuottajat sellaisenaan tietäisivät, miten paljon kuluttajat tarvitsisivat, jos he järjestäisivät tuotannon ja jakaisivat sen keskenään, niin olisi kilpailun heilahtelu ja sen taipumus pulaan mahdotonta. Tuottakaa tietoisesti, ihmisinä eikä siroutuneina atomeina ilman lajitietoisuutta, niin olette kaikkien näiden keinotekoisten ja kestäättömien vastakohtien ulkopuolella. Mutta niin kauan kuin jatkatte tuottamista nykyiseen tiedostamattomaan, ajatuksettomaan ja sattuman varaan jättävään tapaan, niin kauan jäävät kauppapulat olemaan; ja jokaisen seuraavan täytyy olla yleisempi, siis pahempi kuin edeltävä, sen täytyy köyhdyttää suurempi määrä pieniä kapitalisteja ja lisätä enenevässä määrin pelkästään työstä elävää luokkaa — siis lisätä nopeasti työtä etsivien joukkoa, taloustieteilijöittemme pääongelmaa, ja tuoda lopulta tullessaan sellaisen yhteiskunnallisen vallanku-

mouksen, jollaisesta taloustieteilijäin koulumestarinviisaus ei anna uneksiakaan.

Hintojen ikuinen heilahtelu sellaisena, joksi kilpailusuhde sen luo, riistää kaupalta täysin moraalisuuden viimeisetkin rippeet. *Arvosta* ei enää ole puhuttakaan. Sama järjestelmä, joka näyttää panevan arvolle niin paljon painoa, joka antaa arvon abstraktiolle rahassa erityisen olemassaolon kunnian — tämä sama järjestelmä tuhoaa kilpailun välityksellä kaiken sisäisesti olemassaolevan arvon ja muuttaa kaikkien esineiden keskinäistä arvosuhdetta päivittäin ja tunnittain. Mihin jää tässä tuoksinassa mahdollisuutta moraaliseen pohjaan nojautavaan vaihtoon? Tässä herkeämättömässä heilahtelemisessä ylös ja alas *täytyy* jokaisen yrittää osua suotuisaan ostojen myyntihetkeen, jokaisen täytyy ryhtyä havittelijaksi, ts. korjata sieltä, mihin hän ei ole kyllänyt, rikastua toisten tappiolla, perustaa laskelmansa toisten onnettomuuteen tai saada sattuma puolelleen. Havittelija perustaa laskelmansa aina onnettomuustapauksiin, varsinkin katovahinkoihin, hän käyttää hyväkseen kaikkea, kuten esim. aikanaan New Yorkin paloa, ja moraalittomuuden lakipiste on keinottelemisen arvopapereilla pörssissä. Sen välityksellä madalletaan historia ja tämän mukana ihmiskunta keinoksi, jolla tyydytetään laskelmoivan keinottelijan tai uhkapelurin voitonhimoa. Ja yrittäköön rehellinen, »vakavarainen» kauppias kohottautua fari-sealaisesti pörssipelin yläpuolelle — kiitän Jumalaani jne. Hän on yhtä inhottava kuin pörssikeinottelijat, hän keinottelee samoin kuin hekin, hänen täytyy, kilpailu pakottaa hänet siihen, ja hänen kaupantekonsa sisältää siis saman moraalittomuuden kuin pörssikeinottelijoidenkin. Kilpailusuhteen totuus on kulutuskyvyn suhde tuotantokykyyn. Ihmisarvoisessa yhteiskuntajärjestyksessä ei tule olemaan muuta kilpailua kuin tämä. Yhteisön tehtäväksi tulee laskea, mitä se voi käytettävissään olevin välinein tuottaa, ja se tulee määräämään tämän tuotantokyvyn suhteessa kuluttajien määrään, minkä verran sen on kohotettava tai hellitettävä tuotantoa, minkä verran sen on annettava periksi ylellisyydelle taikka rajoitettava sitä. Mutta arvioidakseen oikein tämän suhteen ja yhteisön järkevistä oloista odotettavissa olevan

tuotantokyvyn kohoamisen tehkoot lukijani vertailuja englantilaisten sosialistien ja osin myös Fourierin kirjoituksiin.

Henkilökohtainen kilpailu, pääoman kilpataistelu pääomaa vastaan, työn työtä vastaan jne. tulee tällaisissa oloissa supistumaan ihmisluontoon perustuvaksi ja toistaiseksi vain Fourierin kehittelemäksi kilpailoiluksi, joka rajoittuu vastakkaisten etujen tultua kumotuiksi sille ominaisiin ja järkeviin uomiin.

Pääoman taistelu pääomaa vastaan, työn työtä vastaan, maaomaisuuden maaomaisuutta vastaan ajaa tuotannon kuumepolttoon, jossa se panee kaikki luonnolliset ja järkevät suhteet nurinniskoin. Pääoma ei voi pitää pintaansa toisen kilpailussa, ellei sitä saateta korkeimmanasteiseen toimintaan. Maapalstaa ei voi viljellä hyödyttävästi, ellei se kohota alituisen tuotantokykyään. Työläinen ei selviä kilpailijoitaan vastaan, ellei hän omista koko voimiaan työlle. Ylipäänsä kukaan, joka lähtee kilpailun tiimellykseen, ei voi kestää sitä ponnistamatta voimiaan äärimmilleen, luopumatta kaikista todella inhimillisistä päämääristä. Seurauksena tästä ylijännittämisestä toisella puolen on välttämättä herpaantumisen toisella. Jos kilpailun heilahtelu on vähäistä, jos kysyntä ja tarjonta, kulutus ja tuotanto ovat keskenään miltei tasoissa, niin on tuotannon kehityksessä pakko joutua asteelle, jossa esiintyy niin paljon ylimääräistä tuotantokykyä, että kansakunnan syvillä riveillä ei ole mistä elää; että ihmiset nääntyvät nälkään pelkästä runsaudesta. Tässä mielettömässä tilanteessa, tässä elävässä tolkkottomuudessa on Englanti ollut jo hyvän aikaa. Jos tuotanto heilahtelee voimakkaammin, minkä se välttämättä tuollaisen tilan seurauksena tekee, niin alkaa esiintyä kukoistuksen ja kriisin, ylituotannon ja seisokin vaihtelua. Taloustieteilijä ei ole koskaan osannut selittää tällaista hullua tilannetta; selittääkseen sen hän on keksinyt väestöteorian, joka on yhtä järjetön, jopa järjettömämpi kuin tämä samanaikaisen rikkauden ja kurjuuden ristiriita. Taloustieteilijällä ei ollut *rohkeutta* nähdä totuutta; hänellä ei ollut rohkeutta oivaltaa, että

tämä ristiriita on kilpailun yksinkertainen seuraus, koska siinä tapauksessa koko hänen järjestelmänsä olisi kaatunut kumoon.

Meidän on helppo selittää asia. Ihmiskunnalle tarjona oleva tuotantovoima on mittaamaton. Maan tuotokky on kohotettavissa loputtomiin käyttämällä pääomaa, työtä ja tiedettä. »Ylikansoitettu» Iso-Britannia voidaan saada pätevimpien taloustieteilijöiden ja tilastomiesten laskelmien mukaan (vrt. Alisonin »Väestöperiaatteet», 1. osa, 1. ja 2. luku⁴³) kymmenessä vuodessa sellaiseksi, että se tuottaa viljaa riittävästi väestölle, joka on kuusinkertainen nykyiseen verrattuna. Pääoma lisääntyy päivä päivältä; työvoima kasvaa rinnan väestön kanssa, ja tiede alistaa ihmisen alaisuuteen luonnonvoimaa päivittäin yhä enemmän. Tämä mittaamaton tuotantokky, jos sitä käytellään tietoisesti ja kaikkien eduksi, vähentäisi pian ihmiskunnan osaksi tulevan työn minimiin; jos se jätetään kilpailun armoille, tekee se saman, mutta vastakohtaan puitteissa. Osaa maata viljellään mitä parhaiten, kun taas toinen osa lojuu rappiolla — Isossa-Britanniassa ja Irlannissa 30 miljoonaa eekkeriä hyvää maata. Osa pääomaa kiertää tavottomalla nopeudella, toinen osa makaa kuolleena laatikoissa. Osa työläisiä tekee työtä neljatoista, kuusitoista tuntia päivässä, kun taas toinen osa pysyy toimettomana ja näantyy nälkään. Taikka tässä samanaikaisuudessa ilmenee jakaantuminen: Tänään käy kauppa hyvin, kaikki tekevät työtä, pääoma kiertää ihmenopeudella, maanviljelys kukoistaa, työläiset työskentelevät itsensä sairaksi — huomenna tulee seisokki, maanviljelys ei maksa vaivannäköä, kokonaisia maatiloja jää viljelemättä, pääoma jähmettyy keskelle virtaa, työläisillä ei ole mitään tekemistä ja koko maa tuskailee liiallisesta rikkaudesta ja liiallisesta väestöstä.

Asian tällaista kehitystä ei taloustieteilijällä ole oikeutta myöntää oikeaksi; muutenhan hänen täytyisi, kuten sanottu, luopua koko kilpailujärjestelmästä; hänen täytyisi huomata se ontous, mikä piilee hänen vastakohtassaan tuotannon ja kulutuksen, liiallisen väestön ja liiallisen rikkauten kesken. Jotta kuitenkin, koska tosiasia ei kerta kaikkiaan ollut kiistettävissä,

tämä tosiasia saataisiin sopusointuun teorian kanssa, keksittiin väestöteoria.

Tämän opin alullepanija Malthus väittää, että väestön paine kohdistuu alinomaa toimeentulovälineisiin, että sikäli kuin tuotanto lisääntyy, niin enenee väestökin samassa suhteessa ja että väestöön sisäisesti kuuluva tendenssi enetä käytettävissä olevia toimeentulovälineitä nopeammin on kaiken kurjuuden, kaiken pahuuden alkusyy. Sillä jos on liikaa ihmisiä, on ne raivattava tavalla tai toisella pois tieltä, joko tapettava väkivalloin taikka näännytettävä nälkään. Mutta kun tämä on tapahtunut, niin on jälleen olemassa aukko, jonka toiset väestönlisääjät uudelleen täyttävät, ja siten alkaa vanha kurjuus jälleen. Näin on muka kaikissa olosuhteissa, ei vain sivistyksen piirissä, vaan myös luonnontilassa; Uuden Hollannin* villi-ihmiset, joita on yksi neliömailia kohden, tuskailevat liikakansoituksesta yhtäläillä kuin Englanti. Lyhyesti, jos haluamme olla johdonmukaisia, niin meidän on myönnettävä, *että maa oli jo silloin liikakansoitettu, kun oli olemassa vain yksi ihminen*. Seuraukset tästä ajatuksenjuoksusta olisivat nyt, että koska juuri köyhät ovat liikamäärää, ei heidän hyväkseen pidä tehdä mitään muuta kuin helpottaa mahdollisimman paljon heidän nälkään nääntymistään ja saada heidät vakuuttuneiksi, ettei koko heidän luokalleen ole mitään muuta pelastusta kuin mahdollisimman vähäinen suvunjatkaaminen, taikka jos se ei käy, niin onhan kaiketi parempi, että pystytetään köyhien lasten tuskattomaksi surmaamiseksi valtion laitos, kuten »Marcus»⁴⁴ on ehdottanut — ja jonka mukaan kutakin työläisperhettä kohden saa olla kaksi ja puoli lasta; mitä siihen tulee lisää, surmataan tuskattomasti. Almujen antaminen olisi rikos, koska sillä tuetaan ylimääräisen väestön lisäkasvua; mutta on oleva varsin edullista, jos köyhydestä tehdään rikos ja köyhäintaloista rangaistuslaitoksia, kuten Englannissa jo on »vapaamielisen» uuden köyhäinlain⁴⁵ välityksellä tapahtunut. Tosin kyseinen laki sopii varsin huonosti yhteen raamatun opin kanssa jumalan ja hänen luomuk-

* — Australian vanha nimi. *Toim.*

sensa täydellisyydestä, mutta »huono on se vastaväite, joka asettaa tosiasioita vastaan raamatun!»

Pitääkö minun vielä pidemmälle esitellä tätä inhotavaa, halpamaista oppia, tätä kuvottavaa herjapuhetta luontoa ja ihmiskuntaa vastaan, seurata vielä pidemmälle sen johtopäätöksiä? Tässä taloustieteilijän moraalittomuus on lopultakin päässyt ylimpään huippuunsa. Mitä merkitsevät kaikki sodat ja monopolijärjestelmän kauhut vaakalaudalla tämän teorian kanssa? Ja nimenomaan se on kaupan vapauden liberaalisen järjestelmän lakikivi, jonka sortuminen aiheuttaa saman koko rakennukselle. Sillä jos tässä on osoitettu kilpailu syy-pääksi kurjuuteen, köyhyyteen ja rikollisuuteen, niin kenellä on vielä uskallusta tarttua sanaan sen puolesta?

Alison on yllä lainatussa teoksessaan horjuttanut Malthusin teoriaa vetoamalla maan tuotantokykyyn ja asettamalla Malthusin periaatteen kanssa vastakkain sen tosiseikan, että jokainen aikuinen ihminen kykenee tuottamaan enemmän kuin hän itse tarvitsee, tosiseikan, jota ilman ihmiskunta ei voisi lisääntyä, eikä edes olla olemassa; mistä muusta varttuva sukupolvi eläisi? Mutta Alison ei käy asian ytimeen ja päättyy siten lopuksi jälleen samaan tulokseen kuin Malthus. Hän tosin todistaa, että Malthusin periaate on väärä, mutta ei kykene kiistämään niitä seikkoja, jotka ovat tämän ajaneet periaatteeseensa. Ellei Malthus olisi tarkastellut asiaa niin yksipuolisesti, olisi hänen ollut pakko nähdä, että liika väestö tai työvoima kytkeytyy aina liikarikkauteen, liikapääomaan ja maan liikaomistukseen. Väestö on vain siellä liian suuri, jossa tuotantokyky ylipäänsä on liian suuri. Jokaisen ylikansoitettun maan, vallankin Englannin tila niistä ajoista alkaen, jolloin Malthus esiintyi, osoittaa tämän mitä selvimmin. Nämä olivat tosiseikkoja, joita Malthusin olisi pitänyt tarkastella kokonaisuutena ja joiden tarkastelun olisi täytynyt viedä oikeaan tulokseen; mutta sen sijasta hän poimi irti yhden, jätti muut huomioon ottamatta ja päätyi sen vuoksi mielettömiin tuloksiinsa. Toinen virhe jonka hän teki, oli että hän sekoitti toimeentulon välineet ja työllistämisen välineet. Että väestön paine kohdistuu alinomaa työllistämisen

välineisiin, että yhtä paljon kuin ihmisiä voidaan työllistää, yhtä paljon myös tuotetaan, lyhyesti, että työvoiman tuotantoa on tähän mennessä säännelty kilpailun laki, ja sen vuoksi se on joutunut alttiiksi myös jaksottaisten pulien ja heilahtelujen vaikutukselle, se on tosiasia, jonka toteaminen on Malthusin ansiota. Mutta työllistämisen välineet eivät ole toimeentulon välineitä. Työllistämisen välineet lisääntyvät konevoiman ja pääoman enetessä vain niiden lopputuloksena; toimeentulon välineet lisääntyvät heti, kun tuotantovoima ylipäänsä hiukankin enenee. Tässä tulee päivänvaloon taloustieteen uusi ristiriita. Taloustieteilijän kysyntä ei ole todellista kysyntää, hänen kulutuksensa on keinotekoista kulutusta. Taloustieteilijälle on vain se todella kysynnän edustaja, todellinen kuluttaja, joka voi tarjota vastikkeen siitä, minkä hän vastaanottaa. Mutta jos on tosiasia, että jokainen aikuinen tuottaa enemmän kuin hän itse kykenee kuluttamaan ja että lapset ovat kuin puita, jotka korvaavat runsain mitoin heihin tehdyt uhraukset — ja nämähän ovat toki tosiasioita? — niin pitäisi olla sitä mieltä, että jokaisen työläisen täytyisi voida tuottaa paljon enemmän, kuin hän tarvitsee, ja yhteisön täytyisi sen vuoksi huoltaa häntä tietien tahtoen kaikella, mitä hän tarvitsee, niin pitäisi olla sitä mieltä, että suuren perheen tulisi olla yhteisölle sangen toivottava lahja. Mutta katsomuksensa karkeudessa taloustieteilijä ei tunne muuta vastiketta kuin sen, mikä hänelle maksetaan kouriintuntuvana puhtaana rahana. Hän istuu niin lujasti vastakohdissaan, että silmiinpistävimmätkin tosiseikat huolettavat häntä yhtä vähän kuin tieteelliset periaatteet.

Tuhoamme ristiriidan yksinkertaisesti siten, että kumoamme sen. Nyt vastakkaisten etujen sulautuessa häviää vastakohta toisaalta liikaväestön ja toisaalta liikarikkauden kesken, häviää se ihmeellinen tosiseikka, ihmeellisempi kuin kaikkien uskontojen kaikki ihmeet yhteensä, että jonkin kansakunnan täytyy nääntyä nälkään pelkästä rikkaudesta ja ylenpalttisuudesta; häviää se mieletön väite, että maalla ei ole voimaa ruokkia ihmisiä. Tämä väite on kristillisen taloustieteen korkein huippu — ja että meidän taloustieteenme on olemukseltaan

kristillistä, olisin voinut jokaisen väitteen, jokaisen kategorian osalta todistaa ja tulen sen aikanaan tekemään; Malthusin teoria on vain taloustieteellinen ilmaus uskonnolliselle dogmille hengen ja luonnon ristiriidasta ja siitä johtuvasta kummankin turmeltuneisuudesta. Tämän ristiriidan, joka uskonnon kannalta ja sen mukana on jo kauan sitten ratkaistu, olen myös taloustieteen alalla osoittanut mitättömyydeksi; en tule hyväksymään muuten mitään sellaista Malthusin teorian puolustelua päteväksi, jos siinä ei sen omaa periaatetta lähtökohtana pitäen selitetä, miten jokin kansa voi nääntyä pelkästä ylenpalttisuudesta nälkään, eika saateta tätä järjen ja tosiasioiden kanssa sopusointuun.

Malthusin teoria on muuten ollut meille suorastaan välttämätön läpikulkupaikka, joka on auttanut meitä sanomattomasti eteenpäin. Se on, kuten yleensä taloustiede, ohjannut huomiomme maan ja ihmiskunnan tuotantokykyyn ja päästyämme eroon tästä toivottomuuden talousopista rokottanut meidät ainiaaksi liikakansoituksen pelkoa vastaan. Saamme siitä vahvimmat taloustieteelliset perustelut sosiaaliselle uudistukselle; sillä vieläpä siinäkin tapauksessa, että Malthus olisi aivan oikeassa, olisi ryhdyttävä heti paikalla tähän uudistamiseen, koska vain se, ainoastaan sen välityksellä annettavissa oleva joukkovalistus tekee mahdolliseksi lisääntymisvietin sellaisen moraalisen rajoittamisen, jonka Malthus itse esittää tehokkaimmaksi ja helpoimmaksi vastakeinoksi liikakansoitusta vastaan. Siitä olemme oppineet tuntemaan ihmiskunnan syvimmän alennustilan, sen riippuvuuden kilpailusuhteista; se on osoittanut meille, miten loppukädessä yksityisomistus on tehnyt ihmiset tavaraksi, jonka tuottaminen ja tuhoaminen riippuu niin ikään vain kysynnästä; miten kilpailujärjestelmä on sen välityksellä teurastanut ja teurastaa päivittäin miljoonia ihmisiä; tämän kaiken olemme nähneet, ja kaikki tämä kannustaa meitä tämän ihmiskunnan alennustilan kumoamiseen kumoamalla yksityisomistus, kilpailu ja vastakkaiset edut.

Palatkaamme kumminkin vielä kerran tuotantokyvyn suhteeseen väestöön, jotta voisimme ottaa kaiken pohjan pois yleiseltä liikakansoituspelolta. Malthus esittää las-

kelman, jolle koko järjestelmä perustuu. Väestö lisääntyy geometrisena sarjana: $1 + 2 + 4 + 8 + 16 + 32$ jne., maan tuotantokyky aritmeettisena: $1 + 2 + 3 + 4 + 5 + 6$. Erotus on silmiinpistävä, se herättää kauhua; mutta onko se oikea? Missä on todistettu, että maan tuotantokyky lisääntyy aritmeettisena sarjana? Niin, muokatuun maan ala on rajoitettu. Tähän pinta-alaan käytetty työvoima kasvaa väestön myötä; vaikka olettaisimme, että työn lisääntymisen aiheuttama tuoton lisääntyminen ei aina tapahdu verrannollisena työhön; jäljellä on kolmas ainesosa, jota tosin taloustieteilijä ei ole koskaan pitänyt minkäänlaisessa arvossa, tiede, ja sen eteenpäinmeno on loputon ja ainakin yhtä nopeaa kuin väestön. Millaisesta eteenpäinmenostaan onkaan tämän vuosisadan maatalous kiitollisuudenvelassa pelkästään kemialle, jopa pelkästään kahdelle miehelle — Sir Humphrey Davylle ja Justus Liebigille? Mutta tiede etenee vähintään yhtä nopeasti kuin väestö; väestö lisääntyy verrannollisena edellisen sukupolven lukumäärään; tiede etenee suhteessa siihen tiedon määrään, jonka sille edeltänyt sukupolvi on jättänyt jälkeensä, siis tavallisimmissa olosuhteissa niin ikään geometrisena sarjana — ja mikä on tieteelle mahdotonta? On naurettavaa puhua liikakansoituksesta niin kauan, kun »Mississippin laaksossa on autiota maata riittävästi, jotta voitaisiin siirtää Euroopan koko asujamisto sinne»⁴⁶, niin kauan, kuin ylipäänsä pidetään vasta kolmannelta maasta viljeltynä, ja itse tämän kolmanneksen tuotanto voidaan nyt jo tunnettujen parannusten käytöllä lisätä kuusinkertaiseksi ja enemmänkin.

Kilpailu asettaa siis pääoman pääomaa vastaan, työn työtä vastaan, tilanomistuksen tilanomistusta vastaan ja samoin kunkin näistä ainesosista kumpaakin toista vastaan. Taistelussa voittaa vahvin, ja ennakoidaksemme tämän taistelun tuloksen on meidän tutkittava taistelevien osapuolten vahvuus. Ensinnäkin on tilanomistus ja pääoma kumpikin vahvempi kuin työ, sillä työläisen on tehtävä työtä elääkseen, kun taas tilanomistaja voi elää maankorostaan ja kapitalisti koroistaan, hätätilassa pääomastaan tai kapitalisoidusta tilanomistuksesta, ja

Seurauksena tästä on, että työläiselle lankeaa vain kaikkein välttämättömin, paljaat toimentulon välineet, kun taas suurin osa tuotteita jakaantuu pääoman ja tilanomistuksen kesken. Edelleen tunkee vahvempi työläinen heikomman, suurempi pääoma vähäisemmän, suurempi tilanomistus pienen markkinoilta. Käytäntö vahvistaa tämän johtopäätöksen. Tunnettuja ovat ne etuisuudet, jotka suuremmalla kauppiaalla ja tehtailijalla on pienen suhteen, suurella tilanomistajalla yhden ainoan tynnyrinalan omistajan suhteen. Seurauksena tästä on, että jo tavallisissa oloissa suuri pääoma ja suuri tilanomistus nielaisee vahvemman oikeudella pienen pääoman ja pienen tilanomistuksen, ts. tapahtuu omistuksen yhteenkokoutuminen. Kauppa- ja maatalouspulissa tämä yhteenkokoutuminen tapahtuu paljon nopeammin.— Suuri omistus lisääntyy ylipäänsä nopeammin kuin pienempi, koska tuotosta paljon pienempi osa joutuu vähennettäväksi omistusmenoina. Tämä omistuksen yhteenkokoutuminen on yksityisomistuksen vallitessa yhtä immanentti laki kuin kaikki muutkin; keskiluokkien täytyy yhä enemmän kadota, kunnes maailma on jakaantunut miljoonamiehiin ja köyhimyksiin, suuriin maanomistajiin ja köyhiin päiväläisiin. Mitkään lait, mikään maanomistuksen jako, mikään mahdollinen pääoman pirstominen ei yhtään auta — tähän tulokseen tullaan ja täytyy tulla, ellei sitä ennen tapahdu sosiaalisten suhteiden täydellistä uudistumista, vastakkaisten etujen yhteensulautumista ja yksityisomistuksen kumoamista.

Vapaa kilpailu, meidän päiviemme taloustieteilijöiden päähokema, on mahdottomuus. Monopolilla oli ainakin aikomuksena, vaikkakaan se ei kyennyt sitä toteuttamaan, varjella kuluttajaa petokselta. Mutta monopolin poisraivaaminen avaa oven sepposen selälleen petokselle. Te sanotte, että kilpailulla on itsessään vastakeinot petosta vastaan, kukaan ei tule ostamaan huonoja esineitä; ts. jokaisen on oltava kunkin tavaralajin tuntija, ja tämä on mahdotonta — tästä lähtee monopolin välttämättömyys, joka ilmenee useankin tavaralajin suhteen. Apteekeilla jne. *täytyy* olla monopoli. Ja tärkeimmälle tavaralajille, rahalle, on monopoli kipeimmin tarpeen. Kiertokulun väline on aina, kun se on lakannut olemasta

valtion monopoli, aiheuttanut kauppapulan, ja englantilaiset taloustieteilijät, muiden muassa tri Wade, myöntävätkin monopolin välttämättömyyden tässä. Mutta monopoli ei tässäkään varjele väärältä rahalta. Asetuttakoon mille puolelle kysymystä tahansa, toinen on yhtä vaikea kuin toinenkin, monopoli saa aikaan vapaan kilpailun ja tämä puolestaan taas monopolin; sen vuoksi on kummankin kaaduttava ja poistettava nämä vaikeudet kumoamalla ne aiheuttava periaate.

Kilpailu tunkeutuu kaikkiin elämänoloihimme, ja se on vienyt loppuun asti sen keskinäisen orjuutuksen, jossa ihmiset nyt pysyttelevät. Kilpailu on se suuri kannustin, joka hoputtaa yhä uudelleen toimintaan vanhaksi ja veltoksi käyvän sosiaalisen järjestyksemme tai pikemminkin epäjärjestyksen, mutta joka kussakin uudessa ponnistuksessa kuluttaa myöskin osan riutuvista voimista. Kilpailu hallitsee ihmiskunnan numerollista kasvua, se hallitsee myös moraalista edistystä. Joka on hiukankin tutustunut rikostilastoon, sen on täytynyt pistää silmään se omalaatuinen säännöllisyys, jolla rikos vuosittain etenee, jolla tietyt syyt synnyttävät tiettyjä rikoksia. Tehdasjärjestelmän laajenemisella on kaikkialla seurauksenaan rikosten lisääntyminen. Kuten Englannissa on usein tapahtunut, voidaan pidätysten, rikostapausten, jopa murhien, murtojen ja pienten varkauksien jne. lukumäärä määrätä ennalta kulloinkin osuvalla tarkkuudella suuren kaupungin tai tuomiokunnan osalta vuosittain. Tämä säännöllisyys osoittaa, että rikollisuuttakin hallitsee kilpailu, että yhteiskunta synnyttää rikollisuuden *kysynnän*, jota vastaa kohtuullinen *tarjonta*, että aukon, jonka joidenkin pidättäminen, karkoitus tai mestaus saa aikaan, täyttävät toiset uudelleen aivan samaan tapaan kuin jokaisen aukon väestössä täyttävät heti uudelleen uudet tulokkaat, toisin sanoen, että rikollisuuden paine kohdistuu samalla tavoin rankaisuvälineisiin kuin kansojen paine työllistämisen välineisiin. Miten oikeutettua on näissä oloissa, kaiken muun sivuuttaen, rangaista rikoksentekijää, sen jätän lukijan harkittavaksi. Minun asianani on tässä pelkästään osoit-

taa kilpailun laajeneminen myös moraalın alueelle ja näyttää, miten syvälle alas yksityisomistus on ihmisen vienyt.

Pääoman ja maanomaisuuden taistelussa työtä vastaan on kummallakin ensin mainitulla osasella vielä erityinen etuisuus työhön nähden — tieteen apu, sillä myös tämä suuntautuu nykyisissä olosuhteissa työtä vastaan. Miltei kaikki mekaniikan keksinnöt esim. ovat aiheutuneet työvoiman puutteesta, niin varsinkin Hargreavesin, Cromptonin ja Arkwrightin puuvillankehruukoneet. Ei koskaan ole työn tarve käynyt niin kireäksi, ettei siitä olisi selvitty keksinnöllä, joka on lisännyt työnteon voimaa ja siis syrjäyttänyt ihmistyön kysyntää. Englannin historia vuodesta 1770 tähän päivään on yhtäjaksoisena todisteena tästä. Puuvillankehruun viimeisen suuren keksinnön, selfaktorin sai aikaan pelkästään työn kysyntä ja kohoava palkka — se kaksinkertaisti koneellisen työn ja rajoitti siten käsityön puoleen, heitti puolet työläisistä työnteon ulkopuolelle ja painoi siten toisten palkan puoleen entisestä; se teki tyhjäksi työläisten salajuonittelun tehtailijoita vastaan ja tuhosi rippeetkin siitä voimasta, jolla työläiset olivat vielä pitäneet pintansa epävertaisessa taistelussa pääomaa vastaan (vrt. tri Ure. »Philosophy of Manufactures», 2. osa⁴⁷). Taloustieteilijä sanoo tosin tähän että lopullisilta tuloksiltaan konejärjestelmä on edullinen työläisille, kun se tekee tuotannon halvemmaksi ja luo siten uudet suuremmat markkinat tuotteilleen ja siten loppujen lopuksi työllistää kuitenkin uudelleen työstä poistetut työläiset. Aivan oikein, mutta eikö taloustieteilijä kuitenkin tässä unohda, että työvoiman tuotantoa sääntelee kilpailu, että työvoimasta aina kohdistuu paine työllisyyden välineisiin, että siis silloin, kun näiden etuisuuksien on määrä esiintyä, on jo taas odottamassa työtä etsiviä kilpailijoita ylen määrin ja tekemässä tästä etuisuudesta haavekuvan, kun taas varjopuoli, toimeentulon välineiden äkillinen riistäminen puolelta työläisiä ja palkan aleneminen toiselta puolelta ei ole haavekuva? Unohtaako taloustieteilijä, että keksimisen eteenpäinmeno ei pysähdy koskaan ja että siis tämä varjopuoli ikuistuu? Unohtaako hän, että siviili-

saatiomme vaikutuksesta niin viimeisiin viedyn työn-
jaon vallitessa työntekijä voi elää vain silloin, kun häntä
voidaan käyttää kunkin määrätyn koneen ääressä kun-
kin vähäpätöisen työn suorittamiseen; että siirtyminen
toisesta työnteosta toiseen, uuteen, on varttuneelle työn-
tekijälle miltei aina sula mahdottomuus?

Käsitellessäni kiinteästi konejärjestelmän vaikutuk-
sia päädyn toiseen, etäisempään aiheeseen, tehdasjärjes-
telmään, eikä sen käsittelemiseen tässä ole minulla enem-
pää halua kuin aikaakaan. Toivon muuten pian saavani
tilaisuuden kehittää tämän järjestelmän kammotta-
vaa moraalittomuutta yksityiskohtaisesti ja paljastaa
säälimättä taloustieteilijän tekopyhyden, joka tässä
ilmenee täydessä loistossaan.⁴⁸

*Kirjoitettu vuoden 1843
lopun ja vuoden 1844 tam-
mikuun välillä*

Werke, Bd. 1, S. 409—524

*»Deutsch-Französische Jahr-
bücher«, 1844*

Karl Marx

**TALOUDELLIS-FILOSOFISET
KÄSIKIRJOITUKSET 1844** ⁴⁹

*Kirjoitettu huhti—
elokuussa 1844*

*Julkaistu ensi herran
täydellisenä Marx—Engels
Gesamtausgabe, Erste
Abteilung Bd. 3, 1932,*

*Karl Marx. Taloudellis-filo-
sofiset käsikirjoitukset
1844, kustannusliike Edistys,
Moskova 1972*

ESIPUHE

Olen ilmoittanut »Deutsch-Französische Jahrbücherissä» laativani oikeus- ja valtiotieteen kritiikin *Hegelin* oikeusfilosofian kritiikin⁵¹ muodossa. Valmistellessani sitä painokuntoon osoittautui, että yksinomaan spekulatiota vastaan suunnatun kritiikin sekoittaminen eri aiheisiin kohdistuvaan kritiikkiin on kerrassaan sopimatonta, kehittelyä estävää ja ymmärtämistä vaikeuttavaa. Sitä paitsi käsiteltävät asiat olisi niiden runsauden ja vaihtelevuuden vuoksi voinut ahtaa *yhteen* kirjoitukseen vain täysin aforistisesti ja tällainen aforistinen esitys puolestaan olisi luonut mielivaltaisen systematisoinnin *harhakuvan*. Tästä syystä esitän erillisissä itsenäisissä kirjasissa perättäin oikeuden, moraalin, politiikan jne. kritiikin ja yritän lopuksi erityisessä teoksessa tuoda esiin kokonaisuuden sisäisen yhteyden, yksittäisten osien keskinäiset suhteet samoin kuin esittää vihdoin tämän aineiston spekulatiivisen käsittelyn kritiikin⁵². Tällä perusteella tässä teoksessa käsitellään kansantaloustieteen yhteyttä valtioon, oikeuteen, moraaliiin, kansalaiselämään jne. vain siinä määrin kuin itse kansantaloustiede *ex professo** koskettaa näitä aiheita.

Minun ei tarvinne vakuuttaa kansantaloustiedettä tuntevalle lukijalle, että olen päätenyt tuloksiini täysin empiiristä, kansantaloustieteen tunnontarkkaan kriittiseen tutkimiseen pohjautuvan erittelyn tietä.

⟨Sen sijaan tietämättömän arvostelijan**, joka yrittää kätkeä täydellisen tietämättömyytensä ja ajattelun-

* — varta vasten. *Toim.*

** Tarkoitetaan B. Baueria. *Toim.*

sa köyhyyden syytämällä positiivisen arvostelijan päälle sellaisia sanontoja kuin »*utooppinen fraasi*» tai sellaisia kuin »täysin puhdas, täysin päättäväinen, täysin kriittinen kritiikki», »ei ainoastaan oikeudellinen, vaan yhteiskunnallinen, täysin yhteiskunnallinen yhteiskunta», »tiivis, massamainen massa», »massamaisen massan puolesta-puhujat»— tällaisen arvostelijan⁵³ on ensin annettava todistus siitä, että hänellä on sanansa sanottavana teologisten perheasioittensa lisäksi myös *maallisista* asioista.)*

On itsestään selvää, että ranskalaisten ja englantilaisten sosialistien lisäksi olen käyttänyt myös saksalaisten sosialistien teoksia. Kuitenkin sisällykseltään painokkaat ja *omintakeiset* saksalaiset teokset tällä tieteenalalla supistuvat — Weitlingin teosten lisäksi — »Einundzwanzig Bogenissa»⁵⁴ julkaistuihin *Hessin* kirjoituksiin sekä *Engelsin* tutkielmaan »*Umriss zur Kritik der Nationalökonomie*» »Deutsch-Französische Jahrbücherissä», missä myös minä olen antanut aivan yleisluonteisesti viittauksia tämän teokseni alkuelementeistä.⁵⁵

(Paitsi näitä kansantaloustiedettä kriittisesti käsitelleitä tekijöitä positiivinen kritiikki saa ylipäänsä — siis myös kansantaloustieteen saksalainen positiivinen kritiikki — kiittää varsinaisesta perustamisestaan *Feuerbachin* löytöjä. Hänen teoksensa »*Philosophie der Zukunft*» ja »*Anekdotassa*» julkaistu »*Thesen zur Reform der Philosophie*»⁵⁶ näyttävät joutuneen — niin paljon kuin niitä kaikessa hiljaisuudessa käytetäänkin hyväksi — toisten pikkusieluisen kateuden, toisten todellisen vihan synnyttämän *vaikenemalla* syrjäyttämisen salaliiton kohteeksi.)

Vasta *Feuerbachista* alkaa *positiivinen* humanistinen ja naturalistinen kritiikki. Mitä meluttomampia *Feuerbachin* teokset ovat, sitä varmempi, syvempi, laaja-alaisempi ja kestävämpi vaikutus on näillä ainoilla teoksilla, joihin Hegelin »*Phänomenologien*» ja »*Logikan*» jälkeen sisältyy todellinen, teoreettinen vallankumous.

Päinvastoin kuin aikamme *kriittiset teologit*, pidin tämän teokseni viimeistä lukua, tilintekoa *Hegelin dia-*

* Kulmasuluissa olevat kappaleet on käsikirjoituksessa pyyhitty yli. *Toim.*

lektiikan ja hänen muun filosofiansa kanssa täysin välttämättömänä, koska tämä tehtävä oli jätetty täyttämättä. *Syvällisyyden puute* on heillä väistämätöntä, koska *kriittinenkin* teologi pysyy *teologina*. Hänen on siis joko lähdettävä tietyistä filosofian premisseistä auktoriteetteina tai jos hänessä on herännyt kriittisessä prosessissa tai muiden tekemien löytöjen vaikutuksesta epäilyjä filosofian premissejä kohtaan, hän hylkää edellytykset arkamaisesti ja epäoikeutetusti, *jättää ne huomiotta* ja osoittaa orjamaisen riippuvuutensa niistä ja ärtymyksensä riippuvuudestaan pelkästään negatiivisella, tiedottomalla ja saivartelevalle tavalla.

(Se ilmenee vain negatiivisena ja tiedottomana osaksi siten, että hän toistaa jatkuvasti vakuutteluja omän kriittikkinsä *puhtaudesta*, osaksi siten, että kääntääkseen tarkkailijan ja oman katseensa pois *kritiikin välttämättömästä* tilinteosta oman syntysijansa, Hegelin *dialektiikan* ja yleensä saksalaisen filosofian kanssa, tästä nykyajan kritiikin välttämättömästä kohottamisesta oman rajoittuneisuutensa ja luonnonvaraisuutensa yläpuolelle, hän yrittää päinvastoin luoda sitä harhakuva, että kritiikin asiana olisi enää jokin muu rajoittunut kritiikin muoto sen itsensä ulkopuolelta — vaikkapa 1700-luvun kritiikki — sekä *joukkojen* rajoittuneisuus. Vihdoin se ilmenee siten, että kun kriittisen teologin filosofisten premissien olemuksesta tehdään uusia löytöjä — kuten *Feuerbach* on tehnyt — kriittinen teologi esittää ne muka omina aikaansaannoksinaan. Tarkemmin sanoen hän teeskentelee tässä siten, että toisaalta sinkoaa näiden saavutusten tulokset, joita ei kykene itse kehittelemään, *iskusanojen* muodossa filosofian yhä kahlitsemien kirjoittajien päälle. Toisaalta hän pystyy saavuttamaan tietoisuuden jopa omasta ylemmyydestään näiden saavutusten rinnalla puolustelemalla Hegelin *dialektiikan* elementtejä, joita hän kaipaa vielä tämän dialektiikan kritiikiltä, joita hänelle ei vielä tarjota kriittisesti käytettäviksi ja joita hän ei nyt itse yritä saattaa eikä kykene saattamaan oikeaan suhteeseen kritiikin kanssa. Hän puolustelee niitä verhotulla, kavalalla ja skeptisellä tavalla *feuerbachilaista* Hegelin dialektiikan kritiikkiä vastaan, puolustelee mm. välittävän todistuksen kategorialla

positiivisen, omasta itsestään alkavan totuuden kategoriaa vastaan, puolustelee salailevalla tavalla niitä Hegelin dialektiikalle *ominaisessa* muodossa. Teologisen kriitikon mielestä on näet aivan luonnollista, että filosofian on omalta puoleltaan *tehtävä* kaikki, jotta hän voisi *jaaritella* puhtaudesta, varmuudesta, täysin kriittisestä kritiikistä, ja hän kuvittelee itsensä *filosofian* todeksi *voittajaksi*, kun hän esimerkiksi *tuntee*, että Feuerbachilta puuttuu jokin Hegelin momentti. Teologinen kriitikko ei näet kykene etenemään tunteesta tietoisuuteen, niin paljon kuin hän harjoittaakin »*itsetajunnan*» ja »*hengen*» spiritualistista epäjumalanpalvontaa.)

Tarkkaan katsoen ei *teologinen kritiikki* loppujen lopuksi ole mitään muuta kuin vanhan *filosofisen* ja nimenomaan *Hegelin transsendenssin teologiseksi pilakuvaksi* vääristynyt huipentuma ja seuraus niin todellista edistysaskelta kuin se merkitsikin liikkeen alkuvaiheessa. Siitä kiinnostavasta oikeudenmukaisuudesta, millä historia on nyt määrännyt teologian, filosofian ainaisen aran kohdan, esittämään myös filosofian negatiivista hajoamista, ts. sen mätänemisprosessia, tästä historian Nemesiksestä esitän jossakin toisessa yhteydessä yksityiskohtaisen todistuksen.⁵⁷

⟨Sen sijaan nähdään itse kehittelystäni, missä määrin *Feuerbachin* löydöt filosofian olemuksesta — ainakin *to-distuksensa* osalta — yhä vielä tekivät tarpeelliseksi kriittisen tilinteon filosofisen dialektiikan kanssa.) [XL]

TYÖPALKKA

[I] *Työpalkan* määrää kapitalistin ja työläisen välinen vihamielinen taistelu. Voitto menee väistämättä kapitalistille. Kapitalisti voi elää kauemmin ilman työläistä kuin tämä ilman kapitalistia. Kapitalistien liittoutuminen on vakiintunutta ja tehokasta, työläisten liittoutuminen on kiellettyä ja sillä on kehnot seuraukset heille. Maanomistaja ja kapitalisti voivat sitä paitsi lisätä tuloihinsa yrittäjänvoiton, mutta työläinen ei saa teollisen ansionsa lisäksi enempää maankorkoa kuin pääomankorkoakaan. Siksi työläisten keskinäinen kilpailu on niin kovaa. Pääoman, maaomaisuuden ja työn eroaminen merkitsee siis ainoastaan työläiselle välttämätöntä, olennaista ja vahingollista eroa. Pääoman ja maaomaisuuden ei tarvitse jäädä tähän abstraktioon, kuten työläisen työn on jätävä.

Pääoman, maaomaisuuden ja työn eroaminen on siis tuhoisa työläiselle.

Alhaisin ja ainoa välttämätön työpalkan taso on se, joka antaa työläiselle toimeentulon työn kestäessä ja johon on lisätty sen verran, että hän voisi ruokkia perheen ja että työläisrotu ei kuolisi sukupuuttoon. Smithin mukaan on tavanomaisena työpalkkana alhaisin palkka, joka on sovitettavissa yhteen »yksinkertaisen ihmisyyden» (simple humanité),⁵⁹ nimittäin eläimellisen olemassaolon, kanssa.

Ihmisten kysyntä säätelee välttämättä ihmisten tuotantoa, kuten kaikkien muidenkin tavaroiden. Jos tarjonta on paljon kysyntää suurempi, niin osa työläisistä vajoaa kerjäläisen asemaan tai nälkäkuolemaan. Työläisen olemassaolo pelkistyy siis kaikkien muiden tavaroiden

olemassaolon ehtoihin. Työläisestä on tullut tavara, ja hänelle on onneksi jos hän saa itsensä kaupatuksi. Ja kysyntä, josta työläisen elämä riippuu, riippuu rikkaiden ja kapitalistien oikusta. Jos tarjonnan määrä ylittää kysynnän, maksetaan yksi hinnan perusosista (voitto, maankorko, työpalkka) alle *hintatason*; osa tästä toiminasta kääntyy siis toiseen suuntaan, ja niin markkinahinta painuu kohti luonnollista hintaa, keskipistettä. Mutta ensinnäkin pitkälle viedyn työnjaon vallitessa työläisen on kaikkein vaikeinta antaa työilleen ensi sijassa uusi suunta ja toiseksi haittavaikutus kohdistuu eniten häneen, koska hän on alistussuhteessa kapitalistiin nähden.

Markkinahinnan painuessa kohti luonnollista hintaa työläinen menettää siis eniten ja ehdottomasti. Ja juuri se, että kapitalisti kykenee antamaan pääomalleen toisen suunnan, joko vie tietylle työalueelle rajoittuneen työläisen leivän tai pakottaa hänet alistumaan tämän kapitalistin kaikkiin vaatimuksiin.

[11] Markkinahinnan satunnaiset ja äkilliset heilahdukset kohdistuvat vähemmän maankorkoon kuin voitoksi ja työpalkaksi jakautuneisiin hinnan osiin, mutta vähemmän kuitenkin voittoon kuin työpalkkaan. Työpalkan noustessa yhdessä paikassa se pysyy *samana* toisessa ja laskee kolmannessa.

Työläisen ei tarvitse välttämättä voittaa kapitalistin voittaessa, mutta hän häviää välttämättä kapitalistin hävitessä. Niinpä työläinen ei voita silloin, kun kapitalisti pitää markkinahintaa luonnollista hintaa korkeampana tuotanto- tai kauppasalaisuuden monopolin tai kiinteistönsä edullisen sijainnin avulla.

Edelleen: *Työn hinnat ovat paljon kiinteämmät kuin elintarvikkeiden hinnat.* Usein ne ovat käänteisessä suhteessa. Kalliina vuotena työpalkka laskee työn kysynnän laskun johdosta, mutta nousee samalla elämisen tarvikkeiden kallistumisen johdosta. Se siis tasapainottuu. Kummassakin tapauksessa jokin määrä työläisistä menettää leipänsä. Halpoina vuosina työpalkka kasvaa kysynnän kasvun johdosta, mutta samalla pienenee elämisen tarvikkeiden hintojen halpenemisen johdosta. Se siis tasapainottuu.

Toinen haitta työläisille:

Eri ammattialojen työläisten työn hinnat vaihtelevat paljon enemmän kuin voitot erilaisilla pääomansijoitusaloilla. Työssä tulee esiin yksilöllisen toiminnan koko luontainen, henkinen ja sosiaalinen erilaisuus ja se palkitaan eri tavalla, kun taas kuollut pääoma pysyy aina samoissa urissa ja välinpitämättömänä *todellisen* yksilöllisen toiminnan erikoisuuksien suhteen.

Ylipäänsä on pantava merkille, että työläisen ja kapitalistin kokiessa yhtäikaa menetyksiä työläinen kärsii ne olemassaolossaan, kapitalisti elottoman mammonansa voitossa.

Työläisen ei ole taisteltava ainoastaan ruumiillisista elämäntarpeistaan, vaan myös työn saamisesta, ts. mahdollisuudesta, keinoista tehdä työtä.

Tarkastelkaamme yhteiskunnan kolmea tärkeintä mahdollista olotilaa ja tutkikaamme työläisen asemaa kussakin niistä.

1. Kun yhteiskunta köyhtyy, työläinen kärsii eniten. Asia on näet siten, että vaikka työväenluokka ei voi voittaa niin paljon kuin omistajaluokka suotuisten yhteiskuntaolojen vallitessa, niin *»yhteiskunnan laskukautena ei mikään kärsi sen julmemmin kuin työväenluokka»*.⁶⁰

[III] 2. Tarkastelkaamme nyt yhteiskuntaa, jonka rikkaus kasvaa. Työläisen kannalta on ainoastaan tämä tilanne suotuisa. Tällöin alkaa kapitalistien keskinäinen kilpailu. Työläisten kysyntä ylittää näiden tarjonnan. Mutta:

Ensiksi: Työpalkan kasvu synnyttää *liikaponnistuksia* työläisten joukossa. Mitä enemmän he haluavat ansaita, sitä enemmän heidän on uhrattava aikaansa, luovuttava kaikesta vapaudesta ja tehtävä orjantyytä omistushimoa palvellen. Tällä he lyhentävät elinaikaansa. Tämä elämän lyheneminen merkitsee suotuisaa tilannetta työväenluokalle kokonaisuutena, sillä siten tarvitaan alati uutta tarjontaa. Tämän luokan täytyy aina uhrata osa itsestään, jotta se ei kokonaan tuhoutuisi.

Edelleen: Milloin yhteiskunnan rikkaus kasvaa? Maan pääomien ja tulojen kasvaessa. Tämä on kuitenkin mahdollista ainoastaan

α) siten, että työtä kasataan runsaasti yhteen, sillä

pääoma on kasattua työtä, siis siten, että työläiseltä otetaan pois yhä enemmän hänen työnsä tuotteita, että hänen oma työnsä on yhä suuremmassa määrin häntä vastassa vieraana omaisuutena ja että hänen olemassaolonsa ja toimintansa välineet keskittyvät yhä enemmän kapitalistien käsiin.

β) Pääoman kasautuminen lisää työnjakoa, työnjako lisää työläisten määrää; ja päinvastoin työläisten määrä lisää työnjakoa samoin kuin työnjako lisää pääomien kasautumista. Toisaalta tämän työnjaon edistyminen ja toisaalta pääomien kasautuminen, tekevät työläisen yhä riippuvaisemmaksi työstä ja lisäksi tietystä, hyvin yksipuolisesta, konemaisesta työstä. Samoin kuin hänet painetaan henkisesti ja ruumiillisesti koneeksi jolloin hän muuttuu ihmisestä abstraktiseksi toiminnaksi ja mahaksi, samoin hän tulee yhä riippuvaisemmaksi kaikista markkinahinnan heilahteluista, pääomien käytöstä ja rikkaiden oikusta. Pelkällä työnteolla [IV] elävän ihmisluokan kasvu voimistaa samanaikaisesti työläisten kilpailua ja siis laskee heidän hintaansa. Tämä työläisen asema saavuttaa tehdasjärjestelmässä huippukohdansa.

γ) Lisääntyvän hyvinvoinnin yhteiskunnassa voivat enää vain kaikkein rikkaimmat elää rahankorolla. Kaikkien muiden on joko harjoitettava liikeyritystä pääomallaan tai heitettävä se kauppaan. Näin siis pääomien välinen kilpailu lisääntyy, pääomien keskittyminen lisääntyy, suurkapitalistit saattavat pienet tuhoon, ja osa entisistä kapitalisteista vajoaa työläisluokkaan. Tämän kasvun vaikutuksesta luokka kokee jälleen työpalkan laskun ja joutuu yhä suurempaan riippuvuuteen harvoista suurkapitalisteista. Koska kapitalistien luku on vähentynyt, näiden kesken ei enää juuri ilmene kilpailua työläisistä ja koska työläisten luku on lisääntynyt, on näiden keskinäinen kilpailu tullut entistä suuremmaksi, luonnottomammaksi ja väkivaltaisemmaksi. Siksi osa työväenluokasta vajoaa kerjäläisyyteen ja nälkäkuolemaan yhtä väistämättömästi kuin osa keskisuurista kapitalisteista vajoaa työläisten asemaan.

Siis työläisen kannalta suotuisimmassakin yhteiskunnallisessa tilassa on työläisen väistämättömänä osana

liikanainen työnteko ja varhainen kuolema, vajoaminen koneeksi, pääoman orjaksi sen kasautuessa vaarallisella tavalla häntä vastaan, ja edelleen uusi kilpailu sekä osalle työläisistä nälkäkuolema tai kerjäläisyys.

[V] Työpalkan kohoaminen herättää työläisessä kapitalistien rikastumishimon, mutta hän voi tyydyttää sen ainoastaan uhraamalla henkisen olemuksensa ja ruumiinsa. Palkan kohoamisen edellytyksenä ja seurauksena on pääoman kasautuminen; tämä siis tekee työn tuotteen yhä vieraammaksi työläiselle. Samoin työnjako tekee hänet yhä yksipuolisemmaksi ja riippuvaisemmaksi, sillä se johtaa paitsi ihmisten, myös koneiden kilpailuun. Koska työläinen on vajonnut koneeksi, hän voi saada koneen kilpailijakseen. Lopuksi samoin kuin pääoman kasautuminen lisää teollisen työn ja siis myös työläisten määrää, samoin sama työn määrä tuottaa tämän kasautumisen vaikutuksesta *suuremman määrän tuotteita*, mikä vie liikatuotantoon ja päättyy siihen, että suuri osa työläisistä menettää työnsä tai heidän palkkansa supistuu vaivaimpaan minimiin.

Tällaiset ovat seuraukset työläiselle suotuisimmasta yhteiskunnallisesta tilasta, nimittäin *kasvavan, lisääntyvän* rikkauden tilasta.

Mutta tämän kasvuvaiheen on viimein sentään saavutettava lakipisteensä. Mikä on silloin työläisen asema?

3. »Maassa, joka on saavuttanut rikkauden suurimman mahdollisen täydellisyyden, olisivat molemmat — työpalkka sekä pääomankorko — ilmeisestikin hyvin alhaiset. Työläisten kilpailu työstä olisi väistämättä niin kova, että se painaisi työpalkat siihen mikä juuri ja juuri riittäisi työläisjoukon ylläpitoon, ja koska maa olisi jo täyteen kansoitettu, tämä määrä ei voisi kasvaa yhtään.»⁶¹

Liikamäärän olisi kuoltava.

Siis yhteiskunnan tilan taantuessa työläisiä kohtaa kasvava kurjuus, sen edistyessä kurjuus lisäseurauksiin, ja mahdollisimman pitkälle kehittyneessä tilassa pysyvä kurjuus.

[VI] Koska Smithin mukaan yhteiskunta ei kuitenkaan ole onnellinen enemmistön kärsiessä, ja yhteiskunnan rikkain tila kuitenkin johtaa enemmistön näin kärsi-

mään ja koska talousjärjestelmä (yksityisedulle perustuva yhteiskunta ylipäättään) johtaa tähän rikkaimpaan tilaan, niin yhteiskunnan *onnettomuus* on siis talousjärjestelmän päämääränä.

Työläisen ja kapitalistin suhteessa on vielä pantava merkille, että työajan kokonaismäärän väheneminen enemmän kuin korvaa työpalkan nousun kapitalistille ja että työpalkan nousu ja pääomankoron kasvu vaikuttavat tavaroiden hintaan kuten vastaavasti yksinkertainen korko ja koronkorko.⁶²

Asettukaamme nyt kokonaan kansantaloustieteilijän näkökannalle ja verratkaamme työläisen teoreettisia ja käytännöllisiä vaatimuksia sellaisina kuin kansantaloustieteilijä ne esittää.

Hän kertoo meille, että alun perin ja työn käsitteen mukaan työn *koko tuote* kuuluu työntekijälle. Mutta samalla hän kertoo meille, että todellisuudessa työläiselle tulee pienin ja kaikkein välttämättömin osa tuotteesta, vain sen verran kuin tarvitaan jotta hän on olemassa — ei ihmisenä, vaan työläisenä — ja että hän jatkaa, ei ihmiskuntaa, vaan työläisten orjaluokkaa.

Kansantaloustieteilijä kertoo meille, että kaikki ostetaan työllä eikä pääoma ole mitään muuta kuin kasattua työtä, mutta samalla hän sanoo meille: työläinen on kaukana siitä että pystyisi ostamaan kaikkea, mutta joutuu kuitenkin myymään itsensä ja ihmisyytensä.

Kun toimettoman maanomistajan maankorko kohoaa enimmäkseen kolmannekseen maan tuotteesta ja liiketoimintaa harjoittavan kapitalistin voitto jopa rahankoron kaksinkertaiseen määrään asti, niin työläisen ansionlisä on parhaassa tapauksessa sen suuruinen, että hänen neljästä lapsestaan kahden täytyy riutua nälkään ja kuolla.

[VII]⁶³ Kun kansantaloustieteilijöiden mukaan työ on ainoa tapa, jolla ihminen lisää luonnontuotteen arvoa, kun työ on hänen toiminnallinen omaisuutensa, niin saman kansantaloustieteen mukaan maanomistaja ja kapitalisti, jotka näissä ominaisuuksissaan ovat pelkkiä etuoikeutettuja ja laiskoja jumalia, ovat kaikkialla työläisen yläpuolella ja sanelevat hänelle lakeja.

Kun kansantaloustieteilijöiden mukaan työ on olioiden ainoa muuttumaton hinta, niin mikään ei ole sen

sattumanvaraisempi, mikään ei ole alttiina sen suuremmille heilahduksille kuin työn hinta.

Kun työniako lisää työn tuottovoimaa, yhteiskunnan rikkautta ja hienostumista, niin samaan aikaan se köyhdyttää työläisen ja muuttaa hänet koneeksi. Kun työ aiheuttaa nääomien kasautumista ja siten kasvavaa hyvinvointia yhteiskunnassa, niin samalla se tekee työläisen vähä riippuvaisemmaksi kapitalistista, työntää hänet kovempaan kilpailuun, pakottaa hänet liikatuotannon uuvutusajoon, jota seuraa vastaava lamautuminen.

Kansantaloustieteilijöiden mukaan työläisen etu ei koskaan ole vastakkainen yhteiskunnan edulle, mutta yhteiskunta on aina ja väistämättä työläisen etua vastassa.

Kansantaloustieteilijöiden mukaan työläisen etu ei ole koskaan vastakkain yhteiskunnan etujen kanssa 1. siksi että työajan lyheneminen enemmän kuin korvaa työpalkan nousun, ja tämä tulee muiden yllä esitettyjen syiden lisäksi, sekä 2. siksi että yhteiskunnan ollessa kyseessä koko bruttotuote on nettotuote ja nettotuotteella on merkitystä vain yksityisen ihmisen ollessa kyseessä.

Mutta se että itse työ on paitsi nykyisissä olosuhteissa myös ylipäättään, sikäli kuin sen tarkoituksena on pelkkä rikkauden lisääminen, että itse työ — se toistettakoon — on vahingollista ja turmiollista, tämä seuraa kansantaloustieteilijöiden tietämättä heidän kehitelmistään.

Käsitteensä mukaan maankorko ja pääomanvoitto ovat *vähennyksiä* työpalkasta. Mutta todellisuudessa työpalkka on vähennys, jonka maa ja pääoma sallivat tulla työläisen osaksi, työn tuotteen myönnytys työn tekijälle, työlle.

Yhteiskunnan ollessa laskusuuntauksessa työläinen kärsii raskaimmin. Rasituksensa erikoisesta raskaudesta hän saa kiittää asemaansa työläisenä, mutta rasituksesta ylipäättään yhteiskuntarakennetta.

Mutta yhteiskunnan ollessa noususuuntauksessa on työläisen tuho ja köyhtyminen hänen työnsä sekä hänen tuottamansa rikkauden tuotetta. Kurjuutta, joka siis johtuu itse nykyisen työn *olemuksesta*.

Yhteiskunnan rikkain tila — ihanne, joka kuitenkin likimäärin saavutetaan ja joka ainakin on sekä kansantaloustieteen että porvarillisen yhteiskunnan päämääränä — merkitsee *pysyvää kurjuutta* työläisille.

On itsestään selvää, että kansantaloustiede tarkastelee *proletaaria*, ts. ilman pääomaa ja maankorkoa, puhtaasti työstä ja lisäksi yksipuolisesta, abstraktisesta työstä elävää yksilöä, ainoastaan *työläisenä*. Tästä johtuen kansantaloustiede voi esittää väitteen, että työläisen täytyy samoin kuin kaikkien muidenkin juhtien hankkia sen verran, että pystyy tekemään työtä. Kansantaloustiede ei tarkastele proletaaria silloin kun tämä ei tee työtä, ihmisenä, vaan jättää tällaisen tarkastelun rikosoikeudelle, lääkäreille, uskonnolle, tilastotaulukoille, poliitikalle ja köyhäinhoitajalle.

Nouskaamme nyt kansantaloustieteen tasolta ja otakaamme tähänastisesta, miltei kansantaloustieteilijöiden sanoilla esitetystä kehittelystä vastattavaksi kaksi kysymystä.

1. Mikä merkitys on ihmiskunnan kehityksessä sillä, että suurin osa ihmiskunnasta alennetaan tällä tavoin abstraktiseen työhön?

2. Mitä virheitä tekevät ne en détail* uudistajat, jotka haluavat joko *korottaa* työpalkkaa ja sillä parantaa työväenluokan asemaa tai pitävät *samapalkkaisuutta* (kuten Proudhon) yhteiskunnallisen vallankumouksen tavoitteena?

Työ esiintyy kansantaloustieteessä ainoastaan *ansioitoimen muodossa*.

[VIII] »Voidaan väittää, että sellaiset työalat, jotka vaativat erityistaipumuksia ja pitempää koulutusta, ovat kokonaisuutena tulleet paremmin palkatuiksi. Suhteessa tähän on palkka mekaanisesta yksitoikkoisesta toiminnasta, johon kuka tahansa voidaan koulua nopeasti ja helposti, puolestaan laskenut kilpailun kiristyesä, kuten sen väistämättä täytyikin laskea. Ja juuri *tämä* työn laji on selvästi yleisin työjärjestelmän nykyvaiheessa. Kun siis ensimmäisen kategorian työläinen ansaitsee nyt seitsemän kertaa niin paljon ja toisen kategorian työläinen yhtä paljon kuin vaikkapa 50 vuotta sitten, niin molemmat ansaitsevat tosin *keskimääräisesti* 4 kertaa enemmän kuin aikaisemmin. Mutta kun ensimmä-

* — yksityiskohtien. *Toim.*

mäiseen työn kategoriaan kuuluu jossakin maassa vain tuhat ja toiseen kategoriaan miljoona ihmistä, eivät 999 000 ihmisen olot ole paremmat kuin 50 vuotta sitten, vaan ne ovat *huonommat*, koska välttämättömyystarvikkeiden hinnat ovat samanaikaisesti nousseet. Ja tällaisilla pinnallisilla *keskiarvolaskelmilla* yritetään pettaa itseä suurimman väestöluokan suhteen. Sitä paitsi *työpalkan* suuruus on vain yksi tekijä *työläisen ansioita* arvioitaessa, sillä ansioita mitattaessa on vielä niiden taattu *jatkuvuus* otettava olennaisena osana huomioon eikä tästä voida ylipäänsä lainkaan puhua niin sanotun vapaan kilpailun anarkian ja siihen liittyvien toistuvasti uusiutuvien heilahdusten ja lamaanusten vallitessa. Viimein on vielä pidettävä silmällä sekä aikaisemmin että tällä hetkellä yleisesti noudatettua *työaikaa*. Tämä on kuitenkin nousut Englannissa viimeisten 25 vuoden aikana, siis juuri siitä lähtien kun työtä säästävät koneet otettiin käyttöön puuvillateollisuudessa, yrittäjien voitonhalusta johtuen [IX] 12—16 tuntiin päivässä. Yhdessä maassa ja yhdellä teollisuuden alalla tapahtuneen työpäivän pidentymisen täytyi tulla enemmän tai vähemmän voimaan myös muualla, tunnustetaanhan kaikkialla yhä rikkaille rajoittamaton oikeus riistää köyhiä.» (*Schulz. »Bewegung der Production», s. 65.*)⁶⁴

»Mutta vaikka olisikin totta eikä valhetta, että *kaikkien yhteiskuntaluokkien keskiansiot* olisivat kasvaneet, ovat ansioiden erot ja *suhteelliset erotukset* silti voineet kasvaa ja tästä johtuen ovat rikkaiden ja köyhyyden vastakohtat voineet tulla kärjistyneempänä esiin. Sillä juuri siksi, että kokonaistuotanto kasvaa, ja samassa mitassa kuin näin tapahtuu, lisääntyvät myös tarpeet, halut ja vaatimukset, ja *suhteellinen köyhyys* voi siis lisääntyä samalla kun *absoluuttinen köyhyys* vähenee. Samojedi ei ole köyhä elässään traanista ja pilaantuneista kaloista, koska hänen suljetussa yhteiskunnassaan kaikilla on samat tarpeet. Mutta *kehittyvässä valtiossa*, joka on vaikkapa kymmenvuotiskauden aikana lisännyt kokonaistuotantoaan kolmanneksella suhteessa väkilukuun, työläinen, joka ansaitsee yhtä paljon kuin 10 vuotta aikaisemmin, ei ole pysynyt yhtä varakkaana, vaan on köyhtynyt kolmanneksella.» (mts. 65, 66.)

Mutta kansantaloustiede tuntee työläisen ainoastaan työjuhtana, elämäntarpeiltaan kaikkein niukimpaan työpistettynä elukkana.

»Jotta kansa voisi kehittyä henkisesti vapaammin, se ei saa enää jäädä ruumiillisten tarpeittensa orjuuteen, ei saa olla enää ruumiin orja. Sille on jäätävä ennen kaikkea aikaa voidakseen luoda ja nauttia myös henkisesti. Edistysaskeleet työn organismissa hankkivat tätä aikaa. Sen sijaan nykyään, uusien käyttövoimajajien

ja parannetun koneistuksen aikana yksi ainoa puuvillatehtaan työläinen tekee usein saman työn kuin aikaisemmin 100, jopa 250—350 työläistä. Samanlaisia seurauksia on kaikilla tuotannon aloilla alistettaessa ulkoisia luonnonvoimia yhä enemmän osallistumaan ihmistyöhön. [X] Jos jonkin aineellisten tarpeiden erän tyydyttäminen vaati aikaisemmin tietyn määrän aikaa ja ihmisvoimaa ja tämä on myöhemmin vähentynyt puoleen, niin samalla on henkisen luomisen ja nauttimisen liikkumavara vastaavasti laajentunut ilman että aineellinen hyvinvointi on menettänyt mitään. Mutta sokean, epäoikeudenmukaisen sattuman arvanheitto ratkaisee vielä myös sen, miten jaetaan se saalis, jonka otamme vanhalta Kronokselta hänen omalla alueellaan. Ranskassa on laskettu, että tuotannon nykyisessä vaiheessa riittäisi keskimäärin 5-tuntinen työpäivä kutakin työkykyistä kohti tyydyttämään yhteiskunnan kaikki aineelliset intressit... Huolimatta koneistuksen täydellistymisen tuomasta ajan säästöstä on tehtaiden orjatyön kesto vain pidentynyt suuren väestönsosan kohdalta.» (mts. 67, 68.)

»Siirtyminen pois yhteenkootusta käsityöstä edellyttää tämän käsityön pirstomista yksinkertaisiin osatoimintoihinsa. Mutta ensiksi tulee näistä samanlaisina toistuvista työvaiheista vain *yks osa* koneiden tehtäväksi, osa sen sijaan ihmisten tehtäväksi. Asian luonteesta johtuen ja yhtäpitävien kokemusten mukaan on tällainen muuttumattoman yksitoikkoinen toiminta yhtä haitallista mielelle kuin ruumillekin; ja niinpä tässä koneistuksen *yhdistämisessä* pelkkään työn jakamiseen yhä useampien ihmiskäsien kesken täytyy tulla ilmi myös kaikki ne haitat, joita työnjaolla on. Haitat ilmenevät muun muassa tehdastyöläisten suuremmassa kuolleisuudessa... [XI] Huomiota ei ole kiinnitetty... siihen suureen eroon, missä määrin ihmiset tekevät työtä koneiden *avulla* ja missä määrin *koneina*.» (mts. 69.)

»Mutta kansojen tulevaisuudessa ovat koneissa vaikuttavat sokeat luonnonvoimat meidän orjiamme.» (mts. 74.)

»Englannin kehrutehtaissa on työssä ainoastaan 158 818 miestä sekä 198 818 naista. Lancasterin kreivikunnan puuvillatehtaissa on kutakin 100 työmiestä kohti 103 naista ja Skotlannissa jopa 209. Englannissa Leedsin pellavatehtaissa on laskettu olevan 100 miespuolista työläistä kohti 147 naispuolista, Drudenissa sekä Skotlannin itärannikolla peräti 280. Englannin silkkitehtaissa on runsaasti naistyöläisiä, suurempaa ruumiinvoimaa vaativissa villatehtaissa on enemmän miehiä. Myös Pohjois-Amerikan puuvillatehtaissa oli vuonna 1833 18 593 miehen ohella työssä peräti 38 927 naista. Työn organismissa tapahtuneet muutokset ovat siis laajentaneet¹ ansiotyön piiriä naissukupuolen kohdalla... Naisten asema on tullut taloudellisesti itsenäisemmäksi... eri sukupuolten sosiaaliset olot ovat lähentyneet toisiaan.» (mts. 71, 72.)

»Englannin höyry- ja vesikäyttöisissä kehräämöissä oli työssä vuonna 1835: 8—12-vuotiaita lapsia 20 558, 12—13-vuotiaita 35 867 sekä 13—18-vuotiaita 108 208... Mekaniikan uudet edistysaskelet vaikuttavat tosin epäkohdan vähittäiseen poistamiseen siirtämällä [XII] kaikki yksitoikkoiset tehtävät yhä enemmän

pois ihmisiltä. Mutta näiden nopeiden edistysaskelten tiellä on juuri se seikka, että kapitalistit voivat anastaa — ja sitä paitsi helpommin ja halvemmallalla — alempien luokkien ja niihin kuuluvien lastenkin voimat käyttämällä ja kuluttamalla niitä loppuun mekaniikan apuvälineiden sijasta.» (mts. 70, 71.)

»Lordi Brougham kehottaa työläisiä: 'Tulkaa kapitalisteiksi!' Siinä on... se paha, että miljoonat kykenevät hankkimaan niukan toimeentulon ainoastaan rasittavalla, ruumiillisesti tuhoavalla, moraalisesti ja henkisesti surkastavalla työllä; että heidän on jopa pidettävä onnenaan sitä onnettomuutta, että ovat löytäneet tällaista työtä.» (mts. 60.)

»Omistamattomien on elääkseen siis pakko ryhtyä omistajien palvelukseen; ts. riippuvaisiksi heistä.» (*Pecqueur. »Théorie nouvelle d'économie soc. etc.*, s. 409⁶⁵.)

»Palvelusväki — elatus; työläiset — työpalkka; virkamiehet — palkka tai palkkaedut.» (mts. 409, 410.)

»Vuokrata työnsä», »lainata työnsä korkoa vastaan», »tehdä työtä muiden sijasta.»

»Vuokrata työn aines», »lainata työn aines korkoa vastaan», »antaa muiden tehdä työtä sijastaan.» (mts. [411].)

[XIII] »Tämä talousjärjestelmä tuomitsee ihmiset niin alhaisiin tehtäviin, niin lohduttomaan ja katkeraan alennukseen, että villi-ihmisten tila näyttää siihen verrattuna ruhtinaalliselta.» (mts. 417—418.)

»Omistamattomien kaikinpuolinen prostituutio.» (s. 421—422.) Lumpunkeräjä.

Ch. Loudon esittää teoksessaan »*Solution du problème de la population etc.*», Pariisi 1842⁶⁶, Englannin prostituoitujen määräksi 60 000—70 000. Hyveellisyydeltään epäilyttävien naisten ryhmä esitetään yhtä suureksi (s. 228).

»Näiden onnettomien kadun olentojen keskimääräinen ikä synnin tiellä on noin kuusi tai seitsemän vuotta. Jos prostituoitujen määrä pysyy 60—70 tuhatena, on kuningaskunnassa vähintään 8—9 tuhannen naisen vuosittain antauduttava tähän likaiseen ammattiin, mikä merkitsee päivittäin noin 24 uutta uhria eli keskimäärin yhtä joka tuntia kohti; jos sama lukusuhte vallitsee koko maapallolla, näitä onnettomia täytyy sen mukaan olla pysyvästi puolitoista miljoonaa.» (mts. 229.)

»Kurjalisto lisääntyy yhdessä kurjuutensa kanssa, ja puutteen ääriajalla tungeksi suurin määrä ihmisolentoja kiistelemässä oikeudesta kärsiä... Vuonna 1821 oli Irlannin väkiluku 6 801 827 henkeä. Vuonna 1831 se oli kohonnut 7 764 010 henkeen; tämä merkitsee 14 prosentin kasvua kymmenessä vuodessa. Vauraimman maakunnan Leinsterin väestö on lisääntynyt vain 8 % kun taas Connachtissa, köyhimmässä maakunnassa, kasvu oli 21 %. (Otteita Englannissa julkaistuista Irlantia koskevista parlamentin tutkimuksista. Wien 1849.)» (*Buret. »De la misère etc.*, 1. osa, s. 36, 37⁶⁷.)

Kansantaloustiede tarkastelee työtä abstraktisesti esi-
neenä; »työ on tavara»; jos hinta on korkea, tavara on
hyvin haluttua; jos hinta on alhainen, sitä on runsaasti
tarjolla; »tavarana työn on laskettava hinnaltaan yhä
enemmän»; tähän pakottaa osaksi kapitalistin ja työ-
läisen kilpailu; osaksi työläisten keskinäinen kilpailu.

»Työväestön, työn myyjän, on pakko tyytyä pienimpään
osaan tuotteesta... Onko teoria työstä tavarana jotain muuta kuin
peitelty orjuuden teoria?» (mts. 43.) »Miksi työssä siis on nähty
ainoastaan vaihtoarvo?» (mts. 44.) Suuret työpaikat ostavat mielui-
ten naisten ja lasten työtä, koska se maksaa vähemmän kuin mies-
ten työ (mt.) »Työläinen ei ole vapaan myyjän asemassa niihin
nähdén, jotka häntä käyttävät... kapitalistit ovat aina vapaita
käyttämään työtä, ja työläiset ovat aina pakotettuja myymään
sitä. Työn arvo tuhoutuu kokonaan, ellei työtä myydä joka hetki.
Toisin kuin todelliset tavarat, työtä ei voi enempää kasata kuin
säätääkään. [XIV] Työ on elämä, ja ellei elämää vaihdeta joka
päivä elintarvikkeisiin, se kärsii ja tuhoutuu pian. Jotta ihmisen
elämä olisi tavara, täytyy siis hyväksyä orjuus.» (mts. 49—50.)

Jos työ siis on tavara, niin se on ominaisuuksiltaan
mitä onnettomin tavara. Kuitenkaan työ ei ole edes
kansantaloustieteen perusväittämiensä mukaan ta-
vara, koska se ei ole »*vapaan kaupankäynnin vapaa tulos.*»
[mts. 50.] Nykyinen taloudellinen vallanpito

»paina samalla työn hinnan ja siitä maksetun korvauksen
alas; se tekee täydelliseksi työläisen ja alentaa ihmisen.» (mts.
52—53.) »Teollisuudesta on tullut sotaa ja kaupasta peliä.»
(mts. 62.)

»Puuvillan käsittelyssä käytettävät koneet edustavat (Englan-
nissa) yksinään 84 000 000 käsityöläistä.» (mts. 193.)

Tähän saakka teollisuus on ollut valloitus sodan tilas-
sa,

»se on haaskannut armeijanaan olevien ihmisten elämää yhtä
kylmäverisesti kuin suuret valloittajat. Sen päämääränä oli rik-
kauden omistaminen eikä ihmisten onni.» (*Buret*, mts. 20.) »Kun
näiden etujen» (ts. taloudellisten) »annetaan olla vapaasti olois-
saan, niiden täytyy... väistämättä joutua ristiriitaan keskenään;
niiden ainoa sovintotuomari on sota, ja sodan ratkaisut tuovat
toiselle tappion ja kuoleman ja toiselle voiton... Tiede etsii jär-
jestystä ja tasapainoa tässä vastakkaisten voimien selkkauksessa:
sen käsityksen mukaan *jatkuva sota* on ainoa keino rauhan saavut-
tamiseksi; tämän sodan nimenä on kilpailu.» (mts. 23.)

»Jotta teollista sotaa voitaisiin käydä menestyksellisesti, tar-
vitaan suuria armeijoita, joita voitaisiin koota yhtäen paikkaan

ja tuhota yllin kyllin. Tämän armeijan sotilaat eivät kärsi heille säilytettyjä rasituksia sen enempää uskollisuudesta kuin velvollisuudentunnostakaan, vaan ainoastaan välttääkseen nälän kovan uhkan. Heissä ei ole sen enempää kiintymystä kuin kiittolisuutakaan esimiehiään kohtaan. Näitä ei puolestaan liitä alaisiinsa mikään hyväntahtoisuuden tunne, he eivät tunne näitä ihmisinä, vaan ainoastaan tuotannon välineinä, joiden on luotava mahdollisimman paljon tuloja ja aiheutettava mahdollisimman vähän menoja. Tämä yhä ahtaammalle ahdistettu työväestö ei ole vailla huolta edes sikäli, että sille annettaisiin aina työtä; sen kokoon kutsunut teollisuus antaa sen elää vain tarvitessaan sitä, ja heti kun teollisuus voi luopua työläisistä, se hylkää heidät uhraamatta asialle ajatustakaan; ja työläisten on tarjottava persoonansa ja voimansa siitä hinnasta, joka heille suostutaan maksamaan. Mitä enemmän aikaa vaativaa, mitä tuskallisempaa ja vastenmielisempää heille annettu työ on, sitä vähemmän heille maksetaan. On niitä, jotka tehtyään 16 tuntia työtä päivässä jatkuvan rasituksen alaisina saavat tuskin ostetuksi oikeuden olla kuolematta.» (mts. 68, 69.)

[XV] »Meillä on se vakaumus... jonka jakavat käsinkutojien tilanteesta parlamenttitutkimuksen tehneet, että suuret teollisuuskaupungit menettäisivät lyhyessä ajassa työväestönsä, elleivät ne jatkuvasti saisi ympäröivältä maaseudulta katkeamatonta terveiden ihmisten, tuoreen veren virtaa.» (mts. 362.)

PÄÄOMANVOITTO *

1. PÄÄOMA

☞ [I] 1. Mihin perustuu *pääoma*, ts. vieraan työn tuotteiden yksityisomistus?

»Ellei itse pääoma palaudu varkaudeksi ja kavallukseksi, niin se tarvitsee joka tapauksessa yhteistyötä lainsäädännöltä pyhittääkseen perinnän.» (Say. 1. osa, s. 136, alaviite⁶⁸.)

Kuinka tullaan tuotannollisen peruspääoman omistajaksi? Kuinka tullaan näiden peruspääomien avulla luotujen tuotteiden omistajaksi?

Positiivisen oikeuden kautta. (Say. 2. osa, s. 4.)

Mitä saavutetaan pääomalla, esim. kun peritään suuri omaisuus?

»Se, joka perii suuren omaisuuden, ei sillä välttämättä saa tai peri poliittista valtaa. Se valta, jonka kyseinen omaisuuden omistus välittömästi ja suoraan hänelle antaa, on *valtaa ostaa*, tiettyä valtaa määrätä kaikesta työstä tai kaikista työn tuotteista, jotka ovat kyseisenä ajankohtana markkinoilla.» (Smith. 1. osa, s. 61.)**

Näin ollen pääoma on *hallintovaltaa* työhön ja sen tuotteisiin nähden. Kapitalistilla on tämä valta, ei henkilökohtaisten tai inhimillisten ominaisuuksiensa vuoksi, vaan sikäli kuin hän on pääoman *omistaja*. Hänen valtaanaan on hänen pääomansa valta *ostaa*, mitä mikään ei voi vastustaa.

* Alkuperäistekstissä tätä kategoriaa tarkoittavat eri termit: Profit des Kapitals, Gewinn der Kapitalien, Gewinn des Kapitals, Gewinn ym. *Toim.*

** Lainatessaan Adam Smithin teosta Kansojen varallisuus Marx on käyttänyt teoksen ranskannosta, mistä hän on itse saksantanut lainaukset. Koska ranskantajalta on jäänyt tekstiin paikoin epätarkkuuksia, on kaikki lainaukset verrattu Smithin englanninkieliseen alkutekstiin ja suoranaiset virheet on korjattu. *Suom.*

Jäljempänä me näemme ensiksikin, kuinka kapitalisti hallitsee pääomansa avulla työtä, sekä toiseksi sen, kuinka pääomalla kuitenkin on valtaa hallita itse kapitalistiakin.

Mitä on pääoma?

»Tietty määrä käytettäväksi koottua ja varastoitua työtä.» (Smith. 2. osa, s. 312.)

Pääoma on *kasattua työtä*.

2. Jokainen maan ja teollisuustyön tuotteiden kasautuma on peruspääoma, *rahasto [fonds stock]*. Rahastoa sanotaan *pääomaksi* ainoastaan silloin kun se tuo omistajalleen tuloa eli voittoa. (Smith. 2. osa, s. 191.)⁶⁹

2. PÄÄÖMANVOITTO

»Pääömanvoitto eli *-tulo* on kokonaan erilainen kuin *työpalkka*. Ero tulee ilmi kahdella tavalla: ensiksi pääömanvoitot säätelee sijoitetun pääöman arvo, vaikka erilaisten pääömien valvontaan ja ohjaamiseen olisikin käytetty yhtä paljon työtä. Sitä paitsi tämä työ annetaan suurissa yrityksissä kokonaan jollekin pääkirjanpitäjälle, jonka palkka ei ole missään suhteessa [II] hänen hoitamansa pääöman määrään.» Ja vaikka omistajan työ supistuu tässä melkein olemattomiin, hän vaatii silti voittoa suhteessa pääöman määrään. (Smith. 1. osa, s. 97—99.)

Miksi kapitalisti vaatii tätä suhdetta voiton ja pääöman välille?

»Hänellä ei olisi mitään *etua* työläisten ottamisesta työhön, ellei hän voisi odottaa saavansa heidän työnsä tuotteen myymisestä enemmän kuin mikä riittää palauttamaan hänen työpalkkoina etukäteen käyttämänsä pääöman», eikä hänellä olisi *etua* suuren pääöman käyttämisestä pienen sijasta elleivät hänen voittonsa suhteutuisi hänen pääömansa määrään. (Smith. 1. osa, s. 96, 97.)

Kapitalisti hankkii siis voittoa ensiksi työpalkkoista, toiseksi ennakolta maksetuista raaka-aineista.

Mikä suhde voitolla sitten on pääömaan?

Jos työpalkkojen yleisen keskitason toteaminen tietyllä paikkakunnalla tiettynä ajankohtana on jo vaikeaa, niin vielä vaikeampaa on määritellä pääömanvoitot. Kapitalistin tavaroiden hinnanmuutos, hänen kilpailijoittensa ja asiakkaittensa hyvä tai huono onni, tuhannet muut sattumat, jotka voivat kohdistua tavaroihin kuljetuksen ja varastoinnin aikana — kaikki nämä aiheuttavat voitoissa vaihtelua päivästä toiseen, melkeinpä tun-

nista toiseen. (*Smith*. 1. osa, s. 179, 180.) Vaikka onkin mahdotonta määritellä täsmällisesti pääomanvoittoja, niistä voidaan kuitenkin saada jonkinlainen käsitys *rahankoron* perusteella. Aina kun rahan käytöllä voidaan ansaita paljon, sen käytöstä maksetaan paljon; aina kun sillä voidaan ansaita vähän, siitä maksetaan vähän. (*Smith*. 1. osa, s. 181.) »Se suhde, mikä yleisen korkotason pitäisi säilyttää puhtaan voiton tasoon, vaihtelee pakosta voiton kasvaessa tai pienentyessä. Isossa-Britanniassa pidetään kaksinkertaista voittoa *kunniallisena, kohtuullisena, järkevänä voittona* (un profit honnête, modéré, raisonable), kuten kauppiaat sanovat, mikä ilmaus ei merkitse mitään muuta kuin *keskimääräistä ja tavanomaista voittoa.*» (*Smith*. 1. osa, s. 198.)

Mikä on *alhaisin* voiton taso? Mikä on *korkein*?

»Tavanomaisten pääomanvoittojen *alhaimpana tasona* täytyy aina olla *vähän enemmän* kuin tarvitaan korvaamaan ne satunnaiset tappiot, joille kaikki pääoman käyttö on alttiina. Ainoastaan tämä ylijäämä on puhdasta eli nettovoittoa». Sama pitää paikkansa alimmasta korkokannasta. (*Smith*. 1. osa, s. 196.)

[III] *Korkeimpana tasona*, jolle tavanomaiset voitot voivat nousta, on se, joka useimpien tavaroiden hinnoissa *nielee koko maankoron* ja supistaa luovutetun tavaran sisältämän työpalkan *alimmalle tasolle*, pelkkään työntekijän elatukseen työn kestäessä. Työntekijää täytyy aina tavalla tai toisella elättää niin kauan kuin häntä vaaditaan tekemään työtä; maankorko voi hävitä kokonaan. Esimerkki: Itä-Intian kauppakompanian työntekijät Bengalissa. (*Smith*. 1. osa, s. 197, 198.)

Paitsi kaikkia niitä vähäisen kilpailun suomia etuja, joita kapitalisti saa tässä tapauksessa *käyttää hyväkseen*, hän voi pitää markkinahintaa säädyllisellä tavalla luonnollisen hinnan yläpuolella.

Ensiksikin kauppasalaisuuden avulla, jos markkinat ovat etäällä niistä, jotka toimittavat niille tavaraa, siis salaamalla hinnan muutoksen, sen nousun luonnollisen tason yläpuolelle. Tämän salaamisen seurauksena näet on, että toiset kapitalistit eivät sijoita omaa pääomaansa kyseiselle alalle.

Sitten tuotantosalaisuuden avulla, jolloin kapitalisti tuottaa tavaransa pienemmällä tuotantokustannuksilla kuin kilpailijansa, myy ne samoilla tai jopa halvemmilla hinnoilla ja saa enemmän voittoa kuin he. — (Eikö salaisuuden säilyttämisestä johtuva petos ole epämoraalista? Pörssikaupat.) — *Edelleen*: silloin kun tuotanto on sidottu tiettyyn paikkakuntaan (kuten harvinaiset viinit) eikä *todellista kysyntää* voida koskaan tyydyttää. *Lopuksi*: yksityisten ja yhtiöiden *monopoli*en avulla. Monopolihinta on niin korkea kuin mahdollista. (*Smith*. 1. osa, s. 120—124.)

Muita satunnaisia syitä, jotka voivat lisätä pääomanvoittoa:

Uusien alueiden hankkiminen tai uusien kaupan alojen avautuminen lisää usein — jopa rikkaissakin maissa — pääomanvoittoja, sillä vanhoilta kaupan aloilta vedetään tällöin osa pääomista, kilpailu pienenee, markkinoille tarjotaan vähemmän tavaroita ja tarjottujen tavaroiden hinnat kohoavat sen seurauksena; kyseisillä aloilla toimivat voivat sitten lainata korkeampaa korkoa vastaan. (*Smith*. 1. osa, s. 190.)

»Mitä enemmän jotain tavaraa muokataan, mitä enemmän siitä tulee jalostuksen kohde, sitä enemmän kasvaa työpalkaksi ja voitoksi erottuva hinnan osa maankoroksi erottuvaan osaan verrattuna. Tavaranalostuksen kehittyessä ei kasva ainoastaan voittojen lukumäärä, vaan jokainen seuraava voitto on edeltäjäänsä suurempi, [IV] koska sitä tuottava pääoma on välttämättä entistä suurempi. Se pääoma, joka antaa työtä kankaankutojille, on välttämättä suurempi kuin se, joka panee kehrääjät työhön, sillä se ei ainoastaan palauta viimeisintä pääomaa voittoineen, vaan lisäksi siitä maksetaan kutojien palkatkin — ja voittojen on välttämättä aina oltava tietyssä suhteessa pääomaan.» (1. osa, s. 102, 103.)

Ihmistyön osuuden lisääntyminen luonnontuotteessa ja muokatussa luonnontuotteessa ei siis lisää työpalkkaa, vaan osaksi voittoa tuottavien pääomien määrää, osaksi jokaisen seuraavan pääoman paljoutta edelliseen verrattuna.

Työnjaon kapitalistille tuottamaa hyötyä käsitellään jäljempänä.

Kapitalisti voittaa kaksinkertaisesti, ensiksi työnjaosta, toiseksi yleensä siitä, että ihmistyön osuus lisääntyy luonnontuotteessa. Mitä suurempi ihmisen osuus tavarassa on, sitä suurempi on kuolleen pääoman voitto.

»Pääomanvoiton keskimääräinen taso noudattaa yhdessä ja samassa yhteiskunnassa huomattavasti selvemmin yhteistä tasoa kuin työn eri lajeista maksettu palkka.» (1. osa, s. 228.) »Tavanomainen voittotaso vaihtelee pääoman eri käytöissä pääomatueton suuremman tai pienemmän varmuuden mukaan. Voiton taso kohoaa riskin mukana, joskaan ei aina samassa suhteessa.» (mts. 226, 227.)

On itsestään selvää, että myös kiertovälineen saannin helpottuminen tai halpeneminen (esim. paperiraha) kohottavat pääomanvoittoja.

3. PÄÄOMAN VALTA TYÖHÖN JA KAPITALISTIN VAIKUTTIMET

»Yksityisvoiton näkökohta on ainoa vaikutin, joka panee pääomanomistajan käyttämään pääomansa joko maanviljelyyn tai tehdasteollisuuteen tai tiettyyn vähittäis- tai tukkukaupan

haaraan. Hän ei milloinkaan ajattele, kuinka paljon tuotannollista työtä nämä eri käyttötavat käynnistävät [V] tai kuinka paljon ne lisäävät hänen kotimaansa viljelymaiden ja työn vuosituotannon arvoa.» (*Smith. 2. osa, s. 400, 401.*)

»Kapitalistin kannalta on hänen pääomansa käytetty hyödyllisimmällä tavalla silloin, kun hän saa suurimman voiton sijoituksen ollessa riskiltään yhtä suuria. Kyseinen käyttötapa ei aina ole edullisin yhteiskunnalle. Pääomaa käytetään edullisimmin silloin, kun tuottavia luonnonvoimia käytetään hyödyksi.» (*Say. 2. osa, s. 131.*)

»Pääomien käyttäjien suunnitelmat ja spekulatiot säätelevät ja ohjaavat työn tärkeimpiä vaiheita: kaikkien näiden suunnitelmien ja vaiheiden tarkoituksena on *voitto*. Voiton taso ei siis nouse maankoron ja työpalkan tavoin yhteiskunnan vaurastuessa eikä laske yhteiskunnan köyhtyessä. Päinvastoin kyseinen taso on luontaisesti alhainen rikkaissa maissa ja korkea köyhissä maissa, ja se on aina korkeimmillaan nopeimmin tuhoaan lähestyvissä maissa. Kyseisen luokan etu ei siis liity samalla tavalla yhteiskunnan yleiseen etuun kuin kahden muun luokan etu... Kaupan tai manufaktuurin joltain erikoisalaa harjoittavien erityisetu eroaa aina tietyssä mielessä yleisön edusta ja on usein jyrkästi vastakkainenkin sen kanssa. Kauppiaan etuna on aina laajentaa markkinoita ja supistaa myyjien kilpailua... Se on ihmisluokka, jonka etu ei koskaan vastaa tarkalleen yhteiskunnan etua ja jonka yleisenä etuna on pettää ja sortaa yleisöä.» (*Smith. 2. osa, s. 163—165.*)

4. PÄÄOMIEN KASAUTUMINEN JA KAPITALISTIEN KESKINÄINEN KILPAILU

Pääomien lisääntyminen, mikä nostaa palkkoja, pyrkii vähentämään kapitalistien voittoa kapitalistien keskinäisen *kilpailun* vaikutuksesta. (*Smith. 1. osa, s. 179.*)

»Jos esimerkiksi yhden kaupungin siirtomaatavara-alan tarvitsema pääoma on jaettuna kahden siirtomaatavarakauppiaan kesken, heidän kilpailunsa pyrkii vaikuttamaan, että he molemmat myyvät halvemmalla kuin jos pääoma olisi ainoastaan yhden käsissä. Ja jos se olisi jakautunut kahdenkymmenen kesken, [VI] kilpailu olisi vastaavasti kovempaa ja kauppiaiden mahdollisuus päästä sopimukseen hintojen korottamisesta olisi vastavasti pienempi.» (*Smith. 2. osa, s. 372, 373.*)

Koska me jo tiedämme monopolihintojen olevan niin korkeita kuin mahdollista, koska kapitalistien etu on jopa yleisen kansantaloustieteellisenkin katsomuksen mukaan vihollisuhteessa yhteiskuntaan nähden, koska pääomanvoiton kohoaminen vaikuttaa tavarain hintaan kuin koronkorko (*Smith. 1. osa, s. 199—201.*), niin *kilpailu* on ainoa keino vastustaa kapitalisteja, ja kansantalous-

tieteilijöiden mukaan se vaikuttaa yhtä myönteisesti työpalkkojen kohoamiseen kuin tavaroiden halpuuteen kuluttajaväestön eduksi.

Mutta kilpailu on mahdollinen ainoastaan siten, että pääomat lisääntyvät, ja tarkemmin sanoen tulevat monien käsiin. Monien pääomien synty on mahdollinen ainoastaan monipuolisen kasautumisen kautta, koska pääoma ylipäänsä syntyy vain kasautumalla, ja tämä monipuolinen kasautuminen muuttuu väistämättä yksipuoliseksi kasautumiseksi. Kapitalistien välinen kilpailu lisää pääomien kasautumista. Kasautuminen, joka yksityisomistuksen vallitessa merkitsee pääomien *keskittymistä* harvojen käsiin, on ylipäänsä välttämätön seuraus jätettäessä pääomat kulkemaan luonnollista kulkuaan ja tämä pääoman luontainen päämäärä raivaa itselleen vapaan tien vasta kilpailun avulla.

Olemme jo kuulleet, että pääomanvoitto on suhteessa pääoman suuruuteen. Kokonaan tarkoituksellisesta kilpailusta riippumatta kasautuu siis suuri pääoma kokonansa verrattuna nopeammin kuin pieni pääoma [VI].

[VIII] Tämän mukaisesti suuren pääoman kasautuminen on jo paljon nopeampaa kuin pienen, kokonaan kilpailusta riippumatta. Mutta seuratkamme tapahtumain kulkua edelleen.

Pääomien lisääntyessä pääomanvoitot pienenevät kilpailun vaikutuksesta. Pienkapitalisti joutuu siis kärsimään ensimmäisenä.

Pääomien lisääntyminen ja pääomien suuri määrä edellyttää edelleen, että maassa on vallalla vaurastuminen.

»Hyvin korkean rikkauden asteen saavuttaneessa maassa on voiton tavanomainen taso niin alhainen, että siitä liikenevä korko antaa alhaisuutensa vuoksi vain kaikkein rikkaimmille mahdollisuuden elää rahankoroilla. Kaikkien keskivarakkaiden on siis itse hoidettava pääomansa käyttöä, harjoitettava ammattia tai ryhdyttävä jollekin kaupan alalle.» (*Smith*. 1. osa, s. 196, 197.)

Tämä tilanne on kaikkein mieluisin kansantaloustietelle.

»Pääomien ja tulojen välinen suhde määrää kaikkialla ahkeruuden ja joutilaisuuden välisen suhteen; missä pääomat hallitsevat, siellä vallitsee ahkeruus, missä tulot, siellä laiskuus.» (*Smith*. 2. osa, s. 325.)

Kuinka sitten on pääoman käytön laita tässä kiristy-
neessä kilpailussa?

»Pääomien lisääntyessä täytyy korkoa vastaan lainattavien pääomien (fonds à prêter à intérêt) määrän asteittain kasvaa; näiden lainapääomien lisääntyessä rahankorko pienenee 1. koska kaikkien tavaroiden markkinahinnat laskevat sitä mukaa kuin niiden määrä lisääntyy, 2. koska *pääomien lisääntyessä maassa käy vaikeammaksi* saada edullista käyttöä uudelle pääomalle. Eri pääomien kesken syntyy kilpailu, yhden pääoman omistaja yrittää kaikin mahdollisin ponnistuksin saada haltuunsa toisen pääoman hallitseman liiketoimen. Useimmiten hän ei voi kuitenkaan toivoa karkottavansa tätä toista pääomaa käyttöalaltaan muutoin kuin ryhtymällä liiketoiminnassaan tarjoamaan asiakkailleen parempia ehtoja. Hänen ei ole ainoastaan myytävä tavaraa halvemmalla, vaan hänen on usein ostettava sitä kalliimmalla myyntitilaisuuksia saadakseen. Mitä enemmän pääomaa tarvitaan tuottavan työn pitämiseksi käynnissä, sitä suuremmaksi työn kysyntä kasvaa: työläiset saavat helposti työtä, [IX] mutta kapitalistien on vaikea löytää työläisiä. Kapitalistien kilpailu kohottaa työpalkkoja ja laskee voittoja.» (*Smith*. 2. osa, s. 358—359.)

Pienkapitalistin on siis valittava 1. joko pääomansa syöminen, koska hän ei voi enää elää koroilla, siis kapitalistin asemasta luopuminen, tai 2. oman liiketoiminnan aloittaminen, tavarain myyminen halvemmalla ja ostaminen kalliimmalla kuin rikkaammat kapitalistit sekä korotetun työpalkan maksaminen; siis tuhoutuminen, koska markkinahinta jo on edellytetyn ankaran kilpailun vaikutuksesta hyvin alhainen. Jos sen sijaan suurkapitalisti haluaa karkottaa pienkapitalistin, hänellä on viimeksi mainittuun nähden puolellaan kaikki samat edut, jotka kapitalistilla on työläiseen nähden. Hänen pääomansa suurempi määrä korvaa hänen pienemmät voittonsa, ja hän pystyy sietämään tilapäisiä tappioitakin kunnes pienempi kapitalisti on tuhoutunut ja hän on vapautunut tämän kilpailusta. Niin hän kasaa itselleen pienkapitalistin voitot.

Edelleen: suurkapitalisti ostaa aina halvemmalla kuin pienkapitalisti, koska hän ostaa suurempia määriä. Siis hän voi vahinkoa kärsimättä myydä halvemmalla.

Kun rahankoron aleneminen muuttaa keskiryhmän kapitalistit koroillaeläjästä liikemiehiksi, niin kääntäen liikepääomien lisääntyminen ja siitä seuraavat entistä pienemmät voitot aiheuttavat rahankoron alenemisen.

»Pääoman käytöstä saatujen voittojen pienentyessä pienenee välttämättä se hinta, joka voidaan maksaa tästä käytöstä.» (*Smith*. 2. osa, s. 359.)

»Mitä enemmän rikkaus, tuotanto ja väkiluku lisääntyvät, sitä enemmän pienenee rahankorko, siis myös kapitalistien voitto; mutta voittojen pienenemisestä huolimatta itse pääomat eivät ainoastaan kasva, vaan kasvavat lisäksi entistä nopeammin. Suuri pääoma, joka tuottaa tosin pieniä voittoja, lisääntyy yleensä paljon nopeammin kuin suuria voittoja tuottava pieni pääoma. Raha poikii, sanoo sananlasku.» (*Smith*. 1. osa, s. 189.)

Kun siis tämä suuri pääoma joutuu vastakkain pieniä voittoja tuottavien pienien pääomien kanssa, kuten oletetussa ankarassa kilpailutilanteessa tapahtuu, se murskaa ne täydellisesti.

Tämän kilpailun välttämättömänä seurauksena on tavaroiden yleinen huononeminen, väärentäminen, epäaito tuotanto, yleiset ruokamyrkytykset, kuten suurkaupungeissa on ilmennyt.

[X] Edelleen on *kiinteän pääoman* (capital fixe) ja *liikkuvan pääoman* (capital circulant) välinen suhde tärkeä seikka suurten ja pienten pääomien kilpailussa.

»*Liikkuva pääoma* on pääomaa, joka käytetään elintarvikkeiden tuottamiseen, tavaroiden valmistamiseen tai ostamiseen sekä niiden myymiseen edelleen. Näin sijoitettu pääoma ei tuo käyttäjälleen tuloa eli voittoa niin kauan kuin se joko jää hänen haltuunsa tai pysyy entisessä muodossaan. Hänen pääomansa lähtee häneltä jatkuvasti yhdessä erityisessä muodossa palatakseen hänelle toisessa muodossa, ja se tuo voittoa ainoastaan näin kiertämällä tai tällaisilla perättäisillä vaihdoilla ja muutoksilla. *Kiinteä pääoma* on maanparannukseen, koneiden, laitteiden ja työkalujen ja muiden sellaisten ostamiseen sijoitettua pääomaa.» (*Smith*. 2. osa, s. 197, 198.)

»Jokainen säästö kiinteän pääoman ylläpitokustannuksissa merkitsee lisäystä yhteiskunnan puhtaaseen voittoon. Jokaisen yrittäjän kokonaispääoma jakautuu välttämättä hänen kiinteään ja liikkuvaan pääomaansa. Jos summa pysyy samana, täytyy toisen osan olla sitä pienempi mitä suurempi toinen on. Liikkuva pääoma hankkii raaka-aineet ja työpalkat ja panee tuotannon liikkeelle. Kaikkien kiinteän pääoman ylläpitokustannusten säästöjen, jotka eivät vähennä työn tuotantovoimia, täytyy näin ollen lisätä liikepääomia.» (*Smith*. 2. osa, s. 226.)

Alusta asti on selvää, että kiinteän ja liikkuvan pääoman suhde on huomattavasti edullisempi suurille kuin pienille kapitalisteille. Todellinen suurpankkiiri tarvitsee kiinteää pääomaa vain mitättömän vähän yli sen,

mitä todella pieni pankkiiri tarvitsee. Heidän kiinteä pääomansa rajoittuu konttorihuoneistoon. Suurehkon maanomistajan välineet eivät lisäänny suhteessa hänen maansa suuruuteen. Samoin merkitsee se luottomäärä, jonka suurkapitalisti pieneen verrattuna saa, sitä suurempaa säästöä kiinteässä pääomassa, tarkemmin sanottuna niissä rahoissa, jotka hänellä on aina oltava käytettävissään. Lopuksi on selvää, että teollisen työn saavutettua korkean asteen, siis melkein kaiken käsityön muututtua teollisuustyöksi, pienkapitalistin koko pääomakaan ei enää riitä välttämättömäksi kiinteäksi pääomaksi hänelle. On tunnettua, ettei suurtilojen työmäärä vaadi paljoakaan työntekijöitä.

Yleisesti ottaen suurten pääomien kasautumiseen liittyy myös vastaavaa kiinteän pääoman keskittymistä ja yksinkertaistumista pienempiin kapitalisteihin verrattuna. Suurkapitalisti ottaa käyttöönsä eräänlaisen [XI] työvälineiden organisaation.

»Samoin teollisuuden alalla jokainen manufaktuuri ja tehdas merkitsee jo suuremman aineellisen omaisuuden entistä laajempaa yhdistämistä monien ja erilaisten henkisten kykyjen ja teknisten taitojen kanssa palvelemaan *yhteistä* tuotantopäämäärää... Siellä missä lainsäädäntö säilyttää maaomaisuuden suurina yksikköinä, kasvavan väestön liikamäärä kasautuu ammattityöläisiksi, ja suuria proletaarijoukkoja keräytyy siis pääasiassa teollisuuden alalle kuten Isossa-Britanniassa. Mutta siellä missä lainsäädäntö sallii maan jatkuvan palstoituksen, lisääntyy pienten ja velkaantuneiden omistajien luku, kuten Ranskassa, ja jatkuva pirstominen syöksee heidät puutetta kärsivien ja tyytymättömien luokkaan. Jos tämä pirstominen ja liiallinen velkaantuminen jatkuu pitkälle, niin suurmaanomistus nielaisee jälleen pienmaanomistuksen, samoin kuin suurteollisuus tuhoaa pienen. Ja koska nyt muodostuu jälleen suurempia tilakokonaisuuksia, työnnetään myös ne omistamattomien työläisten joukot, joita ei välttämättä tarvita maanviljelyyn, jälleen teollisuuteen.» (*Schulz. »Bewegung der Produktion», s. 58, 59.*)

»Tuotantotavan muutos ja etenkin koneistuksen käyttö muuttaa samanlaisten tavaroiden luonteen toiseksi. Ainoastaan ihmistyövoiman syrjäyttäminen on tehnyt mahdolliseksi kehrätä 3 šillingin 8 pennyn arvoisesta puuvillanaulasta 350 vyyhtiä, 167 englantilaista eli 36 saksalaista peninkulmaa lankaa, jonka kaupp-arvo on 25 guineaa.» (mts. 62.)

»Puuvillakankaiden hinnat ovat laskeneet Englannissa 45 vuodessa keskimäärin $\frac{11}{12}$ osaa, ja Marshallin laskelmien mukaan myydään sama valmiste-erä, josta vielä vuonna 1814 maksettiin 16 šillingiä, nyt 1 šillingillä 10 pennyllä. Teollisuustuotteiden

halpeneminen lisää sekä kotimaan kulutusta että ulkomaisia markkinoita. Ja tähän liittyy, että puuvillatyöläisten määrä ei Isossa-Britanniassa ole koneiden käyttöönnoton jälkeen suinkaan vähentynyt, vaan kasvanut neljästäkymmenestä tuhannesta puoleentoista miljoonaan. [XII] Mitä taas tulee teollisuusyrittäjien ja työläisten tuloihin, niin tehtaanomistajien keskinäinen kasvava kilpailu on pienentänyt tietystä määrin näiden voittoja verrattuna heidän tuotteittensa määrään. Vuosina 1820—1833 putosi manchesterilaisten tehtailijoiden karttuunipakasta saama bruttovoitto 4 šillingistä $1\frac{1}{3}$ pennystä 1 šillingiin 9 pennyn. Mutta hyvitykseksi tälle tappiolle on tuotanto laajentunut sitä enemmän. Tämän seurauksena on nyt, että yksittäisillä teollisuuden¹ aloilla ilmenee ajoittaista liikatuotantoa; että sattuu lukuisia² vararikkoja, mikä synnyttää kapitalistien ja työn herrojen luokan *sisällä* epävarmaa omaisuuden horjuntaa ja heilahtelua, mikä suistaa osan taloudelliseen tuhoon joutuneista proletariaattiin; että työ on usein ja äkillisesti pakko lopettaa tai sitä on vähennettävä, minkä haitat palkkatyöläisten luokka joutuu alituisesti katkerasti tuntemaan.» (mts. 63.)

»Työnsä vuokraaminen merkitsee orjuuden aloittamista; työn aineksen vuokraaminen merkitsee vapautensa rakentamista... Työ on ihminen, aineksessa ei sen sijaan ole mitään inhimillistä.» (Pecquer. »Théor. soc. etc.«, s. 411, 412.)

»*Aineen* elementti, joka ei pysty lainkaan luomaan rikkautta ilman toista elementtiä, *työtä*, saa taianomaisen kyvyn tuottaa omistajille hedelmää, ikään kuin he itse olisivat lisänneet siihen tämän välttämättömän elementin.» (mt.) »Jos työläisen jokapäiväisen työn oletetaan tuottavan hänelle keskimäärin 400 frangia vuodessa ja tämän summan oletetaan riittävän aikuisille niukkaan elämiseen, pakottaa siis jokainen 2000 frangin korko-, maanvuokra-, vuokra- ym. tulojen saaja epäsuorasti 5 ihmistä tekemään työtä hyväkseen; 100 000 frangin korot edustavat 250 ihmisen työtä ja 1 000 000 frangin korot 2500 yksilön työtä» (mts. 412—413), siis 300 miljoonaa frangia (Ludvig Filip) vastaa 750 000 työläisen työtä.

»Inhimillinen laki on antanut omistajille oikeuden käyttää ja väärinkäyttää kaiken työn aineesta, ts. tehdä sille mitä haluvat... laki ei mitenkään velvoita heitä antamaan omistamattomille oikeaan aikaan ja aina työtä, ei liioin maksamaan näille aina riittävää palkkaa jne.» (mts. 413.) »Vallitsee täydellinen vapaus tuotannon luonteen, määrän, laadun, tarkoituksenmukaisuuden, rikkauksien käytön ja väärinkäytön, kaiken työn aineksen käytön suhteen. Jokainen on vapaa vaihtamaan omaansa mielensä mukaan välittämättä muusta kuin omasta yksilöllisestä edustaan.» (mts. 413.)

»Kilpailu ei ilmaise mitään muuta kuin mielivaltaista vaihtoa, ja tämä puolestaan on suora ja looginen seuraus yksilön oikeudesta käyttää ja väärinkäyttää kaikkia tuotantovälineitä. Nämä kolme taloudellista tekijää, jotka todellisuudessa ovat yksi ja sama — oikeus käyttöön ja väärinkäyttöön, vaihdon vapaus ja

rajoittamaton kilpailu — tuovat mukanaan tällaiset seuraukset: kukin tuottaa mitä haluaa, miten haluaa, milloin haluaa, missä haluaa; tuottaja tuottaa hyvää tai huonoa, liian paljon tai liian vähän, liian myöhään tai liian aikaisin, liian kallista tai liian halpaa. Kukaan ei tiedä, saako hän myydyksi, kenelle hän saa myydyksi, miten hän saa myydyksi, milloin hän saa myydyksi, missä hän saa myydyksi. Samoin on ostamisen laita. [XIII] Tuottaja ei tunne enempää tarpeita kuin raaka-ainelähteitäkään, ei enempää kysyntää kuin tarjontaakaan. Hän myy milloin haluaa, milloin voi, missä haluaa, kenelle haluaa, sillä hinnalla kuin haluaa. Samalla tavoin hän myös ostaa. Kaikessa tässä hän on jatkuvasti sattuman pelinappula, vahvemman oikeuden, vähemmän sorretun, rikkaamman oikeuden orja... Jos yhtäällä on puutetta, on toisaalla yltäkylläisyyttä ja tuhlausta. Kun yksi tuottaja myy paljon tai hyvin kalliilla ja saa jättiläisvoittoja, toinen ei myy mitään tai myy tappiolla... Tarjonta ei tiedä mitään kysynnästä, eikä kysyntä tiedä mitään tarjonnasta. Tuottaessanne te luotatte kuluttajat vallanneeseen mieltymykseen, muotiin, mutta valmistautuessanne toimittamaan tavaran hänelle oikku onkin jo kadonnut ja suuntautunut toiseen tuotteeseen... Kiertämättöminä seurauksina ovat jatkuvat ja yhä laajemmalle leviävät vararikot, virhelaskelmat, äkilliset romahdukset ja odottamattomat rikastumiset, kauppakriisit, liikkeiden lopettamiset, jaksoittainen liiketarjonta ja tavaranpuute, palkkojen ja voittojen epävakaisuus ja lasku, rikkauksien tuho tai suunnaton tuhlaus, sekä ajan ja ponnistusten valtava hukka katkeran kilpailun areenalla.» (mts. 414—416.)

Ricardo sanoo teoksessaan (rent of land, maankorosta): kansakunnat ovat ainoastaan tuotannon työpajoja, ihminen on kulutus- ja tuottokone, ihmiselämä on pääomaa, taloudelliset lait hallitsevat sokeasti maailmaa. Ihmiset eivät merkitse Ricardolle mitään, tuote kaikkea. Teoksen ranskannoksen 26. luvussa sanotaan:

»20 000 frangin pääoman omistajalle, joka saa 2000 frangin vuosivoitot, olisi täysin yhdentekevää, työllistääkö hänen pääomansa sata vai tuhat ihmistä... Eikö kansakunnan reaalikoron laita ole samoin? Kunhan kansakunnan netto- ja reaalityö, maanvuokratulot ja voitot pysyvät entisellään, ei ole mitenkään tärkeää, kuuluuko kansaan kymmenen vai kaksitoista miljoonaa.» »Itse asiassa ei enää tarvitse muuta toivoa», sanoo herra de Sismondi (2. osa, s. 331), »kuin että saarella aivan yksin asuva kuningas teettää Englannin kaikki työt automaateilla pyörittäen yhtä mittaa kampea.»⁷⁰

»Omistaja, joka ostaa työläisen työtä niin alhaisella hinnalla, että se tuskin riittää välttämättömiin tarpeisiin, ei ole vastuussa sen enempää palkan riittämättömyydestä kuin aivan liian pitkästä työajastakaan: hän itse on toisille asettamansa lainalainen... kurjuus ei johdu niinkään paljon ihmisistä kuin asioiden

vallasta.» (*Buret.*] mts. 82.)

»Monissa osissa Englantia ei asukkailla ole riittävästi pää-omaa kaikkien maittensa parantamiseen ja viljelyyn. Suuri osa Skotlannin eteläisten kreivikuntien villasta joudutaan kuljettamaan pitkät matkat huonoja maanteitä pitkin Yorkshireen jalostettavaksi, koska tuotantoalueella ei ole pääomaa siihen. Englannissa on lukuisia pieniä teollisuuskaupunkeja, joiden asukkailla ei ole riittävästi pääomaa omien tehdasteittensa kuljettamiseksi etäisille markkinoille, joilla on kysyntää ja kulutusta niille. Paikalliset kauppiat ovat [XIV] pelkkiä suurissa kauppakaupungeissa asuvien suurkauppiaiden asiamiehiä.» (*Smith.* 2. osa, s. 382.) »Maan ja työn vuosituoton lisäämiseksi ei ole mitään muuta keinoa kuin lisätä tuottavien työläisten määrää tai ennestään työssä olevien työläisten tuotantokykyä... Molemmat tapaukset vaativat miltei aina lisäpääomaa.» (*Smith.* 2. osa, s. 338.)

»Samoin kuin pääoman kasautumisen täytyy luonnosta langenten edeltää välttämättä työnjakoa, samoin voidaan työnjakoa lisätä ainoastaan sikäli kuin pääomaa on etukäteen kasattu entistä enemmän. Se raaka-ainemäärä, jonka yksi ja sama ihmisjoukko voi jalostaa, kasvaa huomattavasti työnjaon lisääntyessä, ja koska jokaisen työläisen tehtävät vähitellen yksinkertaistuvat, keksitään uusia koneita näiden tehtävien helpottamiseksi ja lyhentämiseksi. Jotta sama työläisten määrä voitaisiin pitää työnjaon edistyessä pysyvästi työllistettynä, täytyy kasata ennakolta yhtä paljon elämisen tarvikkeita ja enemmän raaka-aineita ja työkaluja kuin alemmalla kehitystasella vaadittiin. Työläisten lukumäärä kasvaa jokaisella työalalla alan työnjaon lisääntyessä tai paremminkin työläisten määrän kasvu tekee mahdolliseksi heidän ryhmitymisensä ja jakautumisensa kyseisellä tavalla.» (*Smith.* 2. osa, s. 193, 194.)

»Samoin kuin pääomien ennakkokasaaminen on välttämätöntä työn tuotantovoiman huomattavaksi lisäämiseksi, samoin pääomien kasaaminen johtaa luonnostaan kyseiseen lisääntymiseen. Kapitalisti pyrkii nimittäin tuottamaan pääomallaan mahdollisimman suuren määrän työntuotteita, pyrkii siis aikaansaamaan työläistensä keskuudessa mahdollisimman sopivan työnjaon ja hankkimaan heille parhaat mahdolliset koneet. Hänen mahdollisuutensa onnistua näissä pyrkimyksissä [XV] ovat riippuvaisia hänen pääomansa määrästä sekä siitä ihmismäärästä, joka tällä pääomalla voidaan pitää työssä. Ei siis vain maan tuotannollisen työn määrä kasva sitä käyttävän pääoman kasvun mukana, vaan sama työ määrä tuottaa tämän kasvun johdosta paljon suuremman tuotemäärän.» (*Smith.* 2. osa, s. 194, 195.)

Joudutaan siis liikatuotantoon.

»Tuotantovoimien laajempiin yhdistelmiin tullaan... teollisuudessa ja kaupassa kun liitetään lukuisampia ja monipuolisempia ihmis- ja luonnonvoimia mittasuhteiltaan suuremmiksi yritysiksi. Myös tuotannon päähaarojen liittämällä tiiviimmin toisiinsa —

tätä esiintyy jo siellä täällä. Näin suurtehtailijat yrittävät samalla hankkia suurmaaomaisuutta tuottaakseen ainakin osan teollisuutensa raaka-aineista tarvitsematta hankkia sitä vasta kolmannen käden lähteistä. Tai he liittävät teollisuusyrityksiinsä kauppa- liikkeen — paitsi myydäkseen omia tuotteitaan myös ostaakseen toisenlaisia tuotteita ja myydäkseen niitä työläisilleen. Englannissa yksi ainoa tehtaanomistaja saattaa silloin tällöin johtaa 10 000—12 000 työläistä... eikä siellä enää ole harvinaista, että eri tuotannonhaaroja yhdistetään tällä tavalla *yksien* aivojen johtoon, tällaisiksi pienemmiksi valtioiksi tai maakunniksi valtiossa. Niinpä *Birminghamin* kaivoksenomistajat ovat äskettäin vallanneet *koko* raudanvalmistusprosessin, joka jakautui aikaisemmin eri yrittäjien ja omistajien kesken. Katso 'Der bergmännische Distrikt bei Birmingham'. 'Deutsche Vierteljahrs-Schrift', 3. n:o, 1838. Vihdoin näemme suuremmissa osakeyrityksissä, joita on syntynyt niin paljon, *monien* osakkaiden rahavarojen laajaa yhdistämistä niihin tieteellisiin ja teknisiin tietoihin ja taitoihin, joita on muilla — niillä, joille työn tekeminen on siirretty. Näin kapitalistien on mahdollista käyttää säästönsä moninaisemmilla tavoilla ja lisäksi samanaikaisesti sekä maataloudelliseen, teolliseen että kaupalliseen tuotantoon. Näin heidän etunsa samalla laajenee, [XVI] ja maatalouden, teollisuuden ja kaupan etujen väliset ristiriidat lieventyvät ja häviävät. Mutta tämänkin entistä paremman mahdollisuuden saada pääoma tuottamaan voittoa mitä erilaisimmilla tavoilla täytyy lisätä omistavien ja omistamattomien luokkien ristiriitaa.» (*Schulz*, mts. 40, 41.)

Valtavat voitot, joita asunnonvuokraajat hankkivat kurjuudesta. Vuokra (*loyer*) on kääntäen verrannollinen teolliseen kurjuuteen.

Samoin ovat rappeutuneiden proletaarien paheiden tuottamat korot. (Prostituutio, juoppous, panttilainaa- ja — *prêteur sur gages*.)

Pääomien kasautuminen lisääntyy ja niiden kilpailu vähentyy kun pääoma ja maanomistus kerääntyvät yksiin käsiin, samoin silloin kun pääoma kasvettuaan kykenee yhdistämään eri tuotannonaloja.

Välinpitämättömyys ihmisiä kohtaan. Smithin 20 arpalippua.⁷¹

Sayn netto- ja bruttotulo. [XVI]

MAANKORKO

[I] *Maanomistajan oikeus* juontaa juurensa ryöstöstä. (*Say.* 1, osa, s. 136. alaviite.) Maanomistajat haluavat kaikkien ihmisten tavoin korjata sieltä mihin eivät ole kylväneet, ja vaativat korkoa jopa maan luonnontuotteista. (*Smith.* 1. osa, s. 99.)

»Saattaisi luulla, ettei maankorko ole muuta kuin voitto sille pääomalle, jonka maanomistaja on käyttänyt maan parantamiseen... Joissakin tapauksissa maankorko voi osaksi olla sitä... mutta maanomistaja vaatii 1. korkoa parantamattomasta maasta, ja parannuskustannusten luultu korko tai voitto on enimmäkseen vain lisäystä (addition) tähän alkuperäiseen maankorkoon. 2. Lisäksi parannuksia ei aina tehdä maanomistajan pääomalla, vaan toisinaan vuokratiljelijän pääomalla. Kun vuokrasopimus tulee uusittavaksi, maanomistaja vaatii kuitenkin saman lisäyksen maankorkoon kuin jos kaikki parannukset olisi tehty hänen pääomallaan. 3. Toisinaan hän vaatii maankorkoa siitäkkin mitä ihmiset eivät pysty lainkaan parantamaan.» (*Smith.* 1. osa, s. 300, 301.)

Smith ottaa esimerkiksi viimeksi mainitusta tapauksesta ruskolevät (*Seekrapp*, *salicorne*)

»jotka ovat merileviä ja joista saadaan polttamalla lasin, saippuan jne. valmistukseen käytettyä emästä. Ruskolevä kasvaa eri puolilla Isoa-Britanniaa, etenkin Skotlannissa, mutta ainoastaan vuoroveden alle jäävillä kallioilla. Vesi peittää ne kahdesti päivässä eikä ihmistyöllä siis koskaan lisätä näiden levien tuottoa. Kuitenkin omistaja, jonka alueella näitä leviä kasvaa, vaatii niistä koron samoin kuin viljapelloistaan. Shetlandin saarien lähivedet ovat erityisen kalaisia. Suuri osa saarten asukkaista [II] saa elatuksensa kalastuksesta. Jotta he voisivat saada hyötyä meren tuotteista, heillä täytyy kuitenkin olla asunto lähetyvillä. Maanomistajan ottama korko ei suhteudu siihen, mitä vuokratiljelijä saa maan viljelystä, vaan maan ja meren hänelle yhdessä antamaan tuottoon.» (*Smith.* 1. osa, s. 301, 302.)

»Maankorkoa voidaan pitää omistajan viljelijän käyttöön vuokraamien *luonnonvoimien* tuotteena. Tuote on suurempi tai pienempi luonnonvoiman mittojen, toisin sanoen maan luonnollisen tai keinotekoisien hedelmällisyyden asteen mukaan. Se on se luonnon tuote, joka jää jäljelle kun kaikki ihmistyönä pidettävä on vähennetty tai korvattu.» (*Smith. 2. osa, s. 377, 378.*)

»Näin ollen *maankorko*, joka käsitetään maan käytöstä maksettavaksi hinnaksi, on luonnollisesti *monopolihinta*. Se ei ole lainkaan verrannollinen omistajan mahdollisesti maanparannuksiin käyttämään summaan tai hintaan minkä hän voi ottaa kärsimättä tappiota, vaan siihen, minkä vuokraaja suinkin pystyy maksamaan kärsimättä tappiota.» (*Smith. 1. osa, s. 302.*)

»Kolmesta alkuperäisestä yhteiskuntaluokasta maanomistajat ovat se, jonka tulo ei maksa työtä eikä huolenpitoa, vaan tulee sille ikään kuin itsestään, riippumatta tämän luokan ohjelmista ja suunnitelmista.» (*Smith. 2. osa, s. 161.*)

Olemme jo saaneet tietää maankoron määrän riippuvan maan *hedelmällisyyden* asteesta.

Toisena tekijänä sen määräytymisessä on *sijainti*.

»Maankorko vaihtelee paitsi maan *hedelmällisyyden* mukaan sen tuotosta riippumatta myös maan *sijainnin* mukaan riippumatta sen hedelmällisyydestä.» (*Smith. 1. osa, s. 306.*)

»Jos viljelymaiden, kaivosten ja kalavesien tuottoisuus on yhtäläinen, on niiden tuotto verrannollinen niiden viljelyyn ja käyttöön sijoitettujen pääomien määriin [III] ja sijoitusten tarkoituksenmukaisuuteen. Jos pääomat ovat yhtä suuret ja niiden käyttö yhtä tarkoituksenmukaista, tuotto on verrannollinen maiden, vesien ja kaivosten luonnolliseen tuottoisuuteen.» (*Smith. 2. osa, s. 210.*)

Nämä Smithin väittämät ovat tärkeitä, koska ne tuotantokustannusten ja pääomien määrän ollessa yhtäläiset rajoittavat maankoron maan suurempaan tai vähäisempään hedelmällisyyteen. Ne siis todistavat selvästi, kuinka nurinkurisia ovat ne kansantaloustieteen kuvitelmat, jotka muuntavat maan hedelmällisyyden maanomistajan ominaisuudeksi.

Mutta tutkikaamme nyt kuinka maankorko muodostuu todellisessa yhteydessään.

Maankorko määräytyy *vuokraviljelijän ja maanomistajan välisessä taistelussa*. Havaitsemme että etujen vihamielinen vastakkaisuus, kamppailu, sota tunnustetaan kaikkialla kansantaloustieteessä yhteiskuntajärjestyksen perustaksi.

Katsokaamme nyt, mitkä ovat maanomistajan ja vuokraajan suhteet.

»Sovittaessa vuokraehdoista maanomistaja yrittää jättää vuokraviljelijälle vain sen osuuden, mikä riittää korvaamaan vuokraajan siementen hankintaan, työpalkkojen maksuun, juhtien ja maatalousvälineiden ostoon ja ylläpitoon käyttämän pääoman sekä tämän lisäksi sen yleisen voiton, joka vuokratulouksissa kyseisellä alueella saadaan. Tämä osuus on selvästikin pienin, johon vuokraaja voi tyytyä kärsimättä tappiota, ja maanomistaja haluaa harvoin antaa hänelle enempää. Omistaja pyrkii varaamaan maankorkona itselleen tuotosta eli sen hinnasta kaiken sen, mikä suinkin ylittää tämän osuuden, ja tämä on korkein summa minkä vuokraaja pystyy maksamaan maan senhetkisen tilan mukaan. [IV] Tätä yli menevää summaa voidaan kuitenkin yhä pitää luonnollisena maankorkona eli sinä korkona, jota vastaan maata voidaan yleensä katsoa vuokrattavan.» (Smith. 1. osa, s. 299, 300.)

»Maanomistajilla on tietynlainen monopoli vuokraviljelijöihin nähden», Say sanoo. »Heidän tavaransa, maaomaisuuden, kysyntä voi lisääntyä loputtomasti; mutta heidän tavaransa määrällä on tietyt rajansa... Maanomistajien ja vuokraajien kesken päätetyt kaupat ovat aina mahdollisimman edullisia ensiksi mainituille... Itse tilanteesta johtuvan edun lisäksi hänellä on asemansa, suuremman omaisuutensa ja suuremman luoton sekä arvostuksen antamat lisäedut. Mutta jo ensimmäinen riittää takaamaan, että hän kykenee aina yksin hyötymään maan suotuisista olosuhteista. Kanavan tai tien rakentaminen, väestön kasvu ja alueen hyvinvoinnin lisääntyminen nostavat aina vuokraa... Tosin vuokraajakin voi parantaa maata omalla kustannuksellaan, mutta hän saa voittoa tähän käyttämästään pääomasta ainoastaan vuokrasopimuksen kestäessä ja vuokra-ajan päätyttyä se jää maanomistajalle. Siitä hetkestä lähtien omistaja korjaa pääoman korot, vaikka hän ei olekaan maksanut ennakkokustannuksia, sillä vuokra kohoaa nyt suhteellisesti.» (Say. 2. osa, s. 142, 143.)

»Maakorko, jota pidetään maan käytöstä maksettuna hintana, on luonnollisesti korkein hinta, minkä vuokraaja pystyy maan senhetkisten olosuhteiden mukaan maksamaan.» (Smith. 1. osa, s. 299.)

»Maaomaisuuden maankorko kohoaa yleensä kolmannekseen arvioidusta kokonaistuotosta, ja se on yleensä kiinteä ja sadon satunnaisista heilahduksista [V] riippumaton korko.» (Smith. 1. osa, s. 351.) »Tämä korko on harvoin pienempi kuin neljännes kokonaistuotosta.» (mts., 2. osa, s. 378.)

Kaikista hyödykkeistä ei voida maksaa *maankorkoa*. Monilla alueilla ei esimerkiksi kivistä makseta maankorkoa.

»Yleensä markkinoille voidaan viedä ainoastaan ne maan tuotteet, joiden käypä hinta riittää korvaamaan kuljetuskustannuksiin käytetyn pääoman ja antamaan käyvän pääomanvoiton. Jos hinta on tätä suurempi, ylijäämä menee luonnollisesti maankorkoon. Ellei se ole suurempi, siitä ei liikene yhtään maankorkoa maanomistajalle, vaikka hyödyke tuotaisiinkin markkinoille.

Onko hinta riittävä vai ei? Se riippuu kysynnästä.» (*Smith*. 1. osa, s. 302, 303.)

»Maankorko sisältyy hyödykkeiden hintaan aivan eri tavalla kuin työpalkka ja pääomanvoitto. Työpalkkojen ja voittojen korkea tai matala suhdeluku on syynä hyödykkeiden korkeaan tai alhaiseen hintaan: maankoron korkea tai matala suhdeluku on hinnan seurausta.» (*Smith*. 1. osa, s. 303, 304.)

Elintarvikkeet kuuluvat niihin tuotteisiin, joista saa aina maankoron.

»Koska ihmiset, kuten kaikki muutkin eläimet, lisääntyvät suhteessa toimeentulokeinoihinsa, on ravinto aina enemmän tai vähemmän kysyttyä. Se voi aina ostaa suuremman tai pienemmän määrän [VI] työtä, ja aina löytyy joku joka on halukas tekemään jotain saadakseen ravintoa. Tosiasiassa se työ määrä, jonka ravinto voi ostaa, ei aina ole yhtä suuri kuin minkä tämä ravinto voisi taloudellisimmalla tavalla jaettuna ylläpitää, mikä johtuu toisinaan maksetuista korkeista työpalkoista. Mutta ravinto voi aina ostaa sen työ määrän, jonka se voi ylläpitää laskettuna sen tason mukaan millä senlaatuista työtä alueella yleensä ylläpidetään. Kuitenkin maa tuottaa melkein kaikissa mahdollisissa tilanteissa enemmän ravintoa kuin tarvitaan ylläpitämään kaiken sen työn, joka osallistuu tuon ravinnon tuottamiseen aina markkinoille viemiseen asti. Myös tämän ravinnon ylijäämä on aina enemmän kuin riittävä palauttamaan voittoineen tätä työtä käyttäneen pääoman. Näin ollen jää aina jotain koroksi maanomistajalle.» (*Smith*. 1. osa, s. 305, 306.) »Siten ravinto ei ole ainoastaan maankoron alkuperäinen lähde, vaan kaikkien muiden myöhemmin maankorkoa antavien maan tuotteiden asianomainen arvon osa pohjautuu maanparannusten ja viljelyn aiheuttamaan työn ravinnontuottamiskyvyn lisäykseen.» (*Smith*. 1. osa, s. 345.) »Ihmisravinto riittää siis aina maankoron maksamiseen.» (1. osa, s. 337.) »Maiden väestömäärä ei riipu siitä, monilleko niiden tuotto voi tarjota vaatetuksen ja asunnon, vaan siitä ihmismäärästä, jonka maat voivat ravita.» (*Smith*. 1. osa, s. 342.)

»Vaatteet ja asunto ovat ihmiskunnan kaksi suurinta tarvetta ravinnon jälkeen.» Ne tuottavat useimmiten maankorkoa, eivät kuitenkaan aina. (*Smith*. 1. osa, s. 338.) [VI]

[VIII] Katsokaamme nyt kuinka maanomistaja käyttää hyväkseen kaikkia yhteiskunnan saamia etuja.

1. Maankorko kasvaa väestön kasvaessa⁷². (*Smith*. 1. osa, s. 335.)

2. Olemme oppineet jo Saylta, että maankorko kohoaa rautateiden jne. rakentamisen, liikennevälineiden parantumisen, niiden turvallisuuden lisääntymisen ja määrän moninkertaistumisen mukana.

3. »Jokainen yhteiskuntaolojen parannus pyrkii joko suoraan tai epäsuorasti kohottamaan maankorkoa, kartuttamaan maanomistajan todellista rikkautta, hänen valtaansa ostaa muiden ihmisten työtä ja sen tuotteita... Maanparannusten ja viljelyn lisäksi pyrkii kartuttamaan sitä suoraan. Maanomistajan osuus tuotteesta lisääntyy välttämättä tuotteen lisääntyessä. Tällaisten maan raakatuotteiden... reaalihinnan nousu, esimerkiksi karjan hinnan nousu, pyrkii myös suoraan nostamaan maankorkoa, ja vielä suu-remmassa suhteessa. Tuotteen todellisen arvon lisääntyessä ei lisääntynyt ainoastaan maanomistajan osuuden todellinen arvo, hänen todellinen valtansa muiden ihmisten työhön, vaan myös hänen osuutensa suhde koko tuotteeseen kasvaa arvon mukana. Tuotteen korjaaminen ei sen reaalihinnan nousun jälkeen vaadi enempää työtä kuin aikaisemmin. Näin ollen entistä pienempi osa tuotteesta riittää palauttamaan käytetyn pääoman sekä sen tavanomaisen voiton. Tämän mukaisesti täytyy maanomistajalle tulla entistä suurempi osa tuotteesta.» (Smith. 2. osa, s. 157—159.)

[IX] Raakatuotteiden entistä suurempi kysyntä ja siitä seuraava arvonnousu voivat osaksi johtua väestön kasvusta ja sen tarpeiden lisääntymisestä. Mutta maankorko lisääntyy jokaisesta uudesta keksinnöstä, jokaisesta uudesta käyttämättömän tai vähän käytetyn raaka-aineen käytöstä jalostuksessa. Näin on esimerkiksi hiilikaivosten koroissa tapahtunut valtava nousu rautateiden, höyrylaivojen jne. tultua käyttöön.

Kuten seuraavassa näemme, on vielä toinenkin etu, jonka maanomistaja saa tuon jalostuksesta, keksinnöistä ja työstä saamansa edun lisäksi.

3. »Kaikki ne työn tuotantovoiman parannukset, jotka pyrkivät suoraan laskemaan jalostettujen tuotteiden reaalihintaa, pyrkivät epäsuorasti nostamaan maan reaali-korkoa. Maanomistaja vaihtaa jalosteisiin sen osan raakatuotteistaan mikä ylittää hänen oman kulutuksensa eli, mikä on sama asia, tämän osan hinnan. Kaikki mikä alentaa jalosteiden reaalihintaa, nostaa raakatuotteiden reaalihintaa. Sama määrä raakatuotteita vastaa tästä lähin suurempaa määrää jalosteita. Ja maanomistaja kykenee hankkimaan itselleen enemmän mukavuuksia, koruja ja ylellisyyksineitä kuin ennen.» (Smith. 2. osa, s. 159.)

Siitä että maanomistaja käyttää omaksi hyväkseen kaikki yhteiskunnan osalle tulevat edut, Smith [X] tekee sen typerän johtopäätöksen (2. osa, s. 161), että maanomistajan edut vastaavat aina täysin yhteiskunnan etuja. Tässä talousjärjestelmässä, yksityisomistuksen valitessa, on yksilön yhteiskunnasta saama etu täsmälleen käänteisesti verrannollinen yhteiskunnan hänestä saa-

maan etuun, samoin kuin koronkiskurin tuhlarista saama etu ja tuhlarin etu eivät ole lainkaan yhteneväiset.

Mainitsemme ainoastaan ohimennen maanomistajan halun saada monopoli ulkomaisia maaomaisuuksia vastaan, mistä juurtavat esim. viljalait⁷³. Ohitamme tässä samoin keskiajan maaorjuuden, siirtomaiden orjuuden sekä Ison-Britannian maataloustyöläisten kurjan aseman. Rajoitumme itse kansantaloustieteen väitteisiin.

1. Kansantaloustieteen perusväittämien mukaan maanomistaja on kiinnostunut yhteiskunnan hyvinvoinnista, väestön kasvusta, teollisuustuotteiden tuotannosta, väestön tarpeiden lisäyksestä, sanalla sanoen rikkauden kasvusta, ja tämä kasvu on tähänastisten tarkastelujemme mukaan identtinen kurjistumisen ja orjuuden kasvun kanssa. Vuokran kasvun suhde kurjuuden kasvuun on esimerkki siitä edusta, mitä maanomistaja saa yhteiskunnasta, sillä vuokran noustessa nousee maankorko, korko siitä maasta, jolla talo sijaitsee.

2. Itse kansantaloustieteilijöidenkin mukaan maanomistajan etu on sovittamattomasti vastakkainen vuokraviljelijän etuun nähden, ts. jo yhteiskunnan merkittävän osan etuun nähden.⁷⁴

[XI] 3. Koska maanomistaja voi vaatia vuokraviljelijältä sitä enemmän korkoa, mitä enemmän tämä maksaa palkkaa, ja koska vuokraaja painaa palkan sitä alemaksi, mitä enemmän maankorkoa omistaja vaatii, ovat maanomistajan ja renkien edut juuri yhtä vastakkaisia kuin tehtaanpatruunan ja hänen työläistensä edut. Maanomistajan edut myös painavat palkan minimiin.

4. Koska tehdastyöläisten hinnan reaalin alentaminen korottaa maankorkoa, maanomistajalla on siis välitöntä etua tehdastyöläisten palkan laskemisesta, kapitalistien välisestä kilpailusta, liikatuotannosta, koko teollisesta kurjuudesta.

5. Kun siis maanomistajan etu ei suinkaan ole yhtä yhteiskunnan edun kanssa, vaan on sovittamattomasti vastakkainen vuokraajien, maataloustyöläisten, tehdastyöläisten ja kapitalistien etujen kanssa, niin toisaalta yhden maanomistajan etu ei lainkaan vastaa toisen maanomistajan etua. Tämä johtuu kilpailusta, jota tarkastelemme nyt lähemmin.

Yleisesti ottaen suurmaanomistus suhteutuu pieneen kuten suuri pääoma pieneen. Mutta asiaan liittyy erityispiirteitä, jotka johtavat väistämättä suurmaanomistuksen kasautumiseen ja pienten maiden nielemiseen.

[XII] 1. Työläisten ja työvälineiden suhteellinen lukumäärä ei käyttöpääoman kasvaessa vähene missään sen enempää kuin maataloudessa. Vastaavasti eivät mahdollisuudet kaikinpuoliseen riistoon, tuotantokustannusten säästöön ja tehokkaaseen työnjakoon lisäänty käyttöpääoman kasvaessa missään sen enempää kuin maataloudessa. Olkoon pelto miten pieni hyvänsä, se vaatii tietyn pysyvän vähimmäismäärän välineitä — auran, sahan jne. — kun taas maatila voi pienuudessa huomattavasti alittaa tämän minimirajan.

2. Suurmaanomistaja kasaa itselleen ne korot, jotka vuokratilajelijän pääoma on käyttänyt maanparannukseen. Pienmaanomistajan on käytettävä omaa pääomaansa. Hänen osaltaan jää tämä voitto siis kokonaan pois.

3. Samalla kun jokainen yhteiskunnallinen parannus hyödyttää suurmaanomistajaa, se vahingoittaa pienmaanomistajaa vaatimalla häneltä yhä enemmän käteisrahaa.

4. Vielä on tarkasteltava kahta tähän kilpailuun liittyvää lakia:

α) Ihmisravintoa tuottavan viljelymaan korko säätelee useimpien muiden viljeltyjen maiden koron. (*Smith*. 1. osa, s. 331.)

Loppujen lopuksi ainoastaan suurtilat voivat tuottaa sellaisia elintarvikkeita kuin karjaa jne. Ne säätelevät siis muiden maa-alojen maankorot ja voivat painaa ne minimiin.

Omalla työllään elävä pienmaanomistaja on näin ollen samassa suhteessa suurmaanomistajaan kuin *oman* työvälineen omistava käsityöläinen on tehtailijaan. Pientilanomistajasta on tullut pelkkä työväline. [XVI] Maankorko häviää kokonaan pientilanomistajan osalta, hänelle jää korkeintaan korko hänen pääomastaan ja palkka hänen työstään. Kilpailu voi nimittäin syödä maankorkoa kunnes se on enää vain korko pääomalle, jota omistaja ei ole itse sijoittanut.

β) Lisäksi olemme jo kuulleet, että viljelymaiden, kaivosten ja kalavesien tuottoisuuden ollessa yhtäläinen

ja niiden hyväksikäytön yhtä tehokas, on tuotto verrannollinen pääomien suuruuteen. Kilpailuvoitto menee siis suurmaanomistajalle. Samoin tulo on verrannollinen maan hedelmällisyyteen pääomien ollessa yhtä suuret. Niiden ollessa yhtä suuret vie hedelmällisemmän maan omistaja siis voiton.

γ) »Minkälaista kaivosta tahansa voidaan pitää tuottoisana tai vähätuottoisena sen mukaan, voidaanko siitä nostaa tietyllä työmäärällä enemmän tai vähemmän mineraalia kuin samalla työmäärällä nostetaan useimmista samanlaisista kaivoksista.» (*Smith*. 1. osa, s. 345, 346.) »Tuottoisin kaivos säättää hiilen hinnan kaikissa alueen kaivoksissa. Sekä maanomistaja että yrittäjä havaitsevat saavansa suuremman maankoron ja suuremman voiton myymällä vähän halvemmalla kuin kukaan muu alueella. Näiden toisten on pian pakko myydä samaan hintaan, vaikka heillä ei olisi oikein varaa siihen ja vaikka tämä hinta vähentää jatkuvasti heidän korkoaan ja voittoaan ja toisinaan vie ne kokonaan. Jotkin kaivokset hylätään kokonaan; toiset eivät pysty tuottamaan lainkaan maankorkoa ja ainoastaan omistaja voi käyttää niitä.» (*Smith*. 1. osa, s. 350.) »Kun Perun kaivokset löydettiin, suurin osa Euroopan hopeakaivoksista suljettiin... Kuuban ja Santo Domingon (Haitin) kaivoksille tapahtui samaa, ja jopa Perun vanhat kaivokset hylättiin Potosin kaivosten löydyttyä.» (1. osa, s. 353.)

Sama mitä *Smith* sanoo tässä kaivoksista, pitää enemmän tai vähemmän paikkansa koko maanomistuksesta.

δ) »On huomattava, että maan yleinen markkinahinta riippuu aina markkinoiden yleisestä korkotasosta... Jos maankorko putoaa huomattavasti rahankoron alapuolelle, kukaan ei osta maata, ja tämä laskee nopeasti maan markkinahintaa. Jos päinvastoin maankoron edut ylittävät huomattavasti rahankoron, kaikki ostavat maata, mikä puolestaan nopeasti nostaa sen markkinahintaa.» (*Smith*. 2. osa, s. 367, 368.)

Tästä maankoron ja rahankoron suhteesta seuraa, että maankoron täytyy laskea laskemistaan kunnes vain rikkaimmat voivat elää siitä. Kilpailu siis kovenee niiden maanomistajien kesken, jotka eivät vuokraa maitaan. Osa heistä joutuu perikatoon. Suurmaanomistus kasautuu entistä enemmän.

[XVII] Tästä kilpailusta on edelleen seurauksena, että suuri osa maaomaisuudesta joutuu kapitalistien käsiin ja näin kapitalisteista tulee samalla maanomistajia, samoin kuin pienemmät maanomistajat eivät yleensä

ole enää muuta kuin kapitalisteja. Edelleen osa suurmaanomistajista alkaa samalla harjoittaa teollisuutta.

Lopullisena seurauksena on siis kapitalistin ja maanomistajan eron häviäminen, joten kokonaisuutena ottaen on enää jäljellä kaksi väestöluokkaa, työväenluokka ja kapitalistiluokka. Tällainen maaomaisuuden kaupallistuminen, maan muuttuminen tavaraksi merkitsee lopullista syrjäytymistä vanhalle aristokratialle ja viimeistä silausta raha-aristokratialle.

1. Me emme jaa niitä tunteileviä kyyneleitä, jotka romantiikka⁷⁵ tämän tähden vuodattaa. Se sekoittaa aina maan kanssa harjoitettuun kauppavoiton kiskontaan liittyvän⁷⁶ häpeällisyyden siihen täysin järkevään, yksityisomistuksen vallitessa väistämättömään ja toivottavaan seuraukseen, joka liittyy maan yksityisomistuksen kaupallistamiseen. Ensiksikin feodaalinen maaomaisuus on jo perusolemukseltaan myytyä, luovutettua maata, ihmisestä vieraantunutta ja siten sellaista maata, joka on häntä vastassa muutamien harvojen suuromistajien muodossa.

Maan valta tulee jo feodaalisessa maanomistuksessa ilmi ihmisiä hallitsevana vieraana mahtina. Maaorja on maan liitännäinen. Samoin majoraattiperijä, vanhin poika, kuuluu maahan. Maa perii hänet. Maanomistuksesta alkaa ylipäänsä yksityisomaisuuden valta, maaomaisuus on sen perustana. Mutta feodaalisessa maanomistuksessa omistaja ainakin näyttää tilan kuninkaalta. Samoin omistajan ja maan välillä vallitsee vielä suhde, joka näyttää sisäisemmältä kuin suhde pelkkään esineelliseen rikkauteen. Maatila yksilöllistyy omistajansa mukana, sillä on hänen arvonimensä, se on vapaaherrallinen tai kreivillinen kuten hänkin, sillä on hänen etuoikeutensa, tuomiovaltansa, poliittinen asemansa jne. Tila on ikään kuin omistajansa epäorgaaninen ruumis. Tästä juontaa juurensa sananlasku: nulle terre sans maître*, millä ilmaistaan isännyyden ja maan kasvettuneisuus kiinni toisiinsa. Maatilan omistus ei myöskään ilmene välittömästi pelkän pääoman omistamisena. Tilan väen suhde siihen on paremminkin suhdetta isänmaahan. Se on rajoittunutta, ahdasta kansallismielisyyttä.

* — ei maata ilman isäntää. *Toim.*

[XVIII] Edelleen feodaalinen maatila antaa nimensä omistajalleen, kuten kuningaskunta kuninkaalleen. Hänen sukunsa historia, hänen talonsa historia jne., kaikki tämä tekee maatilän yksilölliseksi hänelle ja todella hänen talokseen, tekee sen persoonaksi. Tilan työläiset eivät liioin ole *päiväläisten* asemassa, vaan osaksi he itse ovat tilan omaisuutta, kuten maaorjat, osaksi heillä on kunnioituksen, alamaisuuden ja velvollisuuden siteet siihen. Tilan suhde heihin on näin ollen välittömästi poliittinen ja sillä on myös *tunneperäinen* puolensa. Tavat, luonteenpiirteet jne. vaihtelevat tilalta toiselle ja näyttävät olevan yhtä maa-alan kanssa, kun taas myöhemmin ihminen kiinnittyy tilaan enää vain kukkarollaan, ei luonteellaan eikä yksilöllisyydellään. Lopuksi feodaalinen omistaja ei yritä saada suurinta mahdollista etua tilastaan. Päinvastoin hän kuluttaa sen mikä on olemassa ja jättää hankkimisen rauhallisin mielin maaorjien ja vuokra viljelijöiden huoleksi. Tällainen on *aateliston* suhde maaomaisuuteensa, ja se luo omistajalle romanttisen sädekehän.

On tarpeen, että tämä pettävä ulkokuori häviää, että maaomaisuus, yksityisomistuksen alku ja syy, tempautuu kokonaan yksityisomistuksen prosessiin ja tulee tavaraksi, että omistajan valta ilmenee puhtaana yksityisomistuksen, pääoman valtana riippumatta kaikesta poliittisesta väristä, että omistajan ja työntekijän välinen suhde pelkistyy riistäjän ja riistettävän kansantaloudelliseksi suhteeksi, että omistajan henkilökohtainen suhde omaisuuteensa häviää ja muuttuu pelkästään suhteeksi *esineelliseen*, aineelliseen rikkauteen, että kunniallinen avioliitto maan kanssa korvautuu edun avioliitolla ja että maa laskeutuu arvoltaan samalle kauppaamisen tasolle kuin ihminenkin. On välttämätöntä, että maanomistuksen alku ja juuri, likainen oma etu, myös ilmenee kyynisessä muodossaan. On välttämätöntä, että lepäävä, muuttumaton monopoli muuttuu liikkuvaksi, muuttuvaksi ja paikallaan pysymättömäksi monopoliksi, kilpailuksi, ja että vieraan raadannan tulosten toimeton nauttiminen muuttuu toimekkaaksi kaupankäynniksi näillä tuloksilla. Viimein on välttämätöntä, että maaomaisuus osoittaa tässä kilpailussa hallitsevansa pääoman

muodossa sekä työväenluokkaa että itse omistajia, koska pääoman liikkeen lait joko vievät heidät perikatoon tai parantavat heidän asemansa. Näin tulee keskiaikaisen sananlaskun nulle terre sans seigneur* tilalle nykyaikainen sananlasku l'argent n'a pas de maître**, joka ilmaisee kuolleen materian koko vallan ihmisiin.

[XIX] 2. Mitä tulee kiistaan maaomaisuuden jakamisesta tai jakamattomuudesta, sen yhteydessä on pantava merkille seuraavat seikat:

Maaomaisuuksien jakaminen kieltää *suurmaanomistuksen monopolin*, kumooa sen, mutta vain *yleistämällä* tämän monopolin. Se ei kumoa monopolin perustaa, yksityisomistusta. Se vaikuttaa kyseiseen olemassaolomuotoon, mutta ei monopolin olemukseen. Seurauksena tästä maaomaisuuksien jakaminen joutuu yksityisomistuksen lakien uhriksi. Maaomaisuuksien jakaminen vastaa nimittäin kilpailun liikettä, kehitystä teollisuuden alalla. Paitsi niitä kansantaloudellisia haittoja, joita tästä työn välineiden jakamisesta sekä toistensa yhteydestä irrotetuista töistä on (tämä on tarkoin erotettava työnjaosta; työtä ei jaeta monien osalle, vaan kukin tekee samaa työtä yksikseen, mikä merkitsee saman työn moninkertaistamista), tämä maan jakaminen muuttuu väistämättä taas kasautumiseksi ja yhteenkokoutumiseksi samoin kuin kilpailu teollisuudessa.

Siellä missä maaomaisuuksien jakoa tapahtuu, jää siis ainoaksi mahdollisuudeksi palata muodoltaan entistään vihattavampaan monopoliin tai sitten kieltää, kumota koko maaomaisuuksien jako. Tämä ei kuitenkaan merkitse paluuta feodaaliseen omistukseen, vaan ylipäänsä maan yksityisomistuksen kumoamista. Monopolin ensimmäinen kumoaminen merkitsee aina sen yleistämistä, sen olemassaolon laajentamista. Mahdollisimman laajan ja pitkälle ulottuvan olemassaolon saavuttaneen monopolin kumoaminen merkitsee sen täydellistä tuhoamista. Kun yhteenliittämistä sovelletaan maahan, saavutetaan sama kansantaloudellinen etu kuin suurmaanomistuksella on ja vasta sen avulla toteutetaan maan jaottelemisen

* — ei maata ilman herraa. *Toim.*

** — rahalla ei ole herraa. *Toim.*

alkuperäinen pyrkimys, nimittäin yhtäläisyys. Samoin se palauttaa ihmisten läheisen, tunneperäisen suhteen maahan ja tekee sen järkevällä tavalla, ei enää maaorjuuden, isännöimisen ja typerän omaisuusmystiikan välityksellä, sillä maa lakkaa olemasta voitonkiskonnan kohde, ja vapaa työ ja vapaa nautinto-oikeus tekevät sen jälleen ihmisen todeksi, henkilökohtaiseksi omaisuudeksi. Maaomaisuuksien jakamisessa on se suuri etu, että tähän omaisuuteen liittyvä ihmisjoukko, joka ei voi enää alistua maaorjuuteen, tuhoutuu toisella tavalla kuin teollisuuden ihmisjoukko.

Mitä suurmaanomistukseen tulee, sen kannattajat ovat aina samastaneet suurviljelyn tarjoamat kansantaloudelliset edut itse suurmaanomistukseen, ikään kuin ei vastaomistuksen kumoaminen [XX] toisaalta ulottaisi näitä suurviljelyn etuja mahdollisimman laajalle ja ikään kuin ne eivät vasta tällöin tulisi yhteiskunnallisesti hyödyllisiksi. Edelleen he ovat hyökänneet pienmaanomistuksen voitonkiskonnan henkeä vastaan, ikään kuin voitonkiskonta ei sisältyisi piilevänä suurmaanomistukseenkin ja sen feodaalisessakin muodossa puhumattakaan nykyajan englantilaisesta muodosta, jossa yhtyvät maanomistajan feodalismi sekä vuokraviljelijän voitonkiskonta ja teollinen tuotanto.

Samoin kuin suurmaanomistus pystyy torjumaan jaettun maanomistuksen taholta esitetyn syytöksen monopolista sillä perusteella, että jakokin pohjautuu yksityisomistuksen monopoliin, samoin pystyy jaettu maanomistus torjumaan suurmaanomistuksen sille esittämän syytöksen: vallitseehan suuromistuksessakin jako, tosin vain liikkumattomassa ja jäykistyneessä muodossa. Yksityisomistus pohjautuu ylipäätään jakoon. Samoin kuin maaomaisuuksien jako johtaa takaisin suurmaanomistukseen pääomarikkaiden muotona, feodaalisen maaomaisuuden täytyy samoin välttämättä johtaa jakoon tai sen täytyy ainakin joutua kapitalistien käsiin, yrittäköön se sitten miten hyvänsä väistää tätä.

Suurmaanomistus nimittäin ajaa — kuten Englannissa — väestön valtaenemmistön teollisuuden syliin ja painaa omat työläisensä täydelliseen kurjuuteen. Suurmaanomistus siis synnyttää vihollisensa — pääoman ja

teollisuuden — mahdin ja lisää sitä heittämillä vastapuolelle köyhän väestön ja maan koko työtoiminnan. Suurmaanomistus teollistaa väestön enemmistön, tekee siitä siis suurmaanomistuksen vastustajan. Jos teollisuus on saavuttanut suuren vallan, kuten nykyisin Englannissa, se riistää vähitellen suurmaanomistukselta sen ulkomaita vastaan suuntaaman monopolin ja ajaa sen kilpailuun ulkomaisen maanomistuksen kanssa. Teollisuuden hallitessa saattaa maanomistus näet varmistaa feodaalisen suuruutensa enää vain monopolilla ulkomaita vastaan, millä se suojautuu sen feodaalisen luonteen kanssa ristiriidassa olevia kaupan yleisiä lakeja vastaan. Kun se on kerran ajautunut kilpailuun, se noudattaa kilpailun lakeja kuten jokainen näiden lakien alaiseksi joutunut tavara. Se alkaa samalla tavalla heilahdella, vähetä ja lisääntyä, lennähdellä kädestä toiseen eikä mikään laki voi enää pitää sitä harvoissa ennalta määrätyissä käsissä. [XXI] Välittömänä seurauksena on pirstoutuminen moniin käsiin, joka tapauksessa joutuminen teollisuuspääomien vallan alaiseksi.

Vihdoin tällaisella väkivaltaisella tavalla säilytetty ja valtavan teollisuuden rinnalleen synnyttänyt suurmaanomistus johtaa kriisiin vielä nopeammin kuin maan jakaminen, jonka rinnalla teollisuuden mahti pysyy aina toissijaisena.

Suurmaanomistus on luopunut — kuten näemme Englannissa — jo feodaalisesta luonteestaan ja omaksunut teollisen luonteen, sillä se haluaa tehdä mahdollisimman paljon rahaa. Se antaa omistajalle mahdollisimman suuren maankoron, vuokratiljelijän pääomalle mahdollisimman suuren voiton. Maatyöläisten palkka on tästä joutu- en jo supistettu minimiin, ja vuokratiljelijäin luokka edustaa maanomistuksen sisällä jo teollisuuden ja pääoman valtaa. Kilpailusta ulkomaiden kanssa johtuu, ettei maankorko useimmissa tapauksissa voi enää olla tulo, joka sinänsä turvaisi maanomistajan toimeentulon. Maanomistajien huomattavan määrän on astuttava vuokratiljelijäin sijaan, ja tällä tavoin osa vuokratiljelijöistä vajoaa proletariaattiin. Toisaalta saavat myös monet vuokratiljelijät maaomaisuutta haltuunsa; sillä suur- omistajat jotka ovat mukavia tuloja nauttiessaan enim-

mäkseen antautuneet tuhlailuun, eivät suurimmaksi osaksi myöskään kelpaa johtamaan maanviljelystä, ja osalta heistä puuttuu sekä pääomaa että kykyä käyttää maata hyväkseen. Siis myös osa heistä joutuu täydelleen perikatoon. Vihdoin täytyy minimiin supistettua työpalkkaa supistaa vielä entisestäänkin, jotta selvittäisiin uudesta kilpailusta. Tämä johtaa väistämättä vallankumoukseen.

Maaomaisuuden täytyi kehittyä näillä molemmilla tavoilla kokeakseen molempien kohdalla väistämättömän tuhonsa, kuten myös teollisuuden täytyy joutua perikatoon sekä monopolin että kilpailun muodossa oppiakseen uskomaan ihmiseen. [XXI]

VIERAANTUNUT TYÖ

[XXII] Me olemme lähteneet kansantaloustieteen asettamista edellytyksistä. Olemme tunnustaneet sen kielen ja lait. Olemme olettaneet annetuiksi yksityisomistuksen, työn, pääoman ja maan erottamisen työpalkasta, pääomanvoitosta ja maankorosta samoin kuin työnjaon, kilpailun, vaihtoarvon käsitteen jne. Olemme osoittaneet itse kansantaloustieteestä käsin, sen omilla sanoilla, että työläinen vajoaa tavaraksi ja kaikkein kurjimmaksi tavaraksi, että työläisen kurjuus on suoraan* verrannollinen hänen tuottamiensa tuotteiden voimaan ja laajuuteen, että kilpailun väistämättömänä tuloksena on pääoman kasautuminen harvojen käsiin, siis monopolin palautuminen entistä kauheampana ja lopuksi että kapitalistin ja maankorollaeläjän samoin kuin maatyöläisen ja tehdastyöläisen ero häviää ja koko yhteiskunnan täytyy jakautua kahteen luokkaan: *omistajiin*, ja omistamattomiin *työläisiin*.

Kansantaloustiede lähtee yksityisomistuksen tosiasia-asta. Se ei selitä tätä meille. Se ilmaisee yksityisomistuksen *materiaalisen* prosessin, jonka tämä todellisuudessa käy läpi, yleisinä, abstraktisina kaavoina, ja näitä se pitää sitten *lakeina*. Se ei *ymmärrä* näitä lakeja, ts. se ei osoita miten ne syntyvät yksityisomistuksen olemuksesta. Kansantaloustiede ei lainkaan selitä, mikä on työn ja pääoman, pääoman ja maan eron perusteena. Kun se esimerkiksi määrittelee työpalkan suhteen pääomanvoittoon, niin kapitalistien etu merkitsee sille viimeisintä, pohjimmaista perustetta, ts. se edellyttää mitä

* Alkutekstissä väärin: kääntäen. *Toim.*

sen pitäisi kehittää. Samoin kilpailu tuodaan kaikkialla mukaan. Se selitetään ulkoisilla olosuhteilla. Kansantaloustiede ei anna meille mitään tietoa siitä, missä määrin nämä ulkoiset, näennäisen sattumanvaraiset olosuhteet ovat ainoastaan ilmausta väistämättömästä kehityksestä. Me olemme nähneet, että itse vaihtokin näyttää kansantaloustieteelle olevan sattumanvarainen tosiseikka. Ainoat pyörät, jotka kansantaloustieteilijä panee liikkeeseen, ovat *voitonhimo* ja *voitonhimoisten välinen sota, kilpailu*.

Juuri siksi että kansantaloustiede ei ymmärrä tutkijansa liikkeen sisäisiä yhteyksiä, oli mahdollista asettaa vastakkain oppi kilpailusta ja oppi monopolista, oppi elinkeinovapaudesta ja oppi ammattikunnista, oppi maaomaisuuksien jakamisesta ja oppi suurmaanomistuksesta, sillä kilpailua, elinkeinovapautta, maaomaisuuksien jakamista kehiteltiin ja ne ymmärrettiin ainoastaan monopolien, ammattikuntien ja feodaalimistuksen joko sattumanvaraisina tai harkittuina sekä väkivaltaisina seurauksina eikä niiden välttämättöminä, väistämättöminä, luonnollisina seurauksina.

Meidän on nyt siis ymmärrettävä olennainen yhteys yksityisomistuksen, voitonhimon, työn, pääoman ja maanomistuksen toisistaan erottamisen, vaihdon ja kilpailun, ihmisten arvon ja arvon menetyksen, monopolin ja kilpailun jne. välillä — on nähtävä kaiken tämän vieraantumisen olennainen yhteys *rahajärjestelmään*.

Älkäämme palatko pelkkään sepitettyyn alkutilaan, kuten kansantaloustieteilijä halutessaan antaa selityksen. Tällainen alkutila ei selitä mitään. Se vain siirtää kysymyksen harmaaseen, utuiseen kaukaisuuteen. Kansantaloustieteilijä edellyttää tosiasian, tapahtuman muodossa sen, mikä hänen pitäisi dedusoida, nimittäin kahden asian, esimerkiksi työnjaon ja vaihdon, välisen välttämättömän suhteen. Vastaavalla tavalla teologi selittää pahan alkuperän syntiinlankeemuksella, toisin sanoen hän olettaa tosiasian, historian muodossa sen, mikä hänen pitäisi selittää.

Me lähdemme kansantaloustieteellisestä, *tämänhetkisestä* tosiasiaista.

Työläinen tulee sitä köyhemmäksi, mitä enemmän hän tuottaa rikkautta, mitä enemmän hänen tuotantonsa

voima ja laajuus kasvaa. Työläisestä tulee sitä halvempi tavara, mitä enemmän hän luo tavaroita. Tavaroiden maailmanarvon lisääntyessä ihmisten maailman arvo vähenee suoraan verrannollisesti. Työ ei tuota ainoastaan tavaroita: se tuottaa itsensä ja työläisen *tavarana*, tarkemmin sanoen siinä samassa suhteessa, missä se ylipäänsä tuottaa tavaroita.

Tämä tosiasia ilmaisee ainoastaan seuraavan: se esine, jonka työ tuottaa, sen tuote, on vastakkain työn kanssa *vieraana olemuksena*, tuottavan työn tekijästä *riippumattomana mahtina*. Työn tuotteena on esineeksi kiteytynyt, itsensä aineelliseksi tehnyt työ, tämä tuote on työn *esineellistymä*. Työn toteutuma on sen esineellistymä. Tämä työn toteutuma ilmenee kansantalouden alueella työläisen *toteutuman*, *arvon menetyksenä*, esineellistyminen ilmenee *esineen menettämisenä ja orjuutena sen suhteen*, ja omaksi ottaminen *vieraantumisenä, luovuttamisena*.

Työn toteutuminen ilmenee niin suuressa määrin toteutumisen, arvon menetyksenä, että työläinen menettää toteutumisensa, arvonsa aina nälkäkuolemaan asti. Esineellistyminen ilmenee niin suuressa määrin esineen menettämisenä, että työläiseltä ryöstetään välttämättömimmätkin esineet, ei ainoastaan elämiseen tarvittavat, vaan myös työn tarvitsemat esineet. Niin, itse työ tulee esineeksi, jonka työläinen pystyy hallitsemaan ainoastaan ponnistelemalla niin paljon kuin mahdollista ja keskeyttämällä ponnistuksensa niin harvoin kuin mahdollista. Esineen ottaminen omaksi ilmenee niin suuressa määrin vieraantumisenä, että mitä useampia esineitä työläinen tuottaa, sitä harvempia hän voi omistaa ja sitä enemmän hän joutuu tuotteensa, pääoman valtaan.

Kaikki nämä seuraukset johtuvat siitä tosiasiasta, että työläinen suhtautuu *työnsä tuotteeseen* kuin *vieraaseen esineeseen*. Tämän olettamuksen pohjalta on nimittäin selvää, että mitä enemmän työläinen raataa kaikilla voimillaan, sitä mahtavammaksi tulee se vieras, esineellinen maailma, jota hän luo itseään vastaan, ja sitä köyhemmäksi tulee hän itse, hänen sisäinen maailmansa, sitä vähemmän kuuluu hänelle itselleen. Uskonossa on vastaava tilanne. Mitä enemmän ihminen sijoittaa jumalaan, sitä vähemmän hän säilyttää omassa itsessään.

Työläinen panee elämänsä esineeseen; mutta nyt hänen elämänsä ei enää kuulu hänelle, vaan esineelle. Mitä enemmän työläinen siis tekee tällaista työtä, sitä enemmän häneltä puuttuu esineitä. Mikä on siirtynyt tuotteeseen, sitä ei hänellä enää ole. Mitä suurempi tämä tuote siis on, sitä vähemmän hän itse on. Työläisen *luovutetuksi tuleminen* tuotteessaan ei merkitse ainoastaan, että hänen työnsä tulee esineeksi, *ulkoiseksi* olemassa-oloksi, vaan että se on olemassa *hänen ulkopuolellaan* riippumattomana hänestä, vieraana hänelle ja että siitä tulee itsenäinen mahti, joka on häntä vastassa. Se merkitsee, että elämä, jonka hän on esineelle antanut, on häntä vastassa vihamielisenä ja vieraana.

[XXIII] Tarkastelkaamme nyt lähemmin *esineellistymistä*, työläisen tuotantoa sekä siihen sisältyvää esineen, hänen tuotteensa *vieraantumista*, *menettämistä*.

Työläinen ei voi luoda mitään ilman *luontoa*, ilman *aistimellista ulkomaailmaa*. Se on ainesta, jossa hänen työnsä toteutuu, jossa se toimii, josta ja jonka välityksellä se tuottaa.

Mutta samoin kuin luonto tarjoaa työlle *elämisen tarvikkeet* siinä mielessä, että työ ei voi *elää* ilman esineitä, kohteita, joihin työ suunnataan, samoin luonto toisaalta tarjoaa *elämisen tarvikkeet* ahtaammassa merkityksessä, nimittäin itse *työläisen* ruumiillisen toimeentulon välineet.

Mitä enemmän työläinen siis *ottaa omakseen* työllään ulkomaailmaa, aistimellista luontoa, sitä enemmän hän ottaa pois itseltään *elämisen tarvikkeita* kahdessa merkityksessä. Ensiksi siinä mielessä, että aistimellinen ulkomaailma lakkaa yhä enemmän olemasta hänen työhönsä kuuluva esine, kohde, hänen työnsä *elämisen tarvike*. Toiseksi siinä mielessä, että se on yhä vähemmän *elämisen tarvike* välittömässä merkityksessä, työläisen ruumiillisen toimeentulon väline.

Työläisestä tulee siis tässä kaksinaisessa merkityksessä esineensä orja, ensiksi siten, että hän vastaanottaa *työn esineen*, kohteen, toisin sanoen hän vastaanottaa *työtä*, ja toiseksi siten, että hän vastaanottaa *toimeentulovälineitä*. Ensiksi siis siten, että hän voi olla olemassa *työläisenä*, ja toiseksi siten, että hän voi olla olemassa

fyysisenä subjektina. Tämän orjuuden huipentumana on, että hän pystyy enää vain *työläisenä* tulemaan toimeen *fyysisenä subjektina* ja on enää vain *fyysisenä subjektina* työläinen.

(Työläisen vieraantuminen esineessään ilmenee kansantalouden lakeina näin: mitä enemmän työläinen tuottaa, sitä vähemmän hänellä on kulutettavaa, mitä enemmän arvoja hän luo, sitä enemmän hän jää vaille arvoa, sitä arvottomammaksi hän tulee, mitä parempi muoto hänen tuotteelleen on annettu, sitä rujompi työläinen on, mitä korkeampaa sivilisaatiota hänen esineensä edustaa, sitä barbaarisempi työläinen on, mitä voimallisemmaksi hänen työnsä tulee, sitä voimattommaksi työläinen tulee, mitä henkevämmäksi työ tulee, sitä hengettömämmäksi ja sitä enemmän luonnon orjaksi työläinen tulee.)

Kansantaloustiede kätkee työn olemukseen sisältyvän vieraantumisen siten, että se ei tarkastele työläisen (työn) ja tuotannon välitöntä suhdetta. Siinäpä se. Työ tuottaa ihmeitä rikkaille, mutta työläiselle se tuottaa kurjuutta. Työ tuottaa palatseja, mutta työläiselle se tuottaa luolia. Se tuottaa kauneutta, mutta työläiselle se tuottaa rujoutta. Työ korvaa itsensä koneilla, mutta pakottaa osan työläisistä barbaariseen työhön ja tekee muut työläiset koneiksi. Se tuottaa henkeä, mutta työläiselle se tuottaa typeryyttä, henkistä jälkeenjääneisyyttä.

Työn välitön suhde tuotteisiinsa on työläisen suhde hänen tuotantonsa esineisiin. Rikkaan suhde tuotannon esineisiin ja itse tuotantoon on ainoastaan tämän ensimmäisen suhteen seurausta. Ja on vahvistuksena sille. Tätä toista puolta tutkimme jäljempänä.

Kun me siis kysymme: Mikä on työn olennainen suhde, niin kysymyksemme tarkoittaa *työläisen* suhdetta tuotantoon.

Toistaiseksi olemme tarkastelleet työläisen vieraantumista, luovutetuksi tulemista vain yhdeltä kannalta, nimittäin hänen *suhdettaan työnsä tuotteisiin.* Mutta vieraantuminen ei näyttäydy ainoastaan tuotannon tuloksesssa, vaan *tuotantotapahtumassa, itse tuottavan toiminnan* sisällä. Kuinka työläinen voisi kohdata toimintansa

tuotteen vieraana, ellei hän varsinaisessa tuotantotapah-
tumassa vieraantuisi omasta itsestään? Tuotehan on
vain toiminnan, tuotannon tiivistelmä. Jos siis työn
tuotteena on luovuttaminen, niin itse tuotannon täytyy
olla toimivaa luovuttamista, toiminnan luovuttamista,
luovuttamisen toimintaa. Työn esineen vieraantumi-
sessa tiivistyy ainoastaan itse työtoiminnassa tapahtuva
vieraantuminen, luovuttaminen.

Mistä työn luovuttaminen sitten muodostuu?

Ensiksikin siitä, että työ on työläiselle *ulkonaista*,
ulkopuolista, ts. se ei kuulu hänen olemukseensa — näin
ollen hän ei myönnä itseään työssään, vaan kieltää, ei
tunne itseään työssään onnelliseksi, vaan onnettomaksi,
ei kehitä siinä mitään vapaata fyysistä eikä henkistä
energiaa, vaan räökkää ruumistaan ja vahingoittaa miel-
tään. Tästä syystä työläinen tuntee vasta työn ulkopuo-
lella olevansa oma itsensä ja työssä olevansa itsensä ulko-
puolella. Hän tuntee olonsa vapaaksi kun hän ei tee
työtä, ja kun hän tekee työtä, hän ei tunne oloaan vapaak-
si. Näin ollen hänen työnsä ei ole vapaaehtoista, vaan
pakotettua, *pakkotyötä*. Se ei siis ole tarpeen tyydytystä
työssä, vaan se on vain *väline* työn ulkopuolella olevien
tarpeiden tyydyttämiseksi. Sen vieraus tulee selvästi
ilmi siinä, että niin pian kun ei ole olemassa mitään ruu-
miillista tai muuta pakkoa, työtä kartetaan kuin ruttoa.
Ulkonainen, ulkopuolinen työ, se työ jossa ihminen
vieroittuu (*sich entäussert*), on itsenäisuhraamista, kiel-
täymystä. Vihdoin työn ulkonaisuus, ulkopuolisuus työ-
läisen kannalta ilmenee siinä, että se ei ole hänen omaan-
sa, vaan toisen työtä, että se ei kuulu hänelle, että hän ei
tässä työssä kuulu itselleen, vaan toiselle. Kuten uskon-
nossa ihmisen mielikuvituksen, ihmisaivojen ja ihmissy-
dämen omaehtoinen toiminta vaikuttaa yksilöstä riip-
pumatta — toisin sanoen vieraana, jumalallisena tai per-
keleellisenä toimintana — yksilöön, vastaavasti työläi-
sen toiminta ei ole hänen omaehtoista toimintaansa.
Se kuuluu toiselle, se on hänen oman minänsä menettä-
mistä.

Täten tullaan siihen tulokseen, että ihminen (työläinen)
tuntee enää vain eläimellisissä toiminnoissaan, syö-
misessä, juomisessa ja siittämisessä, lisäksi korkeintaan

asumisessa, pukeutumisessa yms. itsensä vapaasti toimivaksi ja inhimillisissä toiminnoissaan enää vain eläimeksi. Eläimellisestä tulee inhimillistä ja inhimillisestä eläimellistä.

Syöminen, juominen, siittäminen jne. ovat tosin myös aidosti inhimillisiä toimintoja. Mutta sinä abstraktion, joka erottaa ne muun inhimillisen toiminnan piiristä ja tekee ne lopullisiksi ja ainoiksi tarkoituksiksi, ne ovat eläimellisiä.

Olemme tarkastelleet ihmisen käytännön toiminnan vieraantumisen tapahtumaa, työtä, kahdelta kannalta. 1. Työntekijän suhde *työn tuotteeseen* esineenä, joka on hänelle vieras ja pitää häntä vallassaan. Tämä suhde on samalla suhde aistimelliseen ulkomaailmaan, luonnonesineisiin maailmana, joka on häntä vastassa vieraana, hänelle vihamielisenä. 2. Työn suhde *tuotantotapahtumaan* itse *työn* sisällä. Tässä työntekijä on suhteessa omaan toimintaansa vieraana, hänelle kuulumattomana, toimintaan kärsimyksenä, voimaan voimattomuutena, siittämiseen kuohimisena, omaan työntekijän ruumiilliseen ja henkiseen energiaansa, henkilökohtaiseen elämäänsä (sillä mitä muuta elämä on kuin toimintaa?) häntä itseään vastaan kääntyneenä, hänestä riippumattomana, hänelle kuulumattomana toimintana. Tämä on *itsevieraantumista*, kun taas aikaisemmin oli kysymys *esineen* vieraantumisesta.

[XXIV] Meidän on vielä kehitettävä kolmas *vieraantuneen työn* määrittäminen molempien jo esitettyjen pohjalla.

Ihminen on lajinolento (Gattungswesen), ei ainoastaan siten, että hän tekee käytännössä ja teoriassa lajin, sekä omansa että muiden olioiden lajin, omaksi kohteekseen, vaan myös siten — ja tämä on vain eri ilmaus samalle asialle — että ihminen suhtautuu itseensä nykyisenä, elävänä lajina, siten, että hän suhtautuu itseensä *universaalina* ja tästä syystä vapaana olentona.

Lajinelämään kuuluu fyysiseltä kannalta sekä ihmisillä että eläimillä ensiksikin se, että ihminen (samoin kuin eläin) elää epäorgaanisesta luonnosta. Ja mitä universaalimpi ihminen on eläimeen verrattuna, sitä universaalimpi on se epäorgaanisen luonnon alue, jossa hän elää. Kuten kasvit, eläimet, kivet, ilma, valo jne. muo-

dostavat teoreettisesti osan ihmisen tajunnasta, osittain luonnontieteen kohteina, osittain taiteen kohteina — ne ovat hänen henkinen epäorgaaninen luontonsa, henkisen elämisen tarvikkeensa joita hänen täytyy ensin muokata nauttimista ja sulattamista varten — samoin ne muodostavat myös käytännössä osan ihmiselämästä ja ihmisen toiminnasta. Fyysisesti ihminen elää ainoastaan näistä luonnontuotteista, ilmenevätpä ne sitten ravinnon, lämmityksen, vaatetuksen, asunnon tms. muodossa. Ihmisen universaalisuus ilmenee käytännössä juuri siinä universaalisuudessa, joka tekee koko luonnon ihmisen *epäorgaaniseksi* ruumiiksi, sekä sikäli kuin luonto on ensiksi välitön elämisen tarvike että sikäli kuin se on toiseksi ihmisen elämäntoiminnan materiaa, sen kohde ja työkalu. Luonto on ihmisen *epäorgaaninen ruumis*, nimittäin se osa luontoa, joka ei itse ole ihmisruumista. Se että ihminen *elää* luonnosta, merkitsee että luonto on hänen *ruumiinsa*, jonka kanssa hänen on pysyttävä jatkuvassa prosessissa, jotta hän ei kuolisi. Se että ihmisen ruumiillinen ja henkinen elämä on erottamattomassa yhteydessä luontoon, merkitsee ainoastaan sitä, että luonto on yhteydessä itseensä, sillä ihminen on osa luontoa.

Samalla kun vieraantunut työ vieroittaa ihmisen 1. luonnosta ja 2. ihmisestä itsestään, hänen omasta toimivasta funktiostaan, hänen elämäntoiminnastaan, niin se vieroittaa ihmisen *lajista*; se tekee *lajinelämästä* hänelle yksilöllisen elämän välineen. Ensiksi se vieroittaa lajinelämän ja yksilön elämän ja toiseksi se tekee yksilöllisen elämän abstraktissa muodossaan lajinelämän — joka sekin on abstraktissa ja vieraantuneessa muodossaan — tarkoitukseksi.

Työ, *elämäntoiminta*, itse *tuottava elämä* on nimittäin ihmiselle ensiksi vain tarpeen, fyysisen olemassaolon ylläpitämisen tarpeen, tyydyttämisen *väline*. Mutta tuottava, tuotannollinen elämä on lajinelämää. Se on elämää synnyttävää elämää. Elämäntoiminnan laatuun sisältyy jonkin lajin koko luonne, sen lajinluonne, ja vapaa tietoinen toiminta on ihmisen lajinluonne. Elämä itse ilmenee ainoastaan *elämisen tarvikkeina*.

Eläin on välittömästi yhtä elämäntoimintansa kanssa. Eläin ei eroa siitä. Eläin on *elämäntoimintansa*. Ihminen

tekee itse oman elämäntoimintansa tahtonsa ja tietoisuutensa esineeksi, kohteeksi. Hänen elämäntoimintansa on tietoista. Se ei ole sellainen määrittäminen, johon ihminen välittömästi samastuu. Tietoinen elämäntoiminta erottaa ihmisen välittömästi eläimellisestä elämäntoiminnasta. Ainoastaan ja nimenomaan tämän vuoksi hän on lajinolento. Tai hän on tietoinen olento, ts. hänen oma elämänsä on hänelle esine ainoastaan ja nimenomaan siksi, että hän on lajinolento. Vain siitä johtuen hänen toimintansa on vapaata toimintaa. Vieraantunut työ kääntää suhteen päinvastaiseksi siten, että ihminen — nimenomaan siksi että hän on tietoinen olento — tekee oman elämäntoimintansa, oman *olemuksensa* ainoastaan *olemassaolonsa* ylläpitämisen välineeksi.

Luodessaan, tuottaessaan! käytännössä *esineellistä maailmaa, muokatessaan* epäorganista luontoa ihminen todistaa itsensä tietoiseksi lajinolennoksi, ts. olennekseksi, joka suhtautuu lajiin omana olemuksenaan tai itseensä lajinolentona. Tosin myös eläin tuottaa. Se rakentaa itselleen pesän, asuntoja — esimerkiksi mehiläinen, majava, muurahainen jne. Mutta se tuottaa ainoastaan sen mitä se tarvitsee välittömästi itselleen tai poikasilleen. Se tuottaa yksipuolisesti, kun ihminen puolestaan tuottaa universaalisti, se tuottaa vain välittömän fyysisen tarpeen pakottamana, kun taas ihminen tuottaa fyysisestä tarpeesta riippumatta ja tuottaa toden teolla vasta ollessaan vapaa tästä tarpeesta. Eläin tuottaa vain itsensä, kun ihminen puolestaan tuottaa uudelleen, reprodusoi koko luonnon; eläimen tuote kuuluu välittömästi sen fyysiseen ruumiiseen, kun taas ihminen on vapaasti vastakkain tuotteensa kanssa. Eläin muovaa materiaa ainoastaan oman lajinsa mitan ja tarpeen mukaan, kun taas ihminen osaa tuottaa jokaisen lajin mitan mukaan ja osaa kaikkialla soveltaa esineeseen siihen kuuluvaa mittaa: täten ihminen muovaa materiaa myös kauneuden lakien mukaan.

Näin ollen ihminen todella todistaa itsensä *lajinoleneksi* vasta esineellisen maailman muokkaamisessa. Tämä tuotanto on hänen toiminnallista lajinelämänsä. Sen kautta luonto ilmenee *hänen* työnään ja hänen todellisuutenaan. Työn esine, kohde on näin ollen *ihmisen*

lajinelämän esineellistymä: hän ei näet enää luo itseään uudelleen vain älyllisesti, tietoisuudessa, vaan työtä tehden, todellisesti ja voi näin ollen tarkastella omaa itseään itse luomassaan maailmassa. Kun vieraantunut työ riistää ihmiseltä hänen tuotantonsa esineen, se näin ollen samalla riistää hänen *lajinelämänsä*, hänen todellisen lajinesineellisyytensä ja muuttaa sen edun, mikä hänellä on ollut eläimeen nähden, varjopuoleksi: hänen epäorganinen ruumiinsa, luonto, otetaan häneltä.

Samalla tavalla kuin vieraantunut työ alentaa omaehtoisen toiminnan, vapaan toiminnan tavalliseksi välineeksi, se tekee ihmisen lajinelämän hänen fyysisen olemassaolonsa välineeksi.

Vieraantuminen siis muuttaa sen tajunnan, tietoisuuden, jonka ihminen saa lajiltaan, siten, että lajinelämä tulee hänelle välineeksi.

Vieraantunut työ tekee siis:

3. *Ihmisen lajiolemuksen*, niin luonnon kuin hänen henkisenkin lajinkykynsä hänelle *vieraaksi* olemukseksi, hänen *yksilöllisen olemassaolonsa välineeksi*. Se tekee hänen oman ruumiinsa hänelle vieraaksi, samoin luonnon hänen ulkopuolellaan, samoin hänen henkisen olemuksensa, hänen *inhimillisen* olemuksensa.

4. Eräänä välittömänä seurauksena siitä, että ihminen on vieraantunut työnsä tuotteesta, elämäntoiminnastaan, lajiolemuksestaan, on *ihmisen vieraantuminen ihmisestä*. Kun ihminen on vastakkain itsensä kanssa, niin hän on vastakkain *toisen* ihmisen kanssa. Se mikä koskee ihmisen suhdetta työhönsä, työnsä tuotteeseen ja itseensä, koskee ihmisen suhdetta toiseen ihmiseen, samoin kuin toisen ihmisen työhön ja työn esineeseen, kohteeseen.

Ylipäänsä väite, että ihminen on vieraantunut lajiolemuksestaan, merkitsee sitä, että yksi ihminen on vieraantunut toisesta ja samoin jokainen ihminen inhimillisestä olemuksesta.

Ihmisen vieraantuminen, ylipäätään jokainen suhde, jossa ihminen on itseensä, toteutuu, saa ilmauksensa vasta siinä suhteessa, jossa ihminen on toiseen ihmiseen.

Siis vieraantuneen työn suhteessa ollessaan jokainen ihminen tarkastelee toisia ihmisiä sen mittapuun ja

suhteen mukaan, jossa hän itse työntekijänä on.

[XXV] Me lähdimme kansantaloudellisesta tosiasiasta, työläisen ja hänen tuotantonsa vieraantumisesta. Olemme ilmaisseet tämän tosiasian käsitteen: *vieraantunut, luovutettu* työ. Olemme eritelleet tätä käsitettä, olemme siis eritelleet pelkästään kansan taloudellista tosiasiaa.

Katsokaamme nyt edelleen kuinka vieraantuneen, luovutetun työn käsitteen täytyy ilmetä ja esiintyä todellisuudessa.

Jos työn tuote on minulle vieras, jos se on minua vastassa vieraana mahtina, kenelle se sitten kuuluu?

Jos oma toimintani ei kuulu minulle, vaan on vierasta, pakotettua toimintaa, kenelle se sitten kuuluu?

Jollekin toiselle, minusta *eroavalle* olennolle.

Kuka tämä olento on?

Onko kyse *jumalista*? Tosin varhaisimpien aikojen tärkein tuotanto — esimerkiksi temppelien rakentaminen jne. Egyptissä, Intiassa, Meksikossa — näyttää olleen jumalien palveluksessa ja myös tuote näyttää kuuluneen jumalille. Mutta jumalat eivät yksinään olleet milloinkaan työn valtiaita, herroja. Ei liioin *luontokaan*. Ja kuinka ristiriitaista olisikaan, jos ihmisen alistaessa luonnon yhä pitemmälle omalla työllään ja teollisuuden ihmeiden tehdessä jumalien ihmeet yhä tarpeettomammiksi ihmisen pitäisi näiden mahtien mieliksi luopua tuottamisen ilosta ja tuotteiden nauttimisesta!

Se *vieras* olento, jolle työ ja työn tuote kuuluvat, jonka palveluksessa työ on ja joka nauttii työn tuotteen, voi olla ainoastaan *ihminen* itse.

Kun työn tuote ei kuulu työläiselle ja on häntä vastassa vieraana mahtina, on tämä mahdollista vain siten, että tuote kuuluu jollekin *toiselle ihmiselle eikä työläiselle*. Kun työläisen toiminta on hänelle piinaa, sen täytyy olla jollekin toiselle *nautintoa* ja elämäniloa. Tänä ihmisiä hallitsevana vieraana voimana eivät voi olla jumalat eikä luonto, vaan ainoastaan ihminen itse.

Pohtikaamme vielä sitä edellä esitettyä väitettä, että ihmisen suhde toiseen ihmiseen tekee vasta ihmisen suhteen itseensä *esineelliseksi, todelliseksi*. Kun ihminen siis suhtautuu työnsä tuotteeseen, esineellistyneeseen työhönsä *vieraana, vihamielisenä*, mahtavana, hänestä

riippumattomana esineenä, niin hän suhtautuu siihen siten, että toinen hänelle vieras, vihamielinen, mahtava, hänestä riippumaton ihminen on tämän esineen valtiias. Kun hän suhtautuu omaan toimintaansa toimintana, joka ei ole vapaata, niin hän suhtautuu siihen toista ihmistä palvelevana, tämän vallassa olevana, tämän asettaman pakon ja ikeen alaisena toimintana.

Ihmisen jokainen itsevieraantuminen, vieraantuminen luonnosta ilmenee siinä suhteessa, jossa hän itse sekä luonto ovat muihin, hänestä eroaviin ihmisiin. Tästä johtuen uskonnollinen itsevieraantuminen ilmenee välttämättä maallikon suhteessa pappiin eli välittäjään yms., koska tässä on kyse henkisestä maailmasta. Käytännön todellisessa maailmassa voi itsevieraantuminen ilmetä vain käytännöllisessä, todellisessa suhteessa muihin ihmisiin. Se väline, jonka kautta vieraantuminen tapahtuu, on itse *käytännöllinen*. Ihminen ei siis luo vieraantuneella työllä ainoastaan suhdettaan tuotannon esineeseen ja tapahtumaan vieraina ja hänelle vihamielisinä mahteina, hän luo myös sen suhteen, jossa muut ihmiset ovat hänen tuotantoonsa ja tuotteeseensa, sekä sen suhteen, jossa hän on näihin muihin ihmisiin. Samoin kuin hän muuttaa tuotannollisen toimintansa oman toteutumisensa, arvonsa menetykseksi (*Entwirklichung*), omaksi rangaistukseksi ja menettää tuotteensa, josta tulee hänelle kuulumaton, samoin hän luo tuottamattomien vallan tuotantoon ja tuotteeseen nähden. Samoin kuin hän tekee oman toimintansa vieraaksi itselleen, siten hän tekee vieraalle omaksi toiminnan, joka ei ole tämän omaa.

Tähän mennessä olemme tarkastelleet suhdetta vain työntekijän kannalta; jäljempänä tarkastelemme sitä myös työtätekemättömän kannalta.

Työntekijä luo siis *vieraantuneella, luovutetulla työllä* työlle vieraan ja sen ulkopuolella olevan ihmisen suhteen tähän työhön. Työntekijän suhde työhön luo kapitalistin — tai millä muulla nimellä työn valtiasta sitten kutsuttaneenkin — suhteen työhön. *Yksityisomistus* on siis *luovutetun työn*, työntekijän ja luonnon sekä työntekijän ja hänen oman itsensä välisen ulkopuolisen suhteen tuote, tulos, välttämätön seuraus.

Yksityisomistus saadaan siis tulokseksi eriteltäessä *luovutetun työn* käsitettä, ts. *luovutetun ihmisen*, vieraantuneen työn, vieraantuneen elämän, *vieraantuneen ihmisen* käsitettä.

Olemme tosin saaneet *luovutetun työn* (*luovutetun elämän*) käsitteen kansantaloustieteestä *yksityisomistuksen liikkeen* tuloksena. Mutta tätä käsitettä eriteltäessä osoitetaan, että vaikka yksityisomistus näyttää olevan luovutetun työn perusta, syy, se päinvastoin onkin sen seuraus, samoin kuin jumalat eivät *alunperin* ole ihmisymmärryksen harhautumisen syy, vaan sen seuraus. Myöhemmin tämä suhde muuttuu vuorovaikutukseksi.

Vasta yksityisomistuksen kehityksen viimeisessä huipukohdassa tämä sen salaisuus tulee jälleen esiin, nimittäin ensiksi se, että yksityisomistus on luovutetun työn *tuote*, ja toiseksi, että se on *väline*, jonka kautta työ tulee luovutetuksi, vieroittuu, että se on *tämän luovuttamisen toteutumista*.

Tämän selviäminen tuo valaistusta myös useisiin tähän asti ratkaisemattomiin ristiriitoihin.

1. Kansantaloustiede pitää lähtökohtanaan työtä tuotannon varsinaisena sieluna, mutta silti se ei suo työlle mitään, vaan antaa kaiken yksityisomistukselle. Proudhon on tehnyt tästä ristiriidasta johtopäätöksen työn puolesta ja yksityisomistusta vastaan. Me kuitenkin havaitsemme, että tämä näennäinen ristiriita on *vieraantuneen työn* ristiriita itsensä kanssa ja että kansantaloustiede on ilmaissut ainoastaan vieraantuneen työn lait.

Lisäksi me havaitsemme tämän perusteella, että *työpalkka* ja *yksityisomistus* ovat identtiset: työn tuote, esine näet maksaa palkan itse työstä ja työpalkka on siten vain välttämätön seuraus työn vieraantumisesta. Samoin ei myöskään työ esiinny työpalkassa itsetarkoituksena, vaan palkan palvelijana. Me käsittelemme tätä jäljempänä tarkemmin ja esitämme tässä vain muutamia [XXVI] johtopäätöksiä.

Väkinä hankittu *palkankorotus* (tässä jätetään huomiotta kaikki muut vaikeudet sekä se, ettei tällaista poikkeusta voida myöskään toteuttaa muutoin kuin väkivalloin) ei siis merkitsisi mitään muuta kuin *paremmaa palkanmaksua orjille* eikä sen avulla saavutettaisi

enempää työläiselle kuin työllekään näiden inhimillistä määritystä, asemaa ja arvoa.

Jopa *samapalkkaisuuskin*, jota Proudhon vaatii, muuttaa vain työläisen nykyisen suhteen työhönsä kaikkien ihmisten suhteeksi työhön. Tällöin yhteiskunta käsitteään abstraktiksi kapitalistiksi.

Työpalkka on vieraantuneen työn eräs välitön seuraus ja vieraantunut työ on yksityisomistuksen välitön syy. Toisen häviäminen aiheuttaa myös toisen häviämisen.

2. Vieraantuneen työn suhteesta yksityisomistukseen seuraa edelleen, että yhteiskunnan vapautuminen yksityisomistuksesta jne., vapautuminen orjuudesta saa ilmaisansa *työläisten vapautuksen poliittisessa* muodossa — ei siksi, että kyse olisi ainoastaan *heidän* vapautumisestaan, vaan siksi, että heidän vapautumisensa sisältyy yleinen inhimillinen vapautuminen. Mutta tämä sisältyy siihen siksi, että koko inhimillinen orjuus sisältyy työläisen suhteeseen tuotantoon ja kaikki orjuussuhteet ovat vain tämän suhteen muunnoksia ja seurauksia.

Samoin kuin olemme päässeet *vieraantuneen, luovutetun työn* käsitteestä *erittelyn* avulla *yksityisomistuksen* käsitteeseen, samoin voidaan näiden kahden tekijän avulla kehittää kaikki kansantaloustieteen *kategoriat*. Ja jokaisesta kategoriasta, kuten esimerkiksi kaupan käynnin [Schacher], kilpailun, pääoman, rahan kategorioista me löydämme vain uudelleen *määrätyn* ja *kehitetyn ilmauksen* tälle ensimmäiselle peruslaille.

Mutta ennen kuin tarkastelemme tätä kehitystä, yritämme vielä ratkaista kaksi tehtävää.

1. *Yksityisomistuksen yleisen olemuksen* määrittely — sellaisena kuin se on saatu vieraantuneen työn tulokseksi — sen suhteessa *todella inhimilliseen* ja *yhteiskunnalliseen omistukseen*.

2. Olemme ottaneet *työn vieraantumisen*, sen *luovuttamisen* tosiasiana ja eritelleet tätä tosiasiaa. Nyt me kysymme, kuinka *ihminen* on joutunut *luovuttamaan työnsä*, vieroittumaan siitä? Miten tämä vieraantuminen perustuu inhimillisen kehityksen olemukseen? Olemme jo lähestyneet huomattavasti tehtävän ratkaisua *muutettamme* kysymyksen *yksityisomistuksen alkuperästä* kysymykseksi *luovutetun työn* suhteesta ihmiskunnan kehitys-

kulkuun. Kun näet puhutaan *yksityisomistuksesta*, luullaan että ollaan tekemisissä ihmisen ulkopuolisen seikan kanssa. Kun puhutaan työstä, ollaan välittömästi tekemisissä itse ihmisen kanssa. Tähän uuteen kysymyksenasetteluun sisältyy jo sen ratkaisu.

Kohtaan 1: Yksityisomistuksen yleinen olemus ja sen suhde todella inhimilliseen omistukseen.

Luovutettu työ on jakautunut meidän nähtemme kahdeksi osapuoleksi, jotka edellyttävät kumpikin toisensa tai ovat vain eri ilmauksia yhdelle ja samalle suhteelle: *omaksi ottaminen* ilmenee *vieraantumisena*, *luovuttamisena* sekä *luovuttaminen omaksi ottamisena*, *vieraantuminen tosi tulemisena yhteiskunnan jäseneksi*.

Olemme tutkineet toista puolta, *luovutettua* työtä suhteessa itse *työntekijään*, toisin sanoen *luovutetun työn suhdetta itseensä*. Olemme löytäneet tämän suhteen tuotteen, välttämättömäksi tulokseksi *työtätekemättömän omistussuhteen työntekijään ja työhön nähden*. *Yksityisomistus* käsittää luovutetun työn materiaalisena, tiivistetynä ilmauksena molemmat suhteet, *työntekijän suhteen työhön ja työnsä tuotteeseen* sekä *työtätekemättömään ihmiseen ja toiseksi työtätekemättömän suhteen työntekijään ja hänen työnsä tuotteeseen*.

Nähtyämme nyt, että työntekijällä, joka työllä *ottaa* luontoa *omakseen*, omaksi ottaminen ilmenee *vieraantumisena*, omaehtoinen toiminta ilmenee toimintana toista varten ja toisen toimintana, elossa oleminen ilmenee elämän uhraamisena, esineen tuottaminen ilmenee esineen menettämisenä vieraalle voimalle, *vieraalle* ihmiselle. Tarkastelemme nyt tämän työlle ja työntekijälle *vieraan* ihmisen suhdetta työntekijään, työhön ja sen esiineseen.

Ensiksi on huomattava, että kaikki mikä ilmenee työntekijän kohdalla *luovuttamisen*, *vieraantumisen toimintana*, ilmenee työtätekemättömän kohdalla *luovuttamisen*, *vieraantumisen tilana*.

Toiseksi on pantava merkille, että työntekijän *todellinen*, *käytännöllinen asennoituminen* tuotannossa sekä suhtautuminen tuotteeseen (mielentilana) ilmenee hänelle vastakkaisen työtätekemättömän kohdalla *teoreettisena asennoitumisena*.

[XXVII] *Kolmanneksi.* Työtätekemätön tekee työntekijää vastaan kaiken sen, minkä työntekijä tekee itseään vastaan, mutta hän ei tee itseään vastaan sitä, minkä hän tekee työntekijää vastaan.

Tarkastelkaamme lähemmin näitä kolmea suhdetta.
[XXVII]

[Toinen käsikirjoitus]

[YKSITYISOMISTUKSEN SUHTEET]

[.....] [XL] muodostaa hänen pääomansa korot.⁷⁷ Työläisen kohdalla tulee siis subjektiivisesti ilmi se seikka, että pääoma on itsensä kokonaan menettänyt ihminen, samoin kuin pääoman kohdalla tulee objektiivisesti ilmi se, että työ on itsensä menettänyt ihminen. Mutta *työläinen* on onnettomuudekseen pääoma, joka on *elävä* ja jolla tästä syystä on *tarpeita*, ja ellei tämä pääoma työskentele, se menettää joka hetki korkonsa ja siten olemassaolonsa. Pääomana työläisen *arvo* kohoaa kysynnän ja tarjonnan mukaan, ja myös *fyysisesti* hänen *olemassaolonsa*, hänen *elämänsä* katsotaan *tavarana* tarjonnaksi — minkä tahansa tavarana tavoin. Työläinen tuottaa pääoman, pääoma tuottaa työläisen, hän siis tuottaa itsensä, ja ihminen *työläisenä*, *tavarana* on koko tämän liikunnan tuote. Ihmiselle, joka ei ole mitään muuta kuin *työläinen*, työntekijä, hänen inhimilliset ominaisuutensa ovat olemassa ainoastaan sikäli kuin ne ovat hänelle tarpeen *vierasta* pääomaa varten. Mutta siitä syystä, että pääoma ja työläinen ovat toisilleen vieraita ja ovat näin ollen yhdentekevissä, ulkopuolisessa ja satunnaisessa keskinäisyydessä, tämän vierauden täytyy ilmetä myös *todellisena*. Siis heti kun pääomalle palkkää pään — joko välttämättömyydestä tai mielivaltaisesti — lakata olemasta työläistä varten, työläinen ei enää ole itseään varten, hänellä *ei ole* mitään työtä *eikä* siksi mitään palkkaa, ja koska hänellä ei ole olemassaoloa *ihmisenä*, vaan *työläisenä*, hän voi antaa haudata itsensä, näännyä nälkään jne. Työläinen on olemassa vain työläisenä niin pian kuin hän on olemassa *itselleen* pääomana, ja hän on olemassa ainoastaan pääomana niin pian kuin jokin *pääoma* on olemassa

hänelle. Pääoman olemassaolo on *hänen* olemassaolonsa, hänen *elämänsä*, ja samoin se määrää hänen elämänsä sisällön hänelle yhdentekevällä tavalla. Näin ollen kansantaloustiede ei tunne työtä tekemätöntä työläistä, se ei tunne työihmistä mikäli hän on tämän työsuhteen ulkopuolella. Varas, huijari, kerjäläinen, työtön, nälkää näkevä, kurjuuteen vajonnut ja rikollinen työihminen ovat *tyyppejä*, joita ei ole olemassa *kansantaloudelle*, vaan vain muille, lääkäriille, tuomarille, haudankaivajalle ja köyhäinhoitajalle jne. He ovat kansantaloustieteen alueen ulkopuolisia haamuja. Työläisen tarpeet merkitsevät kansantaloustieteelle näin ollen ainoastaan *tarvetta* ylläpitää *häntä työn aikana*, ja siinä laajuudessa, että *työläislaji* ei kuole sukupuuttoon. Näin ollen työpalkalla on aivan sama tarkoitus kuin minkä tahansa tuotantovälineen *ylläpidolla*, *kunnossapidolla*, tai kuten yleensä *pääoman kulutuksella*, jota tarvitaan pääoman ja korkojen tuottamiseksi, tai kuten öljyllä, jota valellaan pyöriin niiden pitämiseksi liikkeessä. Täten työpalkka kuuluu pääoman ja kapitalistin välttämättömiin *kuluihin* eikä se saa ylittää tämän tarpeen pakottavaa rajaa. Näin ollen englantilaiset tehtailijat tekivät täysin johdonmukaisesti kun he ennen vuoden 1834 uutta köyhäinhuoltolakia⁷⁸ vähensivät ne julkisista varoista maksetut köyhäinavustukset, joita työläinen sai köyhäinveron välityksellä, hänen palkastaan ja pitivät niitä eräänä palkan osana.

Tuotanto ei tuota ihmistä ainoastaan *tavarana*, *ihmistavarana*, ihmistä *tavaran* määrityksen mukaisena, vaan se tuottaa hänet — tätä määritystä vastaten — sekä *henkisesti* että ruumiillisesti *epäinhimillistettynä* olentona.— Työläisten ja kapitalistien moraalinen rappeutuminen, epämuodostuneisuus, tylsistyminen.— Sen tuotteena on *itsestään tietoinen* ja *omatoiminen tavara... ihmistavara...* Ricardo, Mill ym. ottivat huomattavan edistysaskelen Smithiin ja Sayhin verrattuna selvittämällä ihmisen *olemassaolon* — tämän tavaran suuremman tai pienemmän ihmisten tuoton — *yhdentekeväksi* ja vieläpä *haitalliseksi*. Tuotannon todellisena päämääränä ei ole se, kuinka monta työläistä tietty pääoma elättää, vaan kuinka paljon korkoja se tuottaa — siis vuosittaisten *säästöjen* summa.

Englannin viimeaikainen [XLI] kansantaloustiede⁷⁹ on ottanut huomattavia ja johdonmukaisia edistysaskelia myös siinä, että vaikka se asettaakin *työn* taloustieteen *ainoaksi* periaatteeksi, se samalla erittelee täysin selvästi työpalkan ja pääomankorkojen *käänteisen* suhteen ja selvittää, että kapitalisti voi säännöllisesti lisätä tulojaan *ainoastaan* polkemalla palkkoja, ja päinvastoin. *Normaaliksi* suhteeksi ei esitetä kuluttajan petkutusta, vaan se, että kapitalisti ja työläinen petkuttavat toisiaan. Yksityisomistussuhde sisältää piilevässä muodossa tämän suhteen *työnä*, samoin kuin tämän suhteen *pääomana* sekä näiden molempien ilmausten keskinäisen *yhteyden*. Toisaalla on inhimillisen toiminnan tuotanto *työnä*, siis itselleen aivan vieraana, ihmiselle ja luonnolle aivan vieraana ja näin ollen tietoisuudelle ja elämänilmaukselle aivan vieraana toimintana, ihmisen *abstraktinen* olemasaolo pelkkänä *työihmisenä*, joka tästä syystä saattaa minä päivänä hyvänsä suistua täytetystä tyhjyydestään ehdottomaan tyhjyyteen, yhteiskunnalliseen ja täten todelliseen olemattomuuteensa.— Toisaalla on inhimillisen toiminnan esineen tuotanto *pääomana*, jolloin esineen kaikki luonnolliset ja yhteiskunnalliset ominaispiirteet ovat *kadonneet*, jolloin yksityisomistus on menettänyt luonnollisen ja yhteiskunnallisen laatunsa (se on siis menettänyt kaikki poliittiset ja sosiaaliset harhakuvitelmansa eikä liity mihinkään *näennäisen* inhimillisiin suhteisiin): *yksi ja sama* pääoma pysyy mitä erilaisimassa luonnollisessa ja yhteiskunnallisessa olemassaolossa *samana* ja on täysin välinpitämätön *todellisesta* sisällöstään. Kun tämä työn ja pääoman vastakohtaisuus viedään huippuunsa, se merkitsee välttämättä koko yksityisomistussuhteen huippua, lakipistettä ja tuhoutumista.

Näin ollen viimeaikainen englantilainen kansantaloustiede on tehnyt myös siinä suurteen, että se on osoittanut maankoron huonoimpien ja parhaimpien viljelymaiden tuottamien korkojen erotukseksi. Se on paljastanut maanomistajan romanttiset kuvitelmat — hänen luulotellun yhteiskunnallisen tärkeytensä sekä hänen etunsa ja yhteiskunnan etujen näennäisen vastaavuuden, mitä *Adam Smith* vielä väittää fysiokraattien mukaisesti. Se on

ennakoinut ja valmistellut todellisuuden kehitystä, joka tulee muuttamaan maanomistajan aivan tavalliseksi, proosalliseksi kapitalistiksi ja tämän avulla yksinkertaistamaan ja kärjistämään työn ja pääoman vastakohtaisuutta sekä näin nopeuttamaan sen hävittämistä. *Maa maana ja maankorko maankorkona* ovat näin menettäneet arvoeronsa ja tulleet mitäänsanomattomaksi tai paremmin vain rahaasanovaksi *pääomaksi* ja *koroksi*.

Pääoman ja maan, voiton ja maankoron välinen ero, samoin kuin pääoman ja voiton sekä työpalkan, *teollisuuden, maanviljelyn, kiinteän ja liikkuvan yksityisomaisuuden* välinen ero on vielä *historiallinen* ero. Se on asian olemukseen perustumaton ero, pääoman ja työn vastakohtaisuuden muodostumiseen ja kehittymiseen *sidottu* historiallinen vaihe. Teollisuudessa jne., päinvastoin kuin kiinteässä maaomaisuudessa, saa ilmauksensa ainoastaan muodostumistapa ja teollisuuden maanviljelykseen nähden kehittämä vastakkaisuus. Mainittu ero pysyy *erikoisena* työn lajina, *olennaisena, merkitsevänä, koko elämän käsittävänä* erona ainoastaan niin kauan kun teollisuus (kaupunkilaiselämä) kehittyy maanomistukseen (aateliseen feodaaliseen elämään) *verrattuna* ja edustaa vielä itse vastakohtansa feodaalista luonnetta monopolin, ammattikunnan, kiltojen, korporaatioiden jne. muodossa. Työllä on näiden piirissä vielä *näennäisen yhteiskunnallinen* merkitys, vielä *todellisen yhteisöelämän* (Gemeinwesen) merkitys eikä se ole vielä edennyt *välinpitämättömyyteen* sisältönsä suhteen eikä täydelliseen olemiseen itseään varten, itseriittoisuuteen (Sein für sich selbst) eikä tästä syystä myöskään vielä *vapautettuun* pääomaan.

[XLII] Mutta työn *kehitys* vie väistämättä vapautettuun, sellaisenaan muodostuvaan *teollisuuteen* ja *vapautettuun pääomaan*. Teollisuuden valta vastakohtaansa nähden ilmenee heti *maanviljelyksen* muodostumisessa todelliseksi toiminnaksi, kun taas aikaisemmin maanviljelijä jätti päätyön maalle ja tämän maan *orjalle*, jonka kautta maa viljeli itseään. Orjan muuttuessa *vapaaksi* työläiseksi, toisin sanoen *palkkalaiseksi*, itse maanomistaja on muuttunut teollisuudenharjoittajaksi, kapitalistiksi, mikä muutos aluksi tapahtuu välittävänä

renkaana olevan *vuokraviljelijän* kautta. Mutta *vuokraviljelijä* on maanomistajan edustaja, tämän paljastunut *salaisuus*. Ainoastaan vuokraviljelijän kautta maanomistajalla on *kansantaloudellinen* olemassaolonsa, olemassaolonsa yksityisomistajana, sillä hänen maansa maan korko on olemassa vain vuokraviljelijöiden kilpailun välityksellä. — Siis maanomistaja on olennaisesti jo *vuokraviljelijän* ominaisuudessa tullut *tavalliseksi* kapitalistiksi. Ja tämän on toteuduttava myös todellisuudessa, maanviljelystä harjoittavasta kapitalistista — vuokraviljelijästä — on tultava maanomistaja tai päinvastoin. Vuokraviljelijän *teollinen kauppavoiton kiskonta* on *maanomistajan* teollista kauppavoiton kiskontaa, sillä edellisen oleminen edellyttää jälkimmäisen olemista.

Mutta maanomistaja ja kapitalisti muistavat vastakkaisen, ristiriitaisen syntynsä, alkuperänsä. Maanomistaja pitää kapitalistia omana eilispäiväisenä ylimielisenä, vapautettuna, rikastuneena orjanaan ja näkee itsensä *kapitalistina* tämän uhkaamaksi. Kapitalisti pitää maanomistajaa eilispäivän toimeettomana ja julmana, itsekeskeisenä herrana ja katsoo, että maanomistaja haittaa häntä kapitalistina, vaikka tämä saakin kiittää teollisuutta koko nykyisestä yhteiskunnallisesta merkityksestään, omaisuudestaan ja omistusoikeudestaan. Hän näkee maanomistuksessa *vapaan* teollisuuden ja *vapaan*, kaikista luonnon asettamista määräyksistä, rajoituksista riippumattoman pääoman vastakohtaan. Tämä vastakohtaisuus on mitä katkerin ja kumpikin osapuoli sanoo siinä totuuden toisestaan. Saadakseen havainnollisen kuvan kummankin puolen arvottomuudesta tarvitsee vain lukea kiinteän omaisuuden ja liikkuvan omaisuuden hyökkäyksiä toisiaan vastaan. Maanomistaja korostaa omaisuutensa sukuaateliutta, feodaalisia muistoineita, muistelmia, muistelun runoutta, haaveellista olemustaan, poliittista tärkeyttään jne.; ja jos maanomistajat puhuvat kansantalouden kieltä, he esittävät maanviljelyn *ainoaksi* tuottavaksi toiminnaksi. Samalla maanomistaja kuvailee vastustajansa viekkaaksi, kaupustelevaksi, tinkiväksi, petolliseksi, ahneeksi, lahjottavaksi, riidanhaluiseksi, sydämettömäksi ja hengettömäksi, yhteiskunnasta vierautuneeksi ja sitä vapaasta

kauppavoiton kiskontaan, koronkiskontaan ja paritukseen käyttäväksi, orjailevaksi, lipeväksi, mielisteleväksi, kieropuheiseksi, kuivaksi *rahahuijariksi*, joka synnyttää, ruokkii, hemmottelee kilpailua ja siitä johtuen pauperismiä ja rikollisuutta sekä kaikkien yhteiskunnallisten siteiden purkautumista ja on vailla kunniaa, periaatteita, runollisuutta, substanssia, vailla kaikkea. (Ks. tästä muiden muassa fysiokraatti *Bergassea*, jota Camille Desmoulins jo ruoskii sanomalehdessään »Révolutions de France et de Brabant», ks. von Vincke, Lancizolle, Haller, Leo*, Kosegartter ja myös *Sismondi*.) Liikkuva omaisuus puolestaan viittaa teollisuuden ihmeeseen ja kehitykseen. Se on uuden ajan lapsi, sen täysivaltainen perillinen, poika. Vastustajaansa liikkuva omaisuus säälittelee pölkkyypäänä, joka *on tietämätön* omasta olemuksestaan (ja tämä on täysin totta), ja haluaa moraalisen pääoman ja vapaan työn sijaan asettaa raa'an epämoraalisen väkivallan ja maaorjuuden. Se kuvailee vastustajaansa Don Quijotena, joka kätkee *suoruuden, kunnollisuuden, yleisen edun, pysyvyyden* harhakuvan alle kehityskyvyttömyyden, ahneen nautinnonhimon, yksityisedun, huonon tarkoituksen. Se julistaa vastustajan paatuneeksi *monopolistiksi*. Tämän muistot, tämän runollisuuden, tämän haaveellisuuden se tekee tyhjäksi luettelemalla historian pohjalla ja purevan ivallisesti halpamaisuuden, julmuuden, tuhlauksen, prostituution, häväistyksen, anarkian ja kapinallisuuden, joiden näyttämönä olivat romantiset linnat.

[XLIII] Liikkuva omaisuus väittää hankkineensa kansalle poliittisen vapauden, kirvoittaneensa kansalaisyhteiskunnan kahleet, liittäneensä maailmat toisiinsa, luoneensa ihmisystävällisen kaupan, puhtaan moraalin, miellyttävän sivistyksen. Se väittää antaneensa kansalle

* Tärkeilevä vanhahegeliläinen teologi *Funke* kertoo kynelet silmissä herra Leoa mukailien orjasta, joka maaorjuuden kumoutuessa ei halunnut lakata olemasta *aatelistä omaisuutta*. Katso myös *Justus Möserin Isänmaallisia kuvitelmiä*. Ne ovat sikäli huomattavia, ettei niissä luovuta hetkeksikään tavallisen ihmisen kunnollisesta, pikkuporvarillisesta »kotoisesta», *tavanomaisesta*, ahdasjärkisestä näkökulmasta, mistä huolimatta ne ovat *puhtaita kuvitelmiä*. Tämän ristiriidan vuoksi ne niin vetoavatkin saksalaisen mielenlaatuun.

sen karkeiden tarpeiden tilalle sivistyneitä tarpeita sekä niiden tyydyttämisen välineet. Sitä vastoin maanomistaja — tämä työtä tekemätön ja vain häiritsevä jyvänylkyri — nostaa sen väitteiden mukaan ihmisten välttämättömimpien elämäntarvikkeiden hintaa ja pakottaa kapitalistit tällä korottamaan työpalkkaa ilman että he voivat lisätä tuotantovoimaa. Maanomistaja ehkäisee näin vuotuista kansakunnan tulon kasvua, pääomien kasautumista, siis mahdollisuutta hankkia kansalle työtä ja maalle rikkautta, ja lopulta pysäyttää kasvun kokonaan. Hän aiheuttaa yleisen perikadon ja käyttää voittoa kiskoan hyväkseen *kaikkia* nykyajan sivistyksen etuja tekemättä hitustakaan sivistyksen hyväksi ja luopumatta lainkaan feodaalisista ennakkoluuloistaan. Vihdoin liikkuva omaisuus väittää, että jos maanomistaja — jolle maanviljely ja itse maa ovat olemassa ainoastaan lahjoitettuna rahalähteenä — vain heittäisi silmäyksenkin *vuokraviljelijäänsä*, olisi hänen myönnettävä olevansa *kunnollinen, mielikuvituksellinen, viekas* roisto, joka sydämessään ja todellisuudessa on kuulunut jo kauan *vapaaseen* teollisuuteen ja *rakkaaseen* kauppaan, niin paljon kuin hän rimpuileekin asiaa vastaan ja niin paljon kuin hän lörrötteleekin historiallisista muistoista ja siveellisistä tai poliittisista päämääristä. Kaikki mitä maanomistaja tosiasiaassa voi esittää puolustukseksensa, pitää paikkansa ainoastaan *maanviljelijästä* (kapitalistista sekä palkkarengistä), joiden *vihollinen maanomistaja* itse asiassa on; hän siis todistaa itseään vastaan. Liikkuva pääoma väittää maaomaisuuden olevan *ilman* pääomaa kuollutta, arvotonta materiaa. Pääoma sanoo saavuttaneensa sivistyksen voiton juuri siinä, että se on keksinyt ja luonut rikkautta lähteenä kuolleen kappaleen tilalle ihmistyön. (Ks. Paul Louis Courier, Saint-Simon, Ganih, Ricardo, Mill, McCulloch sekä Destutt de Tracy ja Michel Chevalier.)

Kehityksen *todellisesta* kulusta (se on tähän lisättävä) seuraa *kapitalistin* väistämätön voitto, toisin sanoen kehittyneen yksityisomistuksen voitto kehittymättömästä, puolikypsästä yksityisomistuksesta, *maanomistajasta*, kuten yleensä liikkeen täytyy jo voittaa liikkumattomuus, avoimen, itsestään tietoisien raakuuden täytyy voittaa peitetty ja tiedoton raakuus, kuten *omistushimon*

täytyy voittaa *nautinnonhimo*, *valistuksen* hillittömän, ovelan itsekkyyden täytyy voittaa *taikauskon* paikallinen, kokeneen käytännöllinen, kunnollinen, ahdasmielinen ja mielikuvituksellinen *itsekkyyys*, kuten *rahan* täytyy voittaa muut yksityisomaisuuden muodot.

Ne valtiot, jotka aavistavat jotain loppuun asti kehittyneen vapaan teollisuuden, loppuun asti kehittyneen puhtaan moraalin ja loppuun asti kehittyneen ihmisystävällisen kaupan muodostamasta vaarasta, yrittävät viivyttää — tosin kerrassaan turhaan — maaomaisuuden kapitalisoitumista.

Maaomaisuus — erotukseksi pääomasta — on sellaista yksityisomaisuutta, sellaista pääomaa, joka on vielä sidoksissa *paikallisiin* ja poliittisiin ennakkoluuloihin, pääomaa joka ei vielä kokonaan ole vapautunut kietoutuneisuudestaan ympäristönsä kanssa omaksi itseksensä. Se on toistaiseksi *loppuun asti kehittymätöntä* pääomaa. *Muotoutuessaan maailmassa* sen on saavutettava abstraktinen, toisin sanoen *puhdas* ilmauksensa.

Yksityisomistussuhde merkitsee työtä, pääomaa sekä näiden keskinäissuhdetta. Näiden jäsenten on käytävä läpi seuraava kehityskulku:

Ensiksi — *molempien välitön* tai *välillinen ykseys*.

Pääoma ja työ ovat aluksi vielä yhtyneinä; sitten ne ovat tosin eronneina ja vieraantuneina, mutta edistävät ja tukevat toisiaan *positiivisina* edellytyksinä.

[*Toiseksi*] — *niiden keskinäinen vastakkaisuus*. Molemmat sulkevat toisensa pois; työläinen pitää kapitalistia omana olemattomuutenaan ja päinvastoin; kumpikin pyrkii riistämään toiselta tämän olemassaolon.

[*Kolmanneksi*] — kummankin *vastakkaisuus* itseään kohtaan. Pääoma = kasattua työtä = työtä. Sellaisena se jakautuu *itseksensä* ja omiksi *koroikseen*, jotka puolestaan jakautuvat jälleen *koroiksi* ja *voitoksi*. Kapitalisti tulee täysin uhratuksi. Hän vajoaa työväenluokkaan, kun taas työläisestä tulee — tosin vain poikkeustapauksessa — kapitalisti. Työ pääoman momenttina, sen *kustannuksina*. Siis työpalkka on pääoman uhraus.

Työ jakautuneena *itseksensä* sekä *työpalkaksi*. Itse työläinen on pääomaa, tavaraa.

Vihamielinen keskinäinen vastakkaisuus. [XLIII]

[Kolmas käsikirjoitus]

[YKSITYISOMISTUKSEN OLEMUS
KANSANTALOUSTIETEEN HEIJASTAMANA]

*Sivulle XXXVI*⁸⁰. — Yksityisomistuksen *subjektiivisena olemuksena* — *yksityisomistus* itseään varten olevana toimintana, *subjektina, persoonana* — on *työ*. On siis selvää, että vasta sitä kansantaloustiedettä, joka tunnusti *työn* periaatteekseen (*Adam Smith*), eikä siis enää pitänyt yksityisomistusta vain ihmisen ulkopuolisena *tilana*, että tätä kansantaloustiedettä on tarkasteltava sekä yksityisomistuksen todellisen *energian* ja *liikkeen* tuotteena että nykyajan *teollisuuden* tuotteena. Toisaalta tämä kansantaloustiede on nopeuttanut ja ihannoinut *teollisuuden* energiaa ja kehitystä ja tehnyt sen *tietoisuuden* voimaksi. Sen vuoksi kyseinen valistunut kansantaloustiede, joka on keksinyt rikkauden *subjektiivisen olemuksen* — yksityisomistuksen piirissä — näkee *fetiššinpalvojina, katolilaisina* raha- ja merkantiilijärjestelmän⁸¹ kannattajat, jotka pitävät yksityisomistusta *vain esineellisenä olemuksena* ihmisille. Tästä johtuen *Engels* on oikeutetusti sanonut *Adam Smithiä kansantaloustieteen Lutheriksi*⁸². Samoin kuin Luther tunnusti *uskonnon, uskon* ulkonaisen *maailman* olemukseksi ja ryhtyi siihen pohjautuen vastustamaan katolista pakanuutta, samoin kuin hän kumosi *ulkoisen* uskonnollisuuden tekemällä uskonnollisuuden ihmisen *sisäiseksi* olemukseksi, samoin kuin hän kielsi maallikon ulkopuolella olevat papit siirtämällä papin maallikoiden sydämeen, samoin kumotaan ihmisen ulkopuolella oleva ja hänestä riippumaton — siis vain ulkopuolisella tavalla säilytetty ja ylläpidetty — rikkaus. Toisin sanoen kumotaan tämä rikkauden *ulkopuolinen ajatukseton esineellisyys*, kun yksityisomistus yhdistyy itse ihmiseen ja itse ihminen tunnustetaan yksi-

tyisomistuksen olemukseksi. Mutta tästä johtuen ihminen itse liitetään yksityisomistuksen määrityksen piiriin samoin kuin Lutherilla hänet liitetään uskonnon määrityksen piiriin. Vaikka kansantaloustiede, jonka perusperiaatteena on työ, on näennäisesti tunnustavinaan ihmisen, se on päinvastoin vain ihmisen kieltämisen johdonmukaista toteuttamista, koska itse ihmisen ja yksityisomistuksen ulkopuolisen olemuksen välillä ei enää ole ulkopuolista jännitettä, vaan ihminen itse on tullut täksi yksityisomistuksen jännitteiseksi olemukseksi. Mikä oli aikaisemmin itsensä *ulkopuolella* olemista, ihmisen reaalista luovuttamista, se on tullut vain luovuttamistoinenpiteeksi, itsevieraantumiseksi. Tämä kansantaloustiede siis lähtee liikkeelle ihmisen, hänen itsenäisyytensä, omatoimisuutensa jne. näennäisestä tunnustamisesta ja siirtää sitten yksityisomistuksen itse ihmisen olemukseen, eikä voi enää pitää kiinni *yksityisomistuksen* paikallisista, kansallisista ja muista *määrityksistä*, joiden mukaan se on *ihmisen ulkopuolella oleva olemus*. Tämän jälkeen kansantaloustiede kehittää siis *kosmopoliittisen*, yleisen, kaikki esteet, kaikki siteet kaatavan energian asettaakseen tilalle itsensä *ainoana* politiikkana, yleisyytenä, esteenä ja siteenä. Kehittyessään nyt edelleen sen täytyy riisuutua tästä *teeskentelystä*, astua esiin *kaikessa kyynisydessään*. Ja sen se tekee — välittämättä lainkaan kaikista niistä näennäisistä ristiriidoista, joihin tämä oppi sen sotkee — esittäessään *työn* huomattavasti *yksipuolisemmin* ja siksi *terävämmin* ja *johdonmukaisemmin*, *rikkauten* ainoaksi *olemukseksi*. Edelleen se tekee sen osoittaessaan tämän opin seuraukset, aivan toisin kuin tuo alkuperäinen käsitys, päinvastoin *ihmiselle vihamielisiksi* sekä vihdoin antaessaan kuoliniskun *maankorolle*, viimeiselle *yksilölliselle*, *luonnolliselle*, työn liikkeestä riippumattomalle yksityisomistuksen läsnäololle ja rikkauten lähteelle — tälle feodaalimistuksen jo kokonaan kansantaloudelliseksi tulleen ja sen vuoksi kansantaloustiedettä kohtaan vastustuskyvyttömälle ilmaukselle. (*Ricardon* koulukunta.) Kansantaloustieteen *kyynisyys* kasvaa suhteellisesti Smithistä Sayn kautta Ricardoon, Milliin jne. siinä määrin kuin *teollisuuden* seuraukset paljastuvat viimeksi mainituille entistä kehittyneempinä ja ristiriitaisempina. Sen

lisäksi he etenevät myös positiivisessa mielessä alituisen ja tietoisesti edeltäjiään pitemmälle ihmistä vastaan kohdistuvassa vieraantumisessa. Mutta tämä tapahtuu *ainoastaan* siksi, että heidän tieteesä on johdonmukaisempi ja totuudellisempi. Kun he tekevät yksityisomistuksen toimivassa muodossaan subjektiksi, ts. julistavat olemukseksi samanaikaisesti ihmisen sellaisenaan sekä ihmisen epäolemuksena [Unwesen], silloin todellisuuden ristiriita vastaa täydellisesti sitä ristiriitaista olemusta, jonka he ovat tunnustaneet periaatteeksi. [II] *Teollisuuden rikkinäinen todellisuus* vahvistaa heidän *itsessään rikkinäisen* periaatteensa eikä suinkaan todista sitä vääräksi. Heidän periaatteensahan on tämän rikkinäisyyden periaate.

Tri *Quesnayn* fysiokraattinen oppi muodostaa siirtymävaiheen merkantiilijärjestelmästä Adam Smithiin. *Fysiokratia* on välittömästi feodaalimistuksen *kansantaloustieteellistä* hajoamista. Mutta tästä syystä se on aivan yhtä välittömästi feodaalimistuksen *kansantaloustieteellistä muuttamista*, sen palauttamista, lukuun ottamatta sitä, että sen kieli ei enää ole feodaalista, vaan taloustieteellistä. Kaikki rikkaus selitetään *maaksi* ja *maanviljelykseksi*. Maa ei ole vielä *pääoma*, se on vielä pääoman *erikoinen* olemassaolotapa, jolla katsotaan olevan arvoa luonnollisessa erikoisuudessaan ja siitä *johtuen*. Mutta maa on kumminkin yleinen, luonnollinen *elementti*, kun puolestaan merkantiilijärjestelmä tuntee vain *jalometallin* rikkauden olemassaolon muotona. Fysiokraattien mukaan rikkauden *esine*, sen materia on siis saanut samalla laajimman yleisyyden *luonnonrajojen* sisällä — siinä määrin kuin se on vielä *luontona* välittömästi esineellistä rikkautta. Ja maa on olemassa vain työn, maanviljelyn kautta *ihmistä* varten. Siis rikkauden subjektiivinen olemus siirretään jo työhön. Mutta samalla maanviljelys on *ainoa tuottavaa* työtä. Työtä ei siis vielä ymmärretä yleisyydessään ja abstraktiossaan, se on vielä sidottu erikoiseen *luonnonelementtiin materiaanaan*, ja tästä johtuen se myös tunnetaan vielä vain *erikoisessa luonnon määräämässä läsnäolomuodossa*. Näin ollen se on vasta ihmisen *tiettyä, erikoista* luovuttamista, samoin kuin sen tuote ymmärretään vielä tietyksi rikkaudeksi, enemmän vielä luontoon kuin itse työhön kuuluvaksi. Maa tunnus-

tetaan tässä yhä ihmisestä riippumattomaksi luonnon läsnäoloksi, ei vielä pääomaksi, toisin sanoen ei vielä työn momentiksi. Työ ilmenee päinvastoin *maan* momenttina. Mutta kun vanhan ulkopuolisen, vain esineenä olemassaolevan rikkauden fetišismi supistuu hyvin yksinkertaiseen luonnonelementtiin ja rikkauden olemus tunnustetaan jo — joskin vasta osittain — erikoisella tavalla sen subjektiivisessa olemassaolossa, niin välttämätön kehitys tapahtuu siinä, että ymmärretään rikkauden *yleinen olemus*, juuri tämän vuoksi *työ* korotetaan täydessä absoluuttisuudessaan, toisin sanoen abstraktiossaan, *peruseriaatteen*ksi. Fysiokratialle todistetaan, että *maanviljelys* ei eroa taloudelliselta kannalta, siis ainoalta oikeutetulta kannalta, mistään muusta teollisuudesta, että siis rikkauden *olemuksena* ei ole jokin *tietty* työ, erikoiseen elementtiin sidottu työ, erikoinen työnilmaus, vaan *työ ylipäänsä*.

Fysiokratia kieltää *erikoisen*, ulkoisen, vain esineellisen rikkauden esittäessään työn rikkauden *olemuksiksi*. Mutta aluksi työ on fysiokratialle vain maanomistuksen *subjektiivinen olemus* (se lähtee siitä omistuksen lajista, joka ilmenee historiallisesti hallitsevana ja tunnustettuna); se antaa vain maanomistuksen tulla *ihmisen luovuttamaksi*. Fysiokratia poistaa maanomistuksen feodaalisen luonteen esittämällä teollisen *tuotannon* (maanviljelyn) maanomistuksen *olemuksiksi*. Kuitenkin se suhtautuu kieltävästi teollisen tuotannon maailmaan — se tunnustaa feodaalijärjestelmän esittäessään *maanviljelyn ainoaksi* teolliseksi tuotannoksi.

On selvää, että niin pian kuin käsitetään mikä on *subjektiivinen olemus* itseään maanomistuksen vastakohtana, ts. teollisuutena konstituoivassa teollisuudessa, tämä olemus liittää mainitun vastakohtansa itseensä. Sillä samoin kuin teollisuus sulkee piiriinsä kumotun maanomistuksen, samoin teollisuuden *subjektiivinen olemus* sulkee samalla piiriinsä *maanomistuksen* subjektiivisen olemuksen.

Kuten maanomistus on yksityisomistuksen ensimmäinen muoto, kuten teollisuus aluksi historiallisesti asettuu vastustamaan maanomistusta ainoastaan erikoisena omistuksen lajina — tai on pikemminkin maanomistuksen

vapautettu orja — samoin tämä prosessi toistuu tieteellisessä käsityksessä yksityisomistuksen, työn *subjektiivisesta* olemuksesta. Näin *työ* ilmenee aluksi ainoastaan *maanviljelytyönä*, mutta tulee sitten voimaan *työnä* yleensä.

[III] Kaikki rikkaus on tullut *teolliseksi* rikkaudeksi, työn *rikkaudeksi*, ja *teollisuus* on täysin kehittynyttä työtä. Samoin *tehdasjärjestelmä* on *teollisuuden*, toisin sanoen työn täydellistynyt olemus ja *teollisuuspääoma* on yksityisomistuksen täysin kehittynyt objektiivinen muoto.

Näemme siis, miten myös yksityisomistus voi vasta nyt täydellistää valtansa ihmiseen ja tulla yleisimmässä muodossa maailmanhistorialliseksi mahdiksi.

[I] *Sivulle XXXIX.*— Mutta *omistamattomuuden* ja *omistuksen* vastakohta on vielä epämääräinen. Se ei ole vielä *toimivassa yhteydessään, sisäisessä keskinäisyydessään*, se ei ole vielä *ristiriidaksi*⁶³ käsitetty vastakohta niin kauan kuin sitä ei ymmärretä *työn* ja *pääoman* vastakohtaksi. Tämä vastakohtaisuus voi kyllä saada ilmaisun *ensimmäisessä* muodossa myös ilman pitkälle kehittynyttä yksityisomistusta, kuten vanhassa Roomassa, Turkissa jne. Siinä muodossa se ei vielä *tule ilmi* itse yksityisomistuksen määräämänä. Mutta työ, yksityisomistuksen subjektiivinen olemus omaisuuden poissulkemisena, ja pääoma, objektivoitu työ työn poissulkemisena, muodostaa *yksityisomistuksen* vastakohtaisuuden kehittyneenä suhteenaan, ja on sen vuoksi dynaaminen, ratkeamiseen pyrkivä suhde.

Samalle sivulle. Itsevieraantumisen ylittäminen (Aufhebung) tapahtuu samaa tietä kuin itsevieraantuminen. *Yksityisomistusta* tarkastellaan alusta vain sen objektiiviselta puolelta — tosin työtä pidetään sen olemuksena. Näin ollen sen olemisen muoto on *pääoma*, joka on »sellaisena» poistettava (Proudhon). Tai työn *erikoislaji* — tasoitettu, ositettu ja sen vuoksi epävapaa työ — käsitetään yksityisomistuksen *vahingollisuuden* ja sen ihmisestä vieraantuneen läsnäolon lähteeksi. Esimerkkinä tästä on *Fourier*, joka samoin kuin fysiokraatit käsittää *maanviljelystyön* jälleen vähintäinkin *esikuvalliseksi* työksi. Sitä vastoin *Saint-Simon* esittää *teollisuustyön* sellaisenaan asian olemukseksi ja haluaa tässä yhteydessä myös valtaa *yksinomaan*,⁶⁴ tehtailijoille sekä työläisen aseman parantamista. *Kommunismi* vihdoin on kumotun yksityisomistuk-

sen *positiivinen* ilmaus, ensi kädessä *yleinen* yksityisomistus.⁸⁴ Puuttuessaan tähän suhteeseen *yleisydessään* kommunismi on

1. ensimmäisessä muodossaan vain tämän suhteen *yleistämistä* ja *täydellistämistä*.⁸⁵ Tällaisena kommunismi tulee esille kaksinaisessa muodossa: ensiksi *esineellisen* omistuksen herruus on niin suurena kommunismia vastassa, että se haluaa hävittää *kaiken* mikä ei voi tulla *yksityisomaisuutena* kaikkien omistukseen. Se haluaa *väkivaltaisella* tavalla jättää lahjakkuuden jne. huomiotta. *Fyysinen, välitön omistaminen* merkitsee sille elämän ja olemisen ainoaa päämäärää. *Työläisen* määritystä ei kumota, vaan laajennetaan koskemaan kaikkia ihmisiä. Yksityisomistussuhde säilyy yhteisön suhteena esineiden maailmaan. Vihdoin tämä liike, joka vastustaa yksityisomistusta yleisellä yksityisomistuksella, saa ilmauksen siinä eläimellisessä muodossa, että *avioliittoa* (joka epäilemättä on eräs *rajoittamattoman yksinomistuksen muoto*) vastustetaan *vaimojen yhteisyydellä*, missä vaimo tulee siis *yhteisölliseksi* ja *yleiseksi* omaisuudeksi. Voidaan sanoa, että ajatus *vaimojen yhteisyydestä* on tämän vielä täysin kehittymättömän ja ajattelemattoman kommunismin julkilausuttu *salaisuus*. Kuten vaimo siirtyy avioliitosta yleiseen prostituutioon*, samoin koko rikkauden, toisin sanoen ihmisen esineellisen olemuksen maailma siirtyy muut pois sulkevasta aviosuhteesta yksityisomistajan kanssa yleiseen prostituutiosuhteeseen yhteisön kanssa. Tällainen kommunismi, joka kieltää kaikkialla ihmisen *persoonallisuuden*, ei ole mitään muuta kuin johdonmukainen ilmaus yksityisomistuksesta, mitä tämä kieltäminen on. Yleinen ja itsensä mahdiksi muodostava *kateus* on se salattu muoto, johon *ahneus* asettautuu ja jossa se vain tyydyttääytyy *toisella* tavalla. Jokaisen yksityisomistuksen ajatus on kateutena ja tasaamishaluna suuntautunut *vähintäinkin rikkaampaa* yksityisomistusta vastaan, niin että kateus ja tasaamishalu muodostavat jopa

* Prostituutio on vain *työläisen yleisen* prostituution tietty *erikotsilmaus*, ja koska tämä prostituutio on suhde, johon kuuluu paitsi prostituoitava myös se joka prostituoi — tämän alhaisuus on vieläkin suurempi — niin myös kapitalisti jne. kuuluu tähän kategoriaan.

kilpailun olemuksen. Kehittymätön kommunisti edustaa vain tämän kateuden ja tasaamisen huipentumaa *kuvitellun* minimin pohjalta. Hän käyttää *tiettyä rajoitettua* mittaa. Kuinka vähän tämä yksityisomistuksen kumoaminen on todellista omaksi ottamista, sen todistaa juuri koko kulttuurin ja sivistyksen maailman abstraktinen kieltäminen, paluu [IV] *köyhän*, kehittymättömän ja tarpeita vailla olevan ihmisen *epäluonnolliseen* yksinkertaisuuteen, ihmisen joka ei ole ohittanut yksityisomistusta, vaan päinvastoin ei ole vielä saavuttanutkaan sitä.

Tällaisen kommunismin kannalta yhteisyys on ainoastaan *työn* yhteisyyttä sekä samapalkkaisuutta, yhtäläistä *palkkaa*, jonka maksaa yhteinen pääoma, *yhteisö* yleisenä kapitalistina. Suhteen molemmat puolet on korotettu *kuviteltuun* yleisyyteen — *työ* sinä määrityksenä, asemana, johon jokainen saatetaan, *pääoma* yhteisön tunnustettuna yleisyytenä ja mahtina.

Suhtautumisessa *naiseen* yhteisöllisen sukupuolinuon-
tinnon *ryöstösaaliina* ja piikana näkyy se loputon alennus, missä ihminen on itseään varten. Sillä tämän suhtautumisen salaisuus tulee *yksiselitteisesti*, lopullisesti, kiistämättömästi, *verhoamattomasti* ilmi *miehen* suhtautumisessa *naiseen* sekä siinä tavassa, millä *välitön*, *luonnollinen* lajinsuhde käsitetään. Ihmisen välitön, luonnollinen, välttämätön suhde ihmiseen on *miehen suhde naiseen*. Tässä *luonnollisessa* lajinsuhteessa on ihmisen suhde luontoon välittömästi hänen suhteensa ihmiseen. Samoin ihmisen suhde ihmiseen on siinä välittömästi hänen suhteensa luontoon, hänen oma *luonnollinen* määrityksensä. Tässä suhteessa *ilmenee* siis *aistimellisesti*, silmännähtäväksi *tosiastaksi* pelkistyneenä, missä määrin inhimillinen olemus on tullut ihmiselle luonnoksi tai luonto ihmisen inhimilliseksi olemukseksi. Tästä suhteesta voi siis arvioida ihmisen koko kehitystason. Tämän suhteen luonteesta seuraa, missä määrin *ihminen* on *lajinolentona*, *ihmisenä* tullut itsekseen ja käsittänyt itsensä. Miehen suhde naiseen on ihmisen *luonnollisin* suhde ihmiseen. Se siis osoittaa, missä määrin ihmisen *luonnollinen* suhtautuminen on tullut *inhimilliseksi* tai missä määrin *inhimillinen* olemus on tullut ihmiselle *luonnolliseksi* olemukseksi, missä määrin hänen *inhimillinen luontonsa*

on tullut hänelle *luonnoksi*. Tämä suhde osoittaa myös, missä määrin ihmisen *tarve* on tullut *inhimilliseksi* tarpeeksi, siis missä määrin *toinen* ihminen ihmisenä on tullut hänelle tarpeeksi, missä määrin hän yksilöllisimmässä olemisessaan on samalla yhteiskunnallinen olento.

Yksityisomistuksen ensimmäinen positiivinen kumoaminen, *kehittymätön* kommunismi, on siis ainoastaan yksityisomistuksen halpamaisuuden yksi *ilmenemismuoto*, joka haluaa pystyttää itsensä *positiiviseksi yhteisyydeksi*.

2. Kommunismi α) yhä poliittisena luonteeltaan, demokraattisena tai despoottisena; β) siihen liittyy valtion kumoaminen, mutta samalla se on vielä keskeneräinen ja yhä yksityisomistuksen, toisin sanoen ihmisen vieraantumisen tartuttama olemus. Molemmissa muodoissa kommunismi tietää olevansa jo ihmisen uudelleen eheytymistä tai palaamista itseensä, ihmisen itsestään vieraantumisen lakkauttamista (*Aufhebung*). Mutta koska kommunismi ei ole vielä käsittänyt yksityisomistuksen positiivista olemusta eikä ole liioin ymmärtänyt tarpeen *inhimillistä* luonnetta, kommunismi myös on vielä sen kahlitsema ja tartuttama. Se on tosin ymmärtänyt käsitteensä, mutta ei vielä olemustaan.

3. *Kommunismi* kumoo *positiivisesti yksityisomistuksen inhimillisenä itsevieraantumisenä* ja on tästä johtuen *inhimillisen* olemuksen todellista *omaksumista* ihmisen kautta ja häntä varten. Siksi se tässä muodossaan on täydelliseksi, tietoiseksi ja tähänastisen kehityksen koko rikkauden rajoissa tapahtuvaksi tullutta ihmisen paluuta itseensä *yhteiskunnallisena*, toisin sanoen inhimillisenä ihmisenä. Tämä kommunismi on täysin kehittyneenä naturalismina = humanismia, täysin kehittyneenä humanismina = naturalismina, se on ihmisen luontosuhteen ja ihmissuhteen välisen ristiriidan *todellista* ratkeamista, olemassaolon ja olemuksen, esineellistymisen ja itsevahvistuksen, vapauden ja välttämättömyyden sekä yksilön ja lajin välisten riitojen ratkeamista. Se on historian ratkaistu arvoitus ja tietää olevansa tämä ratkaisu.

[V] Näin ollen koko historian liike on tämän kommunismin *tulemisen ymmärrettyä* ja *tietoista* liikettä — ja se on sitä tämän kommunismin ajattelevalle tietoisuudelle *samoin* kuin tämän kommunismin *todellinen* siit-

täminen, kuin sen empiirisen olemassaolon syntyminen. Sen sijaan mainittu vielä keskeneräinen kommunismi etsii itselleen erillisistä yksityisomistuksen vastaisista historian ilmiöistä *historiallista* todistusta, etsii todistusta jo olemassaolevasta. Tällöin se repii erilleen yksittäisiä momenteja liikkeestä (tämä on Cabetin, Villegardellen jne. erityisenä keppihevosenä) ja toteaa ne todisteiksi historiallisesta täysiverisyydestään. Siten se juuri todistaa, että valtaosa tästä historian liikkeestä on ristiriidassa sen väitteiden kanssa, sekä sen, että jos kyseinen momentti onkin joskus ollut olemassa, juuri sen *mennyt* oleminen todistaa vääräksi sen vaatimuksen olla *olemus*.

On helppo nähdä, että koko vallankumouksellinen liike välttämättä saa sekä empiirisen että teoreettisen perustansa *yksityisomistuksen*, tarkemmin sanoen taloudellisen järjestelmän liikkeessä.

Tämä *materiaalinen*, välittömästi *aistimellinen* yksityisomistus on *vieraantuneen inhimillisen elämän* materiaalinen, aistimellinen ilmaus. Sen liike — tuotanto ja kulu- tus — on kaiken tähänastisen tuotannon liikkeen tule- mista *aistimellisesti* näkyviin, toisin sanoen ihmisen toteutumista eli todellisuutta. Uskonto, perhe, valtio, oikeus, moraalit, tiede, taide jne. ovat vain *erikoisia* tuotantoaloja ja tuotannon yleisen lain alaisia. *Yksityisomistuksen* positiivinen kumoaminen on *inhimillisen* elämän omaksumisena näin ollen kaiken vieraantumisen positiivista kumoamista, siis ihmisen paluuta uskonnosta, perheestä, valtiosta jne. *inhimilliseen*, toisin sanoen *yhteiskunnalliseen* olemiseensa. Uskonnollinen vieraantuminen sellaisenaan tapahtuu ainoastaan ihmisen sisim- män *tietoisuuden*, tajunnan alueella, mutta taloudellinen vieraantuminen on *todellisen elämän* vieraantumista, ja siksi sen kumoaminen koskee molempia puolia. On selvää, että eri kansojen kehityksen *ensimmäiset* vaiheet suuntautuvat sen mukaan, tapahtuuko kansan tosi *vakiintunut* elämä enemmän tajunnassa vai ulkoisessa maailmassa, onko se enemmän ajatuksellista vai todellista elämää. Kommunismi alkaa heti ateismilla (*Owen*). Mutta ateismi ei aluksi ole vielä läheskään *kommunismia*, sillä sekin ateismi, jolla kommunismi alkaa, on yhä vasta abstraktio. Näin ollen ateismin filantropia on aluksi

vain *filosofista* abstraktista filantropiaa, kun taas kommunismin filantropia on heti *todellista* ja tähtää välittömästi vaikutukseen.

Olemme nähneet kuinka edellytettäessä yksityisomistus positiivisesti kumotuksi ihminen tuottaa ihmisen, itsensä ja toisen ihmisen; olemme nähneet kuinka se esine, joka on ihmisen yksilöllisyyden välitöntä osoitusta, ilmaisua, samalla on ihmisen oma oleminen toiselle ihmiselle, tämän toisen oleminen sekä tämän toisen oleminen hänelle. Mutta vastaavasti ovat niin työn materiaali kuin myös ihminen subjektina sekä liikkeen tulos että sen lähtökohta (ja juuri siinä, että niiden on oltava tänä *lähtökohdana*, on yksityisomistuksen historiallinen *välttämättömyys*). *Yhteiskunnallinen* luonne on siis koko liikkeen yleinen luonne; *samoin kuin* itse yhteiskunta tuottaa *ihmisenä*, samoin yhteiskunta on ihmisen *tuottama*. Toiminta ja nautinta ovat paitsi sisällöltään, myös *olemasaolotaltaan yhteiskunnallisia, yhteiskunnallista* toimintaa ja *yhteiskunnallista* nautintaa. Luonnon *inhimillinen* olemus on reaalisesti olemassa vasta *yhteiskunnalliselle* ihmiselle. Sillä vasta yhteiskunnassa luonto on hänelle *siteenä ihmiseen*, hänen olemisenaan toiselle ja toisen olemisena hänelle, samoin kuin ihmillisen todellisuuden elämänelementtinä. Vasta yhteiskunnassa luonto on ihmisen oman *inhimillisen* olemisen *perustana*. Vasta yhteiskunnassa on hänen *inhimillinen* olemisensa tullut hänen *luonnolliseksi* olemisekseen ja luonto häntä varten on tullut hänelle ihmiseksi. *Yhteiskunta* on siis täysin kehittyntä ihmisen olemuksen yhteyttä luonnon kanssa, luonnon tosi henkiinheräämistä, ihmisen loppuun saatettua naturalismia ja luonnon loppuun saatettua humanismia.

[VI] Yhteiskunnallinen toiminta ja yhteiskunnallinen nautinta eivät mitenkään ole *yksin* olemassa *välittömästi* yhteisöllisen toiminnan ja välittömästi *yhteisöllisen* nautinnan muodossa. Ei siitäkään huolimatta, että *yhteisöllinen* toiminta ja *yhteisöllinen* nautinta — toisin sanoen se toiminta ja nautinta, joka ilmaisee itsensä ja saa vahvistuksensa välittömästi *todellisessa kanssakäymisessä* muiden ihmisten kanssa — tapahtuu kaikkialla missä tämä yhteiskunnallisuuden *välitön* ilmaus perustuu sanotun

toiminnan sisällön olemukseen ja vastaa sen luonnetta.

Mutta silloinkin kun teen *tieteellistä* yms. työtä, mitä toimintaa voin harvoin harjoittaa välittömässä kanssakäymisessä, olen *yhteiskunnallinen*, koska toimin *ihmisenä*. Sen lisäksi että toimintani materiaali on annettu minulle yhteiskunnallisena tuotteena — kuten itse kielikin, jossa ajattelija toimii — minun *oma* olemiseni on yhteiskunnallista toimintaa. Siksi se mitä itsestäni teen, sen teen itsestäni yhteiskunnalle ja teen sen tietoisena itsestäni yhteiskunnallisena olentona.

Minun *yleinen* tajuntani on vain *teoreettinen* muoto sille, minkä *elollinen* muoto on *reaalinen* yhteisö, yhteiskunnallinen olemus, kun taas nykyään *yleinen* tajunta on abstraktio todellisesta elämästä ja on sellaisena vihamielisessä suhteessa elämään. Tästä johtuen on myös minun yleisen tajuntani *toiminta* — toimintana — minun *teoreettinen* olemiseni yhteiskunnallisena olentona.

On ennen kaikkea vältettävä määrittämästä »yhteiskuntaa» jälleen abstraktioksi suhteessa yksilöön. Yksilö on *yhteiskunnallinen olento*. Näin ollen hänen elämänilmauksensa, vaikka se ei ilmenisikään *yhteisöllisen*, muiden kanssa yhdessä toteutetun elämänilmauksen välittömässä muodossa, on *yhteiskunnallisen elämän ilmausta* ja vahvistusta. Ihmisen yksilöllinen ja lajinelämä eivät ole *erilaisia*, kuinka suuressa määrin yksilöllisen elämän olemisen tapa sitten onkaan lajinelämän *erikoisempi* ja *yleisempi* tapa — tätä se on välttämättä — tai kuinka paljon *erikoisempaa* tai *yleisempää* yksilöllistä elämää lajinelämä sitten lieneekään.

Lajintietoisuutena ihminen vahvistaa reaalisen *yhteiskuntaelämänsä* ja toistaa vain todellisen läsnäolonsa ajattelullaan. Ja päinvastoin saa lajinoleminen vahvistuksensa lajintietoisuudessa, ja on itseään varten yleisyydessään ajattelevana olentona.

Niin suuresti kuin ihminen täten onkin *erityinen* yksilö (ja juuri hänen erityisyytensä tekee hänet *yksilöksi* ja todelliseksi yksilölliseksi yhteisön jäseneksi), yhtä suuressa määrin hän on *kokonaisuus*, ideaalinen kokonaisuus, ajatellun ja havaitun yhteiskunnan subjektiivinen itseään varten oleminen, samoin kuin ihminen on olemassa myös todellisuudessa sekä yhteiskunnallisen läsnä-

olon havainnointina ja sen todellisena käyttönä että inhimillisen elämänilmauksen kokonaisuutena.

Ajattelu ja oleminen ovat siis tosin *erilaiset*, mutta samalla ne muodostavat keskenään *ykseyden*.

Kuolema näyttää lajin säälimättömältä voitolta *tietystä* yksilöstä ja näyttää olevan ristiriidassa yksilön ja lajin ykseyden kanssa. Kuitenkin tietty yksilö on vain *tietty lajinolento*, ja sellaisena kuolevainen.

4. Samoin kuin *yksityisomistus* on vain aistimellinen ilmaus sille, että ihminen tulee *esineelliseksi* itselleen ja samalla päinvastoin tulee itselleen vieraaksi ja epäinhimilliseksi esineeksi, sille, että hänen elämänilmauksensa (*Lebensäusserung*) on hänen elämänsä luovuttamista (*Lebentäußerung*), ja hänen toteutumisensa on hänen toteutumisensa menetystä, *vierasta* todellisuutta, siten ei yksityisomistuksen positiivista kumoamista, toisin sanoen inhimillisen olemuksen ja elämän, esineellisen ihmisen, ihmistä varten ja hänen kauttaan tapahtuneiden inhimillisten *saavutusten aistimellista* omaksumista pidä käsittää ainoastaan *välittömän*, yksipuolisen *nautinnan* merkityksessä, ei ainoastaan *omistamisen* merkityksessä. Ihminen omaksuu kaikinpuolisen olemuksensa kaikinpuolisella tavalla, siis kokonaisena ihmisenä. Kaikki hänen *inhimilliset* suhteensa maailmaan, näkeminen, kuuleminen, haistaminen, maistaminen, tunteminen, ajatteleminen, havainnoiminen, tajuaminen, haluaminen, toimiminen, rakastaminen, lyhyesti sanottuna kaikki hänen yksilöllisyytensä orgaanit samoin kuin ne orgaanit, jotka ovat muodoltaan välittömästi yhteiskunnallisia, [VII] ovat *esineellisessä* suhteessaan tai *suhteessaan esineeseen* tämän esineen omaksumista. *Inhimillisen todellisuuden* omaksuminen, sen suhtautuminen esineeseen on *inhimillisen todellisuuden** toimimista, inhimillistä *toimintaa* ja inhimillistä *kärsimistä*. Sillä kärsiminen on — inhimillisesti ymmärrettynä — ihmisen itsekäyttöä, itsensä nautintaa.

Yksityisomistus on tehnyt meidät niin tyhmiksi ja yksipuolisiksi, että jokin esine on vasta sitten *meidän*

* Inhimillinen todellisuus on näin ollen yhtä moninaista kuin ovat inhimillisen olemuksen määritykset ja toiminnat.

kun me omistamme sen, kun se siis on pääomana olemassa meitä varten tai kun me välittömästi pidämme sitä halussamme, syömme sitä, juomme sitä, kannamme mukamme, asumme siinä jne., lyhyesti sanoen kun *käytämme* sitä. Tosin yksityisomistus ymmärtää kaikki nämä itse omistuksen välittömät toteutumat jälleen vain *elämisen tarvikkeiksi*, ja elämä jonka tarvikkeina ne palvelevat, on *yksityisomistuksen elämää* — työtä ja pääoman luomista.

Täten on *kaikkien* fyysisten ja henkisten aistien tilalle tullut kaikkien näiden aistien yksinkertainen vieraantuminen, *omistamisen* aisti. Inhimillinen olemus täytyi kutistaa tähän ehdottomaan köyhyyteen, jotta se synnyttäisi omasta itsestään oman sisäisen rikkautensa. (*Omistamisen* kategoriasta katso *Hessin* artikkelia kokoelmassa »Einundzwanzig Bogen».⁸⁶)

Yksityisomistuksen kumoaminen on näin ollen kaikkien inhimillisten aistien ja ominaisuuksien täydellistä *vapauttamista*. Mutta se on tätä vapauttamista nimenomaan siksi, että nämä aistit ja ominaisuudet ovat tulleet *inhimillisiksi* sekä subjektiivisesti että objektiivisesti. Silmä on tullut *inhimilliseksi* silmäksi, samoin kuin sen *kohde* on tullut yhteiskunnalliseksi, *inhimilliseksi*, ihmisen ihmistä varten luomaksi kohteeksi. Näin ollen *aistit* ovat välittömästi käytännössään kehittyneet *teoreetikoiksi*. Aistit suhtautuvat *esineeseen* sen itsensä tähden, mutta itse esine on *esineellistä inhimillistä* suhtautumista esineeseen itseensä sekä ihmiseen* ja päinvastoin. Tästä johtuen tarve tai nauttiminen ovat menettäneet *egoistisen* luonteensa ja luonto on menettänyt pelkän *hyödyllisyytensä* hyödyn tultua *inhimilliseksi* hyödyksi.

Samoin ovat toisen ihmisen aistit ja nauttiminen tulleet minun *omaksi* omaksunnakseni. Näin ollen muodostuu näiden välittömien orgaanien lisäksi *yhteiskunnallisia* orgaaneja yhteiskunnan *muodossa*. Siis esim. toiminta välittömästi yhteiskunnassa muiden kanssa jne. on tullut minun *elämänilmaukseni* orgaaniksi sekä *inhimillisen* elämän omaksumisen erääksi tavaksi.

* Käytännössä voin suhtautua esineeseen vain inhimillisesti silloin kun esine suhtautuu ihmiseen inhimillisesti.

On selvää, että *ihimillinen* silmä ottaa vastaan ja nauttii toisin kuin kehittymätön, epäinhimillinen silmä, ja ihmillinen *korva* toisin kuin kehittymätön korva jne.

Olemme siis nähneet seuraavaa: vain silloin ihminen ei menetä itseään esineessään, kun tästä tulee hänelle *ihimillinen* esine tai esineellinen ihminen. Tämä on mahdollista vain siten, että esine tulee ihmiselle *yhteiskunnalliseksi* esineeksi ja ihminen itse tulee itselleen yhteiskunnalliseksi olemukseksi, olennoiksi, ja vastaavasti yhteiskunta tulee tässä esineessä hänelle olemukseksi.

Kun toisaalta esineellinen todellisuus näin ollen kaikkialla tulee ihmiselle yhteiskunnassa ihmillisten olemuksen voimien todellisuudeksi, ihmilliseksi todellisuudeksi ja sen vuoksi hänen *omien* olemuksensa voimien todellisuudeksi, tulevat kaikki *esineet* hänelle hänen itsensä *esineellistymäksi*, hänen yksilöllisyytensä vahvistaviksi ja toteuttaviksi esineiksi, *hänen* esineikseen, toisin sanoen esine tulee *häneksi itsekseen*. Se tapa, *millä* ne tulevat *hänen* esineikseen, riippuu *esineen luonteesta* ja tätä luonnetta vastaavan *olemuksen voiman* luonteesta; sillä juuri tämän suhteen *määrätty* luonne muodostaa vahvistamisen erikoisen, *todellisen* tavan. Esine, kohde muodostuu *silmälle* toisin kuin *korvalle*, ja silmän esine, kohde on toinen kuin *korvan*. Jokaisen olemuksen voiman omalaatuisuus on juuri sen *omalaatuisessa olemuksessa*, siis myös sen esineellistymisen ja sen *esineellis-todellisen*, elollisen *olemisen* omalaatuisessa tavassa. Ihmistä ei siis esineellisessä maailmassa vahvisteta ainoastaan ajattelussa, [VIII] vaan *kaikilla* aisteilla.

Toisaalta, subjektiivisesti käsitettynä: kuten vasta musiikki herättää ihmisen musiikkitajun, kuten kauneimmallakaan musiikilla *ei ole* mitään mieltä, merkitystä epämusikaaliselle korvalle eikä se ole sille mikään esine, sillä minun esineeni voi olla ainoastaan jonkin olemukseni voiman vahvistus, voi siis olla minulle ainoastaan siten kuin minun olemukseni voima on itselleen subjektiivisena kykynä, sillä jonkin esineen, kohteen mieli, merkitys menee minun kannaltani ainoastaan niin pitkälle kuin *minun* aistini menee (esineellä on mieltä, merkitystä ainoastaan sitä vastaavalle aistille) — siten ja siitä syystä ovat yhteiskunnallisen ihmisen *aistit toisia*

aisteja kuin ei-yhteiskunnallisen ihmisen. Vasta inhimillisen olemuksen esineellisesti kehkeytyneen rikkauden kautta kehittyä ja osittain vasta syntyy subjektiivisen *inhimillisen* aistimellisuuden rikkaus, kehittyä musiikallinen korva, muodon kauneutta tajuava silmä. Lyhyesti sanottuna vasta sen kautta kehittyvät inhimillisiin nautintoihin, mielihyvään kykenevät *aistit*, ne aistit, jotka vahvistavat itsensä *inhimillisinä* olemuksen voimina. Paitsi viittä aistia myös niin sanotut henkiset aistit, käytännölliset aistit (tahto, rakkaus jne.) — sanalla sanottuna *inhimillinen* aisti, aistien inhimillisyys — kehittyvät vasta *vastaavan* esineen olemisen, *ihmistyneen* luonnon kautta. Viiden aistin *muodostuminen* on koko tähänastisen maailmanhistorian tekoa. Raakaan käytännön tarpeeseen sidotun *aistin* merkityskin on *rajoittunut*. Nälkiintyneelle ihmiselle ei ole olemassa ruuan inhimillistä muotoa, vaan ainoastaan sen abstraktinen läsnäolo ruokana. Ruoka voisi yhtä hyvin olla kaikkein raaimmassa muodossa, ja olisi mahdotonta sanoa missä sellainen ravinnonotto eroaa *eläimen* ravinnonotosta. Huolten täyttämällä, puutteenalaisella ihmisellä *ei ole* minkäänlaista kauneimmankaan näkymän *tajua*. Mineraalikauppias näkee vain mineraalien kaupallisen arvon, mutta ei niiden kauneutta ja omalaatuista luonnetta; hänellä ei ole mitään mineralogista *tajua*. Siis inhimillisen olemuksen esineellistyminen — niin teoreettiselta kuin käytännölliseltäkin kannalta — on tarpeen sekä *tekemään* ihmisen *aistit inhimillisiksi* että luomaan inhimillisen ja luonnollisen olemuksen koko rikkautta vastaavan *inhimillisen aistin*.

Kuten kehkeytyvä yhteiskunta löytää *yksityisomistuksen* liikkeen, sekä sen rikkauden että kurjuuden — niin aineellisen kuin henkisenkin rikkauden ja kurjuuden — välityksellä kaiken materiaalin tätä *muodostumista* varten, *siten kehittynyt* yhteiskunta tuottaa pysyväksi todellisuudekseen ihmisen tässä hänen olemuksensa koko rikkautta, *rikkaan* ihmisen jolla on *kaikki aistit syvällisesti käytössään*.

Havaitsemme miten subjektivismi ja objektivismi, spiritualismi ja materialismi, toiminta ja kärsimys menettävät vasta yhteiskunnallisessa yhteydessään vastakkai-

suutensa ja tämän mukana reaalisena olemisensa tällaisina vastakohtina. Havaitsemme kuinka itse *teoreettisten* vastakohtaisuuksien ratkaiseminen on mahdollista *ainoastaan käytännöllisellä* tavalla, vain ihmisen käytännöllisellä energialla. Siten näiden vastakohtaisuuksien ratkaiseminen ei millään muotoa ole vain tiedostamisen tehtävä, vaan *todellinen* elämäntehtävä, jota *filosofia* ei kyennyt ratkaisemaan juuri siksi, että se käsitti sen *ainoastaan* teoreettiseksi tehtäväksi.

Havaitsemme kuinka *teollisuuden* historia ja teollisuuden kehittyneet *esineellinen* olemassaolo on *inhimillisten olemuksen voimien avattu* kirja, aistimellisesti esillä olevaa ihmisen *psykologiaa*. Sitä ei tähän asti ole käsitetty yhteydessään ihmisen *olemukseen*, vaan aina vain ulkoisessa hyötysuhteessa. Tämä johtui siitä, että pystyttiin ymmärtämään (liikuttiihan vieraantuneisuuden alueella) ihmisen olemuksen voimien todellisuus, *inhimillinen lajintoiminta* vain yleisenä olemisena — uskontona tai historiana sen abstraktis-yleisessä politiikassa, taiteena, kirjallisuutena jne. [IX] *Tavallisessa, aineellisessa teollisuudessa* (se voidaan yhtä hyvin käsittää tuon yleisen liikkeen osaksi kuin tämä liike itse voidaan käsittää teollisuuden *erikoiseksi* osaksi, koska kaikki ihmellinen toiminta on tähän asti ollut työtä, siis teollisuutta, omasta itsestään vieraantunutta toimintaa) meillä on edessämme ihmisen *esineellistyneet olemuksen voimat aistimellisten, vieraiden, hyödyllisten esineiden* muodossa, vieraantumisen muodossa. Sellainen *psykologia*, jolta mainittu kirja — siis juuri historian aistimellisesti läsnäolevin, nykyisin saavutettavin osa — on suljettu, ei voi tulla *todelliseksi* sisällyksekääksi ja asialliseksi, luotettavaksi tieteeksi. Mitä on ylipäänsä ajateltava tieteestä, joka jättää *ylhäisesti* huomiotta tämän ihmillisen työn suuren osan eikä tunne omaa epätäydellisyyttään, samalla kun näin laaja ihmillisen vaikuttamisen rikkaus merkitsee sille *ainoastaan* jotain sellaista, minkä voi ilmaista yhdellä sanalla: »tarve», »tavallinen tarve»?

Luonnontieteet ovat kehittäneet suunnattoman toiminnan ja omaksuneet yhä kasvavan aineiston. Filosofia on kuitenkin jäänyt niille yhtä vieraaksi kuin ne filosofialle. Hetkellinen yhdistyminen oli vain *mielikuvituk-*

sellista harhaluuloa. Tahtoa oli, mutta kyky puuttui. Itse historiankirjoitus ottaa luonnontieteen vain ohimennen huomioon, valistuksen, hyödyllisyyden ja yksittäisten suurten keksintöjen momenttina. Mutta sitä *käytännöllisemmin* luonnontiede on puuttunut teollisuuden välityksellä ihmisten elämään ja muokannut sitä sekä valmistanut ihmisten vapautumista, niin paljon kuin se on joutunutkin välittömällä vaikutuksillaan täydellistämään inhimillisten suhteiden epäinhimillistymistä. *Teollisuus* on luonnon ja täten luonnontieteen *todellinen* historiallinen suhde ihmiseen. Jos se näin ollen käsitetään ihmisen *olemuksen voimien yleistajuisiksi* paljastamiseksi, silloin ymmärretään myös luonnon *inhimillinen* olemus tai ihmisen *luonnollinen* olemus. Tästä syystä luonnontiede menettää abstraktisen aineellisen tai päinvastoin idealistisen suuntauksensa ja tulee *inhimillisen* tieteen perustaksi, kuten se on jo nyt — tosin vieraantuneessa muodossa — tullut todella inhimillisen elämän perustaksi. Ja alun alkaen on valhetta, että elämällä olisi *toinen* ja *tieteellä* toinen perusta. Se luonto, joka kehittyy inhimillisessä historiassa — ihmisyyhteiskunnan syntytahtumassa — on ihmisen *todellinen* luonto. Tästä syystä luonto sellaisena miksi se tulee teollisuuden ansiosta — joskin *vieraantuneessa* muodossa — on tosi *antropologinen* luonto.

Aistimellisuuden (katso Feuerbachia) on oltava kaiken tieteen perusta. Tiede on *todellista* tiedettä ainoastaan silloin kun se lähtee aistimellisuudesta tämän kaksinaisessa muodossa: sekä *aistimellisestä* tietoisuudesta että *aistimellisestä* tarpeesta: siis ainoastaan silloin kun tiede lähtee luonnosta. Koko historia on valmistautumista siihen, että »ihminen» tulisi *aistimellisen* tietoisuuden kohteeksi ja että tarve »ihmisestä ihmisenä» tulisi [luonnolliseksi, aistimelliseksi] tarpeeksi. Itse historia on *todellinen* osa *luonnonhistoriasta*, luonnon kehittymisestä ihmiseksi. Samoin kuin luonnontiede tulee myöhemmin liittämään itseensä ihmistä käsittelevän tieteen, samoin ihmistä käsittelevä tiede liittää itseensä luonnontieteen: tulee olemaan *yksi* tiede.

[X] *Ihminen* on luonnontieteen välitön kohde. Sillä välittömänä *aistimellisena luontona* ihmiselle on välittömästi inhimillinen aistimellisuus (mikä on identtinen

ilmaus), se on välittömästi kuin *toinen* hänen aistimellisesti havainnoimansa ihminen. Ihmisen oma aistimellisuus on nimittäin olemassa vasta *toisen* ihmisen kautta hänelle itselleen inhimillisenä aistimellisuutena. Mutta *luonto* on *ihmistä käsittelevän tieteen* välitön kohde. Ihmisen ensimmäinen kohde — ihminen — on luonto, aistimellisuus, ja erikoiset inhimilliset aistimelliset olemuksen voimat voivat saavuttaa vain luonnonolentoa ylipäättään käsittelevässä tieteessä itsetuntemuksensa, kuten ne saavuttavat vain *luonnollisissa* esineissä esineellisen toteutumisen. Itse ajattelun elementti, ajatuksen elämänilmaisun elementti, *kieli*, on luonteeltaan aistimellinen. Luonnon *yhteiskunnallinen* todellisuus ja *inhimillinen* luonnontiede tai *luonnollinen ihmistä käsittelevä tiede* ovat identtisiä ilmaisuja.

Havaitsemme kuinka kansantaloustieteen esittämän *rikkauten* ja *kurjuuden* tilalle tulee *rikas ihminen* ja rikas *inhimillinen* tarve. *Rikas* ihminen on samalla ihminen, joka on inhimillisen elämänilmauksen kokonaisuuden *tarpeessa*. Hän on tällainen ihminen, koska hänen oma toteutumisenensa on olemassa sisäisenä välttämättömyytenä, *tarpeena*. Paitsi *rikkaudella* myös ihmisen *köyhyydellä* — sosialismin ollessa edellytettynä — on samoin *inhimillinen* ja näin ollen yhteiskunnallinen merkitys. Köyhyys on passiivinen side, joka panee ihmisen tuntemaan suurimman rikkauten, *toisen* ihmisen, tarpeena. Esineellisen olemuksen herruus minussa, minun olemukseni toiminnan aistimellinen purkautuminen on se *intohimo*, joka näin tulee tässä minun olemukseni *toiminnaksi*.

5. *Olento* pitää itseään itsenäisenä vasta kun se seisoo omilla jaloillaan, ja se seisoo omilla jaloillaan vasta kun se saa kiittää *olemisestaan* itseään. Ihminen joka elää toisen ihmisen armosta, pitää itseään riippuvaisena olentona. Mutta minä elän täysin toisen ihmisen armosta, ellei minun ole ainoastaan kiitettävä häntä toimeentulostani, vaan hän on lisäksi *luonut* minun *elämäni*, kun hän on minun elämäni *lähde*. Ja minun elämälläni on välttämättä tällainen ulkopuolinen perusta, ellei se ole minun oma luomani. Tästä johtuen *luominen* on kuvitelma, jota on hyvin vaikea poistaa kansan tajunnasta. Luonnon ja ihmisen oleminen itsensä kautta on kansan tajunnalle

käsittämätön, koska se on ristiriidassa kaiken sen kanssa, mikä on käytännön elämässä *käsinkosketeltavaa*.

Maan luominen on saanut valtaisan iskun *geognosialta*⁸⁷, toisin sanoen tieteeltä, joka esitti maan muodostumisen, maan kehittymisen prosessina, itsesynnytyksenä. *Generatio aequivoca*⁸⁸ on ainoa käyttökelpoinen tapa kumota luomisteoria.

Nyt on tosin helppo sanoa erilliselle yksilölle mitä Aristoteles jo sanoi: Isäsi ja äitisi ovat siittäneet sinut, siis sinuun sisältyy kahden ihmisen pariutuminen, siis ihmisen lajinyhdyntä tuottaa ihmisen. Sinä näet siis, että ihminen saa myös fyysisesti kiittää olemisestaan ihmistä. Sinun ei siis ole pidettävä silmällä vain *toista* puolta, *päättymätöntä* kehitystä, joka johtaa sinut kysymään edelleen: kuka on siittänyt isäni, kuka hänen iso-isänsä jne.? Sinun on myös pidettävä kiinni tässä kehityksessä aistimellisesti havaittavasta *kiertoliikkeestä*, jonka mukaisesti ihminen toistaa itsensä siittämisessä — siis *ihminen* pysyy aina subjektina. Mutta sinä vastaat: kun minä hyväksyn tämän sinun kiertoliikkeesi, niin hyväksy sinä minun kehitykseni, joka johtaa minut yhä pitemmälle kunnes kysyn: kuka on siittänyt ensimmäisen ihmisen ja luonnon ylipäänsä? Voin vastata sinulle vain: itse kysymyksesi on abstraktion tuote. Kysy itseltäsi, miten tulet tähän kysymykseen. Kysy itseltäsi, eikö kysymyksesi lähde näkökannasta, johon en voi antaa vastausta, koska se on nurinkurinen. Kysy itseltäsi, onko tämä päättymätön kehitys sellaisenaan olemassa järkevälle ajattelulle. Jos kyselet luonnon ja ihmisen luomista, silloin sinä siis abstrahoit ihmisestä ja luonnosta. Sinä edellytät ne *olemattomiksi* ja haluat kuitenkin, että minä todistan ne sinulle *oleviksi*. Sanon sinulle nyt: luovu abstraktiostasi, niin luovut myös kysymyksestäsi. Tai jos haluat pitäytyä abstraktiostasi, niin ole johdonmukainen, ja jos ajattelet ihmisen ja luonnon *olemattomiksi*, [XI] niin ajattele itsesi olemattomaksi, olethan sinä toki myös luontoa ja ihminen. Älä ajattele, älä kysy minulta, sillä heti kun ajattelet ja kysyt, ei *abstrahoinnissasi* luonnon ja ihmisen olemisesta ole mitään mieltä. Vai oletko sellainen egoisti, että edellytät kaiken olemattomaksi ja haluat itse olla olemassa?

Voit vastata minulle: en halua edellyttää luonnon jne. olemattomuutta. Kysyn sinulta niiden *syntymistapahtumasta*, samoin kuin kysyn anatomilta luiden muodostumisesta jne.

Mutta koska *koko niin sanottu maailmanhistoria* ei ole sosialistiselle ihmiselle mitään muuta kuin ihmisen syntymistä ihmistyön kautta, muuta kuin luonnon tulemista ihmiselle, niin hänellä on siis havainnollinen, kumoamaton todiste omasta *synnystään* itsensä kautta, *syntyprosessistaan*. Kun ihmisen ja luonnon *todellinen olemassaolo* ja ihminen ihmiselle luonnon olemisena sekä luonto ihmiselle ihmisen olemisena ovat tulleet käytännöllisesti, aistimellisesti havainnollisiksi, on vierasta olentoa, luonnon ja ihmisen yläpuolella olevaa olentoa koskeva kysymys tullut käytännössä mahdottomaksi. Se on kysymys, johon liittyy luonnon ja ihmisen epätodellisuuden (Unwesentlichkeit) tunnustaminen. *Ateismilla* ei tämän epätodellisuuden kieltämisenä ole enää mitään mieltä, sillä ateismi on *jumalan kieltämistä* ja se edellyttää tämän kieltämisen kautta *ihmisen olemista*. Mutta sosialismi sosialismina ei tarvitse enää tällaista välitystä. Se lähtee *olemuksina* pitämiensä ihmisen ja luonnon *teoreettisesti ja käytännöllisesti aistimellisesta tajunnasta*. Se on ihmisen *positiivista itsetajuntaa*, jota ei enää välitetä uskonnon kumoamisen kautta, samoin kuin *todellinen elämä* on ihmisen positiivista todellisuutta, jota ei enää välitetä yksityisomistuksen kumoamisen, *kommunismien* kautta. Kommunismi on positiivinen väite, teesi kieltämisen kieltämisenä, ja tästä syystä *todellinen*, seuraavalle historialliselle kehitysvaiheelle välttämätön inhimillisen vapautumisen ja palauttamisen, takaisin saamisen momentti. *Kommunismi* on lähimmän tulevaisuuden välttämätön muoto ja dynaaminen periaate, mutta kommunismi sinänsä ei ole inhimillisen kehityksen tavoite — ihmisyyhteiskunnan muoto. [XI]

[TARPEET, TUOTANTO JA TYÖNJAKO]

[XIV] 7. Olemme nähneet, mikä merkitys sosialismin ollessa edellytettynä on inhimillisten tarpeiden *rikkaudella* ja näin ollen sekä *uudella tuotantotavalla* että myös tuotannon uudella *esineellä*: ne ovat *inhimillisen* olemuksen voiman uutta vahvistamista ja *inhimillisen* olemuksen uutta rikastumista. Yksityisomistuksen aikana niillä on päinvastainen merkitys. Kukin ihminen suunnittelee laskelmoiden *uuden* tarpeen luomista toiselle ihmiselle pakottaakseen hänet uudeksi uhriksi, pannakseen hänet uuteen riippuvuuteen ja houkutellakseen hänet uudenlaiseen *nautiskeluun* ja siten taloudelliseen tuhoon. Kukin yrittää luoda *vieraan* olemuksen voiman pitämään toista hallinnassa saavuttaakseen tyydytyksen omalle itsekkäälle tarpeelleen. Näin ollen kasvaa esineiden määrän mukana ihmisen alistavan *vieraan* olemuksen alue, ja jokainen uusi tuote merkitsee molemminpuolisen petoksen ja molemminpuolisen ryöstämisen uutta *mahdollisuutta*. Ihminen tulee sitä köyhemmäksi ihmisenä, hän tarvitsee sitä enemmän *rahaa* hallitakseen vihamielistä olemusta ja hänen *rahansa* mahti laskee täsmälleen käänteisessä suhteessa tuotannon määrän kasvuun nähden, toisin sanoen hänen tarpeenalaisuutensa kasvaa rahan *mahdin* lisääntyessä.— Näin ollen rahan tarve on nykyisen talousjärjestelmän tuottama tosi tarve ja ainoa tarve, jonka se tuottaa.— Rahan *määrä* tulee yhä enemmän sen ainoaksi *tehoavaksi*, *merkitseväksi* ominaisuudeksi. Samoin kuin raha pelkistää kaiken olemuksen abstraktiokseen, siten se pelkistyy omassa liikkeessään *määrälliseksi* olemukseksi. *Ylenmääräisyydestä* ja *liiallisuudesta* tulee rahan tosi mitta.

Subjektiiiviselta kannalta tämä ilmenee osittain siten, että tuotteiden ja tarpeiden laajeneminen synnyttää epäinhimillisten, liikahienostuneiden, epäluonnollisten ja *luuloteltujen* halujen *kekseliäitä* ja aina *laskelmoivia* orjia. Yksityisomistus ei tiedä miten tehdä raa'asta tarpeesta *inhimillinen* tarve. Sen *luulottelu*, *mielivalta*, *oikku* ovat sen *idealismia*. Eikä yksikään eunukki mielistele heransa nöyristelevämmin eikä yritä alhaisemmin keinoin kiihdyttää tämän tylsistynyttä nauttimiskykyä liukastellakseen näin itselleen suosionosoituksen kuin tekee teollisuuseunukki, tuottaja, liukastellakseen itselleen hopearahoja, houkutellakseen kultalinnun kristillisesti rakastetun lähimmäisen taskusta. Hän mukautuu toisen kieroutuneimpiinkin päähänpistoihin, toimii parittajana toisen ihmisen ja tämän tarpeen välillä, herättää tässä sairaita haluja, vaanii tämän jokaista heikkoutta voidakseen sitten vaatia käteismaksun tästä rakkaudenpalveluksesta. (Jokainen tuote on syötti, jolla houkutellessaan toisen olemus, toisen raha itselle, jokainen todellinen tai mahdollinen tarve on heikkous, joka vetää karpäsen liimaan. Se on yleistä yhteisöllisen ihmillisen olemuksen riistoa, kuten vastaavasti jokainen ihmisen epätäydellisyys on side hänen ja taivaan välillä, kohta, josta pappi pääsee käsiksi hänen sydämeensä. Jokainen hätä antaa tilaisuuden astua lähimmäisen luo päältä katsoen mitä rakastettavimmin ja sanoa hänelle: parahin ystävä, minä annan mitä sinulta puuttuu. Mutta sinä tiedät mikä on sen condition sine qua non*, sinä tiedät millä musteella sinun on vahvistettava liitto kanssani; minä petkutan sinua samalla kun hankin sinulle nautinnon.)

Tämä vieraantuminen tulee osittain ilmi siten että toisen osapuolen tarpeiden ja niiden välineiden liikahienostus tuottaa toiselle puolelle eläimellisen raaistumisen, tarpeiden täydellisen, raa'an, abstraktisen yksinkertaisuuden. Tai paremminkin sanottuna se vain synnyttää itsensä uudelleen itselleen vastakkaisessa merkityksessä. Jopa raittiin ilman tarve lakkaa työläisen kohdalla olemasta tarve. Ihminen palaa takaisin luola-asuntoon, joka nyt kuitenkin on sivistyksen tukahduttavan ruttohenkyyksen saastuttama ja joka hänen asuntonaan on enää vain

* — välttämätön edellytys. *Toim.*

epävarma, vieras mahti, joka voidaan ottaa häneltä minä päivänä hyvänsä, josta hänet voidaan heittää ulos minä päivänä hyvänsä, ellei [XV] hän maksa. Tästä ruumishuoneesta hänen täytyy *maksoo*. Se *valon* asunto, jota Aiskhyloksen Prometheus kuvailee erääksi niistä suurista lahjoista, joilla hän tekee villin ihmiseksi, lakkaa olemasta työläiselle. Valo, ilma jne., yksinkertaisin *elämellinen* puhtaus lakkaa olemasta tarve ihmiselle. *Lika*, (tämä ihmisen rämettymä ja mädättymä, sivistyksen *viemärikaivo* (tämä on ymmärrettävä sananmukaisesti) tulee ihmiselle *elämänelementiksi*. Täydellinen *luonnon* hoidottomuus, mädännyt luonto tulee hänen *elämänelementikseen*. Yksikään hänen aisteistaan ei ole enää olemassa, eivätkä ne ole olematta ainoastaan hänen inhimillisellä tavallaan, vaan *epäinhimillisellä* tavalla, ja tästä syystä ne eivät ole olemassa edes *elämellisellä* tavalla. Ihmistyön raaimmat *menetelmät* (ja *välineet*) palaavat takaisin, kuten roomalaisten orjien *polkumylly* on tullut monien englantilaisten työläisten tuotantotavaksi, olemassaolotavaksi. Sen lisäksi että ihmisellä ei ole mitään inhimillisiä tarpeita, lakkaavat jopa *elämellisetkin* tarpeet. Irlantilainen tuntee enää *syömisen* tarpeen, tarkemmin sanottuna enää perunansyömisen tarpeen, ja kaiken lisäksi enää *jäteperunan*, huonoimman perunalajin syömisen tarpeen. Mutta Englannilla ja Ranskalla on jo jokaisessa teollisuuskaupungissa *pieni* Irlanti. Villi-ihmisellä, eläimellä on sentään metsästämissä, liikunnan jne. tarve, seurallisuuden tarve.— Koneen ja työn yksinkertaistumisesta käytetään hyväksi tekemällä vasta muotoutuvasta ihmisestä, täysin kehittymättömästä ihmisestä — *lapsesta* — työläinen, samoin kuin työläisestä on tullut hoidotta jätetty lapsi. Kone mukautuu ihmisen *heikkouteen* tehdäkseen *heikon* ihmisen koneeksi.

(Kansantaloustieteilijä (ja kapitalisti: ylipäänsä koldistaessamme sanamme kansantaloustieteilijöihin me puhumme aina *empiirisistä* liikemiehistä, liikemiesten *tieteellisestä* itsepaljastuksesta ja olemassaolosta) todistaa seuraavalla tavalla sen, kuinka tarpeiden ja niiden välineiden lisääntyminen synnyttää tarpeiden ja välineiden puutetta. Ensiksi hän todistaa sen tyypistämällä työläisen tarpeen fyysisen elämän välttämättömimpään ja kurjim-

paan toimeentuloon sekä hänen toimintansa abstraktisimpaan mekaaniseen liikkeeseen. Hän sanoo: ihmisellä ei siis ole mitään muuta tarvetta sen enempää toiminnassa kuin nautinnassakaan. Hän esittää näet *myös* tällaisen elämän *inhimilliseksi* elämäksi ja olemassaoloksi. Toiseksi hän todistaa sen ottamalla mahdollisimman *niukan* elämän (olemassaolon) mittapuuksi, tarkemmin sanoen yleiseksi mittapuuksi; yleiseksi siksi että se koskee ihmisten suurta joukkoa. Kansantaloustieteilijä tekee työläisen aisteja ja tarpeita vailla olevaksi olennoiksi, samoin kuin hän tekee työläisen toiminnan puhtaaksi abstraktioksi kaikesta toiminnasta. Näin ollen työläisen jokainen *ylellisyys* näyttää hänestä tuomittavalta, ja kaikki se mikä ylittää kaikkein abstraktisimman tarpeen — olkoon se sitten passiivista nautintaa tai toiminnan ilmausta — näyttää hänestä ylellisyydeltä. Kansantaloustiede, tämä *rikkauden* tiede, on näin ollen samalla kieltäytyksen, puutteen, *säästämisen* tiede ja se menee todellakin niin pitkälle, että *säästää* ihmiseltä raittiin *ilman* tai ruumiillisen *liikunnan tarpeen*. Tämä loistavan teollisuuden tiede on samalla *askeesin* tiede, ja sen tosi ihanne on *askeettinen*, mutta *hyvin voittoa tuottava* kitupiikki, sekä *askeettinen*, mutta *tuottava* orja. Sen moraalinen ihanne on *työläinen*, joka vie osan palkastaan säästökassaan, ja se on löytänyt tälle mielihetkinölleen jopa orjailevan *taitteen*: sitä on kuvattu sentimentaalisisella tavalla teatterissa. Näin ollen kansantaloustiede, huolimatta maailmallisesta ja heikumallisesta ulkonäöstään, on todella moraalinen tiede, kaikkein moraalisin tiede. Sen tärkein oppilause on itsekieltäytyminen, kieltäytyminen elämästä ja kaikista inhimillisistä tarpeista. Mitä vähemmän sinä syöt, juot, ostat kirjoja, käyt teatterissa, tanssiaisissa, ravintolassa, mitä vähemmän sinä ajattelet, rakastat, teorioit, laulat, maalaat, miekkaillet jne., sitä enemmän sinä *säästät*, sitä *suuremmaksi* tulee sinun aarteesi, jota ei koi syö eikä ruoste raiskaa — sinun *pääomasi*. Mitä mitättömämpi on *olemisesi*, mitä vähemmän sinä ilmaiset elämäsi, sitä enemmän sinä *omistat*, sitä suurempi on sinun *luovutettu* elämäsi, sitä enemmän sinä kasaat kokoon vieraantunutta olemustasi. Kaiken [XVI] sen kansantaloustieteilijä ottaa sinulta

elämästä ja ihmisyydestä, kaiken sen hän korvaa sinulle *rahalla* ja *rikkaudella*. Ja kaiken sen mitä sinä et osaa etkä voi tehdä, sen osaa ja voi sinun rahasi: se voi syödä, juoda, mennä teatteriin, se haalii omakseen taiteen, tieteen, historialliset erikoisuudet, poliittisen vallan, se voi matkustaa. Se *voi* hankkia tämän kaiken omaksesi; se voi ostaa tämän kaiken; se on tosi *voima*. Mutta vaikka se onkin kaikkea tätä, raha *ei halua* muuta kuin luoda itseään, ostaa itseään, sillä kaikki muuhan on sen orjana, ja kun minulla on herra, on minulla orjakin enkä silloin tarvitse tämän orjaa. Kaikkien intohimojen ja kaiken toiminnan täytyy siis uppoutua *omistushimoon*. Työläinen saa omistaa vain sen verran, että hän haluaisi elää ja hän saa haluta elää ainoastaan omistaakseen [tuon minimin].)

Tosin kansantaloustieteen alueella syntyy nyt kiista. Toinen puoli (Lauderdale, Malthus ym.) kannattaa *ylellisyyttä* ja tuomitsee säästäväisyyden. Toinen puoli (Say, Ricardo ym.) kannattaa säästäväisyyttä ja tuomitsee ylellisyyden. Mutta edellinen puoli myöntää haluavansa ylellisyyttä tuottamaan *työtä*, toisin sanoen absoluuttista säästäväisyyttä. Toinen puoli myöntää kannattavansa säästäväisyyttä, jotta tuotettaisiin *rikkautta*, toisin sanoen ylellisyyttä. Edellisellä on *romanttinen* kuvitelma sen vaatiessa, ettei ahneus yksinään määräisi rikkaiden kulutusta, ja tämä puoli rikkoo omia lakejaan esittäessään *tuhlauksen* erääksi rikastumisen välittömäksi keinoksi. Tästä johtuen vastapuoli todistaa sille hyvin vakavasti ja yksityiskohtaisesti, että tuhlaavaisuudella minä vähennän *omaisuuttani* enkä lisää sitä. Sayn ja Ricardon koulukunta syyllistyy siihen valheellisuuteen, että se ei myönnä nimenomaan oikun ja päähänpiston määräävän tuotantoa. Se unohtaa »hienostuneet tarpeet», se unohtaa, että ilman kulutusta ei tuoteta; se unohtaa, että kilpailun täytyy tehdä tuotanto vain monipuolisemmaksi, ylellisemmäksi. Se unohtaa teoriansa, jonka mukaan käyttö määrää esineen arvon ja muoti määrää käytön; se toivoo tuotettavan ainoastaan »hyödyllistä», mutta unohtaa, että liian hyödyllisen tuottaminen tuottaa liikaa *hyödyttöä* väestöä. Molemmat puolet unohtavat, että tuhlaaminen ja säästäminen, ylellisyys ja varattomuus, rikkaus ja köyhyys ovat yhtä.

Eikä sinun täydy pidättäytyä ainoastaan välittömästä aistiesi tyydyttämisestä, kuten syömisestä jne. Sinun on pidättäydyttävä myös ottamasta osaa yleisiin asioihin, myötätuntoon, luottamukseen jne. mikäli haluat menetellä kansantaloustieteen mukaan, etkä halua harkuvitelmiä vievän itseäsi tuohon.

Sinun täytyy tehdä kaikki, mikä on sinun, *ostettava* olevaksi, toisin sanoen hyödylliseksi. Jos kysyn kansantaloustieteilijältä, noudatanko minä taloustieteen lakeja kun hankin rahaa asettamalla ruumiini tarjolle, ostettavaksi vieraan hekumointia varten (ranskalaiset tehdastyöläiset sanovat vaimojensa ja tyttäriensä prostituutiota ylimääräiseksi työtunniksi, mikä onkin sananmukaisesti totta), tai enkö menettele kansantaloustieteellisesti jos myyn ystäväni marokkolaisille (kaikissa kulttuurimaissa tapahtuu välitöntä ihmisten myyntiä sotamieheksi otettujen kaupan ym. muodossa), niin kansantaloustieteilijä antaa minulle seuraavan vastauksen. Sinä et menettele minun lakieni vastaisesti; mutta ota selvää mitä juurutädit Moraali ja Uskonto siitä sanovat. Minun *kansantaloustieteellisellä* moraalillani ja uskonnollani ei ole mitään huomauttamista sinua vastaan, mutta...— Mutta kumpaa minun pitää sitten enemmän uskoa, kansantaloustiedettä vai moraalialia? Kansantaloustieteen moraalina on *voitto*, hyöty, työ ja säästäväisyys, raittius, mutta kansantaloustiede lupaa tyydyttää minun tarpeeni.— Moraalinen kansantaloustiede on hyvän oman tunnon, hyveen jne. rikkautta, mutta kuinka minä voin olla hyveellinen ellen minä ole olemassa, eli, kuinka minulla voi olla hyvä omatunto ellen minä tiedä mitään?— Johtuu vieraantumisen olemuksesta, että jokainen ala asettaa minulle erilaisen ja vastakkaisen mittapuun, moraalialin, kansantaloustiede erilaisen, koska kukin niistä edustaa tiettyä ihmisen vieraantumista ja kukin... määrittää [XVII] vieraantuneen olemustoiminnan erikoisen piirin, kukin suhtautuu vieraantuneesti toiseen vieraantuneisuuteen. Niinpä herra *Michel Chevalier* syyttää Ricardoa siitä, että tämä jättää moraalialin huomiotta. Kuitenkin Ricardo antaa kansantaloustieteen puhua omaa kieltään. Ellei se puhu moraalialisesti, se ei ole Ricardon syy. M. Chevalier jättää kansantaloustieteen huomiotta

sikäli kuin hän moralisoi, mutta hän jättää välttämättä ja todella moraalin huomiotta sikäli kuin hän harjoittaa kansantaloustiedettä. Kansantaloustieteen suhteena moraaliin — ellei tämä suhde muutoin ole mielivaltainen, satunnainen ja siten perusteeton ja epätieteellinen, ellei sitä esitetä näön vuoksi, vaan se tarkoitetaan *olennaiseksi* — voi joka tapauksessa olla vain kansantaloustieteellisten lakien suhde moraaliin. Ellei suhde ole tällainen tai se on päinvastainen, niin mitä Ricardo sille voi? Muutoin on myös kansantaloustieteen ja moraalin vastakkaisuuskin vain *näennäistä*, ja yhtä lailla kuin siinä on eräs vastakkaisuus, siinä toisaalta ei ole mitään vastakkaisuutta. Kansantaloustiede ilmaisee vain *omalla tavallaan* moraalilakeja.

(Se että tarpeiden tukahduttaminen on kansantaloustieteen periaatteena, tulee *loistavimmin* ilmi sen *väestöteoriasta*. Ihmisiä on liian *paljon*. Vieläpä ihmisten olemassaolo on puhdasta ylellisyyttä, ja ollakseen *»moraalinen»* työläisen on oltava *säästäväinen* siittämisessään. (Mill ehdottaa julkista kiitosta niille jotka osoittautuvat pidättyväisiksi sukupuolisuhteissaan, ja julkisia moitteita niille, jotka tekevät syntiä tällaista ihanteellista avioliiton hedelmättömyyttä vastaan... Eikö tämä ole moraalialta, askeesioppia?) Ihmisen tuotanto tulee julki- seksi kurjuudeksi.)

Se merkitys, mikä tuotannolla on rikkaiden kannalta, näkyy *paljastuneena* siinä merkityksessä, mikä tuotannolla on köyhien kannalta. Ylhäällä on tuotannon saama ilmaus aina hieno, peitetty, kaksimerkityksinen, pettävää ulkokuorta. Alhaalla se on karkea, suorasukainen, avomiellinen, olemusta. Työläisen *raaka* tarve on paljon suurempi voiton lähde kuin rikkaan *hieno* tarve. Lontoon kellariasunnot tuottavat vuokranantajilleen enemmän kuin palatsit, toisin sanoen ne ovat vuokranantajan kannalta *suurempi rikkaus*, siis kansantaloustieteellisesti puhuen suurempi *yhteiskunnallinen* rikkaus.

Ja samoin kuin teollisuus keinottelee tarpeiden hienostuksella, samoin se keinottelee niiden *kehittymättömyydellä*, mutta myös niiden keinotekoisesti aiheutetulla *kehittymättömyydellä*. Tällaisten *kehittymättömien* tarpeiden tosi tyydytyksenä on näin ollen *itsensä huumaa-*

minen, tämä näennäinen tarpeen tyydytys, tämä sivistys tarpeen raa'an barbarian sisällä. Juuri sen vuoksi Englannin kapakat ovat yksityisomistuksen *vertauskuvallisia* esityksiä. Niiden *yllellisyys* osoittaa teollisen ylellisyyden ja rikkauden toden suhteen ihmiseen. Täten ne oikeutusti ovatkin kansan ainoita ja Englannin poliisin vähintäinkin helläkätisesti kohtelemia sunnuntaihuvituksia. [XVII]

[XVIII] Olemme jo nähneet, kuinka kansantaloustieteilijä edellyttää monella tavalla työn ja pääoman ykseyden: 1. pääoma on *kasattua työtä*; 2. pääoman tarkoitus tuotannossa on — osaksi pääoman uusintaminen voittoa tuottaen, osaksi pääoma raaka-aineena (työn materiaalina), osaksi itse *työtä tekevänä instrumenttina* (kone on työn kanssa välittömästi identtiseksi asetettu pääoma) — olla *tuottavaa työtä*; 3. työläinen on pääomaa; 4. työpalkka kuuluu pääoman kustannuksiin; 5. työläisen kannalta työ on hänen elinpääomansa uusintamista; 6. kapitalistin kannalta työ on hänen pääomansa toiminnan momentti.

Vihdoin 7. kansantaloustieteilijä edellyttää molempien alkuperäisen ykseyden kapitalistin ja työläisen ykseytenä, mikä on paratiisillinen alkutila. Se miten nämä molemmat momentit [XIX] käyvät kahden henkilön ominaisuudessa toistensa kimppuun, on kansantaloustieteilijälle *satunnainen* ja siitä syystä vain ulkoisista olosuhteista selitettävä tapahtuma. (Katso Milliä.)

Ne kansakunnat, jotka ovat yhä jalometallien aistimellisen kiillon sokaisemia ja näin ollen ovat yhä metallirahan fetiššinpalvoja, eivät vielä ole täysin kehittyneitä rahakansakuntia. Ranskan ja Englannin vastakohta.— *Fetiššismissä* tulee esimerkiksi ilmi, kuinka suuresti teoreettisen arvoituksen ratkaiseminen on käytännön tehtävä ja käytännön välityksellä tapahtuva, missä määrin tosi käytäntö on todellisen ja positiivisen teorian edellytys. Fetiššinpalvojan aistimellinen tajunta on erilainen kuin kreikkalaisen, koska hänen aistimellinen olemisensa on vielä erilainen. Aistin ja hengen abstraktinen vihollisuus on välttämätön niin kauan kun ihmisen oma työ ei vielä tuota inhimillistä aistia luonnolle, inhimillistä luonnon aistia eikä siis myöskään *ihmisen luonnollista* aistia.

Tasa-arvoisuus ei ole mitään muuta kuin saksankielinen minä=minä ranskaksi, toisin sanoen poliittinen muoto käännettynä. Tasa-arvoisuus kommunismin *perusteena* on sen *poliittinen* perustelu ja se on samaa kuin jos saksalainen perustelee kommunismin käsittämällä ihmisen *yleiseksi itsetajunnaksi*. On selvää, että vieraantumisen voittaminen lähtee aina siitä vieraantumisen muodosta, joka on *hallitseva* mahti: Saksassa *itsetajunta*, Ranskassa *tasa-arvoisuus*, koska kyseessä on politiikka, Englannissa todellinen, materiaallinen, itseään vain itsellään mittaava *käytännön* tarve. Tästä näkökohdasta käsin on Proudhonia arvosteltava ja hänelle annettava tunnustusta.

Jos me kuvailemme itse *kommunismia* vielä sellaiseksi, että koska se on luonteeltaan kieltämisen kieltämistä, ihmisolemuksen omaksumista yksityisomistuksen kieltämisen välityksellä, se ei tästä syystä vielä ole *tosi*, itseltään lähtevä, vaan päinvastoin yksityisomistuksesta lähtevä väite, teesi, [.]*. Koska siinä mukana säilyy ihmiselämän todellinen vieraantuminen ja sitä suurempi vieraantuminen, mitä enemmän ollaan tietoisia siitä sellaisena, se [tämän vieraantumisen voittaminen] voidaan toteuttaa vain täytäntöönpannulla kommunismilla. Yksityisomistuksen *ajatuksen* kumoamiseen riittää *ajateltu* kommunismi täysin. Todellisen yksityisomistuksen kumoamiseen kuuluu *todellinen* kommunistinen toiminta. Historia valmistaa sen, ja tämä liike, jota me *ajatuksissa* jo pidämme itsensä kumoavana, käy todellisuudessa läpi hyvin ankaran ja laajan prosessin. Mutta meidän täytyy pitää todellisena edistysaskelena sitä, että me olemme saavuttaneet tietoisuuden sekä historiallisen liikkeen rajoittuneisuudesta että sen tavoitteesta ja myös tämän liikkeen ylittävän tietoisuuden.

Kun kommunistiset *työläiset* kokoontuvat, heidän tähtäimessään ovat ennen kaikkea teoria, propaganda jne. Samaan aikaan he kuitenkin omaksuvat sen ansiosta itselleen uuden tarpeen, kanssakäymisen tarpeen, ja se

* Käsikirjoitusliuskan vasen alareuna on revennyt pois, minkä vuoksi liuskan viimeisistä kuudesta tekstirivistä on jäljellä vain oikeanpuoleinen pää; tekstiä ei voi palauttaa alkuperäiseen asuunsa. *Toim.*

mikä näyttää välineeltä, on tullut päämääräksi. Tämän käytännön kehityskulun loistavimpia tuloksia voi tarkastella kun näkee ranskalaisten sosialististen työläisten kokoontuvan. Tupakoiminen, syöminen jne. eivät enää ole yhdistymisen välineenä tai yhdistävänä välineenä. Heille riittää kanssakäyminen, yhdistys ja keskustelu, jonka tarkoitusperänä jälleen on yhteiskunta. Ihmisten veljeys ei ole heidän keskuudessaan mikään fraasi, vaan totuus, ja ihmisyyden jalous säteilee meihin työn kovettamista hahmoista.

[XX] (Väittäessään kysynnän ja tarjonnan aina kattavan toisensa kansantaloustiede unohtaa samassa, että sen oman väittämän mukaan *ihmisten* tarjonta (väestöteoria) ylittää aina kysynnän, että koko tuotannon päätuloksessa — ihmisen olemassaolossa — saa kysynnän ja tarjonnan epäsuhde jyrkimmän ilmauksensa.

Kuinka suuressa määrin raha, joka näyttää välineeltä, onkin tosi *mahti* ja ainoa *tarkoitus*, ja kuinka suuressa määrin ylipäänsä väline, joka tekee minut olemukseksi, joka tekee vieraan esineellisen olemuksen minun omakseni, on *itsetarkoitus*, se nähdään siitä kuinka maanomistus siellä missä maa on elämän lähde, sekä *hevonen* ja *miekka* siellä missä ne ovat *tosi elämisväline*, tunnustetaan myös tosi poliittisiksi elämänmahdeiksi. Keskiajalla sääty vapautui vallasta niin pian kuin se sai luvan kantaa *miekkaa*. Nomadikansojen piirissä on *ratsu* se mikä tekee minut vapaaksi ihmiseksi, yhteisön jäseneksi.

Yllä on sanottu, että ihminen palaa takaisin *luola-asuntoon* jne., mutta sen vieraantuneessa, vihollismielisessä muodossa. Villi-ihminen ei tunne itseään luolasaan — tässä esteettä käytettäväksi ja suojaksi tarjoutuvassa luonnonelementissä — vieraaksi, tai pikemminkin hän tuntee olonsa niin kotoiseksi kuin *kala* vedessä. Sen sijaan köyhän kellariasunto on vihamielinen, »vieraana mahtina pysyttäytyvä asunto, joka antaa itsensä hänelle ainoastaan mikäli hän antaa sille työllä ja tuskalla hankkimansa». Hän ei saata pitää sitä kotoisena maaperänä, missä hän voisi vihdoinkin sanoa olevansa kotonaan, vaan hän on siellä päinvastoin *toisen* talossa, *vieraassa* talossa. Tämä toinen väijyy häntä päivästä toiseen ja heittää ulos ellei hän maksa vuokraa. Samoin hän

tietää, että laadun puolesta hänen asuntonsa on vastakkainen *tuonpuoleiselle*, rikkauden taivaassa olevalle ihmiselliselle asunnolle.

Vieraantuminen ilmenee yhtäältä siinä, että minun elämisen tarvikkeeni ovat *toisen* omia, että *minun* toivomani on *toisen* saavuttamatonta omaisuutta, ja toisaalta siinä, että jokainen esinekin (Sache) on jotakin *muuta* kuin se itse, että minun toimintani on jotakin *muuta* ja lopuksi että vallassa ylipäänsä on *epäinhimillinen* mahti ja tämä mahti koskee myös kapitalisteja.

On olemassa rikkauden laji, joka antautuu vain nautiskeluun, on toimeton ja tuhlaa — sen nauttija *vai-kuttaa* ainoastaan *ohimenevästi*, merkityksettömästi riehuvana yksilönä ja pitää vierasta orjatyötä, ihmisen *raadantaa* ahneutensa saaliina ja tästä syystä itse ihmistä, siis myös itseään, uhrattuna, tyhjän arvoisena olentona. Ihmishalveksunta ilmenee tässä ylimielisyytenä, sen heittämisenä menemään mikä voi ylläpitää sata ihmiselämää. Osaksi se ilmenee sinä alhaisena kuvitelmana, että hänen hillitön tuhlailemisensa ja holtiton, tuottamaton kuluksensa on edellytyksenä toisen ihmisen *työlle* ja siis myös *toimeentulolle*. Tämän lajin rikkauden edustaja pitää ihmisen *olemuksen voimien* toteutumista ainoastaan oman epäihmisyytensä, oikkunsa ja omien mielivaltaisten eriskummaisten päähänpistojensa toteutumisenä. Hän pitää kuitenkin toisaalta rikkautta pelkkänä välineenä sekä hävittämisen arvoisena asiana, joka siis on samalla hänen orjansa ja herransa, samalla kertaa jalomielinen ja halpamainen, oikullinen, omahyväinen, luuloteltu, hienostunut, sivistynyt, henkevä. Tämän rikkauden edustaja ei ole vielä kokenut *rikkautta* täysin *vieraana* *mahtina* yläpuolellaan. Päinvastoin hän näkee siinä ainoastaan oman mahtinsa [eikä hänen perimmäisenä] taivoitteena ole rikkaus, vaan *nautiskelu* [. . . .]*.

Tämä... [XXI] loistava, aistimellisen ulkokuoren sokaisema harhakuvitelma rikkauden olemuksesta sai vastaansa *toimivan, asiallisen, proosallisen, säästävällisen*, rikkauden olemuksen suhteen valistuneen teollisuudenharjoittajan, ja samalla kun teollisuudenharjoittaja luo

* Tästä käsikirjoitusliuskasta on revennyt pois alareuna ja tekstiä puuttuu kolmen neljän rivin verran. *Toim.*

toisen nautinnonhalulle laajemmat puitteet, mielistelee kauniisti häntä tuotteillaan (sillä hänen tuotteensa ovat järjestään alhaisia imarteluja tuhlailijan haluille), samalla hän osaa anastaa toisen katoavan mahdin ainoalla *hyödyllisellä* tavalla itselleen. Jos siis teollinen rikkaus näyttää aluksi tuhlailevan mielikuvituksellisen rikkauksen tulokselta, niin edellisen kehitys syrjäyttää ajan oloon myös toimivalla tavalla jälkimmäisen. *Rahankoron* aleneminen on nimittäin teollisen kehityksen eräs välttämätön seuraus ja tulos. Tuhlailevan koroillaeläjän varat hupenevat siis päivä päivältä täsmälleen *käänteisessä* suhteessa nautiskelun keinojen ja ansojen lisääntymiseen. Koroillaeläjän on siis joko kulutettava varsinaista pääomaansa, siis jouduttava häviöön tai hänen on itsensä tultava teollisuuskapitalistiksi. Toisaalta tosin *maankorko* nousee välittömästi ja jatkuvasti teollisen kehityskulun vaikutuksesta, mutta tulee väistämättä ajankohta — sen olemme jo nähneet — jona maaomaisuuden kuten minkä hyvänsä muunkin omaisuuden täytyy joutua voitolla itseään uusintavan pääoman kategoriaan, ja tämä on saman teollisuuskehityksen tulos. Siis myös tuhlailevan maanomistajan on joko kulutettava pääomansa, siis jouduttava häviöön, tai hänen on tultava oman maansa vuokratiljelijäksi, ts. maata viljeleväksi teollisuudenharjoittajaksi.

Rahankoron alentaminen, jota Proudhon pitää pääoman kumoamisena ja pääoman sosialisoinnin tendenssinä on siis päinvastoin välittömästi vain oire toimivan pääoman tuhlailevasta rikkaudesta saavuttamasta täydellisestä voitosta. Toisin sanoen se on oire kaiken yksityisomistuksen muuttumisesta teollisuuspääomaksi. Se merkitsee yksityisomistuksen täydellistä voittoa omista *näennäisesti* vielä inhimillisistä laatuominaisuuksistaan sekä yksityisomistajan täydellistä valjastamista yksityisomistuksen olemuksen — *työn* — ikeeseen. Tosin myös teollinen kapitalisti kuluttaa ja nautiskelee. Hän ei palaa millään muotoa tarpeiden epäluonnolliseen yksinkertaisuuteen, mutta hänen nauttimisensa on vain sivuseikka, virkistäytymistä, ja se on alistettu tuotannolle. Samalla se on *laskelmoitua* nauttimista, siis sekin *taloudellista*, säästävää, sillä hän liittää nautintonsa pääoman kului-

hin ja hänen nautintonsa saa näin ollen maksaa vain sen verran, että siihen tuhlattu korvautuu voittoineen pääoman reprodusoinnissa. Nauttiminen on siis alistettu pääomalle, nauttiva yksilö pääomaa kasaavalle yksilölle, kun tilanne oli aikaisemmin päinvastainen. Täten koron aleneminen on oire pääoman kumoamisesta ainoastaan sikäli että se on oire pääoman täydellistyvästä vallasta, täydellistyvästä ja siis omaa kumoutumistaan nopeuttavasta vieraantumisesta. Tämä on ylipäänsä ainoa tapa, jolla olemassaoleva vahvistaa vastakohtansa.)

Kansantaloustieteilijöiden riita ylellisyydestä ja säästäväisyydestä on näin ollen vain riita rikkauden olemuksesta selville päässeen kansantaloustieteen sekä romanttisiin, teollisuudenvastaisiin muistoihin yhä takertuneen kansantaloustieteen välillä. Mutta kumpikaan osapuoli ei osaa saattaa riidan kohdetta yksinkertaiseen ilmaisumuotoonsa eivätkä osapuolet tästä syystä saa välejänsä selviksi. [XXI]

[XXXIV] Edelleen *maankorko* maankorkona suistettiin sijoiltaan kun uudempi kansantaloustiede vastoin sitä fysiokraattien väitettä, että maanomistaja on ainoa tosi tuottaja, todisti että päinvastoin maanomistaja sellaisenaan on ainoa täysin tuottamaton koroillaeläjä. Maanviljelys osoitettiin kapitalistin asiaksi, ja tämä käyttää pääomaansa tähän tarkoitukseen jos hän voi odottaa siitä tavanomaista voittoa. Fysiokraattien väittäjä, jonka mukaan maanomistajien pitää ainoina tuottavina omistajina yksin maksaa valtionverot ja siis myös yksin vahvistaa ne ja osallistua valtion asioiden hoitoon, muuttuu siis täksi vastakkaiseksi määritykseksi: maankorkoa koskevat verot ovat ainoat epätuottavasta tulosta kannetut verot, ja siksi ainoat verot, jotka eivät ole haitallisia kansakunnan tuotannolle. On selvää, että kun asia käsitetään näin, maanomistajan poliittinenkaan etuoi-keus ei enää seuraa pääasiallisesti häneen kohdistuvasta verotuksesta.

Kaikki se, minkä Proudhon käsittää työn liikkeeksi pääomaa vastaan, on ainoastaan työn liikettä pääoman määrityksen mukaisena, *teollisuuspääoman* liikettä sitä pääomaa vastaan, joka ei kuluta itseään pääoman *ominaisuudessa*, toisin sanoen ei kuluta itseään teollisesti. Ja

tämä liike kulkee voitokasta tietään, toisin sanoen *teolisen* pääoman voiton tietä.— Havaitaan siis, että vasta kun *työ* ymmärretään yksityisomistuksen olemukseksi, voidaan kansantaloudellinen liike nähdä sellaisenaan määräluonteensa mukaisena.

Yhteiskunta — sellaisena kuin se ilmenee kansantaloustieteilijälle — on *porvarillinen yhteiskunta*, jossa jokainen yksilö on tarpeiden kokonaisuus ja [XXXV] on olemassa toiselle, samoin kuin toinen on olemassa hänelle ainoastaan sikäli kuin molemmat tulevat toisilleen välineeksi. Kansantaloustieteilijä palauttaa (aivan samoin kuin politiikka *ihmisoikeuksissaan*) kaiken ihmiseen, toisin sanoen yksilöön, jolta hän riisuu kaikki erityispiirteet luokitellakseen hänet kapitalistiksi tai työläiseksi.

Työnjako on kansantaloustieteellinen ilmaus *työn yhteiskunnallisesta luonteesta* vieraantumisen puitteissa. Tai koska *työ* on ainoastaan inhimillisen toiminnan ilmaus luovuttamisen puitteissa, elämänilmaus elämän luovuttamisena, niin ei *työnjakokaan* ole mitään muuta kuin inhimillisen toiminnan *vieraantunutta, luovutettua edellyttämistä reaalisiksi lajintoinnaksi* tai sen edellyttämistä *ihmisen toimintana lajinolemukseksi*.

Kansantaloustieteilijöillä on hyvin epäselvät ja keskenään ristiriitaiset käsitykset *työnjaon olemuksesta* — luonnollisesti työnjako olisi täytynyt ymmärtää erääksi rikkauden tuottamisen pääasialliseksi voimanlähteeksi heti kun *työ* oli tunnustettu *yksityisomistuksen olemukseksi* — toisin sanoen tästä *vieraantuneesta ja luovutetusta muodosta, joka inhimillisellä toiminnalla lajintoinnana* on.

Adam Smith:

»*Työnjaon* alkaminen ei ole minkään ihmisviisauden aikaansaannos. Se on välttämätön, hidas ja asteittainen seuraus taipumuksesta vaihtaa tuote toiseen ja käydä niillä vaihtokauppaa. Tämä taipumus käydä kauppaa on ilmeisesti järjen käytön ja puheen välttämätön seuraus. Se on yhteinen kaikille ihmisille eikä sitä tavata millään eläimellä. Kun eläin on kasvanut täysi-ikäiseksi, se on täysin muista riippumaton. Ihminen tarvitsee alituisen muiden apua, ja hänen on turha odottaa heidän antavan sitä vain hyväntahtoisuudesta. Varmemmin hän saa heidät taivutetuiksi, jos osaa vedota heidän omaan etuunsa ja osoittaa, että heille itselleen on edullista tehdä hänen hyväkseen mitä hän heiltä pyytää. Me emme kohdista pyyntöämme muiden *inhimilli-*

syyteen, vaan heidän *egoismiinsa* emmekä koskaan puhu heille *omista tarpeistamme*, vaan aina *heidän eduistaan*. — Koska me saamme siis vaihtamalla, käymällä kauppaa ja ostamalla toisiltamme suurimman osan niistä palveluksista, joita toinen toisiltamme tarvitsemme, niin tämä sama taipumus *vaihtokauppaan* aiheuttaa alunperin *työnjaon*. Esimerkiksi metsästäjä- tai paimentolaisheimossa tietty yksilö tekee jousia ja nuolia helpommin ja kätevämmiin kuin kukaan muu. Hän vaihtaa niillä usein karjaa tai hirvenlihaa tovereiltaan, ja vihdoin hän huomaa saavansa tällä tavalla enemmän karjaa ja hirvenlihaa kuin jos hän itse lähtisi ajamaan niitä. Siksi jousien yms. valmistaminen muuttuu hänen oman etunsa nimessä hänen päätehtäväkseen. — Eri yksilöiden *luontaisten kykyjen erot* eivät ole niinkään *työnjaon syytä* kuin sen *seurausta*... Ellei olisi ollut taipumusta vaihtoon ja kauppaan, jokaisen olisi täytynyt itse hankkia itselleen kaikki elämän välttämättömyydet ja mukavuudet. Jokaisen olisi täytynyt tehdä *samat työt* eikä *toimissa* olisi voinut olla sellaista *eroavuutta*, joka yksin voi synnyttää kykyjen suuret erot. — Koska tämä taipumus muodostaa ihmisten kykyjen eron, niin sama taipumus tekee mainitun eron hyödylliseksi. Samaan eläinlajiin kuuluvat rodut ovat saaneet luonnolta paljon selvemmat kykyjen erot kuin ihmisissä voidaan havaita ennen tapojen ja kasvatuksen vaikutuksia. Filosofi ei luonteessaan eroa kykyjen ja älyn kannalta puoliksikaan niin paljon kantajasta kuin mastiffi eroaa vinttikoirasta tai vinttikoiira spanielista tai se paimenkoirasta. Kuitenkaan nämä eri koirarodut eivät ole juuri miksiäkään hyödyksi toisilleen, vaikka kuuluvatkin samaan lajiin. Mastiffi ei voi lisätä niitä etuja, joita se saa omasta voimastaan, [XXXVI] käyttämällä hyväkseen sitä nopeutta, jota vinttikoiralla on jne. Näiden erilaisten kykyjen tai älykkyytasojen vaikutuksia ei voida kauppa- tai vaihtokyvyn tai taipumuksen puuttuessa koota yhteiseksi varastoksi eivätkä ne osaltaan lainkaan auta *lajin sopeutumista ja etuja*. Kukin eläin on yhtä velvollinen elättämään ja puolustamaan itse itseään yksin ja riippumattomana, eikä se saa minkäänlaista etua niistä erilaisista kyvyistä, joilla luonto on erotellut sen toverit. Sitä vastoin ihmisten kohdalla ovat mitä erilaisimmat lahjakkuudet hyödyksi toisilleen. Sen vaikutuksesta näet, että ihmiset ovat yleensä taipuvaisia vaihtoon ja kauppaan, heidän kykyjensä *erilaiset tuotteet* kootaan niin sanoaksemme yhteiseksi varastoksi, mistä kukin voi ostaa kulloinkin tarvitsemansa osan toisen tuotannollisen työn tuloksista. — Koska *vaihtokyky* aiheuttaa *työnjaon*, niin *tämän jaon laajuuden* täytyy aina olla kyseisen *kyvyn laajuuden* rajoittama, eli toisin sanoen ilmaistuna *markkinoiden laajuuden* rajoittama. Kun markkinat ovat hyvin suppeat, mikään ei rohkaise omistautumaan kokonaan yhteen työhön, sillä tällöin ihminen ei voi vaihtaa sitä oman työnsä tuotteen ylijäämää, joka ylittää hänen oman kulutuksensa tarvitsemiinsa muiden työn tuotteisiin...» Yhteiskunnan *kehittyneessä* tilassa »jokainen ihminen elää vaihtamalla ja kehittyy jossakin määrin *kauppiaaksi* ja *itse yhteiskunta* muuttuu varsinaiseksi *kauppaa käyväksi yhteiskunnaksi*.» (Katso Destutt de Tracy. »Yhteiskunta on sarja keskinäisiä vaih-

toja; *kauppaan* sisältyy yhteiskunnan koko olemus»⁸⁹.) »...Pääomien kasautuminen kasvaa työnjaon mukana ja kääntäen.»

Näin sanoo *Adam Smith*.⁹⁰

»Jos jokainen perhe tuottaisi kaiken kuluttamansa, yhteiskunta voisi pysyä käynnissä, vaikka minkäänlaista vaihtoa ei tapahtuisi. — Edistyneessä yhteiskunnallisessa tilassamme vaihto ei ole *perustavanlaatuisen*, joskin se on välttämätön. — Työnjako on ihmisen voimien taitavaa käyttöä; se lisää yhteiskunnan tuotantoa, sen voimaa ja nautintoja, mutta se ryöstää ja supistaa sitä kykyä, joka kullakin ihmisellä on yksilönä otettuna. — Tuotantoa ei voi tapahtua ilman vaihtoa.»

Näin sanoo *J. B. Say*.⁹¹

»Ihmiselle synnynnäisesti kuuluvat kyvyt ovat: hänen älynsä ja hänen fyysinen työkykynsä. Ne kyvyt, jotka juontavat juurensa yhteiskunnan tilasta, ovat: kyky *jakaa työtä* ja antaa erilaiset työt erilaisille ihmisille... sekä kyky vaihtaa keskinäisiä palveluksia ja niitä tuotteita, joista elämisen välireet, elintarvikkeet muodostuvat... Oma etu on se motiivi, joka saa ihmisen tekemään toiselle palveluksia — hän vaatii korvauksen toiselle tekemistään palveluksista. — Eksklusiivinen, rajoittamaton yksityisomistusoikeus on välttämätön, jotta syntyisi vaihtoa ihmisten kesken.»
»Vaihto ja työnjako ovat toistensa edellytyksiä.»

Näin sanoo *Skarbek*.⁹²

Mill esittää kehittyneen vaihdon eli *kaupan työnjaon seurauksena*.

»Ihmisen toiminta voidaan hajottaa hyvin yksinkertaisiin alkeisosiin. Itse asiassa ihminen ei voi tehdä mitään muuta kuin tuottaa liikettä. Hän voi liikuttaa esineitä [XXXVII] toisiaan kohti ja hän voi etäännyttää niitä toisistaan; materian ominaisuudet tekevät kaiken muun. Työn ja koneiden käytössä on usein havaittu, että vaikutuksia voidaan parantaa taitavalla jaolla, erottamalla kaikki ne työvaiheet, joilla on vähänkin taipumusta estää toisiaan, sekä yhdistämällä kaikki ne, jotka voidaan jotenkin tuoda toistensa avuksi. Koska ihmiset yleensä eivät selviydy monista erilaisista työvaiheista yhtä nopeasti ja taitavasti kuin muutamista harjoituksella oppimistaan, on aina eduksi rajoittaa mahdollisimman pitkälle kullekin määrättyjen tehtävien lukua. — Työn jakamiseksi ja ihmisten ja koneiden voimien jaottelemiseksi mahdollisimman edullisesti on useimmiten välttämätöntä toimia suuressa mittakaavassa, toisin sanoen tuottaa hyödykkeitä suurempina massoina. Juuri tämän edun vuoksi syntyvät suuret tehtaot, ja kun muutamille näistä luodaan kaikkein edullisimmat olosuhteet, ne voivat usein toimittaa tuottamaansa hyödykettä ei vain yhden, vaan usean maan tarpeisiin.»

Näin sanoo *Mill.*⁹³

Nykyajan koko kansantaloustiede on kuitenkin yksimielinen siitä, että työnjako ja tuotannon rikkaus, työnjako ja pääoman kasautuminen ovat toistensa edellytyksiä. Samoin si on yksimielinen siitäkin, että ainoastaan *vapautettu*, itsensä varaan jätetty riippumaton yksityisomistus voi luoda hyödyllisimmän ja laajimman työnjaon.

Adam Smithin kehittäely voidaan tiivistää näin:

Työnjako antaa työlle loputtoman tuotantokyvyn. Se perustuu *vaihdon* ja *kaupan taipumukseen*, ihmisen ominaistaipumukseen, joka ei todennäköisesti ole satunnainen, vaan edellyttää älyn ja kielen käyttöä. Vaihtajan motiivina ei ole *inhimillisuus*, vaan *egoismi*. Ihmiskykyjen erilaisuus on pikemmin työnjaon, toisin sanoen vaihdon, seurausta kuin sen syy. Vasta työnjako tekee myös tämän erilaisuuden hyödylliseksi. Eläinlajin eri rotujen erikoisominaisuudet ovat luonnostaan selvemmin erotuvia kuin eroavuus inhimillisessä taipumuksessa ja toiminnassa. Koska eläimet eivät kuitenkaan kykene *vaihtamaan*, ei yksikään eläinyksilö hyödy samaan lajiin mutta eri rotuun kuuluvan eläimen erilaisesta ominaisuudesta. Eläimet eivät kykene yhdistämään lajinsa toisenlaisia ominaisuuksia; ne eivät kykene lainkaan omalta osaltaan lisäämään lajinsa *yhteistä* etua ja mukavuutta. Toisin on *ihmisen* kohdalla: mitä erilaisimmat kyvyt ja toimintatavat käyttävät toinen toistaan hyväkseen, *koska* ihmiset osaavat kasata *erilaiset* tuotteensa yhteiseksi varastoksi, josta jokainen voi ostaa. Kuten työnjako saa alkunsa *vaihtamisen* taipumuksesta, siten *vaihdon*, *markkinoiden laajuus* lisää ja rajoittaa sitä. Edistyneissä oloissa on jokainen ihminen *kauppias* ja yhteiskunta on *kauppayhteiskunta*.

Say tarkastelee *vaihtoa* satunnaisena ja ei-perustavanlaatuisena. Yhteiskunta voisi olla olemassa ilman sitä. Edistyneissä yhteiskuntaoloissa se tulee välttämättömäksi. Kuitenkaan ei *tuotantoa* voi tapahtua *ilman vaihtoa*. Työnjako on *mukava*, *hyödyllinen* väline, ihmisvoimien taitavaa käyttöä yhteiskunnallisen rikkauten hyväksi, mutta se vähentää sitä kykyä, joka *kullakin ihmisellä yksilönä* otettuna on. Viimeisellä huomautuksella *Say* ottaa edistysaskelen.

Skarbek erottaa yksilölliset, ihmiselle synnynnäisesti kuuluvat kyvyt, älyn ja fyysisen työkyvyn yhteiskunnasta johtuvista kyvyistä, vaihdosta ja työnjaosta; viimeksi mainitut ovat toistensa edellytyksiä. Mutta vaihdon välttämättömänä edellytyksenä on *Skarbekin* mielestä yksityisomistus. Tässä *Skarbek* ilmaisee objektiivisessa muodossa sen mitä *Smith*, *Say*, *Ricardo* jne. sanovat esittäessään *egoismin*, yksityisen edun vaihdon perustaksi tai kaupan vaihdon olennaiseksi ja adekvaatiksi muodoksi.

Mill esittää kaupan työnjaon seuraukseksi. *Inhimillinen* toiminta supistuu hänellä mekaaniseksi liikkeeksi. Työnjako ja koneiden käyttö edistävät tuotannon rikkautta. Kullekin ihmiselle on uskottava mahdollisimman kapea työvaiheiden alue. Työnjako ja koneiden käyttö edellyttävät omasta puolestaan rikkauden, tuotteiden tuottamista laajamittaisesti. Tämä on suurten tehtaiden perusta.

[XXXVIII] *Työnjaon* ja *vaihdon* tarkastelu on mitä mielenkiintoisinta, koska ne ovat aistein tajuttavia luovutettuja, vieraantuneita ilmauksia inhimillisestä toiminnasta ja olemuksen voimasta lajinomaisena toimintana ja olemuksen voimana.

Se että työnjako ja vaihto perustuvat yksityisomistukseen, merkitsee aivan samaa kuin väite, että työ on yksityisomistuksen olemus. Tämä on väite, jota kansantaloustieteilijä ei osaa todistaa ja jonka me todistamme hänen puolestaan. Juuri siihen, että työnjako ja vaihto ovat yksityisomistuksen muotoja, juuri siihen sisältyy tämä kaksipuolinen todistus: toisaalta inhimillinen elämä tarvitsee toteutuakseen yksityisomistusta, toisaalta se tarvitsee nyt yksityisomistuksen kumoamista.

Työnjako ja *vaihto* ovat ne kaksi ilmiötä, joiden nojalla kansantaloustieteilijä kerskailee tieteensä yhteiskunnallisuudella ja samaan hengenvetoon ilmaisee tietämättään tieteensä ristiriidan, yhteiskunnan perustamisen epäyhteiskunnallisiin yksityisetuihin.

Ne tekijät, joita meidän on tarkasteltava, ovat seuraavat:

Ensiksi pidetään taipumusta vaihtoon, jonka perustaksi löydetään egoismi, työnjaon syynä tai sen katsotaan olevan vuorovaikutusta työnjaon kanssa. *Say* ei

pidä vaihtoa *perustavanlaatuisena* yhteiskunnan olemukselle. Rikkaus, tuotanto selitetään työnjaolla ja vaihdolla. Työnjaon aiheuttaa yksilöllisen toiminnan köyhtyminen ja sen olemuksen menettäminen myönnetään. Vaihto ja työnjako tunnustetaan *inhimillisten kykyjen* suuren *erilaisuuden* aiheuttajiksi; vaihto tekee puolestaan tämän erilaisuuden hyödylliseksi. Skarbek jakaa ihmisen tuotantokyvyt eli tuotannolliset olemuksen voimat kahteen osaan: 1. yksilölliset ja yksilölle synnynnäisesti kuuluvat kyvyt, hänen älynsä ja ominaistaipumuksensa eli ominaiskykynsä työhön. 2. Yhteiskunnasta — ei todellisesta yksilöstä — *johtuvat* kyvyt, työnjako ja vaihto.— Edelleen: *Markkinat* rajoittavat työnjakoa.— Ihmistyö on yksinkertaista *mekaanista liikettä*; esineiden aineelliset ominaisuudet tekevät päätyön.— Yksilöä kohti täytyy jakaa mahdollisimman vähän työvaiheita.— Työn osittelu, jaottelu sekä pääoman keskittyminen, yksilöllisen tuotannon olemattomuus sekä rikkauden tuottaminen laajassa mitassa.— Vapaan yksityisomistuksen merkitys työnjaossa.

RAHA

[XLI] Mikäli ihmisen *tunteet*, intohimot jne. eivät ole vain antropologisia tunnusmerkkejä [ahtaammassa] merkityksessä, vaan todellisia *ontologisia* olemuksen (luonnon) vahvistuksia ja mikäli ne saavat todellisen vahvistuksen vain siten, että niiden *esine* on olemassa niille *aistimellisena* esineenä, silloin on selvää: 1. että niiden vahvistumisen tapa ei mitenkään ole yksi ja sama, vaan että päinvastoin erilaiset vahvistamistavat muodostavat niiden olemisen, niiden elämän ominaislaadun. Se tapa, millä *esine* on olemassa niitä varten, on niiden *tyydyttämisen* omalaatuinen muoto; 2. kun aistimellinen vahvistaminen merkitsee esineen välitöntä kumoamista sen itsenäisessä muodossa (syöminen, juominen, esineen muokkaaminen jne.), niin se onkin esineen vahvistamista; 3. siinä määrin kuin ihminen on *inhimillinen*, ja siis myös hänen tunteensa jne. on *inhimillinen*, samassa määrin se, että toinen ihminen vahvistaa kyseisen esineen, merkitsee myös ensinmainitun ihmisen omaa tyydytystä; 4. *inhimillisen* intohimon ontologinen olemus kehkeytyy niin kokonaisuudessaan kuin *inhimillisyydes-*säänkin vasta kehittyneen teollisuuden vaikutuksesta, ts. yksityisomistuksen välityksellä. Siis ihmistä tutkiva tiede on sekin ihmisen käytännöllisen itsetoteutumisen tuote; 5. yksityisomaisuuden sisällyksenä — irrotettuna sen vieraantumisesta — on *olennaisten esineiden oleminen* ihmistä varten niin tyydytyksen kuin toiminnankin esi-
neinä.

Koska *rahalla* on se *ominaisuus*, että sillä voi ostaa kaiken, koska sillä on se *ominaisuus*, että sillä voi anastaa kaikki esineet itselle, siksi raha siis on korkein *esine*.

Sen *ominaisuuden* universaalisuudessa on sen olemuksen kaikkivaltaisuus; tästä syystä sitä pidetään kaikkivaltaisena. Raha on *parittaja* tarpeen ja esineen, elämän ja ihmisen toimeentulovälineiden välillä. Mutta *se mikä välittää minun* elämäni minulle, *se välittää minulle* myös toisten ihmisten olemassaolon minua varten. Tätä on minulle *toinen* ihminen.

»Sull', lempo vie, on kädet, jalat,
Pää, kaula, kapistukset muut;
Sun kaikk' on tuoreet herkkupalat,
Mit' ei vie sulta vieraat suut.
Kuus orhia jos ostaa voit,
Sun on se voima, mi niissä lie,
Sinä melko miesnä mahtavoit,
Sua neljäkolmatta jalkaa vie.»

Goethe. Faust. (Mefistofeles) *

Shakespeare sanoo »*Timon Ateenalaisessa*»:

»Kultaa?
Keltaista kiiltokultaa? Jumalani
En tyhjää pyynnyt!
Tuo tuota, niin on musta valkoinen,
Ruma kaunis, huono hyvä, vanha nuori,
Pelokas urhoollinen, halpa jalo.
Tää pappinnekkin viehtää alttarilta,
Pään alta potevalta patjan riistää.
Tää orja keltainen se pyhät liitot
Sitoo ja purkaa, siunaa kirotut,
Jumaltaa kupansyömät, varkait' auttaa
Ja heidät kunniaan ja arvoon nostaa
Senaattorien rinnalle; niin, tämä
Se pidellynkin lesken jälleen naittaa
Ja sen, jot' inhat haavasairaalatkin
Kuoten kammoo, höyryttää se ja maustaa
Kevätkukkaseksi. Kirottu sa kuona,
Sa ihmiskunnan katuluuska, joka
Kapinaan kansat nostat.»

Ja edempänä:

»Sa, armas kuningasten murhaajal
Isän ja pojan kallis sovun rikko!
Hymenin puhtaan vuoteen kirkas ryöttäl
Urhakka Mars! Sa pulska, vehmas, kaunis,
Kosio ikinuori, jonka hehku

* Goethe. Faust, 1. osa, 4. kohta (Lukukammio). Toim.

Dianan helman pyhät lumet sulaa!
Näkyvä jumala, jok' yhteen juotat
Mahdottomat ja suukkosille laitat!
 Sa puhut kaikin kielin kaikkein mieleen!
 Sydänten koetinkivi! Oletappa,
 Ett' ihminen, tuo orjas, kapinoi,
 Ja moiseen tuhotaistoon aja kaikki,
 Ett' eläimet saa maailmassa vallan!»*

Shakespeare kuvaa *rahan* olemusta oivallisesti. Ymmärtääksemme häntä aloitamme Goetheltä lainatun kohdan selvittämisellä.

Se mitä minulla on *rahan* välityksellä, mistä minä voin maksaa, ts. mitä raha voi ostaa, sitä olen minä, itse rahan omistaja. Niin suuri kuin on rahan voima, niin suuri on minun voimani. Rahan ominaisuudet ovat minun — sen omistajan — ominaisuuksiani ja olemukseni voimia. Siis minun yksilöllisyyteni ei mitenkään määrää sitä, mitä minä olen ja mihin *kykeneen*. Minä olen *ruma*, mutta voin ostaa itselleni *kaikkein kauneimman* vaimon. Siis minä en olekaan *ruma*, sillä raha tekee tyhjäksi *rumuuden* vaikutuksen, sen karkottavan voiman. Minä olen — yksilönä — *halvautunut*, mutta raha hankkii minulle 24 jalkaa, siispä minä en olekaan halvautunut. Olen kehno, epärehellinen, tunnoton, hengetön ihminen, mutta rahaa kunnioitetaan, siis myös sen omistajaa. Raha on suurin hyvä, siis sen omistaja on hyvä, lisäksi raha säästää minulta vaivan olla epärehellinen — siis minut edellytetään rehelliseksi. Minä olen *vailla henkisyttä*, mutta raha on kaikkien olioiden *todellinen henki* — kuinka sen omistaja olisi hengetön? Sitä paitsi hän voi ostaa itselleen henkeviä ihmisiä, ja eikö se, jolla on valta henkeviin ihmisiin, ole henkevää ihmistä henkevempi? Koska minä pystyn rahan avulla *kaikkeen* mitä ihmissydän kaipaa, enkö minä siis omista kaikkia inhimillisiä kykyjä? Eikö minun rahani siis muuta kaikkia kyvyttömyksiäni vastakohdikkaan?

Jos *raha* on side, joka kiinnittää minut *inhimilliseen* elämään, yhteiskunnan minuun, minut luontoon ja ihmisiin, eikö raha silloin ole kaikkien *siteiden* side?

* Shakespeare. Timon Ateenalainen, 4. näytös, 3. kohtaus. Toim.

Eikö se voikin avata ja sitoa kaikkia siteitä? Eikö se tästä syystä ole myös yleinen *erotteluväline*? Se on tosi ihmisiä erottava »*vaihtoraha*» samoin kuin tosi *yhdistämisen väline*, se on — [...]» yhteiskunnan *kemiallinen* voima.

Shakespeare korostaa rahassa erityisesti kahta ominaisuutta:

1. Se on näkyvä jumala, kaikkien inhimillisten ja luonnollisten ominaisuuksien muuttumista vastakohdiksi, olioiden yleistä sotkeutumista ja kääntymistä ylösalaisin; se juottaa mahdottomat yhteen.

2. Se on yleinen huora, ihmisten ja kansojen yleinen parittaja.

Rahan aiheuttama kaikkien inhimillisten ja luonnollisten laatuominaisuuksien kääntyminen ylösalaisin ja niiden sotkeutuminen, mahdottomien juottaminen yhteen — tämä *jumalainen* voima — sisältyy rahan olemukseen ihmisten vieraantuneena, luovutettavana ja itsensä myyvänä *lajinolemuksena*. Se on *ihmiskunnan* luovutettu *kyky* (Vermögen).

Siihen mihin minä en kykene *ihmisenä*, mihin siis kaikki yksilölliset olemukseni voimat eivät pysty, siihen minä kykenen *rahan* avulla. Raha tekee siis jokaisen näistä olemuksen voimista joksikin sellaiseksi, mitä se ei sinänsä ole, ts. *vastakohdakseen*.

Kun kaipaan jotakin ruokalajia tai haluan käyttää postivaunuja, koska olen liian heikko tehdäkseni matkan jalan, niin raha hankkii minulle ruokalajin ja postivainut, toisin sanoen se muuttaa toiveeni mielleolemuksesta, muuntaa ne ajatellusta, mielletystä, halutusta läsnäolemisestään *aistimelliseen, todelliseen* läsnäolemiseensa, mielikuvituksesta elämään, mielletystä olemisestään todelliseen olemiseen. Tällaisena välittäjänä raha on *todella luova* voima.

Kysyntää on kyllä myös sen ihmisen kohdalla, jolla ei ole yhtään rahaa. Mutta hänellä kysyntä on pelkkä mielleolemus, jolla ei ole minuun eikä kolmanteen osapuoleen eikä muihin mitään [XLIII] vaikutusta, jolla ei ole lainkaan olemassaoloa, ja se pysyy siis minulle itselleni *epätodellisena, kohteettomana*. Tehoavan, rahaan

* Käsikirjoitusliuskasta on repeytynyt irti palanen. *Toim.*

pohjautuvan kysynnän ja tehottoman, tarpeeseeni, intohimooni, toiveeseeni jne. pohjautuvan kysynnän ero on *olemisen* ja *ajattelun* välinen ero, pelkään minussa *olemassaolevan* mielteen sekä *todellisena kohteena* minun ulkopuolellani minua varten olevan mielteen välinen ero.

Jos minulla ei ole rahaa matkustamiseen, minulla ei ole *tarvettakaan*, ts. ei mitään todellista ja itsensä toteuttavaa tarvetta matkustamiseen. Jos minulla on *taipumus* opiskeluun, mutta ei ole rahaa siihen, silloin minulla *ei ole* mitään taipumusta opiskeluun, ts. ei mitään *tehoavaa*, ei mitään *tosi* taipumusta. Jos minulla sitä vastoin *ei* todella ole *mitään* taipumusta opiskeluun, mutta on halua ja rahaa opiskella, silloin minulla on *tehoava* taipumus opiskeluun. *Raha* on ulkoinen, ihmisestä ihmisenä ja ihmisyyhteiskunnasta yhteiskuntana johtumaton yleinen *keino* ja *kyky* tehdä *mielikuva todellisuudeksi* sekä *todellisuus pelkäksi mielikuvaksi*. Yhtälailta se muuttaa *todelliset inhimilliset ja luonnolliset olemuksen voimat* pelkästään abstraktisiksi mielikuviksi ja näin ollen *epätäydellisiksi*, ahdistaviksi aivokummituksiksi, samoin kuin se toisaalta muuttaa *todelliset epätäydellisyydet ja hourekuvat*, aivokummitukset, todella voimattomat, ainoastaan yksilön mielikuvituksessa olemassaolevat yksilön olemuksen voimat *todellisiksi olemuksen voimiksi* ja *kyvyiksi*. Jo tämän määrittelyn mukaankin raha on *yksilöllisyyksien* yleistä ylösalaisin kääntämistä, jossa ne keikautetaan vastakohdakseen ja niihin liitetään niiden ominaisuuksien kanssa ristiriitaisia vastakkaisia ominaisuuksia.

Tällaisena *nurin kääntävänä* mahtina raha esiintyy sitten myös yksilöä vastaan sekä niitä yhteiskunnallisia yms. siteitä vastaan, jotka väittävät olevansa *olemuksia* itseään varten. Se muuttaa uskollisuuden uskottomuudeksi, rakkauden vihaksi, vihan rakkaudeksi, hyveen paheeksi, paheen hyveeksi, orjan herraksi, herran orjaksi, hölmöyden ymmärrykseksi, ymmärryksen hölmöydeksi.

Koska raha olemassaolevana ja toimivana arvokäsitteenä sotkee, sekoittaa toisikseen kaikki oliot, niin se on kaikkien olioiden yleinen *sotkeutuminen* ja *sekoittuminen* toisikseen. Siis se on nurin kääntynyt maailma,

kaikkien luonnollisten ja inhimillisten laatuominaisuuksien sotkeutuminen ja sekoittuminen toisikseen.

Se joka voi ostaa urheutta, on urhea, vaikka olisikin pelkuri. Koska raha ei vaihdu tiettyä laatua, tiettyä oliota, inhimillisiä olemuksen voimia vastaan, vaan koko inhimillistä ja luonnollista esineellistä maailmaa vastaan, niin se vaihtaa siis — sen omistajan kannalta katsottuna — kaikki ominaisuudet kaikkiin, myös niiden kanssa ristiriitaisiin, vastakkaisiin ominaisuuksiin ja esineisiin. Se on mahdottomien juottamista yhteen, se pakottaa vastakkaiset suutelemaan.

Jos edellytät *ihmisen ihmiseksi* ja hänen suhteensa maailmaan inhimilliseksi, niin voit vaihtaa rakkautta ainoastaan rakkautta vastaan, luottamusta ainoastaan luottamusta vastaan jne. Jos haluat nauttia taiteesta, sinun on oltava taiteellisesti kouliintunut ihminen. Jos haluat vaikuttaa muihin ihmisiin, on sinun oltava todella innostavasti ja kannustavasti muihin ihmisiin vaikuttava ihminen. Sinun jokaisen ihmissuhteesi ja luonnonsuhteesi on oltava tietty, tahtosi kohdetta vastaava ilmaus todellisesta yksilöllisestä elämästäsi. Jos sinä rakastat herättämättä vastarakkautta, ts. ellei sinun rakastamisesi rakastamisena tuota vastarakkautta, ellet sinä tee elämänilmauksellasi rakastavana ihmisenä itseäsi rakastetuksi ihmiseksi, niin rakkautesi on voimaton, se on onnettomuus. [XLIII]

[HEGELIN DIALEKTIIKAN
JA YLEENSÄ FILOSOFIAN KRITIIKKIÄ]

[XI] 6. Jotta esitetyt ajatukset tulisivat selvennetyiksi ja perustelluiksi, on tässä ehkä oikea kohta tehdä eräitä huomautuksia Hegelin dialektiikasta yleensä ja etenkin sen esityksestä »Phänomenologiassa» ja »Logikassa» sekä vihdoin uuden kriittisen suuntauksen suhteesta siihen.

Puuhailu vanhan maailman sisällön kanssa, aiheen kahlitsema modernin saksalaisen kritiikin kehitys on ollut niin väkivaltaista, että kritiikin metodiin suhtauduttiin aivan epäkriittisesti ja oltiin vallan tietämättömiä tästä *näennäisesti muodollisesta*, mutta todellisuudessa *olennaisesta* kysymyksestä: miten suhtaudumme nyt Hegelin *dialektiikkaan*? Tämä tiedottomuus modernin kritiikin suhteesta Hegelin filosofiaan yleensä ja dialektiikkaan erityisesti oli niin suuri, että *Straussin* ja *Bruno Bauerin* tapaiset kriitikot ovat vielä piilevästi täysin Hegelin logiikan kahlitsemia. Edellinen on sitä kauttaaan, jälkimmäinen teoksessaan »Synoptiker»⁹⁴ (missä hän asettaa päinvastoin kuin Strauss abstraktisen ihmisen »itsetajunnan» »abstraktisen luonnon» substanssin tilalle) ja vieläpä teoksessaan »Das entdeckte Christentum»⁹⁵. Niinpä esim. »Das entdeckte Christentumissa» sanotaan:

»Ikään kuin itsetajunnalla — sen tuodessa esiin maailman se tuo esiin myös eron siinä, mitä se tuottaa tuottaessaan itsensä, sen kumotessa jälleen tuottamansa ja itsensä välisen eroavuuden, sen ollessa ainoastaan tuottamisessa ja liikkeessä oma itsensä — ikään kuin sillä ei olisi päämääräänsä tässä liikkeessä» jne. Tai: »He» (ranskalaiset materialistit) »eivät ole vielä kyenneet ymmär-

tämään, että universumin liike on vasta itsetajunnan liikkeenä todella tullut olemaan itseään varten ja on liittynyt ykseydeksi itsensä kanssa.»

Nämä ovat ilmauksia, jotka eivät eroa edes kielellisesti Hegelin käsityksistä, vaan päinvastoin toistavat niitä sanatarkasti.

[XII] Kuinka vähän kritiikissä oltiin tietoisia suhteesta Hegelin dialektiikkaan arvosteltaessa (Bauer. »Synoptiker») ja kuinka vähän tätä tietoisuutta syntyi sisältökritiikin tapahduttuakin, sen osoittaa Bauer. Hän näet siirtää teoksessaan »Die gute Sache der Freiheit»⁹⁶ herra Gruppen tunkeilevan kysymyksen — »Mitä logiikalle nyt tehdään?» — tulevien kriitikoiden vastattavaksi.

Mutta vielä nytkään, senkään jälkeen kun *Feuerbach* on kumonnut vanhan dialektiikan ja filosofian ytimiään myöten — sekä »Anekdotassa» julkaistuissa »Teeseissään» että yksityiskohtaisesti teoksessaan »Philosophie der Zukunft», senkään jälkeen kun mainittu kritiikin suuntaus, joka sitä vastoin ei lainkaan kyennyt vanhan kumoamiseen, vaan näki sen toteutetuksi, on julistautunut puhtaaksi, tinkimättömäksi, ehdottomaksi, itsensä kanssa selvyytteen päässeeksi kritiikiksi, senkään jälkeen kun suuntaus on spiritualistisessa korskeudessaan ty pistänyt koko historian liikkeen muun maailman (suuntaukseen verrattuna muu maailma joutuu »massan» kategoriaan) suhteeksi suuntaukseen itseensä ja pelkistänyt kaikki dogmaattiset vastakohtat yhdeksi dogmaattiseksi vastakohtaksi oman viisautensa ja maailman tyhmyyden välillä, kriittisen Kristuksen ja ihmiskunnan, »joukkion» välillä, senkään jälkeen kun se on joka päivä ja hetki todistanut omaa oivallisuuttaan massan hengettömyydellä, senkään jälkeen kun se vihdoin on julistanut kriittisen viimeisen tuomion siinä muodossa, että se päivä lähestyy jona koko rappeutuva ihmiskunta kokoontuu suuntauksen eteen, tämä jakaa sen ryhmiin ja kukin joukkio saa testimonium paupertatisin*, senkään jälkeen kun suuntaus on saattanut painettavaksi oman ylemmyytensä inhimillisten tunteiden rinnalla, samoin kuin koko maailman, jonka yläpuolella se istuu valtaistuimellaan ylhäi-

* — köyhyudentodistuksen. *Toim.*

sessä yksinäisyydessään ja antaa vain silloin tällöin Olympoksen jumalien naurunremakan kajahtaa purevan pilkallisilta huuiltaan — kaikkien näiden kriitiikin muodossa kuolevan idealismin (nuorhegeliläisyyden) huvittavien edesottamusten jälkeenkään suunta ei ole ilmaissut edes aavistavansa, että nyt on selvitettävä kriittisesti välit sen äidin, Hegelin dialektiikan, kanssa. Vieläpä se ei ole lainkaan osannut tuoda ilmi kriittistä suhtautumista Feuerbachin dialektiikkaan. Sellainen on täysin epäkriittistä suhtautumista omaan itseensä.

Feuerbach on ainoa, joka suhtautuu *vakavasti, kriittisesti* Hegelin dialektiikkaan ja joka on tehnyt aitoja löytöjä tällä alueella — ylipäätään hän on vanhan filosofian kukistaja. Feuerbachin saavutuksen suuruus ja se vaatimaton yksinkertaisuus, jolla hän tarjoaa sen maailmalle, ovat merkillisenä vastakohtana muiden päinvastaiselle suhtautumistavalle.

Feuerbachin suurtekona on:

1. sen todistaminen, että filosofia ei ole mitään muuta kuin ajatteluksi saatettua ja ajatellen kehiteltyä uskontoa, toinen muoto ja olemassaolotapa inhimillisen olemuksen vieraantumiselle — sitä on siis myös tällaisena arvostettava;

2. Feuerbach perusti *toden materialismin* ja *todellisen tieteen* tekemällä yhteiskunnallisen suhteen, »ihmisen suhteen ihmiseen» myös teorian peruseräiteeksi;

3. vastakohtaksi kieltämisen kieltämiselle, joka väittää olevansa absoluuttisen positiivinen, hän asetti itsensä varassa lepäävän ja positiivisesti itsensä varaan perustuvan positiivisen.

Feuerbach selittää Hegelin dialektiikan seuraavalla tavalla (ja perustelee tällä positiivisen, aistivarman ottamisen lähtökohdaksi):

Hegel lähtee substanssin vieraantumisesta (logiikan kannalta: äärettömästä, abstraktisesti yleisestä) — ehdottomasta ja määrätystä abstraktiosta. — Yleistajuisesti ilmaistuna tämä merkitsee, että hän lähtee uskonnosta ja teologiasta.

Toiseksi: Hegel kumoaa äärettömän, asettaa todellisen, aistimellisen, äärellisen, erikoisen (filosofia — uskonnon ja teologian kumoamista).

Kolmanneksi: Hän kumooa jälleen positiivisen, palauttaa abstraktion, äärettömän. Uskonnon ja teologian palauttaminen.

Feuerbach käsittää kieltämisen kieltämisen siis *ainoastaan* filosofian ristiriidaksi itsensä kanssa, filosofiaksi, joka myöntää teologian (transsendenssi jne.) kiellettyään sen ensin, myöntää siis vastoin itseään.

Kieltämisen kieltämiseen sisältyvä teesi eli itsensä myöntäminen ja itsensä vahvistaminen käsitetään väitteeksi, joka ei vielä ole varma itsestään ja on sen vuoksi vastakohtansa rasittama, itseään epäröivä ja siksi todistusta tarvitseva, joka ei siis todista itseään omalla olemassaolollaan, [XIII] jota ei tunnusteta. Tästä syystä sitä vastaan asetetaan suoraan ja välittömästi aistivarma, itseensä perustuva väite.*

Mutta käsittäessään kieltämisen kieltämisen sen sisältämän positiivisen suhteen kannalta todella positiiviseksi ja ainoaksi positiiviseksi ja sen sisältämän negatiivisen suhteen kannalta kaiken olemisen ainoaksi todeksi teoksi ja itsetoiminnan teoksi Hegel on löytänyt ainoastaan *abstraktisen, loogisen, spekulatiivisen* ilmaisun historian liikkeelle. Tämä ei vielä ole ihmisen *todellista* historiaa — ihmisen, joka on edellytettynä subjektina — vaan vasta ihmisen *syntymistapahtuma, syntyhistoria*.

Me selvitämme sekä tämän liikkeen abstraktisen muodon että sen vastakohtaisuuden, mikä on Hegelin esittämän liikkeen sekä modernin kritiikin — Feuerbachin teoksessaan »Wesen des Christentums» — samasta prosessista esittämän käsityksen välillä. Tai pikemminkin esitämme *kriittisessä* muodossaan prosessin, joka on Hegelillä vielä epäkriittinen.

Tutkikaamme Hegelin järjestelmää. On lähdettävä Hegelin »*Fenomenologiasta*», hänen filosofiansa varsinaisesta syntykohdasta ja salaisuudesta.

Fenomenologia.

A. *Itsetajunta.*

* Tähän Marx on tehnyt lisäyksen: »Feuerbach käsittää kieltämisen kieltämisen, konkreettisen käsitteen yhä itsensä ajattelussa ylittäväksi sekä ajatteluksi, joka haluaa välittömästi olla katsomusta, luontoa, todellisuutta.»⁹⁷ *Toim.*

I. *Tajunta*. α) Aistivarmuus eli »tämä» (das Dieses) ja tarkoittaminen. β) *Havainnoiminen* eli olio ominaisuuksineen ja *harha*. γ) Voima ja ymmärrys, ilmiö ja yliaistillinen maailma.

II. *Itsetajunta*. Itseä koskevan varmuuden totuus. a) Itsetajunnan riippumattomuus ja riippuvuus, herruus ja orjuus. b) Itsetajunnan vapaus. Stoalaisuus, skeptismi ja onneton tajunta.

III. *Järki*. Järjen varmuus ja totuus. a) Havainnoiva järki; luonnon ja itsetajunnan havainnointi. b) Järkevän itsetajunnan toteutuminen itsensä kautta. Mielihyvä ja välttämättömyys. Sydämen laki ja itserakkauten hulluus. Hyve ja maailman kulku. c) Yksilöllisyys, joka on todellinen itsessään ja itseään varten. Henkinen eläinkunta ja petos eli varsinainen aikomus (die Sache selbst). Lakeja säättävä järki. Lakeja koetteleva järki.

B. *Henki*.

I. *Tosi henki*; eettisyys. II. Itsestään vieraantunut henki, sivistys. III. Itsestään varma henki, moraalisuus.

C. Uskonto. *Luonnonuskonto, taide uskontona, ilmes-tysuskonto*.

D. *Absoluuttinen tieto*.

Samoin kuin Hegelin »*Enzyklopädie*» alkaa logiikasta, *puhtaasta spekulatiivisesta ajattelusta* ja loppuu *absoluuttiseen tietoon*, itsestään tietoiseen, itsensä ymmärtävään filosofiseen eli absoluuttiseen, ts. yli-inhimilliseen abstraktiseen henkeen, samoin »*Enzyklopädie*» kokonaisuudessaan ei ole mitään muuta kuin filosofisen hengen *laajennettua olemusta*, sen itse-esineellistymistä. Ja samoin filosofinen henki ei ole mitään muuta kuin itsevieraantumisen sisällä ajatteleva, ts. abstraktisesti itsensä ymmärtävä vieraantunut maailmanhenki. *Logiikka* — hengen *raha*, ihmisen ja luonnon spekulatiivinen arvo, *ajatusarvo* — näiden olemus, joka on tullut täysin piittaamattomaksi kaikesta todellisesta määreellisyydestä ja sen vuoksi epätodelliseksi — *luovutettu, vieraantunut ajattelu*, näin ollen luonnon ja todellisen ihmisen huomiotta jättävä ajattelu; *abstraktinen ajattelu*. — *Tämän abstraktisen ajattelun ulkokohtaisuus*, epäolennaisuus (Äuserlichkeit)... luonto, millaisena se on tälle ajattelulle. Luonto on tälle ajattelulle ulkokohtainen, ajattelun

itsensä menetyks. Ja se käsittää luonnon myös ulkokoh-
 taisesti, abstraktisina ajatuksina, mutta luovutettuna,
 vieraantuneen abstraktisena ajatteluna.— Vihdoin on *hen-
 ki*, tämä omaan syntykohtaansa palaava ajattelu, joka
 ei antropologisena, fenomenologisena, psykologisena, eet-
 tisenä, taiteellis-uskonnollisena henkenä vielä pidä it-
 seään riittävänä kunnes se lopulta löytää ja myöntää
absoluuttisena tietona ja tästä syystä absoluuttisena, ts.
 abstraktisena henkenä sekä saa tietoisensa ja tätä vastaavan
 olemassaolonsa. Sen todellinen olemassaolo on näet
abstraktio.

Hegel tekee kaksinkertaisen virheen.

Ensimmäinen tulee mitä selvimmin näkyviin »Phäno-
 menologiassa» Hegelin filosofian syntykohdassa. Kun
 hän käsittää esimerkiksi rikkauden, valtiiovallan jne.
inhimillisestä olemuksesta vieraantuneena olemuksena,
 niin tämä tapahtuu ainoastaan näiden ajatusmuodossa.
 Ne ovat ajatusolentoja ja näin ollen pelkkää *puhtaan*,
 ts. abstraktisen filosofisen ajattelun vieraantumista. Tä-
 ten koko liike päättyy absoluuttiseen tietoon. Juuri
 abstraktinen ajattelu on se, mistä nämä kohteet ovat
 vieraantuneet ja minkä kanssa ne todellisuuden vaati-
 muksineen asettuvat vastakkain. *Filosofi* — itse vieraan-
 tuneen ihmisen abstraktinen muoto — asettuu vieraan-
 tuneen maailman *mittapuuksi*. Näin ollen ei koko *luovut-
 tamisen historia* eikä koko luovuttamisen *voittaminen* ole
 mitään muuta kuin abstraktisen, ts. absoluuttisen [XVII]*
 ajattelun, loogisen, spekulatiivisen ajattelun *tuottamisen*
historia. *Vieraantuminen*, joka täten muodostaa tämän
 luovuttamisen ja tämän luovuttamisen kumoamisen var-
 sinaisen mielenkiinnon, merkitsee vastakohtaisuutta, jos-
 sa puolina ovat *itsessään* ja *itseään varten*, *tajunta* ja
itsetajunta, *objekti* ja *subjekti*. Toisin sanoen siinä on itse
 ajattelun sisällä abstraktisen ajattelun ja aistimellisen
 todellisuuden tai todellisen aistimellisuuden vastakohtai-
 suus. Kaikki muut vastakohtat ja vastakohtien liikkeet
 ovat näiden ainoiden mielenkiintoisten, muiden arkisen
 latteiden vastakohtien mielen muodostavien vastakohtien

* Käsikirjoituksessa tässä kohdassa on tekijän viite sivulle
 XIII. *Toim.*

ulkokuorta, päällystä, niiden yleistajuinen muoto. Vieraantumisen asetettua ja kumottua olemusta ei muodosta se, että inhimillinen olemus esineellistyi epäinhimillisesti, vastoin itseään, vaan se, että tämä olemus esinee llistyy abstraktisesta ajattelusta eroten ja vastakohtana sille.

[XVIII] Esineiksi ja vieraiksi esineiksi tulleiden ihmisen olemuksen voimien omaksi ottaminen on siis *ensiksi* vain *omaksi ottamista*, joka tapahtuu *tajunnassa, puhtaassa ajattelussa*, ts. *abstraktiossa*. Se on näiden esineiden omaksi ottamista *ajatuksina* ja *ajatusliikkeinä*. Tästä syystä on jo »Phänomenologiassa»—huolimatta siitä, että teos näyttää täysin negatiiviselta ja kriittiseltä ja huolimatta siihen todella sisältyvästä, myöhempää kehitystä usein pitkälle ennakoivasta kritiikistä — piilevänä, alkiona, mahdollisuutena, salaisuutena Hegelin myöhempien teosten epäkriittinen positivismi ja yhtä epäkriittinen idealismi, tämä olevan kokemustiedon hajottaminen ja palauttaminen ennalleen. *Toiseksi*: esineellisen maailman vaatiminen takaisin ihmiselle — esimerkiksi sen tiedostaminen, että *aistimellinen* tajunta ei ole mikään *abstraktisesti* aistimellinen tajunta, vaan *inhimillisesti* aistimellinen tajunta, että uskonto, rikkaus jne. ovat vain *inhimillisen* esineellistymisen, työksi syntyneiden *inhimillisten* olemuksen voimien vieraantunutta todellisuutta ja siksi ne ovat vain *tie* todella inhimilliseen todellisuuteen. Tämä inhimillisten olemuksen voimien omaksuminen tai kyseisen prosessin ymmärtämys ilmenee näin ollen Hegelillä siten, että *aistimellisuus, uskonto, valtiovalta* jne. ovat *henkisiä* olemuksia, sillä vain *henki* on ihmisen *tosi* olemus, ja hengen tosi muoto on ajatteleva henki, looginen, spekulatiivinen henki. Luonnon sekä historian synnyttämän luonnon, ihmisten tuotteiden, *inhimillisyyys* ilmenee siinä, että ne ovat abstraktisen hengen *tuotteita* ja sitä myöten siis *henkisiä* momenteja, *ajatusolemuksia*. Näin ollen »Phänomenologie» on piilevää, omasta itsestään yhä epäselvyyteen jäänyttä ja mystifioivaa kritiikkiä. Mutta sikäli kuin se pitää kiinni ihmisen *vieraantumisesta* — vaikkakin ihminen ilmenee siinä ainoastaan hengen muodossa — sikäli siinä ovat kätkössä *kaikki* kritiikin ainesosat ja usein jo Hegelin kannan huomattavasti ylittävällä tavalla *valmisteltuina*

ja *kehiteltyinä*. »Onneton tajunta», »rehellinen tajunta», »jalon ja alhaisen tajunnan» taistelu jne. jne., nämä yksittäiset katkelmat sisältävät — tosin vielä vieraantuneessa muodossa — kokonaisten alojen *kriittiset* ainekset, kuten uskonnon, valtion, porvarillisen elämän jne. Samoin kuin *olento*, *esine* on siis ajatusolento, siten *subjekti* on aina *tajunta* tai *itsetajunta*, tai päinvastoin *esine* ilmenee ainoastaan *abstraktisena* tajuntana, ihminen ainoastaan *itsetajuntana*. Ja näin ollen vieraantumisen eri muodot, jotka tulevat »Phänomenologiessa» esiin, ovat vain tajunnan ja itsetajunnan eri muotoja. Samoin kuin abstraktinen tajunta *itsessään* — jollaisena *esine* käsitetään — on pelkästään itsetajunnan erotusmomenttina, siten myös koko tämän liikkeen tuloksena esiintyy itsetajunnan identtisyys tajunnan kanssa, absoluuttinen tieto, tai abstraktisen ajattelun sellainen liike, joka ei enää suuntaudu ulospäin, vaan enää vain itseensä, ts. tuloksena on puhtaan ajattelun dialektiikka*. [XVIII]

[XXIII]** Hegelin »Phänomenologien» ja sen lopputuloksen — negatiivisuuden dialektiikka liikkeelle panevana ja synnyttävänä periaatteena — suursaavutuksena on ensiksi se, että Hegel käsittää ihmisen itsesyntytyksen prosessiksi, esineellistymisen esineen menetykseksi, luovuttamiseksi ja tämän luovuttamisen kumoamiseksi, että hän siis käsittää *työn* olemuksen sekä ymmärtää esineellisen ihmisen, ihmisen joka on tosi siksi että hän on todellinen, hänen *oman työnsä* tulokseksi. Ihmisen *todellinen, toimiva* suhtautuminen itseensä lajinolentona tai hänen toimimisensa todellisena lajinolentona, ts. inhimillisenä olentona on mahdollinen ainoastaan siten, että hän todella hankkii käyttöön kaikki *lajinvoimansa* (mikä on puolestaan mahdollista ainoastaan ihmisten yhteistoiminnan vaikutuksesta, historian tuloksena) ja suhtautuu niihin esineinä, mikä jälleen on mahdollinen vain vieraantumisen muodossa.

Osoitamme nyt Hegelin yksipuolisuuden ja rajallisuuden yksityiskohtaisesti »Phänomenologien» loppuluvun, »Absoluuttisen tiedon», pohjalla. Lukuun sisältyy

* Käsikirjoituksessa on tekijän! huomautus: ks. jatkoa s. XXII; tätä sivua ei käsikirjoituksessa kuitenkaan ole. *Toim.*

** Käsikirjoituksessa tekijän viite sivulle XVIII. *Toim.*

sekä teoksen henki tiivistyneenä, sen suhde spekulatiiviseen dialektiikkaan että Hegelin *tietoisuus* näihin kumpaankin nähden ja näiden keskinäinen suhde.

Teemme tässä vaiheessa vain tämän ennakkohuomautuksen: Hegel on nykyajan kansantaloustieteilijöiden kannalla. Hän käsittää *työn* ihmisen *olemukseksi*, ihmisen kestäväksi osoittautuvaksi olemukseksi; hän näkee vain työn myönteisen puolen, ei sen kielteistä puolta. Työ on *ihmisen tulemista itsekseen luovuttamisen, vieraantumisen* puitteissa eli *luovutettuna* ihmisenä. *Abstraktinen henkinen* työ on se ainoa työ, jonka Hegel tuntee ja tunnustaa. Siis sen mikä ylipäänsä muodostaa filosofin *olemuksen* — *itsensä tietävän ihmisen luovuttaminen tai itseään ajatteleva luovutettu* tiede — Hegel käsittää työn olemukseksi, ja näin ollen hän voi, vastoin häntä edeltänyttä filosofiaa, koota sen yksittäiset momentit yhteen ja esittää oman filosofiansa *varsinaisena* filosofiana. Sitä mitä muut filosofit tekivät — käsittivät luonnon ja inhimillisen elämän yksittäiset momentit itsetajunnan ja nimenomaan abstraktisen itsetajunnan momenteiksi — sitä Hegel pitää filosofian *tekona*. Sen vuoksi hänen tieheensä on absoluuttista.

Siirtykäämme nyt aiheeseemme.

Absoluuttinen tieto. »Phänomenologien» viimeinen luku.

Pääasia on, että *tajunnan esine* ei ole mikään muu kuin *itsetajunta* tai että esine on ainoastaan *esineellistynyt itsetajunta*, itsetajunta esineenä. (Asetetaan ihminen = itsetajunta.)

Näin ollen on kysymys siitä, että *tajunnan esine* on voitettava. *Esineellisyyttä* sinänsä pidetään *vieraantuneena, inhimillistä olemusta*, itsetajuntaa vastaamattomana ihmisen suhteena. Vieraana, vieraantumisen määrityksen mukaisena syntyneen ihmisen esineellisen olemuksen *ottaminen uudelleen omaksi* ei siis merkitse vain *vieraantumisen*, vaan myös *esineellisyyden kumoamista*, ts. ihmistä pidetään siis *ei-esineellisenä, spiritualistisena* olentona.

Hegel kuvaa *tajunnan esineen voittamisen* liikettä nyt seuraavasti:

Esine ei näyttäydy ainoastaan *itseen (Selbst)* palaavana (tämä on Hegelin mukaan *yksipuolinen*, siis toista puolta koskeva, käsitys kyseisestä liikkeestä). Ihminen

asetetaan yhtäläiseksi itsen kanssa. Mutta itse on ainoastaan *abstraktisesti* käsitetty ja abstraktion kautta synnytetty ihminen. Ihminen on itsekeskeinen, itsekohtainen (selbstisch). Hänen silmänsä, hänen korvansa jne. on *itsekeskeinen*; jokaisessa hänen olemusvoimistaan on *itsekeskeisyyden* ominaisuus. Mutta tämän perusteella on nyt aivan väärin sanoa: *itsetajunnalla* on silmä, korva, olemusvoima. *Itsetajunta* on päinvastoin inhimillisen luonnon, inhimillisen silmän jne. laatuominaisuus, inhimillinen luonto ei ole [XIV] *itsetajunnan* laatuominaisuus.

Itseen varten abstrahoitu ja määrätty itse (Selbst) on ihminen *abstraktisena egoistina*, on puhtaassa abstraktiossaan ajatteluksi kohotettu *egoismi*. (Palaamme tähän myöhemmin.)

Inhimillinen olento, ihminen, on Hegelille = *itsetajunta*. Mikään inhimillisen olennon vieraantuminen ei näin ollen ole *mitään muuta* kuin *itsetajunnan vieraantumista*. Itsetajunnan vieraantumista ei pidetä *ilmauksena*, inhimillisen olemuksen *todellisen* vieraantumisen tiedossa ja ajattelussa kuvastuvana ilmauksena. *Todellinen*, reaalisena ilmenevä vieraantuminen ei päinvastoin ole *sisimmän* kätkeyn (ja vasta filosofian päivänvaloon tuoman) olemuksensa mukaan mitään muuta kuin todellisen inhimillisen olemuksen, *itsetajunnan* vieraantumisen *ilmenemistä*. Täten se tiede, mikä tämän käsittää, on nimeltään *fenomenologia*. Kaikki vieraantuneen esineellisen olemuksen ottaminen jälleen omaksi ilmenee näin ollen yhdistymisenä itsetajuntaan; oman olemuksensa omaksuva ihminen on *ainoastaan* esineellisen olemuksen omaksuva itsetajunta. Esineen paluu itse on näin ollen esineen ottamista jälleen omaksi.

Kaikilta puoliltaan ilmaistuna on *tajunnan esineen voittaminen* Hegelin mukaan sitä,

1. että esine sellaisenaan esittäytyy tajunnalle katoavana;
2. että itsetajunnan luovuttaminen on se, mikä luo esineellisyyden;
3. että tällä luovuttamisella ei ole vain *negatiivista*, vaan myös *positiivinen* merkitys;
4. että tämä merkitys ei ole vain *meitä varten* tai itessään, vaan *tajuntaa itseään* varten;

5. että negatiivisella esineessä tai sen itsekumoamisella on *tajunnalle positiivinen* merkitys siten, tai *tajunta* tietää tämän esineen olemattomuuden siten, että *tajunta* luovuttaa itsensä, sillä tässä luovuttamisessa *tajunta* luo, muodostaa *itsensä* esineeksi tai *itseään varten olemisensa* erottamattoman ykseyden vuoksi *tajunta* asettaa esineen itsekseen;

6. toisaalta tässä on samalla se toinen momentti, että *tajunta* on yhtälailla myös kumonnut ja ottanut takaisin itseensä tämän luovuttamisen ja esineellisyyden, se siis on *omassa* toisinolemisessaan *sellaisenaan itsensä luona*;

7. tämä on *tajunnan* liike, ja siitä syystä *tajunta* on tässä momenttiensa kokonaisuus;

8. *tajunnan* on täytynyt yhtälailla suhtautua esineeseen sen määritysten kokonaisuuden mukaan ja sen on täytynyt käsittää esine kunkin määrittymisen kannalta. Tämä määritysten kokonaisuus tekee esineen *itsessään henkiseksi olemukseksi* ja esine tulee *tajunnalle* tosiasiasa tällaiseksi *tajunnan* käsittäessä kunkin esineen *itseksi* eli suhtautuessa äsken mainitulla tavalla, *henkisesti* niihin.

Kohtaan 1.— Se että esine sellaisenaan esittäytyy *tajunnalle* katoavana, on yllä mainittu *esineen paluu itseen*.

Kohtaan 2.— *Itsetajunnan luovuttaminen, vieraantuminen* muodostaa *esineellisyyden*. Koska ihminen = itsetajunta, niin hänen luovutettu esineellinen olentonsa eli *esineellisyys* = *luovutettu itsetajunta* ja tämä luovuttaminen on muovannut *esineellisyyden* (*esineellisyys* on sitä, mikä ihmiselle on *esine*, ja hänelle on todella esine ainoastaan se, mikä on hänelle olennainen esine, mikä siis on hänen *esineellinen* olemuksensa. Koska subjektiksi ei nyt tehdä *todellista ihmistä* eikä myöskään *luontoa* — ihminen on *inhimillinen luonto* — sellaisenaan, vaan ainoastaan ihmisen abstraktio, itsetajunta, niin *esineellisyys* voi olla vain *luovutettu itsetajunta*). On aivan ymmärrettävää, että elollisella, luonnollisella olennolla, jolla on varusteenaan ja lahjanaan esineellisiä, ts. aineellisia, olemusvoimia, on myös *todellisia luonnollisia* olemuksen *esineitä*, ja yhtä ymmärrettävää on, että sen itseluovutus merkitsee

todellisen, mutta muodoltaan *ulkonaisen*, siis sen olemukseen kuulumattoman ja mahtavan, esineellisen maailman luomista. Tässä ei ole mitään käsittämätöntä ja arvoituskellista. Päinvastoin vastakkainen tilanne olisi arvoituskellinen. Mutta samoin on selvää, että *itsetajunta* voi luoda luovuttamisellaan ainoastaan *esineellisyyden*, ts. vain abstraktisen olion, abstraktion olion eikä mitään *todellista* oliota. [XXVI]* Edelleen on selvää, että esineellisyys ei näin ollen ole lainkaan mitään *itsenäistä*, *olennaista* itsetajuntaan verrattuna, vaan pelkkä luomus, itsetajunnan *luoma*. Ja luotu, sen sijaan että se vahvistaisi itsensä, on vain vahvistus luomistapahtumalle, joka hetkeksi kiinteyttää energiansa tuotteeksi ja antaa sille *näön* vuoksi — mutta vain hetkeksi — itsenäisen, todellisen esineen osan.

Kun todellinen, ruumiillinen, jalat tukevasti maan-kamaralla seisova, kaikkia luonnonvoimia sisään ja ulos hengittävä *ihminen luo* todelliset, esineelliset *olemusvoimansa* luovuttamisellaan vieraina esineinä, niin *luominen* ei ole subjekti. Subjekti on *esineellisten* olemusvoimien subjektiivisuus, ja näin ollen täytyy näiden vaikutuksen myös olla *esineellistä*. Esineellinen olemus vaikuttaa esineellisesti, eikä se vaikuttaisi esineellisesti, ellei esineellinen sisältyisi sen olemuksen määrittämiseen. Se luo, muodostaa ainoastaan esineitä, koska se on esineiden luoma, koska se alun alkuaan on *luontoa*. Se ei siis joudu luomisen, muovaamisen tapahtumassa »puhtaasta toiminnastaan» *esineen luomiseen*, vaan sen *esineellinen* tuote vahvistaa vain sen *esineellisen* toiminnan, sen toiminnan esineellisen luonnollisen olemuksen toimintana.

Tässä nähdään, kuinka loppuun viety naturalismi tai humanismi eroavat sekä idealismista että materialismista ja ovat samalla näitä molempia yhdistävä totuus. Samalla nähdään kuinka ainoastaan naturalismi kykenee käsittämään maailmanhistorian tapahtumista.⁹⁸

Ihminen on välittömästi *luonnonolento*. Luonnonolentona ja elollisena luonnonolentona ihminen on toisaalta varustettu *luonnollisilla voimilla, elinvoimilla*, hän on

* Sivuja numeroitaessa Marx ei ollut merkinnyt sivua XXV^{*} *Toim.*

toimiva luonnonolento. Nämä voimat ovat olemassa hänessä taipumuksina ja kykyinä, *vietteinä*. Toisaalta hän on luonnollisena, ruumiillisena, aistimellisena, esineellisenä olentona *kärsivä*, ehdollinen ja rajoittunut olento, mitä myös eläin ja kasvi ovat. Toisin sanoen ihmisen viettien *kohteet* ovat olemassa hänen ulkopuolellaan, hänestä riippumattomina *esineinä, kohteina*. Mutta nämä kohteet ovat hänen *tarpeensa kohteita*, hänen olemusvoimiensa toiminnalle ja vahvistamiselle välttämättömiä, olennaisia *kohteita*. Se että ihminen on *ruumiillinen*, luonnonvoimainen, elollinen, todellinen, aistimellinen, esineellinen olento, merkitsee, että hänellä on olemuksensa, elämänilmauksensa kohteena *todellisia, aistimellisia esineitä* tai että hän voi *ilmaista* elämänsä ainoastaan todellisilla, aistimellisilla esineillä. Se että on esineellinen, luonnollinen, aistimellinen ja että jollakin on samoin esine, luonto, aisti ulkopuolellaan tai että jokin on itse esine, luonto, aisti jotakin kolmatta varten, merkitsee aivan samaa. *Nälkä* on luonnollinen *tarve*; se tarvitsee siis *luonnon* ulkopuoleltaan, *esineen* ulkopuoleltaan tyydyttäkseen itsensä, sammuttaakseen itsensä. Nälkä on minun ruumiini myöntämä *tarve* joka kohdistuu sen ulkopuolella olevaan, sen eheytymiselle ja olemuksenilmaukselle välttämättömään *esineeseen*. Aurinko on kasvin *esine*, sille välttämätön, sen elämän vahvistava esine, samoin kuin kasvi on auringon esine, auringon elämää herättävän voiman, sen *esineellisen* olemusvoiman *ilmauksena*.

Olento, jonka luonto ei ole sen ulkopuolella, ei ole mikään *luonnollinen* olento, ei ota osaa luonnon olemukseen. Olento, jolla ei ole mitään esinettä ulkopuolellaan, ei ole mikään esineellinen olento. Olennolla, joka ei itse ole esine kolmannelle olennolle, ei ole *esineenään* mitään olentoa ts. se ei suhtaudu esineellisesti, sen oleminen ei ole mitään esineellistä olemista.

[XXVII] Epäesineellinen olento on *epäolento* [*Unwesen*].

Oletetaan olento, joka ei itse ole esine ja jolla ei ole esinettä, kohdetta. Tällainen olento olisi ensiksikin *ainoa* olento, sen ulkopuolella, sen lisäksi ei olisi olemassa yhtään olentoa, se olisi olemassa itsekseen ja yksinään.

Sillä niin pian kuin minun ulkopuoellani on esineitä, niin pian kuin minä en ole *yksin*, minä olen *toinen*, jokin *toinen todellisuus* kuin esine minun ulkopuoellani. Tälle kolmannelle esineelle minä olen siis *toinen todellisuus* kuin se, ts. *sen* esine, kohde. Olento, joka ei ole toisen olennon esine, edellyttää siis, että *mitään* esineellistä olentoa ei ole olemassa. Niin pian kuin minulla on esine, on tällä esineellä minut esineenä. Mutta *epäesineellinen* olento on epätodellinen, epäaistimellinen, vain ajateltu, ts. vain kuviteltu olento, abstraktion olento. Olla *aistimellinen*, ts. olla todellinen, merkitsee olla aistin esine, olla *aistimellinen* esine, että siis itsen ulkopuoella on aistimellisiä esineitä, että on oman aistimellisuuden esineitä. Olla aistimellinen on olla *kärsivä*.

Ihminen on esineellisenä aistimellisena olentona näin ollen *kärsivä* olento, ja kärsimisensä tuntevana olentona *intohimoinen* olento. Intohimo on esinettään, kohdettaan kohti pyrkivä ihmisen olemusvoima.

(Mutta ihminen ei ole ainoastaan luonnonolento, vaan hän on *inhimillinen* luonnonolento, ts. itselleen oleva olento, ja sen vuoksi *lajinolento*, jollaisena hänen täytyy vahvistaa itsensä ja toimia sekä olemisessaan että tietämisessään. *Inhimilliset* esineet eivät siis ole luonnonesineitä, jollaisina ne välittömästi näyttäytyvät, eikä *inhimillinen aisti* sellaisena kuin se välittömästi, esineellisesti *on*, ole *inhimillistä* aistimellisuutta, ihmillistä esineellisyyttä. Luonto objektiivisesti enempää kuin luonto subjektiivisestikaan ei välittömästi ole adekvaatisti olemassa *inhimilliselle* olemukselle.) Ja kuten kaiken luonnollisen täytyy *syntyä*, siten on myös *ihmisellä* syntymistapahtumansa, *historia*. Mutta se heijastuu hänen tajunnassaan ja on syntymistapahtumana tietoisesti kumoutuva syntymistapahtuma. Historia on ihmisen tosi luonnonhistoria.— (Tähän on palattava.)

Koska tämä esineellisyyden luominen kolmanneksi itse on vain näennäisyyttä, puhtaan toiminnan olemuksen kanssa ristiriitainen teko, se täytyy myös tulla jälleen kumotuksi, esineellisyys kielletyksi.

Kohtiin 3, 4, 5, 6.— 3. Tällä tajunnan luovuttamisella ei ole ainoastaan *negatiivinen*, vaan myös *positiivinen* merkitys eikä 4. tämä *positiivinen* merkitys ole ainoastaan

meitä varten tai itsessään, vaan sitä, tajuntaa, itseään varten. 5. *Tajunnalle* on esineen negatiivisuudella tai sen itsekumoamisella *positiivinen* merkitys siten, tai tajunta *tietää* tämän olemattomuuden siten, että tajunta luovuttaa *itsensä*. Sillä luovuttamisen tähden se *tietää* itsensä esineeksi tai *itseään varten olemisen* erottamattoman yhteyden tähden se tietää esineen itsekseen. 6. Toisaalta tässä on samalla se toinen momentti, että tajunta on yhtälailla myös kumonnut ja ottanut takaisin itseensä tämän luovuttamisen ja esineellisyyden, se siis on omassa *toisinolemisessaan sellaisenaan itsensä luona* (in seinem *Andersein als solchem bei sich*).

Kuten on jo nähty, vieraantuneen esineellisen olemuksen omaksi ottaminen tai esineellisyyden kumoaminen *vieraantumisen* määrittelyn mukaisena — vieraantumisen täytyy edetä yhdentekevältä vieraudesta todelliseen vihollismieliseen vieraantumiseen — merkitsee Hegelille samalla tai jopa pääasiallisesti *esineellisyyden* kumoamista, koska esineen *tietty* luonne ei ole itsetajunnalle sopimaton ja vieraantumisen muodostava, vaan sen *esineellinen* luonne. Näin ollen esine on negatiivisuutta, itsensä kumoamista — *olemattomuus*. Tällä sen olemattomuudella ei ole tajunnalle vain negatiivista merkitystä, vaan myös *positiivinen*, sillä kyseinen esineen *olemattomuus* on juuri sen itsensä epäesineellisyyden, [XXVIII] *abstraktion, itsevahvistus*. *Tajunnalle itselleen* on esineen olemattomuudella positiivinen merkitys siitä syystä, että se *tietää* tämän olemattomuuden, tämän esineellisen olemuksen omaksi itseluovutukseksi, että se tietää olevansa ainoastaan *itseluovutuksensa* kautta...

Se tapa, millä tajunta on, ja millä jokin on sille, on *tietäminen*. Tietäminen on sen ainoa teko. Jokin tulee näin ollen olemaan tajuntaa varten mikäli tajunta *tietää* tämän *jonkin*. Tietäminen on sen ainoa esineellinen suhtautuminen. — Tajunta tietää nyt esineen olemattomuuden, ts. että esine ei ole tajunnasta eroava, tietää esineen ei-olemisen tajunnalle siten, että se tietää esineen omaksi *itseluovutukseksi*. Toisin sanoen se tietää itsensä — tietämisen esineenä, kohteena — siten, että esine, kohde on vain esineen *näennäisyys*, luuloteltu harha, mutta olemukseltaan se ei ole mikään muu kuin tietäminen itse,

joka on asettunut vastakohtaksi itselleen ja on näin ollen asettanut vastaansa *olemattomuuden*, jonkin, jolla ei ole *mitään* esineellisyyttä tietämisen ulkopuolella. Tai tietäminen tietää, että suhtautuessaan esineeseen tietäminen on ainoastaan itsensä *ulkopuolella*, luovuttaa itsensä; että *se itse ilmenee* itselleen ainoastaan esineenä tai että se, mikä ilmenee tietämiselle esineenä, on vain tietäminen itse.

Toisaalta, Hegel sanoo, tässä on samalla se toinen momentti, että itsetajunta on yhtälailla kumonnut tämän luovuttamisen ja esineellisyyden ja ottanut ne takaisin itseensä. Itsetajunta on siis omassa *toisinolemisessaan sellaisenaan itsensä luona*.

Meillä on tässä selvityksessä yhtäikaa kaikki spekulatiion harhakuvitelmat.

Ensiksi: tajunta, itsetajunta on *omassa toisinolemisessaan sellaisenaan itsensä luona*. Täten se — tai jos tässä abstrahoidaan Hegelin abstraktiosta ja asetetaan itsetajunnan sijaan ihmisen itsetajunta — on omassa *toisinolemisessaan sellaisenaan itsensä luona*. Tähän sisältyy ensiksi, että tajunta, ts. tietäminen tietämisenä, ajattelu ajatteluna, teeskentelee olevansa välittömästi oman itsensä *toinen*, olevansa aistimellisuus, todellisuus, elämä — ajattelu, joka voittaa itsensä ajattelussa (Feuerbach). Tämä puoli sisältyy tähän sikäli kuin tajunta ainoastaan tajuntana ei pidä pahana vieraantunutta esineellisyyttä, vaan *esineellisyyttä sellaisenaan*.

Tähän sisältyy *toiseksi*, että itsetajuinen ihminen, sikäli kuin hän on tiedostanut ja kumonnut henkisen maailman — tai maailmansa yleisen henkisen olemisen — itseluovutuksena, kuitenkin jälleen vahvistaa sen tässä luovutetussa muodossa ja esittää todeksi olemassaolokseen, palauttaa sen, on olevinaan *omassa toisinolemisessaan sellaisenaan itsensä luona*. Siis kumottuaan esimerkiksi uskonnon, tiedostettuaan uskonnon itseluovutuksen tuotteeksi tämä ihminen löytää kuitenkin vahvistuksen itselleen *uskonnossa uskontona*. Tässä on Hegelin *väärän* positivismin tai hänen vain *näennäisen* kritisisminsä juuri: Feuerbach esittää sen uskonnon tai teologian asettamisena, kieltämisenä ja palauttamisena, mutta se on ymmärrettävä yleisemmin. Siis järki on luonaan järjettömyydes-

sä järjettömänä. Ihminen joka on tiedostanut elävänsä oikeudessa, politiikassa jne. luovutettua, vieraantunutta elämää, elää tässä luovutetussa elämässä sellaisenaan tosi inhimillistä elämäänsä. Itsensä myöntäminen, itsensä vahvistaminen *ristiriidassa* oman itsensä kanssa, sekä tietämisen että esineen olemuksen kanssa on siis tosi *tietämistä ja elämää*.

Hegelin mukautumisesta uskontoon, valtioon jne. ei siis enää voi olla puhe, koska tämä valhe on hänen alkuperusteensa valhe.

[XXIX] Jos minä *tiedän* uskonnon *luovutetuksi* inhimilliseksi itsetajunnaksi, niin en siis tiedä siinä uskonnoksi omaa itsetajuntaani, vaan tiedän oman luovutetun itsetajuntani vahvistetuksi siinä. Minä en siis tiedä omaa itseäni, omaan olemukseeni kuuluvaa itsetajuntaa vahvistetuksi *uskonnossa*, vaan päinvastoin *hävitetyssä, kumotussa* uskonnossa.

Näin ollen ei kieltämisen kieltäminen ole Hegelillä toden olemuksen vahvistamista näennäisolemuksen kieltämisen kautta, vaan näennäisolemuksen tai itsestään vieraantuneen olemuksen vahvistamista kieltämisessään tai tämän näennäisolemuksen kieltämistä esineellisenä, ihmisen ulkopuolella oleilevana ja hänestä riippumattomana olemuksena ja sen muuttumista subjektiksi.

Täten *kumoaminen* esittää omalaatuista osaa, siinä ovat kieltäminen sekä säilyttäminen, myöntäminen liittyneinä toisiinsa.

Niinpä Hegelin oikeusfilosofiassa on kumottu *yksityisioikeus* = *moraali*, kumottu *moraali* = *perhe*, kumottu *perhe* = *kansalaisyhteiskunta*, kumottu *kansalaisyhteiskunta* = *valtio*, kumottu *valtio* = *maailmanhistoria*. *Todellisuudessa* pysyvät yksityisioikeus, moraali, perhe, kansalaisyhteiskunta, valtio jne. olemassa, ne ovat vain tulleet *momenteiksi*, ihmisen olemassaolon ja reaalisen olemisen tavoiksi, joilla ei ole merkitystä eristettyinä, jotka purkavat ja synnyttävät toisensa jne. Ne ovat tulleet *liikkeen momenteiksi*.

Niiden todellisessa olemassaolossa on tämä niiden *liikkuva* olemus kätkeytyneenä. Se tulee näkyviin, ilmi vasta ajattelussa, filosofiassa, ja siksi minun tosi uskonnollinen olemassaoloni on minun *uskonnonfilosofinen* ole-

massaoloni, minun tosi poliittinen olemassaoloni on minun *oikeusfilosofinen* olemassaoloni, minun tosi luonnollinen olemassaoloni on *luonnonfilosofinen* olemassaolo, minun tosi taiteellinen olemassaoloni on *taidefilosofinen* olemassaolo, minun tosi *ihimillinen* olemassaoloni on minun *filosofinen* olemassaoloni. Samoin on uskonnon, valtion, luonnon, taiteen tosi olemassaolo: uskonnon-, luonnon-, valtio-, taidefilosofia. Mutta jos vain uskonnonfilosofia jne. on minulle uskonnon tosi olemassaolo, niin minäkin olen ainoastaan *uskonnonfilosofina* todella uskonnollinen ja niin minä kiellän *todellisen* uskonnollisuuden ja todella *uskonnolliset* ihmiset. Mutta samalla minä *vahvistan* ne, osittain minun oman olemassaoloni sisällä tai sen vieraan olemassaolon sisällä jonka asetan niitä vastaan, sillä tämä on vain niiden *filosofinen* ilmaus; osaksi niiden omalaatuisessa alkuperäisessä muodossa, sillä niillä on merkitystä minulle ainoastaan *näennäisenä* toisinolemisena, allegorioina, oman toden olemassaolonsa, toisin sanoen minun *filosofisen* olemassaoloni aistimellisten kuorien kätkeminä muotoina.

Samalla tavoin on kumottu *laatu = määrä*, kumottu määrä = *mitta*, kumottu mitta = *olemus*, kumottu olemus = *ilmiö*, kumottu ilmiö = *todellisuus*, kumottu todellisuus = *käsite*, kumottu käsite = *objektiivisuus*, kumottu objektiivisuus = *absoluuttinen idea*, kumottu absoluuttinen idea = *luonto*, kumottu luonto = *subjektiivinen henki*, kumottu subjektiivinen henki = *eettinen objektiivinen henki*, kumottu eettinen henki = *taide*, kumottu taide = *uskonto*, kumottu uskonto = *absoluuttinen tieto*.

Toisaalta tämä kumoaminen on ajattelun olemuksen kumoamista, siis *ajateltu* yksityisomistus kumoo itsensä *moraalin ajatuksissa*. Ja koska ajattelu kuvittelee olevansa välittömästi oman itsensä toinen, *aistimellinen todellisuus*, siis pitää omaa toimintaansa myös *aistimellisesti todellisena* toimintana, niin tämä ajattelun kumoaminen, joka todellisuudessa jättää kohteensa olemaan, luulee todella voittaneensa sen. Toisaalta, koska kohde on nyt tullut ajattelulle ajatusmomentiksi, kohde merkitsee todellisuudessaan sille sen oman itsensä itsevahvistusta, itsetajunnan, abstraktion itsevahvistusta.

[XXX] Toiselta puolen ei Hegelin filosofiassa *kumoama* reaalinen oleminen näin ollen ole *todellinen* uskonto, valtio, luonto, vaan uskonto itse jo tiedon esineenä, kohteena — *dogmatiikka*, ja samoin *lainoppi*, *valtiotiede*, *luonnontiede*. Toiselta puolen Hegel on vastakkain sekä *todellisen* olemuksen että tätä olemusta koskevan välittömän epäfilosofisen *tieteen* tai epäfilosofisten *käsitteiden* kanssa. Hän on täten ristiriidassa niiden vallitsevien käsitteiden kanssa.

Toisaalta voi uskonnollinen jne. ihminen löytää Hegeliltä viimeisen vahvistuksensa.

Nyt on puututtava Hegelin dialektiikan *positiivisiin* momentteihin vieraantumisen määrityksen puitteissa.

a) *Kumoaminen* esineellisenä, luovuttamisen itseensä *takaisin ottavana* liikkeenä. Tässä ymmärretään — mikä on ilmaistu vieraantumisen piirissä — esineellisen olemuksen *omaksi ottaminen* sen vieraantumisen kumoamisen kautta. Tässä ymmärretään, osataan nähdä vieraantuneesti ihmisen *todellinen esineellistyminen*, hänen esineellisen olemuksensa todellinen omaksi ottaminen mikä tapahtuu esineellisen maailman *vieraantuneen* määrityksen tuhoamisen kautta, sen kumoamisen kautta, tässä ymmärretään sen vieraantunut reaalinen oleminen. Samalla tavalla on ateismi jumalan kumoamisena teoreettisen humanismin tulemista, kommunismi on yksityisomistuksen kumoamisena todellisen inhimillisen elämän vaatimista takaisin ihmisen omaisuutena ja näin käytännöllisen humanismin tulemista. Toisin sanoen ateismi on humanismia, jonka uskonnon kumoaminen välittää mukanaan ja kommunismi on humanismia, jonka yksityisomistuksen kumoaminen välittää mukanaan. Vasta tämän välittämisen — joka tosin on välttämätön edellytys — kumoamisen kautta muodostuu positiivisesti omasta itsestään alkava *positiivinen* humanismi.

Mutta ateismi, kommunismi eivät ole mitään pakoa, mitään abstraktiota, mitään ihmisen synnyttämän esineellisen maailman, hänen esineellisyyteen syntyneiden olemusvoimiensa menettämistä, mitään luonnottomaan, kehittymättömyyteen palaavaa köyhyyttä. Päinvastoin vasta ne ovat todellista tulemista, ihmisen olemuksen ihmis-

tä varten todella tullutta toteutumista ja tämän olemuksen toteutumista todellisena olemuksena.

Käsittäessään itseensä suhtautuvan kieltämisen *positiivisen* merkityksen — joskin jälleen vieraantuneella tavalla — Hegel siis käsittää ihmisen itsestä vieraantumisen, olemuksen luovuttamisen, esineellisyyden menettämisen ja toteutumisen menettämisen itsensä saavuttamisena, olemuksen ilmauksena, esineellistymisenä, toteutumisenä. Lyhyesti sanottuna hän käsittää — abstraktion puitteissa — työn ihmisen *itsesyntytystapahtumana*, käsittää ihmisen suhtautumisen itseensä suhtautumisena vieraaseen olemukseen sekä käsittää ihmisen esiintymisen vieraana olemuksena tulevana *lajintajuntana* ja *lajinelämänä*.

b) Mutta tämä tapahtuma esiintyy Hegelillä — jo kuvatuista nurinkurisuudesta huolimatta tai pikemminkin seurauksena siitä — *ensiksi ainoastaan muodollisena*, koska se esiintyy abstraktisena, koska inhimillinen olemus itse katsotaan vain *abstraktiseksi ajattelevaksi olemukseksi*, itse-tajunnaksi.

Ja *toiseksi*, koska esitysmuoto on *muodollinen* ja *abstraktinen*, niin luovuttamisen kumoaminen muuttuu luovuttamisen vahvistamiseksi eli jokainen *itsensä synnyttämisen, itse-esineellistymisen* liike on Hegelille *itsensä luovuttamisena* ja *itsestään vieraantumisenä absoluuttinen* ja siitä syystä viimeinen, itseään päämääränään pitävä ja itseensä talttunut, olemukseensa päässyt *inhimillinen elämänilmaus*.

Tätä liikettä sen abstraktisessa [XXXI] muodossa, dialektiikkana, pidetään näin ollen *todella inhimillisenä elämänä*. Ja koska se kuitenkin on abstraktio, inhimillisen elämän vieraantumista, sitä pidetään *jumalallisena prosessina*, mutta ihmisen jumalallisena prosessina, prosessina, jonka ihmisen ihmisestä eroava abstraktinen, puhdas, absoluuttinen olemus itse käy läpi.

Kolmanneksi: tällä prosessilla on oltava edustaja, subjekti; mutta subjekti kehkeytyy vasta tuloksena. Tulos, itsensä absoluuttiseksi itsetajunnaksi tietävä subjekti, on tästä syystä *jumala, absoluuttinen henki, itsensä tietävä ja toteuttava idea*. Todellinen ihminen ja todellinen luonto tulevat pelkästään predikaateiksi, tämän

kätketyn epätodellisen ihmisen ja tämän epätodellisen luonnon symboleiksi. Siksi subjektin ja predikaatin keskinäinen suhde on absoluuttisen nurinkääntynyt — *mystinen subjekti-objekti* tai *objektin kautta levittäytyvä subjektiivisuus, absoluuttinen subjekti prosessina*, itsensä luovuttavana ja luovuttamisesta itseensä palaavana, mutta sen samalla itseensä takaisin ottavana *subjektina* ja subjekti tänä prosessina; puhdas, *herkeämätön* kiertoliike omassa itsessään.

1. kohtaan. Ihmisen itsesyntyys- tai itse-esineellistymistäpahtuman *muodollinen ja abstraktinen* esitysmuoto.

Vieraantunut esine, ihmisen vieraantunut olemustodellisuus ei ole — koska Hegel asettaa ihmisen yhtäläiseksi itsetajunnan kanssa — mitään muuta kuin vieraantumisen *tajuaminen*, ei ole muuta kuin vieraantumisen ajatus, sen *abstraktinen* ja siitä syystä sisällyksetön ja epätodellinen ilmaus, *kieltäminen*. Tästä johtuen luovuttamisen kumoaminenkaan ei liioin ole mitään muuta kuin tämän sisällyksettömän abstraktion abstraktista, sisällyksetöntä kumoamista, *kieltämisen kieltämistä*. Tästä syystä tulee itse-esineellistymisen sisällyksekäs, elollinen, aistimellinen, konkreettinen toiminta pelkäksi abstraktiokseen, *absoluuttiseksi negatiivisuudeksi* — abstraktioksi, joka sellaisenaan jälleen määritellään ja ajatellaan itsenäiseksi toiminnaksi, toiminnaksi ylimalkaan. Koska tämä niin sanottu negatiivisuus ei ole mitään muuta kuin mainitun todellisen elollisen tapahtuman *abstraktinen, sisällyksetön* muoto, siksi voi myös sen sisältö olla ainoastaan *muodollinen*, abstraktion kautta kaikesta sisällöstä aikaansaatu sisältö. Ne ovat tästä syystä yleisiä, abstraktisia, jokaiseen sisältöön kuuluvia, siksi myös sekä kaiken sisällön kannalta yhdentekeviä että juuri tämän vuoksi kaikkea sisältöä koskevia *abstraktiomuotoja*, ajatusmuotoja, loogisia kategorioita, jotka on riistetty irti *todellisesta* hengestä ja *todellisesta* luonnosta. (Absoluuttisen negatiivisuuden *loogista* sisältöä kehitellään jäljempänä.)

Se myönteinen minkä Hegel on toteuttanut spekulatiivisessa logiikassaan on siinä, että *tietyt käsitteet*, yleiset *kiinteät ajatusmuodot* ovat itsenäisyydessään luonnon ja hengen suhteen inhimillisen olemuksen yleisen

vieraantumisen, siis myös inhimillisen ajattelun, välttämätön tulos. Ja toiseksi se, että hän on esittänyt ja koonnut ne tästä syystä abstraktioprosessin momenteiksi. Esimerkiksi kumottu oleminen on olemus, kumottu olemus on käsite, kumottu käsite on... absoluuttinen idea. Mutta mikä sitten on absoluuttinen idea? Se kumoo jälleen itsensä, ellei se halua taas alusta alkaen käydä läpi koko abstraktiotapahtumaa ja tyytyä olemaan abstraktioiden kokonaisuus tai itsensä käsittävä abstraktio. Mutta itsensä abstraktioksi käsittävä abstraktio ei pidä itseään minään. Sen täytyy hylätä itsensä, abstraktio, ja niin se saapuu olemuksen luo, joka on täsmälleen sen vastakohta, *luonnon* luo. Koko logiikka on siis todistus siitä, että abstraktinen ajattelu ei ole itseään varten mitään, että absoluuttinen idea ei ole itseään varten mitään, että vasta *luonto* on jotakin.

[[XXXII] Absoluuttinen idea, abstraktinen idea, joka »tarkasteltuna ykseydessään itsensä kanssa on havaitsemista» (Hegelin »Encyclopädie», 3. painos,⁹⁹ s. 222) ja joka »oman itsensä absoluuttisessa totuudessa päättää laskea oman erikoisuutensa momentin tai ensimmäisen määrityksen ja toisinolemisen momentin, välittömän idean omana heijastuksenaan lähtemään luontona vapaasti omasta itsestään» (mt.),

koko tämä näin omalaatuisesti ja omituisesti käyttäytyvä ja hegeliläisille valtavaa päänsärkyä aiheuttanut idea ei ole kerrassaan mitään muuta kuin *abstraktio*, ts. abstraktinen ajattelija, joka kokemuksesta viisastuneena ja todellisesta olemuksestaan selville päästyään päättää monenlaisten — väärien ja jopa abstraktistenkin — olosuhteiden vallitessa *hylätä itsensä* ja asettaa itsensä luona olemisensa, ei-minään-olemisensa, yleisyytensä ja epämääräisyytensä tilalle toisinolemisensa, erikoisen, määrätyn. Se päättää *laskea luonnon*, jonka se on kätkenyt itseensä ainoastaan abstraktion, ajateltuna oliona, lähtemään *vapaasti omasta itsestään*, ts. se päättää jättää abstraktion ja katsella kerran abstraktiosta *vapaata* luontoa. Abstraktinen idea, joka tulee »välittömästi *havainnoimiseksi*, ei ole kerrassaan mitään muuta kuin abstraktinen ajattelu, joka hylkää itsensä ja päättää ryhtyä *havainnoimiseksi*. Koko tämä logiikan siirtyminen luonnonfilosofiaan ei ole mitään muuta kuin siirtymistä

abstrahoinnista havainnointiin — mikä abstraktisen ajattelijan on niin vaikea toteuttaa ja mitä hän tästä syystä kuvailee niin seikkailunomaisesti. Se *mystinen* tunne, joka ajaa filosofin abstraktisesta ajattelusta tiedostavaan havainnointiin, on *ikäväinti*, sisällön kaipaus.

(Omasta itsestään vieraantunut ihminen on myös *olemukseltaan*, ts. luonnollisesta ja inhimillisestä olemuksesta, vieraantunut ajattelija. Tästä syystä hänen ajatuksensa ovat luonnon ja ihmisen ulkopuolella oleilevia jähmettyneitä henkiä. Hegel on »Logikassaan» teljennyt kaikki nämä jähmettyneet henget yhteen, käsittänyt kunkin niistä ensinnä kieltämisenä, ts. *inhimillisen* ajattelun *luovuttamisena*, sitten kieltämisen kieltämisenä, ts. tämän luovuttamisen kumoamisena, inhimillisen ajattelun *todellisena* ilmauksena. Mutta koska tämä kieltämisen kieltäminenkin on vielä vieraantumiseen sidottua, se on osaksi näiden jähmettyneiden henkien palauttamista niiden vieraantumisessa, osaksi pysähtymistä viimeiseen toimintoon — suhtautumiseen omaan itseen luovuttamisessa — näiden jähmettyneiden henkien tosi olemassaolona.* Osaksi, sikäli kuin tämä abstraktio käsittää itsensä, tuntee itsensä suhteen loputonta ikävää, abstraktisen, vain ajattelun alueella liikkuvan ja vailla silmää, vailla hammasta, vailla korvaa, vailla kaikkea olevan ajattelun hylkääminen ilmenee Hegelillä päätöksensä tunnustaa *luonto* olemukseksi ja antautua havainnointiin.)

[XXXIII] Mutta myös *luonto*, abstraktisesti otettu, on itseään varten, määritettynä erotukseksi ihmiselle, on ihmiselle *ei mitään*. On itsestään selvää, että abstrakti-

* Toisin sanoen Hegel asettaa itsessään kiertävän abstraktio-toiminnan näiden jähmettyneiden abstraktioiden tilalle. Tässä hänellä on se nimenomainen ansio, että hän on osoittanut, mistä kaikki nämä alkuperäisen esittämisajankohtansa mukaan yksittäisten filosofien tiliin luetut tungettelevat käsitteet ovat syntyisin, että hän on koonnut ne yhteen ja että hän on luonut kritiikin kohteeksi yhden tietyn abstraktion sijasta tyhjentyvän, kaikkikäsitteävän abstraktion. (Se miksi Hegel erottaa ajattelun *subjektista*, nähdään jäljempänä. Jo nyt on kuitenkin selvää, että jos ihminen ei ole inhimillinen, myöskään hänen olemuksenilmauksensa ei voi olla inhimillinen, siis myöskään ajattelua ei voida käsittää ihmisen olemuksen ilmauksena inhimilliseksi ja luonnolliseksi silmin, korvin jne. varustetuksi yhteiskunnassa ja maailmassa ja luonnossa eläväksi subjektiksi.)

nen ajattelija, joka on valinnut havainnoinnin, havainnoi luontoa abstraktisesti. Kuten ajattelija oli sulkenut luonnon häneltä itseltään kätkeytyksi ja arvoitukselliseksi hahmoksi, absoluuttiseksi ideaksi, ajatusolioksi, abstraktioksi, siten hän laskeessaan luonnon lähtemään omasta itsestään on todellisuudessa laskenut lähtemään itsestään ainoastaan tämän *abstraktisen luonnon*, vain luonnon *ajatusolion*. Mutta nyt luonto on siinä merkityksessä, että se on ajatuksen toisinolemista, että se on todella havainnoitu, abstraktisesta ajattelusta eroava luonto. Tai puhuaksemme inhimillistä kieltä, abstraktinen ajattelija kokee luonnon havaitsemisessaan, että ne olennot, jotka hän tarkoitti jumalallisessa dialektiikassa luoda ei mitään, puhtaasta abstraktiosta itsessään edestakaisin liikukuvan ja mihinkään ulos todellisuuteen katsomattoman ajattelun työn puhtaiksi tuotteiksi, eivät ole mitään muuta kuin *luonnon määritysten abstraktioita*. Siis koko luonto vain toistaa hänelle loogiset abstraktiot aistimellisessä, ulkonaisessa muodossa. Hän *analysoi* luonnon ja nämä abstraktiot uudelleen. Hänen luonnon havaitsemisensa on siis vain vahvistustapahtuma hänen abstrahoinnilleen luonnon havaitsemisesta, hänen tietoisesti toistamansa abstraktion syntyprosessi. Näin on esimerkiksi aika = negatiivisuus joka suhteutuu omaan itseensä. (mts. 238.) Kumottua tulemistä reaalisenä olemisena vastaa, luonnollisessa muodossa, kumottu liike materiana. Valo on *luonnollinen muoto heijastuksesta itsessään*. Kappale on *kuuna* ja *pyrstötähtenä vastakohdan luonnollinen muoto*, joka »Logikan» mukaan on toisaalta *oman itsensä päällä lepäävä positiivinen*, toisaalta *oman itsensä päällä lepäävä negatiivinen*. Maa on loogisen *perusteen luonnollinen muoto vastakohdan negatiivisena ykseytenä* jne.

Luonto luontona, ts. siinä määrin kuin se aistimellisesti vielä eroaa tästä salaisesta, siihen kätkeytystä mielestä, luonto näistä abstraktioista irrotettuna, erotettuna on *ei mikään, itsensä ei miksikään todistava ei mikään*, on *mielelön* tai sen mieli on vain ulkoisuutta, joka täytyy kumota.

»Äärellis-teleologiseen kantaan sisältyy se oikea edellytys, että luonto ei sisällä itsessään absoluuttista tarkoituserää.» (s. 225.)

Sen tarkoitusperä, on abstraktion vahvistaminen.

»Luonto on ilmennyt ideana *toisinolemisen muodossa*. Koska *idea* on näin ollen oman itsensä negatiivisuutena tai *ulkonaisena itselleen*, niin luonto ei ole ulkonainen ainoastaan suhteellisesti tätä ideaa kohtaan, vaan *ulkonaisuus* muodostaa sen määrityksen, jossa se on luontona.» (s. 277.)

Ulkonaisuutta ei pidä tässä ymmärtää *itsensä näyttäväksi* ja valolle sekä aistimelliselle ihmiselle avautuvaksi *aistimellisuudeksi*. Ulkonaisuus on otettava tässä luovuttamisena, virheenä, vikana, jota ei pitäisi olla. Tosi on näet yhä vielä idea. Luonto on ainoastaan *toisinolemisensa muoto*. Ja koska abstraktinen ajattelu on *olemus*, niin se mikä on sille ulkonaista, on olemukseltaan yksinomaan *ulkonainen*. Abstraktinen ajattelija tunnustaa samalla, että *aistimellisuus* on luonnon olemus, *ulkonaisuus* vastakohtana *itsessään* edestakaisin liikkuvalla ajattelulle. Mutta samalla hän esittää tämän vastakohtan siten, että tämä *luonnon ulkonaisuus*, sen *vastakohtaisuus* ajattelulle on sen *puutteellisuus*, että luonto on, siinä määrin kuin se eroaa abstraktiosta, puutteellinen olemus. [XXXIV] Olemuksella, joka ei ole ainoastaan minulle, minun silmissäni puutteellinen, vaan omassa itsessään puutteellinen on itsensä ulkopuolella jotakin mitä siltä puuttuu, ts. sen olemus on toinen kuin se itse. Tästä syystä luonnon täytyy itse kumota itsensä abstraktiselle ajattelijalle, koska hän on jo asettanut luonnon potentiaalisesti *kumotuksi* olemukseksi.

»Hengellä on meitä varten luonto *edellytyksenään*, ja tämä henki on sen *totuus* ja siten sen *absoluuttinen ensisijainen*. Tässä totuudessa on luonto *hävinnyt*, ja henki on osoittanut itsensä omaan itseään varten olemiseensa päässeeksi ideaksi, jonka sekä *objektina* että *subjektina* on *käsite*. Tämä identtisyys on *absoluuttista negatiivisuutta*, koska käsitteellä on luonnossa täydellinen ulkonainen objektiivisuutensa, mutta tämä sen luovuttaminen, vieraantuminen on tullut kumotuksi ja käsite on tässä tullut identtiseksi itsensä kanssa. Mutta siten se on tätä identtisyyttä ainoastaan paluuna luonnosta.» (s. 392.)

»*Ilmeneminen*, joka on *abstraktisena* ideana välitöntä siirtymistä luontoon, luonnon välitöntä *tulemista*, on vapaan hengen ilmenemisenä luonnon *asettamista hengen maailmana*. Se on *asettamista*, joka heijastuksena on samalla maailman *edellyttämistä* itsenäisenä luontona. Ilmeneminen käsitteessä on luonnon luomista hengen olemisena, missä henki antaa itselleen vapautensa *vahvistuksen ja totuuden*. — *Absoluuttinen on henki*; tämä on absoluuttisen korkein määritelmä.» [XXXIV]

Karl Marx

FRIEDRICH LISTIN KIRJASTA
»KANSANTALOUSTIETEEN KANSALLINEN
JÄRJESTELMÄ»¹⁰⁰

[I YLEINEN LUONNEHDINTA LISTISTÄ]

...[2] koska tietoisuus porvaruuden kuolemasta on jo tunkeutunut saksalaisen porvarin tajuntaan, niin saksalainen porvari on kyllin naiivi tunnustamaan itsekin tämän »surullisen asiointilan».

»Siksi onkin *niin surullista*, kun siitä pahasta, jonka meidän päivinämme teollisuus tuo tullessaan, halutaan tehdä pätevä aihe torjua itse teollisuus. On olemassa paljon pahempaakin kuin *proletaarien* sääty: tyhjät aarekammiot — kansallinen voimattomuus — kansallinen orjuus — kansallinen kuolema.» (s. LXVII.)

On todella surullista, että proletariaatti on jo olemassa ja esittää jo vaatimuksia, ja aiheuttaa jo pelkoa, ennen kuin saksalainen porvari on päätenyt teollisuuteen. Mitä itse proletaariin tulee, niin hän tulee varmaankin tuntemaan olonsa mukavaksi, jos vallassa olevalla porvaristolla on aarekammiot täynnä ja kansallinen valta. Herra List sanoo vain sen, mikä porvariston kannalta on *surullisempaa*. Ja me myönnämme hänen kannaltaan olevan varsin surullista, kun hän haluaa pystyttää teollisuusheruuden juuri sinä sopimattomana hetkenä, jona sen aiheuttamasta enemmistön orjuutuksesta on muodostunut yleisesti tunnustettu tosiasia. Saksalainen porvari on *surullisen hahmon ritari*, joka on halunnut ottaa käyttöönsä kuljeksivat ritarit juuri sinä hetkenä, jolloin poliisi ja raha ilmaantuivat.

3) Vaikeana esteenä (harmina) saksalaisen porvarin tiellä, hänen pyrkiessään teolliseen rikkauteen, on hänen tähänastinen *idealisminsa*. Miten tämä »*hengen*» kansa

pääsi äkkipikaa siihen, että se tajuaa ihmiskunnan suurimmiksi hyveiksi karttuunin, neulelangan, selfaktorin, koneteollisuuden materialismin, tehdasorjien joukon ja tehtailijaherrojen täydet kukkarot? Se saksalaisen porvarin ontto, kiero ja tunteileva idealismi, jonka taa on piilotettu mitä pikkumaisin ja likaisin kaupustelijahenki ja jossa piilee mitä pelkurimaisin sielu, on joutunut vaiheeseen, jossa sen on välttämättä paljastettava salaisuutensa. Mutta hän purkaa sen ilmoille jälleen aito saksalaiseen, hurmokselliseen tapaan. Hän paljastaa sen idealistis-kristillisessä häpeäntunteessaan. Hän ei ole tietävinään rikkaudesta, vaikka hän janoaa sitä. Hän pukee hengettömän materialismin idealismin valepukuun, ja vasta sitten hän rohkenee kilvoitella sitä.

Listin järjestelmän koko [...] teoreettinen osa ei ole muuta kuin suorasukaisen taloustieteen teollisen materialismin verhoamista ihanteellisiin korulauseisiin. Asian hän jättää kaikkialla silleen, mutta sen ilmaisu on kaudisteltu. Tarkkailemme seuraavassa asiaa yksityiskohdittain. Juuri tämä ontto idealistinen korupuheisuus antaa hänelle myös kyvyn heittäytyä tietämättömäksi niistä *reaalisista* rajoituksista, jotka ovat hänen hurskaita toivomuksiaan vastassa, ja antautua mitä hassuimpien mielikuvien valtaan. (Mitä olisikaan tullut Englannin ja Ranskan porvaristosta, jos se olisi ensin pyytänyt suuraatelistolta, armollisimmalta virkavallalta ja perinnöllisiltä hallitsijasuvuilta suostumusta pystyttää »lainvoiman saanut teollisuus»?)

Saksalainen porvari on silloinkin uskonnollinen, kun se harjoittaa teollisuutta. Hän kaihtaa puhua kunnottomista vaihtoarvoista, joita hän kuitenkin silmä kovana väijyy, ja puhuu tuotantovoimista, hän kaihtaa puhua kilpailusta ja puhuu kansallisten tuotantovoimien kansallisesta konfederaatiosta, hän kaihtaa puhua omasta yksityisedustaan ja puhuu kansallisesta edusta. Jos tarkastellaan sitä avosydämistä, klassista kyynisyyttä, jolla Englannin ja Ranskan porvaristo kohotti ensimmäisten, ainakin herruudenalkuaikoina tieteellisten kansantaloustieteen esitaistelijoiden suulla rikkauden jumalaksi ja

* Kolme sanaa mahdottomia lukea. *Toim.*

uhrasi sille, tälle Moolokille, sääliittä kaiken, myöskin tieteessä, ja sen taustaa vasten taas sen herra Listin idealisoivaa, korulauseita saivartavaa ja pöyhkeilevää tapaa, joka keskellä taloustiedettään halveksii »oikeamielisten miesten» rikkautta ja antaa tietää korkeammista päämääristä, niin täytyy pitää »niin surullisena», ettei nykyisin enää ole päivää rikkaudelle.

Herra List puhuu aina Molossus-runomittaan¹⁰¹. Hän puhkuu taukoamatta kömpelöä ja runsassanaista into mieltä, jonka ytimenä ovat alituisen toistaen suojatullit ja »aitosaksalaiset» tehtaot, ja jonka samea vesi vie loppujen lopuksi matalikkoon. Hän on aina tunteikkaan ylitunteikas.

Idealisoivan saksalaisen poroporvarin, joka haluaa rikkaaksi, on tietenkin sitä ennen luotava itselleen rikkauden uusi teoria, joka tekee rikkaudesta kyllin arvokkaan, jotta hän siihen voi pyrkiä. Porvarit Ranskassa ja Englannissa näkevät sen rajuilman lähestymisen, joka on tekevä lopun siitä *todellisesta* elämänmenosta, jota tähän asti on nimitetty rikkaudeksi, ja saksalainen porvari, joka ei vielä ole päässyt käsiksi tähän kunnotto maan rikkauteen, kokee tulkita sitä uudella »spiritualistisella» tavalla. Hän rakentelee »idealisoivaa» kansantaloustiedettä, jolla ei ole mitään yhteistä maallisen ranskalaisen eikä englantilaisen kansantaloustieteen kanssa, ja tämän hän tekee saadakseen itsensä ja maailman silmissä oikeutuksen tahdolleen päästä rikkaaksi. Saksalainen porvari aloittaa rikkautensa hankkimisen luomalla tunteilevan hurmioituneen, ulkokullatun ja idealisoivan kansantaloustieteen.

3. Miten herra List tulkitsee historiaa ja suhtautuu Smithiin ja tämän koulukuntaan.

Yhtä alamaisesti kuin herra List käyttäytyy aatelia, perinnöllisiä hallitsijasukuja ja virkavaltaa kohtaan, yhtä »röyhkeästi» hän esiintyy ranskalaista ja englantilaista taloustiedettä vastaan, joka on kyynisesti kavaltaanut »rikkauden» *salaisuuden* ja tehnyt mahdottomiksi kaikki harhakuvitelmat rikkauden luonteesta, peruspyrkimyksistä ja liikkeestä ja jota johtaa Smith. Herra List kokoaa nämä kaikki nimikkeeseen »koulukunta». Kun nimittäin saksalaisen porvarin kannalta kysymys on

suoajatulleista, niin hänelle ei taloustieteen koko kehityksellä Smithin ajoista lähtien ole mitään mieltä, koska sen silmiinpistävimät edustajat kaikki pitävät edellytyksenä nykyistä kilpailun ja kaupan vapauden porvarilista yhteiskuntaa.

Tässä saksalainen poroporvari osoittaa moninaisin tavoin »kansallisen» luonteensa.

1) Hän ei näe koko taloustieteessä muuta kuin järjestelmän, joka on haudottu valmiiksi lukukammioissa. Sitä, että sellaisen tieteen kuin taloustieteen kehitys on riippuvuussuhteessa yhteiskunnan todelliseen liikkeeseen taikka sitten on vain sen teoreettinen [3] ilmaus, ei herra List luonnollisesti aavista. Saksalainen teoreetikko.

2) Koska hänen omassa kirjoituksessaan (teoriassaan) piilee salainen tarkoitusperä, aavistelee hän kaikkialla salaisia tarkoitusperiä.

Aito saksalaisen poroporvarin tapaan herra List etsii, todellisen historian tutkimisen sijasta, yksilöiden huonoja tarkoitusperiä ja taitaakin paljon nokkeluudellaan miettiä (löytää) tällaisia esiin. Hän tekee sen laatuksia suuria keksintöjä, että Adam Smith halusi petkuttaa teoriallaan maailmaa ja että muu maailma antoi hänen pettää itseään, kunnes suuri herra List vapahti sen unennäöstään, jokseenkin siihen tapaan, kuin eräs düsseldorfilainen oikeusneuvosmies ilmoitti Rooman historian keskiajan munkkien keksinnöksi, jolla perustellaan Rooman herruutta.

Mutta samaan tapaan kuin saksalainen porvari ylipäänsä ei kykene esiintymään paremmin vihollistaan vastaan, kuin tartuttamalla häneen moraalisen häpeäpilkun, epäilemällä hänen mielenlaatuaan, etsimällä huonoja motiiveja hänen toiminnalleen eli lyhyesti, saattamalla hänet *huonoon huutoon* ja saattamalla henkilökohtaisesti epäilyksenalaiseksi, niin herra Listkin tekee englantilaiset ja ranskalaiset taloustieteilijät epäilyksenalaisiksi, kertoilee heistä juoruja. Ja samaan tapaan kuin saksalainen poroporvari ei ylenkatso kaupankäynnissä pienintäkään voitonripettä eikä silmäkääntötempua, ei herra Listkään ylenkatso kääntää silmät sitaattien sanoilla, kunhan siitä vain saa hyötyä, ylenkatso liimata omiin huonoihin sepitelmiinsä vastustajan etikettiä saa-

dakseen tämän pahaan maineeseen väärennyksellä, taikka jopa keksiä ilmeisiä valheita riistääkseen luoton kilpailjaltaan.

Esitämme joitakin näytteitä herra Listin menettelytavasta.

Tiedetään, että saksalaiset papit eivät uskoneet voivansa antaa valistusajalle minkäänlaista perusteellista kuoliniskua muuten, kuin kertomalla meille typeriä satuja ja valheita siitä, miten muka Voltaire olisi kuolinvuoteellaan luopunut opistaan. Myös herra List johdattaa meidät Smithin kuolinvuoteen ääreen ja selostaa meille tuolloin osoittautuneen, ettei hänen opillaan ollut vilpittöntyä tarkoitusta. Kuultakoon kuitenkin itse herra Listiä ja hänen lisäarviotaan Smithistä. Sen rinnalle panemme hänen viisautensa lähteen.

List:

»Muistiini oli tullut Dugald Stewartin laatimasta elämäkerrasta, miten tämä suuri henki ei ollut voinut kuolla rauhallisena, ennen kuin kaikki hänen käsikirjoituksensa oli poltettu, millä minä olen halunnut ymmärtää, kuinka väistämätön on epäily, että nämä paperit sisälsivät todisteita hänen vilpittömyyttään vastaan.» (s. LVIII.) »Olin osoittanut, miten Englannin hallituksen jäsenet ovat käyttäneet hänen teoriaansa hyväkseen puhaltakseen hiekkaa muiden kansakuntien silmiin Englannin eduksi.» (s. LVIII—LIX.) »Adam Smithin oppi on kansallisiin ja kansainvälisiin suhteisiin nähden pelkkää fysiokraattisen järjestelmän jatkoa. Tämän tapaan siinä kielletään kansallisuuksien luonto, ja se edellyttää ennalta olemassaoleviksi ikuisen rauhan ja yleisen unionin.» (s. 475.)

F.L.A. Ferrier. »Du gouvernement considéré dans ses rapports avec le commerce.» Paris 1805:

»Onko mahdollista, että Smith, kasatessaan niin paljon vääriä perusteluja kaupan vapauden hyväksi, oli vilpittön?.. Smithin salaisena tarkoituksena oli sirotella Eurooppaan sellaisia periaatteita, joista hän tiesi varsin hyvin, että niihin mukautuminen tulisi jättämään maailmanmarkkinat hänen oman maansa valtaan.» (s. 385, 386.)

»Meillä itsellämme on täydet valtuudet uskoa, ettei Smith ole aina opettanut samaa oppia; ja miten muuten ne tuskat ovat selitettävissä, jotka aiheuttivat hänelle kuolinvuoteella pelkoa, että hänen luentonsa käsikirjoitukset olisivat pitkäikäisempiä kuin hän itse.» (s. 386.) Hän [Ferrier] [sama, s. 388.] soimaa Smithiä siitä, että tämä oli ollut tullikomissaarina. »Smith on miltei aina järkeillyt talousmiesten» (fysiokraattien) »tapaan, piittaamatta eri kansakuntien etujen eroavuudesta, ja edellyttäen, että maailmassa

olisi olemassa ainoastaan yksi yhteiskunta.» (s. 381.) »Jättäkäämme kaikki nämä unionin luonnostelut omaan arvoonsa.» (s. 15.)

(Herra Ferrier oli tullitarkastajana Napoleonin aikaan ja mieltäni tehtävänsä.)

J. B. Sayn taloustieteen herra List käsittää epäonnistuneeksi järkeilyksi. Esitämme heti hänen täydellisen arvionsa Sayn elämästä. Sitä ennen kuitenkin esimerkki tavasta, jolla hän kopioi muita kirjoittajia ja kopioidesaan väärentää, saadaksen osuman vastustajiinsa.

List:

»Näyttää siltä, että Say enempiä kuin *Mc Cullochkaan* ei ole nähnyt tai lukenut tästä» (napolilaisen¹⁰² Antonio Seran) »kirjasta muuta kuin nimilehden; kumpikin sysää sen koppavasti syrjään huomauttaen: siinä on kysymys vain rahasta, ja jo nimi osoittaa tekijän olleen sen harhan pauloissa, että hän piti jalometalleja ainoina rikkauten esineinä. Jos he olisivat lukeneet edelleen» jne. (s. 456.)

Kreivi *Pecchio*. »*Taloustieteen historia Italiassa*» jne., Pariisi 1830:

»Vierasmaalaiset ovat yrittäneet riistää Serralta ansion olla tämän tieteen» (kansantaloustieteen) »periaatteiden alullepanijana. Juuri sanomani ei laisinkaan koske herra *Sayta*, joka, vaikka hän aina soimaa-kin Serraa siitä, että tämä piti rikkauksina vain kulta- ja hopea-ainetta, siitä huolimatta siirtää hänelle maineen olla ensimmäinen, joka teki tunnetuksi teollisuuden tuotantomahdin... Syytökseni kohdistuu herran *McCullochiin*... Jos herra *Mc Culloch* olisi lukenut hiukan enemmän kuin nimilehden» jne. (s. 76, 77.)

Kuten näette, *Pecchiota* kopioidessaan herra List väärentää häntä *tahallisesti* saadaksen herra Sayn huonoon huutoon. Yhtä vääriä ovat elämäkertamerkinnot, joita Saysta esitetään.

Herra List sanoo hänestä:

»Oltuaan ensin kauppias, sitten tehtailija ja sitten epäonnistunut poliitikko kävi Say käsiksi kansantaloustieteeseen, kuten ryhdytään uuteen yritykseen, kun ei vanhasta enää tahdo tulla mitään... Viha mannermaansulkujärjestelmää kohtaan, joka oli johtanut hänen tehtaansa vararikkoon, sekä sen alullepanijaa koh-

taau, joka oli karkottanut hänet tribunaatista, oli hänelle määrävää, kun hän asettui ehdottoman kauppavapauden puolelle.» (s. 488, 489.)

Siis Say tarttui kauppavapauden järjestelmään, koska mannermaansulkujärjestelmä oli johtanut hänen tehtaansa vararikkoon! Mutta miten, jos hän kirjoitti teoksensa »Tutkielma kansantaloustieteestä» ennen kuin hänestä tuli tehtaanomistaja? Say tarttui kauppavapauden järjestelmään, koska Napoleon karkotti hänet tribunaatista.¹⁰³ Mutta miten, jos hän kirjoitti kirjansa *tribunaatin jäsenenä ollessaan*? Miten hän, jos Say herra Listin mukaan oli epäonnistunut liikemies, joka näki kirjallisuudessa ainoastaan yhden yrittäjyyden alan, oli näytellyt varhaisesta nuoruudestaan alkaen tiettyä osaa Ranskan kirjallisessa maailmassa?

Mistä herra List on saanut uutisensa? *Charles Comten* teoksen »Kansantaloustieteen täydellinen kurssi» alkuun painetusta »Historiallisia merkintöjä. J. B. Sayn elämästä ja teoksista». Mistä nämä merkinnät tekevät selkoa? Ne ovat kuitenkin vastakkaisia kaikille Listin tiedoille. Kuultakoon:

»J. B. Sayn määräsi hänen isänsä, joka oli kauppias, [4] kauppa-alalle. Hänen taipumuksensa vetivät häntä kuitenkin kirjallisuuden piiriin. Hän julkaisi vuonna 1789 kirjasen lehdistön vapauden puolesta. Hän kirjoitteli vallankumouksen alusta lähtien lehdessä »Courrier de Provence», jota Mirabeau julkaisi. Hän puuhaili niin ikään ministeri Claviéren toimistossa. Hänen taipumuksensa 'moraalisiin ja poliittisiin tieteisiin' sekä hänen isänsä vararikko pakottivat hänet luopumaan kokonaan kauppa-alasta ja tekemään tieteen harjoittamisen ainoaksi harrastukseksi. Vuonna 1794 hänestä tuli päätoimittaja lehteen »Décade philosophique, littéraire et politique». Napoleon nimitti hänet 1799 tribunaatin jäseneksi. Sen joutoajan, jonka hänelle soi toiminta tribuunina, hän käytti teoksen »Tutkielma kansantaloustieteestä» laatimiseen, jonka hän julkaisi 1803. Hänet karkotettiin tribunaatista, koska hän oli niitä harvalukuisia, jotka rohkenivat ryhtyä oppositioon Napoleonin politiikkaa vastaan. Hänelle tarjottiin edullista paikkaa raha-asiaihallinnossa, mutta hän torjui tarjouksen, vaikka hänellä oli huollettavinaan kuusi lasta, ja oli tuskin varakas..., koska hän ei olisi voinut suorittaa tarjottuja tehtäviä panematta täytäntöön järjestelmää, jonka hän oli arvioinut kohtalokkaaksi Ranskalle. Hän perusti puuvillakehräämön» jne.

Sikäli kuin ne häpeäpilkut, joilla herra List tässä leimaa Sayn, ovat syntyneet väärennyksistä, niin verral-

taan vähäisemmäksi ei jää se ylistys, jota hän jakaa saman henkilön veljelle, Louis Saylle. Todistaakseen, että *Louis Say* on Listin kanssa samaa mieltä, hän vääräntää tämän kirjoittajan erään kohdan.

Herra List sanoo sivulla s. 484:

»Hänen» (Louis Sayn) »mielestä ei kansakuntien rikkaus koostu aineellisista hyödykkeistä eikä niiden vaihtoarvosta, vaan *kyvystä tuottaa näitä hyödykkeitä jatkossakin.*»

Herra Listin mukaan on seuraava Louis Sayn omia sanoja:

Herra Listin Louis Say:

»Rikkaus ei koostu esineistä, jotka tyydyttävät tarpeitamme tai mielitekojamme, vaan kyvystä saada ne vuodesta toiseen tyydytetyiksi.»
(«Études sur la Richesse des nations etc.» [Pariisi 1836], s. 10.)

Todellinen Louis Say:

»Vaikka rikkaus ei koostukaan esineistä, jotka tyydyttävät tarpeitamme tai mielitekojamme, vaan tulosta eli kyvystämme saada ne vuodesta toiseen tyydytetyiksi...» [s. 9—10.]

Say ei siis puhu kyvystä tuottaa, vaan kyvystä saada tyydytetyiksi, kyvystä, jonka »tulo» kansakunnalle antaa. Jonkin kansakunnan yleensä ja erikoisesti kaikkien luokkien kasvavan tuotantovoiman ja tulon välisen epäsuhteen johdosta ovat nimenomaan syntyneet herra Listille vastenmielisimmät teoriat sellaiset kuin esimerkiksi *Sismondin* ja *Cherbuliezin* esittämät.

Antakaamme nyt esimerkki herra Listin tietämättömydestä hänen arvioidessaan »koulukuntaa». *Ricardosta* hän sanoo (List. Kysymys tuotantovoimista):

»Yleensä on koulukunnalla ollut epäonni *Adam Smithin* ajoista alkaen pyrkiessään perille maankoron luonteeseen. *Ricardo* ja hänen jälkeensä *Mill*, *McCulloch* ja muut ovat sitä mieltä, että maankorko maksetaan maapalstoille ominaisesta, luonnollisesta tuotantokyvystä. *Ricardo* on perustanut tälle käsitykselle kokonaisen järjestelmän... Koska hänen näköpiirissään olivat vain Englannin olosuhteet, niin hän lankesi siihen harhakäsitykseen, että nämä Englannin pelot ja laitumet, joiden oletetusta luonnollisesta tuottokyvystä maksetaan nykyisin niin sieviä korkoja, olisivat olleet kaikkina aikoina samaisia peltoja ja laitumia.» (s. 360.)

Ricardo taas sanoo:

»Jos se lisätuotto, minkä maa korkona antaa, on etu, niin olisi toivottavaa, että vastarakennetut koneet olisivat vuosi vuodel-

ta vähemmän tehokkaita kuin vanhat, koska silloin kaikki ne hyödykkeet, jotka maassa tuotetaan, saisivat epäilemättä suuremman vaihtoarvon, ja korkoa maksettaisiin kaikille tuottavampien koneiden omistajille.» »Maankorko nousee sitä nopeammin, mitä enemmän käytettävissä olevan maaperän tuotantovoimat vähenevät. Varallisuus lisääntyy nopeimmin niissä maissa, missä viljelysparannusten avulla tuotantoa voi lisätä työmäärää vastaavasti lisäämättä, ts. missä siis maankorko nousee hitaasti.» (*D. Ricardo. »Kansantaloustieteen periaatteet», Pariisi 1835, 1. osa, [s. 77, 80—82].*)

Ricardon opin mukaan on maankorko kaukana siitä, että se olisi maaperän oman luonnollisen tuotantokyvyn seuraus. Pikemminkin se on yhäti enenevän maaperän *tuottamattomuuden* seuraus, sivilisaation ja lisääntyvän väestön seuraus. Niin pitkään kuin vielä on tarjolla hedelmällisintä maapohjaa rajattomin määrin, ei hänen mielestään vielä ole mitään maankorkoa. Maankoron siis määrää väkiluvun suhde käytettävissä oleviin maihin.

Ricardon opin, joka muodostaa teoreettisen pohjan koko viljalakeja vastustavalle liitolle (*Anti-Corn-Law-League*) Englannissa ja maankorkoa vastustavalle liikkeelle pohjoisamerikkalaisissa vapaavaltioissa, olisi herra Listin, edellyttäen hänen tunteneen sen muutenkin kuin vain kuulopuheelta, pitänyt väärentää jo senkin vuoksi, koska se todistaa, kuinka vähän »vapaat, mahtavat ja rikkaat porvarit» ovat taipuvaisia »uurastamaan» »maankoron» parissa ja toimittamaan heille [maanomistajille] hunajaa keosta. Ricardon oppi maankorosta ei ole muuta kuin taloudellinen ilmaus teollisuusporvarin maanomistajaa vastaan käymästä taistelusta henkeen ja vereen.

Jatkossa avaa herra List silmämme Ricardon suhteen seuraavassakin:

»Nykyisin on vaihtoarvoteoria vajonnut siinä määrin voimattomuuden tilaan... että Ricardo... sai oikeutetusti sanoa: niiden lakien määrääminen, joiden mukaan maan tuotto jakaantuu maanomistajan, maanvuokraajan ja työläisen kesken, on kansantaloustieteen päätehtävänä.» (s. 493.) Tähän tarvittavat huomautukset soveliaalla kohdin.

[5] Ääliömäisyyden huipun herra List saavuttaa arvoideissaan Sismondia:

List:

»Hän» (Sismondi) »haluaa esimerkiksi panna keksijähengelle suitset suuhun.» (s. XXIX.)

Sismondi:

«Ei koneita, ei keksintöjä eikä sivilisaatiota vastaan vastaväitteeni tähtää, vaan yhteiskunnan nykyaikaista organisaatiota vastaan, organisaatiota, joka riistää työn ihmiseltä kaiken muun omaisuuden paitsi hänen kätensä, eikä liioin anna hänelle mitään takeita kilpailua vastaan, jonka uhriksi hän välttämättä joutuu. Otaksukaamme, että kaikki ihmiset osallistuvat tasan sen työn tuotokseen, jonka hyväksi he ovat kilvoitelleet, niin jokaisesta teknisestä keksinnöstä muodostuu silloin kaikissa mahdollisissa tapauksissa hyvä teko heille kaikille.» («Nouveaux principes d'économie politique.» Paris 1827, t. II [s. 433].)

Kun herra List saattaa epäilyksen alaiseksi moraalisesti Smithin ja Sayn, niin hän kykenee selittämään herra Sismondin teorian ainoastaan lähtemällä tämän *lihallsista* raihnauksista. Hän sanoo:

«Herra Sismondi näkee lihallsin silmin kaiken punaisen mustana, sama vika näyttää vaivaavan hänen henkistä näköään kansantaloustieteen asioissa.» (s. XXIX.)

Jotta tämän vuodatuksen koko halpamaisuus pääsisi täyteen arvoonsa, on tunnettava paikka, josta herra List on tietonsa hankkinut. Kirjassaan «Kansantaloustieteen periaatteet» Sismondi sanoo puhuessaan Rooman Campagnan raiskaamisesta:

«Rooman Campagnan väriloistokin... häipyä kokonaan silmistämme, joille ei ole olemassa punaista sädettä.» (s. 6. Brysselissä valmistetusta uusintapainoksesta [II osa].)

Hän selittää sen johtuvan siitä, että se «lumous, joka viekottaa muita Rooman-matkaajia», on häneltä murskaantunut, ja että hänellä on »tämän vuoksi sitäkin avoimemmat silmät näkemään Campagnan asukkaiden todellisen viheliäisen tilan».

Jos herra Sismondi ei nähnyt sitä iltaruskon väriloistoa, joka herra Listille valaisee maagisesti koko teolli-

suutta, niin hän näki sitä vastoin kyseisten tehtaiden katoilla (päädyissä) *punaisen kukon*. Meillä on jäljempänä tilaisuus [tarkastella] Listin arvostelmaa, että

»herra Sismondin kansainvälistä kauppaa ja kauppapolitiikkaa koskevat kirjoitukset ovat kaikkea arvoa vailla.» [s. XXIX.]

Kun herra List selittää Smithin järjestelmän johtuvan tämän henkilökohtaisesta kunnianhimosta (s. 476) ja kätketystä englantilaisesta kaupustelijahengestä, Sayn järjestelmän kostonhimosta ja olevan liiketoimi, niin Sismondin osalta hän lankeaa niin alas, että selittää tämän järjestelmän johtuvan raihnaudesta Sismondin lihallisessa ruumiinrakenteessa.

[5] 4. Herra Listin omaperäisyys

Mitä luonteenomaisinta herra Listille on, että kaikesta kerskasta huolimatta hän ei esitä *ainoatakaan väitettä*, joka ei olisi esiintynyt jo kauan ennen häntä, eikä vain kieltojärjestelmän puolustajilla, vaan jopa herra Listin keksimän «koulukunnan» edustajilla — mikäli Adam Smith on kansantaloustieteelle teoreettinen lähtökohta, niin sen todellinen lähtökohta, sen todellinen koulukunta on »kansalaisyhteiskunta», jonka erilaisia kehitysvaiheita voi tarkasti seurata taloustieteestä. Vain haavekuvat ja idealisoivat korulauseet (kieli) kuuluvat herra Listille. Pidämme tärkeänä osoittaa tämän yksityiskohdittain lukijalle, ja meidän täytyy vaatia häneltä tarkkaavaisuutta tässä ikävystyttävässä työssä. Hän on ammentava tästä itselleen varmuuden siitä, että saksalainen porvari tulee paikalle *post festum**, että hänelle on yhtä mahdotonta viedä eteenpäin englantilaisten ja ranskalaisten jo perinpohjaisesti kehitettyä kansantaloustiedettä, kuin näille olisi, sanokaamme, mahdotonta antaa enää hiukkaakaan uutta filosofian kehittämiseksi Saksassa. Saksalainen porvari voi enää liittää pelkkiä haavekuviaan ja korulauseitaan ranskalaiseen ja englantilaiseen todellisuuteen. Mutta niin vähän kuin hänen on mahdollista antaa kansantaloustieteelle uutta kehitystä, vieläkin

* — liian myöhään. *Toim.*

mahdottomampaa hänen on viedä eteenpäin käytännön teollisuutta, sen yhteiskunnan tähänastiselta pohjalta miltei ehtynyttä kehitystä.

5. Me rajoitamme siis arvostelumme Listin kirjan teoreettiseen osaan ja nimenomaan pelkästään sen tärkeimpiin »keksintöihin».

Mitä pääväittämiä herra Listillä on todistettavanaan? Kysykäämme päämäärää, jonka hän haluaa saavuttaa.

1) Porvari haluaa valtiolta suojatulleja saadakseen itselleen valtiovallan ja rikkauden. Mutta koska hänellä [Saksassa] ei ole, kuten Englannissa ja Ranskassa, käytettävissään valtiovaltaa, eikä hän voi sitä tämän vuoksi ohjalla mielin määrin tahtonsa mukaisesti, vaan hänen täytyy pitäytyä pyyntöihin, niin hänen täytyy kuvitella valtiolle, jonka toimintatapaa (toimintaa) hän haluaa säännellä etujensa mukaisesti, esittämänsä vaatimus *myönnytykseksi* omalta taholtaan vaikka itse asiassa hän itse havittelee valtiolta *myönnytyksiä*. Hän siis todistaa herra Listillä valtiolle, että hänen teoriansa eroaa kaikista muista siinä, että hän sallii teollisuuteen kohdistuvat valtion otteet ja sääntelyn, että hänellä on mitä parhain käsitys valtion taloudellisesta oivalluksesta ja pyytää vain sitä, että se päästäisi viisautensa valloilleen, tietysti sillä varauksella, että tämä viisaus rajoittuisi «voimakkaiden» suojatullien asettamiseen. Vaatimuksensa, että valtio toimisi hänen etujensa mukaisesti, hän esittää valtion tunnustamiseksi, jonka mukaan valtiolla on oikeus sekaantua kansalaisyhteiskunnan maailmaan.

2) Porvari haluaa tulla *rikkaaksi*, tehdä rahaa; mutta samalla hänen täytyy päästä yhteisymmärrykseen saksalaisen yleisön tähänastisen idealismin ja oman omantuntonsa kanssa. Siispä hän todistelee, ettei hän aja takaa maallisia, aineellisia hyödykkeitä, vaan *henkistä olemusta*, rajatonta *tuotantovoimaa*, kunnottoman ja rajallisen *vaihtoarvon* sijaan. Tämä henkinen olemus tosin saa aikaan sen asianlaidan, että »porvari» täyttää tällaisessa tilanteessa taskunsa maallisin vaihtoarvoin.

[6] 2. Koska porvari uumoilee nyt rikastuvansa pääasiassa »suojatullien» ansiosta ja koska ne voivat rikastuttaa häntä vain sikäli, mikäli eivät enää englantilaiset, vaan saksalainen porvari itse *riistää maanmiehiään*,

vieläpä riistää *enemmän*, kuin heitä on riistetty ulkoa käsin, koska suojatullit vaativat uhrausta vaihtoarvojen muodossa kuluttajien taholla (enimmältään työläisten, jotka joutuvat koneiden syrjäyttämiksi, sekä kaikkien niiden, joiden toimeentulo riippuu kiinteästä tulosta, kuten virkamiehet, maankoron saajat ym.), niin teollisuusporvarin on todistettava, että hän, täysin loitolla aineellisten hyödykkeiden tavoittelusta, ei halua muuta kuin vaihtoarvojen, aineellisten hyödykkeiden uhraamista henkisen olemuksen hyväksi. Perimmältään on siis kysymys vain *itseuhrauksesta, asketismista*, kristillisestä *hengen suuruudesta*. On puhdas sattuma, että A antaa uhrin ja B panee uhrin taskuunsa. Saksalainen porvari on liiaksi omanvoitonpyynnötön ajatellakseen tällöin yksityistä etuaan, joka on satunnaisesti sidoksissa *uhriin*. Jos kuitenkin sattuisi, että luokka, jonka suostumukseen saksalainen porvari aikoo vapautuakseen turvautua, ei tyydykään kyseiseen henkiseen teoriaan, niin siitä on tällöin luovuttava ja vastoin koulukuntaa¹⁰⁴ kelpuutettava nimenomaan vaihtoarvojen teoria.

3) Koska porvariston koko toivo alun alkaen on lähöisin siitä, että saataisiin tehdasjärjestelmä »englantilaiseen» kukoistukseen ja tehtäisiin tehdasjärjestelmästä yhteiskunnan sääntelijä, ts. saataisiin aikaan yhteiskunnan hajaannus, niin porvarin on todistettava, että hänen kannaltaan on kysymys ainoastaan kaiken yhteiskunnallisen tuotannon sopusointuistamisesta, kysymys yhteiskunnan järjestyneisyydestä. Ulkomaankaupan hän rajoittaa suojatullein; maanviljelys, hän väittää, pääsee korkeimpaan kukoistukseensa nopeasti manufaktuurin välityksellä. Yhteiskunnan järjestyneisyys saa siis yhteenvetonsa tehtaissa. Ne ovat yhteiskunnan järjestäjiä, ja se kilpailukomento, jonka ne loihivat esiin, on yhteiskunnan kaunein yhteenliittymä. Se yhteiskunnan järjestysmuoto, jonka tehdaslaitos luo, on *yhteiskunnan tosi järjestysmuoto*.

Ilman muuta on porvaristo oikeassa, jos se yleensä käsittää etunsa identtiseksi, kuten sudella on identtinen (sama) etu sutena kanssasusiensa kanssa siinä, miten paljon etua tarjoaa jollekin se, että hän, eikä toinen, käy saaliin kimppuun.

6) Luonteenomaista vihdoin on herra Listin teorialle, kuten koko saksalaiselle porvaristolle, että riistotoiveitensa puolustukseen se tarvitsee kaikkialla turvautumista »sosialistisiin» korulauseisiin, pitämistä väkipakolla kiinni hämäyksestä, jonka perättömyys on kauan sitten osoitettu. Paikoitellen tulemme näyttämään, että herra Listin korulauseet, mikäli niistä vedetään johtopäätökset, ovat *kommunistisia*. Tietenkin meistä on kaukana ajatus soimata herra Listiä ja hänen saksalaista porvaristoaan kommunismista, mutta tämä seikka tarjoaa meille uuden todisteen »hyväntahtoisen», »idealisticen» porvarin sisäisestä heikkoudesta, valheesta ja kunniattomasta teeskentelystä. Tässä tarjoutuu meille todiste siitä, miten idealismi käytännössään ei ole muuta kuin vastenmielisen materialismin tunnotonta ja ajatuksetonta harhakäyttöä.

Tässä on lopuksi luonteenomaista se, että saksalainen porvaristo aloittaa sillä valheella, jolla ranskalainen ja englantilainen porvaristo *lopettaa* — kunhan se oli pääsyt asemaan, että sen täytyi saarnata itse puolestaan, puolustaa olemassaoloaan.

7) Koska herra Listin tähänastinen, muka kosmopoliittinen kansantaloustiede eroaa hänen omasta kansallispoliittisestaan niin että edellinen perustuu vaihtovoihin, jälkimmäinen tuotantovoimiin, niin meidän on aloitettava jälkimmäisestä opista. Koska edelleen tuotantovoimien yhteenliittymän on esitettävä kansakunta yhtenäisyydessään, niin meidän on tarkasteltava tätäkin oppia kyseisen erotuksen taustaa vasten. Molemmat opit muodostavat *reaalisen* pohjan kansantaloustieteestä eroavalle kansalliselle taloustieteelle.

Herra Listin päähän ei voi koskaan pälkähtää se, että yhteiskunnan todellinen järjestysmuoto on jotakin hengenontä materialismia, yksilöllistä spiritualismia, individualismia. Hänen päähänsä ei mistään pälkähdä, että kansantaloustieteilijät ovat antaneet vain tälle yhteiskunnalliselle tilalle asiaankuuluvan teoreettisen ilmaisun. Täytyisihän hänen muutoin tähdätä kritiikkinsä nykyistä *yhteiskunnan järjestysmuotoa* vastaan kansantaloustieteilijäin sijasta. Hän syyttää näitä siitä, etteivät he ole löytäneet mitään kaunistelevaa ilmaisua lohdutto-

malle todellisuudelle. Hän haluaakin siksi jättää kaikkialla tämän todellisuuden sellaisekseen ja muuttaa vain ilmaisua. Hän ei arvostele missään todellista yhteiskuntaa, hän arvostelee aitona saksalaisena tämän yhteiskunnan teoreettista ilmaisua ja sysää sen syyksi, että se ilmaisee asiaa eikä asiaa koskevaa kuvitelmaa.

Tehdas on muuttunut jumalattareksi, manufaktuuri-voiman jumalattareksi.

Tehtailija on tämän voiman pappi.

[7] II Tuotantovoimien teoria ja vaihtoarvojen teoria

1) Herra Listin oppi »tuottavista voimista» rajoittuu seuraaviksi pääväittämissä:

a) »Rikkauten syyt ovat jotakin aivan muuta kuin itse rikkaus; voima luoda rikkauksia on äärettömän tärkeämpi kuin itse rikkaus.» [List, s. 201.]

b) List ei suinkaan aio hylätä kosmopoliittisen taloustieteen teoriaa, hän on vain sitä mieltä, että kansantaloustiedettäkin olisi kehitettävä tieteellisesti. [Sama, s. 187.]

c) »Mikä sitten on työn teon syy? Mikä panee ihmispäät ja ihmiskädet tuotantoon, ja mikä panee nämä ponnistelut liikkeelle? Mikä muu se voisi olla kuin henki, joka elähdyttää yksilöt, kuin yhteiskuntajärjestys, joka antaa heidän toiminnalleen sadon, kuin luonnonvoimat, joiden hyväksikäyttö on heille tarjona?» [Sama, s. 205.]

6) Smith »joutui harhateille selittäessään henkiset voimat aineellisista olosuhteista.» [s. 207.]

7) »Se tiede, joka opettaa, miten tuotannollisia voimia herätetään ja hoivataan ja miten ne tukahdutetaan ja tuhotaan.» [Sama.]

8) Esimerkki [eroavuudesta] kahdesta perheenisästä, kristillinen uskonto, yksiavioisuus jne. [Sama, s. 208—209.]

9) »Sellaiset käsitteet kuin arvo ja pääoma, voitto, työpalkka ja maankorko voidaan määrittää, hajottaa ne ainesosiinsa, sekä järkeillä siitä, millä saattaisi olla vaikutusta niiden nousuun tai laskuun jne. ottamatta tällöin huomioon kansakuntien valtiollisia suhteita.» [Sama, s. 211.]

Siirtyminen.

10) Manufaktuurit ja tehtaat ovat kansalaisvapauden äitejä ja lapsia. [Sama, s. 212.]

11) Tuottavien ja tuottamattomien luokkien teoria. Ensin mainitut »tuottavat vaihtoarvoja, jälkimmäiset taas tuottavat tuotantovoimiam.» [Sama, s. 215.]

12) Ulkomaankauppaa ei saa arvioida pelkästään arvojen teorian mukaan. [Sama, s. 216.]

13) »Kansakunnan on uhrattava aineellisia hyödykkeitä hankkiakseen henkisiä taikka yhteiskunnallisia voimia. Suojatullit manufaktuurivoiman aikaansaamiseksi.» [Sama, s. 217.]

14) »Jos täten annetaan uhraus suojatullien välityksellä *arvoina*, niin sama tulee hyviteteksi tuotantovoimia saamalla, mikä turvaa kansakunnalle paitsi tulevaisuudessa mittaamattomasti suuremman määrän aineellisia hyödykkeitä, myös elinkeinojen riippumattomuuden sodan sattuessa.» [Sama, s. 217.]

15) »Kaikissa näissä suhteissa riippuu pääasia kuitenkin sen yhteiskunnan asianhaaroista, joissa yksilö kehittyy, siitä, kukoistavatko taiteet ja tieteet.» (s. 206.)

2) Herra List on niin suuresti vanhan taloustieteen taloudellisten ennakkoluulojen pauloissa — kuten tuleme näkemään, enemmän kuin koulukunnan muut taloustieteilijät, — että hänellä kattavat »aineelliset hyödykkeet» ja »vaihtoarvot» täysin toisensa. Kuitenkin vaihtoarvo on täysin riippumaton »aineellisten hyödykkeiden» erityisluonteesta. Se on riippumaton aineellisten hyödykkeiden niin laadusta kuin paljoudestakin. Vaihtoarvo laskee, jos aineellisten hyödykkeiden määrä nousee, vaikka näillä on, kuten aiemminkin, sama suhde inhimillisiin tarpeisiin. Vaihtoarvo ei ole riippuvuussuhteessa laatuun. Mitä hyödyllisimmillä asioilla, kuten tiedolla, ei ole vaihtoarvoa. Herra Listin olisi siis pitänyt oivaltaa, että aineellisten hyödykkeiden muuttuminen vaihtoarvoiksi on olemassaolevan yhteiskuntajärjestelmän, kehittyneen yksityisomistuksen yhteiskunnan aikaansaannos. *Vaihtoarvon kumoaminen on yksityisomistuksen ja yksityisen ansionpyynnin kumoamista.* Sitä vastoin herra List on riittävän lapsekas myöntämään vaihtoarvojen teorian avulla voitavan

»sellaiset käsitteet kuin arvo ja pääoma, voitto, työpalkka ja mankorko määrittää, hajottaa ne ainesosiinsa sekä järkeillä siitä, millä saattaisi olla vaikutusta niiden nousuun ja laskuun jne. ottamatta tällöin huomioon kansakuntien valtiollisia suhteita.» (s. 211.)

Niin muodoin voidaan tämä kaikki »määrittää» ottamatta huomioon »tuotantovoimien teoriaa» ja »kansakuntien valtiollisia suhteita». Mitä tällä määritetään? Todellisuus. Mitä määritetään esim. työpalkalla? Työ-

läisen elämä. Sillä määritetään edelleen se, että työmies on pääoman orja, että hän on »*tavara*», vaihtoarvo, jonka korkeus ja mataluus, nousu tai lasku riippuu kilpailusta, kysynnästä ja tarjonnasta; sillä määritetään, että hänen toimintansa ei ole hänen inhimillisen elämänsä vapaa ilmaus, että se pikemminkin on hänen voimiensa kaupustelemista, sen toispuolisten kykyjen luovuttamista (kaupitsemista) pääomalle, sanalla sanoen, että se on »*työntekoa*». Unohdettakoon se. »*Työnteko*» on yksityisomistuksen elävä perusta, yksityisomistus taas sen itsensä luomislähde. Yksityisomistus ei ole muuta kuin *esineellistettyä* työtä. Pelkästään asioiden tilana ei yksityisomistusta vastaan ole hyökättävä, jos sille halutaan antaa kuolinisku, vaan *toimintana*, *työnä*. On suurimpia väärinkäsityksiä puhua vapaasta, inhimillisestä ja yhteiskunnallisesta työstä, työstä ilman yksityisomistusta. »Työ» on olemukseltaan epävapaata, epäinhimillistä, epäyhteiskunnallista, yksityisomistuksen ehdoin tapahtuvaa ja yksityisomistusta tuottavaa toimintaa. Yksityisomistuksen kumoamisesta tulee vasta sitten todellisuutta, jos se käsitetään »*työnteon*» kumoamiseksi (kumoamiseksi, joka luonnollisesti on käynyt mahdolliseksi vasta itse työn välityksellä, ts. käynyt mahdolliseksi yhteiskunnan aineellisen toiminnan välityksellä, eikä sitä ole käsitettävä toisen kategorian vaihtamiseksi toiseen). Siksi »työn organisointi» on ristiriita. Paras organisointi, jonka työ voi saada, on nykyinen organisointi, vapaa kilpailu, sen kaikkien aiempien näennäisesti »yhteiskunnallisten» organisointien purkaminen.

Jos siis työpalkka voidaan »määrittää», arvojen teorian mukaan, jos sillä »määritetään», että itse ihminenkin on vaihtoarvo, että kansakuntien suunnaton enemmistö on *tavara*, jonka voi määrätä ottamatta huomioon »kansakuntien valtiollisia suhteita», niin mitä tämä todistaa muuta, kuin että tällä kansakuntien suunnattomalla enemmistöllä ei ole ottamista huomioon »valtiollisia suhteita», että nämä ovat sille pelkkä *haavekuva*; että oppi, joka todellisuudessa alentuu tällaiseen likaiseen materialismiin, joka tekee kansakuntien enemmistöstä »*tavaran*», »*vaihtoarvon*» ja alistaa ne kokonaan vaihtoarvon aineellisten suhteiden alaisiksi, on kunniatonta ulkokultai-

suutta ja idealistista kaunistelua (silmänlumetta), kun se iljetystä tuntien nyrpistää nenäänsä muille kansakunnille näiden »vaihtoarvojen» kunnottoman »materialismin» vuoksi ja on tekemisissä muka vain »tuotantovoimien» kanssa? Kun edelleen pääoman, maankoron jne. suhde voidaan »määrittää» ottamatta huomioon kansakuntien »valtiollisia suhteita», niin mitä tämä todistaa muuta, kuin että teollinen kapitalisti ja maankoron saaja niiden tekemisissä pitävät ohjenuorana voittoa ja vaihtoarvoa todellisessa elämässä eikä »valtiollisten suhteiden» ja »tuotantovoimien» huomioon ottamista, ja että heidän lörpöttelynsä sivilisaatiosta ja tuotantovoimista on vain typerän itsekkäiden pyrintöjen kaunistelua?

Porvari sanoo: tietenkään ei sisäisissä oloissa pidä tehdä mitään välirikkoa vaihtoarvojen teorian kanssa, kansakunnan enemmistön on jäätävä pelkäksi »vaihtoarvoksi», »tavaraksi», tavaraksi, jonka itsensä on mentävä kaupaksi, jota ei myydä, vaan joka myy itse itsensä. Teitä proletaareja ja toisiamme me itse vastavuoroisesti tarkastelemme vaihtoarvoina, tällöin pätee yleisen *kaupustelun* laki. Mutta muita kansakuntia kohtaan meidän on keskeytettävä tämän lain vaikutus. Emme voi kansakuntana kaupitella itseämme toisille. Koska nyt kansakuntien enemmistön osaksi on tullut joutua »huomioon ottamatta» »kansakuntien valtiollisia suhteita» kaupustelun lakien alaisuuteen, niin kyseisellä lauseella ei ole muuta tarkoitusta kuin: Me saksalaiset porvarit emme halua joutua englantilaisten porvarien riistämiksi siihen tapaan, kuten me riistämme teitä saksalaisia proletaareja, ja kuten me riistämme toisiamme vastavuoroisesti. Me emme halua asettua alttiiksi niille samoille vaihtoarvon laeille, joille me asetamme teidät alttiiksi. Emme enää halua tunnustaa ulkomaan suhteissa niitä taloudellisia lakeja, jotka tunnustamme kotimaan oloissa.

[8] Mitä siis saksalainen porporvari haluaa? Kotimaassaan hän haluaa olla *porvari*, riistäjä, mutta maansa ulkopuolella hän ei halua joutua riistetyksi. Hän pullistautuu ulospäin »kansakunnaksi» ja sanoo: en alistu kilpailun lakien alaiseksi, sellainen on vastoin kansallista

arvoani, minä olen kansakuntana kaupustelun yläpuolella oleva olento.

Työntekijän kansallisuus ei ole ranskalainen, ei englantilainen eikä saksalainen, se on *työ, vapaa orjuus, itsensä kaupitseminen*. Hänen hallituksensa ei ole ranskalainen, ei englantilainen eikä saksalainen, se on *pääoma*. Hänen kotimaansa ilma ei ole Ranskan, Englannin eikä Saksan ilma, se on *tehdasilma*. Hänen osakseen koitua maaperä ei ole Ranskan, ei Englannin eikä Saksan maaperää, se on muutaman jalan verran *maanpinnan alla*. Kotimaan oloissa on raha teollisuudenharjoittajan isänmaata. Saksalainen poroporvari haluaa siis, että kilpailun, vaihtoarvon ja kaupustelun lait menettävät voimansa hänen maansa rajapuomeilla? Haluaako hän tunnustaa porvarillisen yhteiskunnan mahdin vain niin pitkälle, kuin se on hänen etujensa, hänen luokkansa *etujen* mukaista? Hän ei halua joutua sellaisen mahdin uhriksi, jolle hän haluaa *uhrata* muita, ja maansa rajojen sisällä hän uhraa itseään! Hän haluaa näyttää ulospäin toiselta olennolta ja tulla toisin kohdelluksi, kuin hän kotimaassaan on ja itse käyttäytyy? Hän haluaa jättää sikseen *syyt*, mutta kumota yhden niiden *vaikutuksista*? Tulemme todistamaan hänelle, että itsensäkaupustelulla kotimaassa on välttämättömänä seurauksenaan kaupitseminen ulkomailla, että kilpailu, joka on sen voimana sisäänpäin, ei voi estää muodostumasta sen voimattomuudeksi ulospäin, että valtiolaitos, jonka hän alistaa sisäsuuntaan porvarillisen yhteiskunnan alaisuuteen, ei voi ulospäin suojata häntä porvarillisen yhteiskunnan toiminnalta.

Porvarilla on, niin paljon kuin yksittäinen porvari taisteleekin toista vastaan, *luokkana* yhteinen etu, ja tämä yhteisyys, olkoonpa se miten tahansa kääntynyt sisäsuunnassa proletariaattia vastaan, on ulospäin kääntynyt toisten kansakuntien porvareita vastaan. Tätä porvari nimittää *kansallisuudekseen*.

2) On tosin mahdollista tarkastella teollisuutta kokonaan toisesta näkökulmasta kuin likaisen kaupusteluedun näkökulmasta, josta sitä tarkastelevat nykyisin ei vain yksityinen kauppias ja yksityinen teollisuudenharjoittaja, vaan myös teollisuutta ja kauppaa harjoittavat kansakunnat keskenään. Teollisuutta voidaan tarkastella

sinä suurena työpajana, jossa ihminen vasta omaksuu itsensä, omat ja luonnonvoimat, esineistää itsensä ja luo itselleen edellytykset inhimilliseen elämään. Kun sitä tarkastellaan täten, niin *abstrahoidutaan* niistä *olosuhteista*, joiden vallitessa teollisuus nykyisin toimii, joiden vallitessa se on olemassa *teollisuutena*: silloin ei olla teollisella aikakaudella vaan sen *yläpuolella*, ei tarkastella sitä sen mukaan, mitä se nykyisin on *ihmiselle*, vaan sen mukaan, mitä nykyinen ihminen on *ihmiskunnan historian* kannalta, historiallisesti. Ei arvioida *teollisuutta* sellaisenaan, sen nykyistä *olemassaoloa*, arvioidaan pikemminkin siinä sen tietämättä ja vastoin sen tahtoa oleva mahti, joka *tekee* sen *tyhjäksi* ja luo *inhimillisen* olemassaolon pohjan. (Se että jokainen kansa kävisi itsessään lävitse tämän kehityskulun, olisi yhtä hullu käsitys, kuin että jokaisen kansan olisi käytävä lävitse Ranskan poliittinen kehitys taikka Saksan filosofinen kehitys. Mitä kansakunnat ovat tehneet kansakuntina, ne ovat tehneet ihmisyyhteiskuntaa varten, koko niiden arvo on vain siinä, että kukin kansakunta on käynyt lävitse muiden puolesta jonkin päämääreen (päänäkökohdan), jonka puitteissa ihmiskunta käy lävitse kehitystään, ja jonka mukaisesti siis, kun teollisuus on kehitetty Englannissa, politiikka Ranskassa ja filosofia Saksassa, ne on kehitetty maailman hyväksi, ja niiden maailmanhistoriallinen merkitys, kuten kansakuntienkin merkitys, on täten päättynyt.)

Tämän tunnustaminen on samalla sen tajuamista, että on koittanut hetki kumota taikka raivata pois ne aineelliset ja yhteiskunnalliset edellytykset, joiden vallitessa ihmiskunnan on täytynyt kehittää kykyjään organa. Sillä niin pian kuin teollisuudessa ei enää nähdä kaupitsemisetua, vaan ihmisen kehitys, tehdään ihmistä kaupitsemisedun sijasta pääperiaate ja annetaan sille, mikä saattoi teollisuudessa kehittyä ainoastaan ristiriidassa teollisuuden itsensä kanssa, perusta, joka on sopusoinnussa kehitettävän kanssa.

Mutta se surkimus, joka jää pysymään nykyiseen järjestykseen, joka haluaa vain kohottaa sen korkeuksiin, jollaista se ei vielä omassa maassaan ole saavuttanut, ja katselee kateellisena jotakin toista kansakuntaa, joka

sellaisen on saavuttanut,— onko tällaiselta surkimukselta lupa odottaa, että se näkee teollisuudessa jotakin muuta kuin kaupitsijaedun? Vaikkapa hän sanoisi, että hänestä on kysymys vain inhimillisten kykyjen kehitymisestä ja luonnonvoimien saannista ihmisen ulottuville? Sillä se on samaa *matalamielisyyttä* kuin orjavoudin kerskaus antaessaan piiskan viuhua orjien selässä sen vuoksi, että orja tuntisi tyydytystä käyttää *lihasvoimaansa*. Saksalainen poroporvari on orjavouti, joka heiluttaa suojatullien ruoskaansa antaakseen kansakunnalleen »teollisen kasvatuksen» hengen ja opettaakseen sen tuntemaan lihasvoimaansa.

Saint-simonilaisten koulukunta on antanut meille opettavan esimerkin siitä, mihin joudutaan, kun se *tuotantovoima*, jonka teollisuus luo vasten tahtoaan ja tietämättään, luetaan nykyaikaisen teollisuuden ansioksi ja sekoitetaan keskenään kumpikin, se *teollisuus* ja ne *voimat*, jotka teollisuus herättää tietämättään ja tahattomasti henkiin, mutta joista muodostuu inhimillisiä voimia, ihmisen mahti vasta, kun teollisuus raivataan pois. Tässä on sama latteus, kuin jos porvari haluaisi lukea ansiokseen, että *hänen* teollisuutensa luo muka proletariaatin ja proletariaatissa uuden maailmanjärjestyksen voiman. Ne luonnonvoimat ja sosiaaliset voimat, jotka teollisuus herättää (loihtii) henkiin, ovat siihen aivan samassa suhteessa kuin proletariaatti. Tänäpäin ne ovat vielä porvarin orjia, joissa hän ei näe muuta kuin omahyväisen (likaisen) voitonhimonsa kannattimia (työkaluja). Huomenna ne katkovat kahleensa ja osoittavat olevansa sellaisen inhimillisen kehityksen kannattimia, joka lennättää hänet ilmaan teollisuuksineen. Tämä oli saanut vain likaisen ulkokuorensa, jota hän pitää sen olemuksena ennen kuin inhimillinen sisus oli päässyt riittävästi voimiinsa särkeäkseen sen ja näyttäytyäkseen omassa hahmossaan. Huomenna luonnonvoimat ja yhteiskunnalliset voimat, jotka teollisuus herätti henkiin, katkovat ne kahleet, joilla porvari erottaa ne ihmisestä ja muuttaa siten todellisesta yhteiskunnallisesta siteestä yhteiskunnan muodottomiksi kahleiksi.

Saint-simonilaisten koulukunta ylisti dityrambein teollisuuden tuotannollista mahtia. Se heitti ne voimat,

jotka teollisuus herättää henkiin, samaan kasaan teollisuuden kanssa, ts. näiden mahtien nykyisten elinedellytysten kanssa. Olemme tietenkin varsin kaukana siitä, että asettaisimme saint-simonistit rinta rinnan jonkin Listin kaltaisen ihmisen tai saksalaisen poroporvarin kanssa. Ensimmäisenä askeleena kohti teollisten kahleiden murtamista oli jättää huomioon ottamatta ne edellytykset, ne rahakahleet, joissa sen mahtitekijät nykyisin vaikuttavat, ja tarkastella niitä sellaisinaan. Se oli ensimmäinen ihmisille osoitettu vetoisuus vapauttaa teollisuutensa kaupustelusta ja käsittää nykyinen teollisuus siirtymäkaudeksi. Saint-simonistitkaan *eivät jääneet* tuijottamaan tähän tulkintaan. He etenivät hyökätäkseen vaihtoarvoa, nykyisen yhteiskunnan järjestysmuotoa, yksityisomistusta vastaan. He asettivat yhteenliittymisen kilpailun sijaan. Mutta alun perin tehty erehdys kostautui heille. Eikä vain siten, että tuo sekoitus vei heidät yhä pidemmälle harhaan, näkemään likaisessa porvarissa pappismiehen, joten he joutuivat [9] ensimmäisten taisteluskoketusten jälkeen vanhaan harhaan (sekoitukseen), vaan nyt, kun nimenomaan taistelussa ilmeni kummankin mahtitekijän vastakohta, teeskennellysti. Heidän teollisuuden (teollisuuden tuotannollisten voimien) ylistys oli muodostunut porvariston juhlinnaksi, ja herra Michel Chevalier, herra Duvergier, herra Dunoyer ovat naulanneet itsensä ja porvariston koko Euroopan edessä häpeäpaaluun — minkä jälkeen ne mädät munat, jotka historia heittää heidän kasvoilleen, muuttuvat porvariston poppakonstein kultamuniksi — sillä ensimmäinen pitää kiinni vanhoista korulauseista, mutta antaa niille nykyisen porvarikomennon sisällön, toinen harjoittaa itse suurisuuntaista kaupustelua ja johtaa ranskalaisten lehtien myyntiä, kolmas taas tuli nykyolojen raivokkaimmaksi puolestapuhujaksi ja ylittää häpeämättömyydessä (epäinhimillisyydessä) kaikki aikaisemmat englantilaiset ja ranskalaiset taloustieteilijät.— Saksalainen porvari ja herra List alkavat sillä, millä saint-simonistinen koulukunta lopettaa — *teeskentelyllä, petoksella ja korulauseilla.*

3) Englannin tyrannia maailman yli on teollisuuden herruutta maailman yli. Englanti pitää meitä herruudes-

saan, koska teollisuus pitää meitä herruudessaan. Voimme vapautua ulkoapäin Englannista vain, jos vapaudumme sisältäpäin teollisuudesta. Voimme lopettaa sen kilpailuherruuden vain, jos saamme yliotteen kilpailusta oman maamme sisäpuolella. Englannilla on mahti meidän ylitsemme, koska me olemme tehneet teollisuudesta mahdin ylitsemme.

Se että teollinen yhteiskuntajärjestys on porvarin kannalta paras maailma kehittää »kykyjään» porvarina ja kykyä hyödyntää ihmisiä kuten luontoakin, voiko kukaan kiistää tätä *tautologiaa*? Kuka kiistää sen että kaikki, mikä nykyisin on nimeltään »hyve», yksilöllinen taikka yhteiskunnallinen hyve, on porvarin hyödyksi? Kuka kiistää sen, että poliittinen valta on hänen rikkautensa välikappale, että jopa tiede ja henkiset nautinnot ovat hänen orjiaan? Kuka kiistää sen? Kuka kiistää sen, että hänen kannaltaan kaikki on erinomaista..? Että hänelle on kaikesta muodostunut rikkauten väline, »rikkauden tuotantovoima»?

4) Nykyinen taloustiede pitää lähtökohtanaan kilpailun yhteiskuntajärjestelmää. Vapaa työ, ts. epäsuora, itseään kaupitseva orjuus on sen periaate. Sen ensimmäisiä väittämiä ovat työn jako ja kone. Mutta nämä voidaan saattaa korkeimmilleen vain tehtaissa, kuten nykyinen taloustiede itse myöntää. Nykyisen kansantaloustieteen lähtökohtana ovat siis tehtaas luovana periaatteenaan. Se edellyttää nykyisiä yhteiskuntaoloja. Se ei siis tarvitse mitään pitkäveteisiä puheita teollisuuden mahdista.

Kun »koulukunta» ei ole tarjonnut mitään »*tieteellistä kehittelyä*» tuotantovoimien teorialle *rinnan* vaihtoarvojen teorian kanssa ja siitä *erotettuna*, niin se on tapahtunut, koska sellaisen eron tekeminen on mieltävaltaista abstraktiota, koska se on mahdotonta ja sen täytyy pysähtyä yleisiin korulauseisiin.

5) »Rikkauden syyt ovat jotakin aivan muuta kuin itse rikkaus. Voima luoda rikkauksia on äärettömän tärkeämpi kuin itse rikkaus.» [*List. Sama, s. 20.*]

Tuotannollinen voima osoittautuu tavattomasti korkeasukuisemmaksi olennoksi kuin vaihtoarvo. Voima

vaatii sisäisen olemuksen sijaa, vaihtoarvo katoavaisen ilmaisun. Voima esiintyy loputtomana, vaihtoarvo äärellisenä, edellinen aineettomana, jälkimmäinen aineellisenä, ja kaikki nämä vastakohtat tapaamme herra Listillä. Vaihtoarvojen aineellisen maailman tilalle astuu täten voimien yliaistillinen maailma. Jos on ilmeisen halpamaista se seikka, että kansakunta uhraa itsensä vaihtoarvoista, ihminen esineistä, niin sitä vastoin osoittautuvat voimat itsenäisiksi henkisiksi olemuksiksi, aaveiksi ja pelkiksi henkilöitymiksi, jumalolennoiksi, ja silloin voitaisiin toki oikeutetusti Saksan kansalle asettaa vaatimus, että se uhraa kunnottomat vaihtoarvot aaveisiin? Vaihtoarvo, raha näyttää aina olevan ulkonainen tarkoituserä, mutta tuotannollinen voima on tarkoituserä, joka on lähtöisin itse luonnostani, itse-tarkoitus. Näin ollen se mitä siis uhraan vaihtoarvoissa, on minulle jotakin ulkonaista; mitä taas voitaa tuotantovoimissa, on oma saavutukseni.— Siltä näyttää, jos tyydytään sanoihin taikka idealisoivana saksalaisena ei välitetä siitä likaisesta todellisuudesta, joka on näiden korkealentoisten sanojen piilossa.

Jotta se mystinen sädekehä, joka kirkastaa »tuotantovoimaa», saataisiin hälvenemään, tarvitsee vain avata ensimmäinen kunnan tilasto. Siinä puhutaan vesivoimasta, höyryvoimasta, ihmisvoimasta ja hevosvoimasta. Ne kaikki ovat »tuotannollisia voimia». Onko suuri tunnus tus ihmiselle, että hän on hevosen, höyryn ja veden kanssa »voimana» kuvassa mukana?

Nykyisessä järjestelmässä, kun köyryselkä, nivelten sijoiltaanmeno, tiettyjen lihasten yksipuolinen kehittäminen ja voimistaminen jne., tekevät sinusta tuottavamman (työkykyisemmän), on siis köyryselkäsi, jäsenesi sijoiltaanmeno ja lihastesi yksipuolinen liike tuotannollinen voima. Jos henkinen ontoutusi on tuottavampaa kuin kaikinpuolinen henkinen toimintasi, niin tästä ontoudesta tulee jonkinmoinen tuotantovoima jne. jne. Jos jonkin toiminnon yksitoikkoisuus tekee sinusta taitavan sen suorittamisessa, niin yksitoikkoisuuskin on tuotantovoima.

Onko porvarilla, tehtailijalla muka jotakin tekemistä sen kanssa, että työläinen kehittäisi kaikkia kykyjään,

panisi liikkeelle tuotantokykynsä, panisi liikkeelle itsensä ihmismäisesti ja siksi panisi liikkeelle inhimillisen?

Tähän annamme manufaktuurijärjestelmän englantilaisen *Pindaroksen*, herra Uren vastata:

»Jokaisen mekanismissa tapahtuvan parannuksen pysyvänä päämääränä ja pyrintönä on todellisuudessa tehdä ihmisen työstä täysin tarpeeton taikka pienentää sen hintaa korvaamalla aikuisen työntekijän aherrus naisten ja lasten aherruksella taikka pystyvän taiturin työ kömpelöiden (taitamattomien) työntekijöiden työllä.» (*Philosophie des manufactures etc. Paris 1836, T. I, p. 34.*) »Ihmislunnon heikkous on niin suuri, että mitä taitavampi työntekijä on, sitä omapäisempi ja vastahakoisempi hänestä tulee ja siis vähemmän sopiva mekaanisen järjestelmän kannalta... Nykyisen tehtailijan painopisteenä on sen vuoksi pelkistää, yhdistämällä tiede hänen pääomiinsa, hänen työntekijäinsä tehtävää sellaiseksi, että tarvitaan vain heidän silmälläpitämistään» jne. (Sama, s. 30.)

Voima, tuotantovoima, syyt

»Rikkauden syyt ovat jotakin aivan muuta kuin itse rikkaus.» [*List. Sama, s. 201.*]

Mutta jos vaikutus on eri kuin syy, niin eikö vaikutuksen luonteen täydy jo sisältyä syyhyn? Jo syyn täytyy kantaa sisällään sitä määrettä, jota vaikutus myöhemmin osoittaa. Herra Listin filosofia ei etäänny tietämisessä sitä pitemmälle, että syy ja vaikutus ovat »jotakin aivan muuta».

Kaunis tunnustus ihmisen arvolle, että hänet alennetaan »voimaksi», joka luo rikkautta. Porvari ei näe proletaarissa *ihmistä*, vaan *voiman* luoda rikkautta, voiman, jota hän sittemmin voi verrata myös muihin tuotantovoimiin, eläimeen, koneeseen, ja mikäli vertaus on hänelle epäsuotuisa, täytyy sen voiman, jonka kantajana on ihminen, antaa sijansa voimalle, jonka kantajana on jokin eläin taikka jokin kone. Tällöin hän kuitenkin aina nauttii (omaa) kunnian esiintyä »tuotantovoimana».

Jos leimaan ihmisen »vaihtoarvoksi», niin jo ilmaisu kavaltaa, että yhteiskunnalliset suhteet ovat muuttaneet hänet »esineeksi». Jos käsittelen häntä »tuotantovoimana», niin asetan todellisen subjektin sijaan toisen subjektin, vaihdan häneen vaivihkaa toisen henkilön, ja silloin hän on enää olemassa vain rikkauden aiheuttajana.

Koko inhimillinen yhteiskunta muodostuu pelkästään rikkautta luovaksi koneeksi.

Syy ei ole mitenkään *vaikutusta* ylevämpi. Vaikutus on ainoastaan *ilmilausuttu* syy.

List on olevinaan tekemisissä kaikkialla muka vain tuotantovoimien kanssa niiden itsensä tähden, riippumatta kunnottomista vaihtoarvoista.

Silmiemme eteen tulee nykyisten »tuotantovoimien» olemus jo siitä, että nykyoloissa ei tuotantovoima ole vain jonkinlaista ihmisen työn tekemistä tehokkaammaksi taikka luonnonvoimien ja yhteiskunnallisten voimien tuloksellisemmiksi, se on yhtä hyvin työn tekemistä halvemmaksi eli työntekijän kannalta *tuottamattommaksi*. Tuotantovoiman määrää siis edeltäkin vaihtoarvo. Se on yhtä suuressa määrin kohottamista...*

[III KATKELMIA III LUVUSTA]
[MAANKORKO]

...[22] häviää maankorko. Nämä korkeammat viljanhinnat on otettava pois herrojen teollisuudenharjoittajien voitoista — Ricardo on riittävän järkevä otaksumaan, ettei työpalkkaa voi painaa alemmaksi.

Viljanhintojen kohoamisesta siis seuraava voittojen pienentyminen ja työpalkan kohoaminen — kun työntekijän on pakko kuluttaa aina tietty annos viljaa, olkoonkin se miten kallista tahansa; hänen nimellinen työpalkkansa nousee siksi viljanhinnan noustessa, kasvamatta reaalisesti, jopa sen reaalisesti vähetessä — kohottaa teollisuudenharjoittajien tuotantokustannuksia, tekee heille vaikeammaksi kasaantumisen ja kilpailun, sanalla sanoen lamaannuttaa maan *tuotantovoiman*. Kunnoton »vaihtoarvo», joka maankorossa joutuu maanomistajan pussiin mitä suurimmaksi vahingoksi (*ilman minkäänlaista hyötyä*) maan tuotantovoiman kannalta, on siis *uhrattava* tavalla tai toisella yleiseksi parhaaksi — vapaalla viljakaupalla, siirtämällä kaikki verot maankoron osalle taikka sitten ottamalla valtion haltuun maankor-

* Tähän päättyy käsikirjoituksen 9. liuska. Liuskoja 10—21 ei ole löydetty. Ne käsittävät todennäköisesti toisen luvun lopun ja kolmannen luvun alun. *Toim.*

ko, ts. maaomaisuus (tämän johtopäätöksen ovat tehneet muiden muassa Mill, Hilditch, Cherbuliez).

Tätä maanomistukselle pelottavaa manufaktuuri-tuotantovoimasta tehtävää johtopäätöstä ei herra List luonnollisestikaan ole voinut ilmoittaa saksalaiselle maaatelistolle. Hän soimaa siksi Ricardoa, joka on antanut näin epämiellyttäviä totuuksia ilmi, ja panee hänen suuhunsa vastakkaisen mielipiteen, fysiokraattien mielipiteen, jonka mukaan maankorko ei ole muuta kuin todiste maaperän luonnollisesta tuotantovoimasta, ja väärentää Ricardon katsomuksia.

List:

»Yleensä on koulukunnalla ollut epäonni Adam Smithin ajoista alkaen pyrkiessään perille maankoron luonteeseen. Ricardo ja hänen jälkeensä Mill, McCulloch ja muut ovat sitä mieltä, että maankorko maksetaan maapalstoille ominaisesta, *luonnollisesta tuotantokyvystä*. Ricardo on perustanut tälle käsitykselle kokonaisen järjestelmän... Koska hänen näköpiirissään olivat vain Englannin olosuhteet, niin hän lankei siihen harhakäsitykseen, että nämä Englannin pellot ja laitumet, joiden oletetusta luonnollisesta tuotantokyvystä maksetaan nykyisin niin sieviä korkoja, olisivat olleet kaikkina aikoina samaisia peltoja ja laitumia.» (s. 360.)

Ricardo:

»Jos se lisätuotto, minkä maa korkona antaa, on etu, niin olisi toivottavaa, että vastarakenneet koneet olisivat vuosi vuodelta *vähemmän tehokkaita* kuin vanhat, koska silloin kaikki ne hyödykkeet, jotka maassa tuotetaan saisivat epäilemättä suuremman vaihtoarvon, ja korkoa maksettaisiin kaikille tuotavampien koneiden omistajille.» (»Des principes de l'économie politique etc.» Paris 1835, T. I, p. 77.) (Suomenkielinen käännös, s. 105.) »Varallisuus lisääntyy nopeimmin niissä maissa, missä *viljelysparannusten* avulla tuotantoa voi lisätä työmäärää vastaavasti lisäämättä, ts. missä siis maankorko nousee vähitellen.» (Sama, p. 81—82.) [Suomenkielinen käännös, s. 106—107.]

Herra List ei niin muodoin rohkene suuraatelistoa silmälläpitäen pitää kiinni teerenpelistään »tuotantovoimilla». Hän haluaa varustaa ne »vaihtoarvojen» syötillä ja panettelee sen vuoksi Ricardon koulukuntaa, joka ei arvioi maankorkoa tuotantovoiman näkökannalta eikä tuotantovoimaa suurten nykyaikaisten tehtaiden laitoksen kannalta.

Herra List on siten kaksinkertainen valehtelija. Emme kuitenkaan saa tässä kohdin tehdä herra Listille vääryyt-

tä. Eräässä suuressa württembergiläisessä tehtaassa (ellemme erehdy, Köchlinissä) on itse württembergiläisten kuningas* osallisena suurin summin. Nimenomaan Württembergin ja enemmän tai vähemmän myös Badenin tehtaassa on huomattavana osallistujana maa-aateli osakuuden välityksellä. Tässä on siis aateli, ei maanomistajana, vaan jopa porvarina ja tehtailijana rahallisesti osallistumassa »manufaktuurivoimaan» ja ...

...[24] syntyy kokonaisten sukupolvien »tuotannon jatkuvuus ja yhtäjaksoisuus» — kommunistin kaavussa List opettaa tätä niin ikään — näin ollen tämä »tuotannon jatkuvuus ja yhtäjaksoisuus» on sukupolvien *eikä* herrojen teollisuudenharjoittajien omistusperintöä. (ks. esim. B. Bray¹⁰⁵.)

Englannissa on korkea maankorko tullut turvatuksi maalordeille (omistajille) vain ajamalla maanvuokraajat häviöön ja saattamalla palkolliset irlantilaisen kurlajiston (tosi kerjäläisten) asemaan. Ja tämä kaikki huolimatta viljalaeista. Siitäkin huolimatta, että jopa maankoron nauttijoidenkin oli usein tarpeen luopua korosta $\frac{1}{3}$ tai puolella vuokraajan hyväksi. Vuoden 1815 jälkeen on hyväksytty 3 erilaista viljalakia vuokraajien rohkaisemiseksi ja aseman parantamiseksi. Tämän ajanjakson aikana oli asetettu 5 parlamentin komiteaa todistamaan maatalouden hädän olemassaoloa ja tutkimaan sen muita syitä. Toisaalta vuokraviljelijöiden jatkuva häviöönjoutuminen palkollisten täydellisestä riistosta ja heidän palkkansa täydellisestä tai suurimmasta mahdollisesta alaspainamisesta huolimatta ja toisaalta maanomistajan useasti toistuva pakko luopua osasta korkoa ovat sinänsä todisteena siitä, että ei edes — kaikkien manufaktuurien uhallakaan — Englannissakaan ole tuotettu suuria maankorkoja. Ei näet voida taloudellisesti pitää maankorkona sitä, jos osa tuotantokustannuksia vedetään maankoron nauttijan taskuun vuokraajan taskun sijasta sopimusten taikka muiden talouden ulkopuolisten olosuhteiden välityksellä. Jos maanomistaja viljelisi itse maataan, niin kyllä hän tulisi varomaan asettamasta osaa käyttöpää-

* Kyseessä on Württembergin kuningas Wilhelm I. Toim.

omasta saatua tavanomaista voittoa »maankoron» otsikon alle.

16., 17. ja jopa 18. vuosisadan kahden ensimmäisen kolmanneksen kirjoittajat pitävät Englannin viljanvientiä vielä sen rikkauden päälähteenä. Englannin vanha teollisuus — jonka päähaaran muodosti lampaanvillaan perustuva teollisuus ja jonka vähemmän tärkeät alat muokkasivat pääasiassa itse tämän haaran antamia aineksia — oli täysin maatalouden *alistamaa*. Sen pääraaka-aineena oli englantilainen maataloustuote. On itsestään ymmärrettävää, että se siis edisti maataloutta. Myöhemmin, kun ilmaantui varsinainen tehdaslaitos, havaittiin myös jo lyhyen ajan kuluttua viljatullien välttämättömyys. Mutta ne jäivät nimellisiksi. Väestön nopea lisääntyminen, paljolti hedelmällistä maata, joka vielä oli otettavissa viljelykseen, sekä keksinnöt kehittivät luonnollisesti lähinnä maataloutta. Sille sattui nimenomaan sopivasti sota Napoleonin vastaan, se sai aikaan Englannin maataloudelle todellisen kieltojärjestelmän. Vuosi 1815 osoitti kuitenkin, miten vähän maatalouden »tuotantovoima» oli todellisuudessa kohonnut. Yleinen parku kohosi maanomistajien ja vuokraajien keskuudesta, ja silloin annettiin nykyiset viljalait¹⁰⁶. Kuuluu nykyisen tehdasteollisuuden olemukseen vieroittaa [zu entfremden] ensinnäkin teollisuus kotimaan maaperästä sen muokatessa pääasiassa ulkomaisia raaka-aineita ja nojattaessa ulkomaankauppaan. Sen olemukseen kuuluu saada väestö kasvamaan suhteessa, jota maaperän hyödyntäminen ei yksityisomistuksen vallitessa vastaa. Edelleen sen olemukseen kuuluu — aikaansaadessaan viljalakeja, kuten se on tähän mennessä aina tehnyt Euroopassa — muuttaa talonpojat kaikkein kurjimmiksi proletaareiksi korkean koron ja maaomaisuuden tehdasmaisen hyväksikäytön välityksellä. Jos sen sitä vastoin onnistuu estää viljalait, niin se panee kokonaisia maa-alueita kesannolle, antaa viljanhinnat ulkoisten sattumien varaan ja vieraannuttaa maan kokonaan tekemällä sen välttämättömimmät elintarvikkeet kaupasta riippuviksi ja antaa *maanomistuksen* itsenäisenä omaisuuden lähteenä mennä menojaan. Viimeksi mainittu on tarkoituksena viljalakien vastustamisliitolla Englannissa ja maankoron vas-

tustamisliikkeellä Pohjois-Amerikassa¹⁰⁷, sillä *maankorko* on *maanomistuksen* taloudellinen ilmaus. Toryt ovat sen vuoksi kiinnittäneet huomiota vaaraan, että Englanti tulee elintarvikkeittensa kannalta riippuvaiseksi, esim. *Venäjästä*.

Tehtaassa harjoitetulla suurteollisuudella on tinki-mättömänä pyrkimyksenä — luonnollisestikaan sellaiset maat, joilla on otettavana viljelykseen vielä tavattoman paljon maata, kuten Pohjois-Amerikka, (ja suojatullit eivät toki kovinkaan lisää viljellyn maan piiriä) eivät lukeudu tähän — *lamaannuttaa* maan tuotantovoimaa, niin pian kuin sen hyödyntäminen on päässyt tietylle asteelle, samalla tavoin kuin tehdasmaisella peltoviljelyksellä toisaalta on taipumus tunkea tieltään ihmiset ja muuttaa kaikki — tietenkin tietyissä rajoissa — laidunmaaksi, siten että ihmisen sijaan tulee karja.

Ricardon maankorkoa koskeva oppi pelkistyy, muuttamin sanoin esitettynä, seuraavaan:

Maankorko ei edistä millään tavoin maaperän tuotavuutta. Päinvastoin sen kohoaminen on todisteena maaperän tuotantovoiman laskusta. Sen määrää nimitäin hyödynnettävien maa-alueiden suhde väestöön ja ylipäänsä sivilisaation tilaan. Viljanhinnan määräävät sen hedelmättömimmän maaperän tuotantokustannukset, jonka muokkausta väestön tarpeet vaativat. Jos täytyy turvautua huonompilaatuiseen maaperään taikka jos täytyy käyttää samaan tilukseen vähätuottoisemmin pääoma-eriä, niin tuottoisemman maaperän omistaja myy tuotteensa niin kalliista kuin huonoimman maan viljelijä. Hän pistää taskuunsa hedelmättömimmän ja hedelmällisimmän maaperän tuotantokustannusten välisen erotuksen. Mitä vähäsatoisempaa maaperää siis pannaan viljelykseen tai mitä tuottamattomammin (vähäsatoisemmin) toinen, kolmas erä pääomaa samaan tilukseen käytetään, mitä enemmän, sanalla sanoen, maaperän suhteellinen tuotantovoima vähenee, sitä korkeammaksi nousee korko. Jos maa ajatellaan yleensä hedelmälliseksi...*

* Tähän päättyy viimeisen numeroidun arkin teksti. *Toim.*

IV Herra List ja Ferrier

Napoleonin aikaisen apulaistullitarkastaja *Ferrierin* kirja — »Hallituksesta tarkasteltuna sen yhteyksissä kauppaan», Pariisi 1805 — on kirjoitus, jota herra List kopioi. Hänen kirjassaan ei ole ainoatakaan perusajatusta, jota tässä ei olisi sanottu ja sanottu paremmin.

Ferrier oli Napoleonin virkamies. Hän puolusti mannermaajärjestelmää¹⁰⁸. Hän ei puhu *suojelujärjestelmästä*, vaan *kieltojärjestelmästä*. Hän ei alkuunkaan sepittele korulauseita kaikkien kansojen unionista taikka kotimaisesta *ikuisesta rauhasta*. Luonnollisesti hänellä ei myöskään ole mitään sosialistisia korulauseita. Me tulemme esittämään lyhyen supistelman hänen kirjastaan alistaaksemme lukijaa Listin viisauksien salaisen alkulähteen suhteen. Kun herra List väärentää *Louis Sayta* voidakseen tehdä tästä liittolaisen itselleen, niin sitä vastoin Ferrieriä hän ei lainaa missään, vaikka hän on tätä kaikkialla kopioinut. Hän on halunnut viedä lukijan väärille jäljille.

Olemme jo lainanneet Ferrierin arviota Smithistä. Ferrier yhtyy vieläkin vilpittömämmin vanhaan kieltojärjestelmään.

Valtion sekaantumien. Kansakuntien säästäväisyys

»On olemassa kansakunnissa säästäväisyyttä ja tuhlaavaisuutta, mutta kansakunta on tuhlaavainen tai säästäväinen ainoastaan suhteissaan muihin kansoihin.» (*Ferrier. Sama*, s. 143.)

»Ei pidä paikkaansa, että pääoman edullisin käyttäminen sen kannalta, joka pääoman omistaa, olisi edullisinta välttämättä myös teollisuuden kannalta... Kapitalistien etu ei läheskään aina satu yhtymään yleiseen etuun yleensä, se on miltei aina sille vastakkainen.» (s. 168, 169.)

»On olemassa kansakuntien säästäväisyys, mutta se eroaa suuresti smithiläisestä... Se on sitä, että ostetaan vieraita tuotteita vain sikäli, kuin ne voidaan maksaa omilla. Se on useasti sitä, että luovutaan niistä tyystin.» (s. 174, 175.)

Tuotantovoimat ja vaihtoarvo

»Niillä periaatteilla, jotka Smith on antanut kansakuntien säästäväisyydestä, on kaikilla pohjanaan eron tekeminen tuottavan ja tuottamattoman työn kesken... Olemukseltaan tämä erottaminen on väärä. Ei ole tuottamatonta työtä.» (s. 141.)

»Hän» (Garnier) »on nähnyt hopeassa vain hopean arvon, pohjimatta sitä sen ominaisuutta, joka sillä on rahana, kun hopea tekee kiertokulun aktiivisemmaksi ja lisää sen seurauksena työn tuotteita.» (s. 18.) »Kun hallitukset yrittävät tämän vuoksi ehkäistä rahan ulosvirtaamisen,.. niin ei se tapahdu sen arvon takia... vaan koska se arvo, joka siitä annetaan takaisin, ei voi aikaansaada kiertokulussa samoja vaikutuksia.., koska se ei voi joka kerran siirtyessään kädestä käteen määrätä uutta luomistyötä.» (s. 22, 23.) »Sana 'rikkaus', sovellettuna siihen rahaan, joka on kiertokulussa rahana, on ymmärrettävä niistä uusintamisista, joita se helpottaa,.. ja tässä mielessä maa rikastuu, jos se lisää rahaansa, koska tämän rahan lisääntymisen myötä kaikki työn tuotantovoimat kasvavat.» (s. 71.) »Jos sanotaan, että jonkin maan rikkaus vastaa kahta miljardia,.. niin sillä ymmärretään, että maalla on varoja pitää yllä näillä 2 miljardilla arvoissa mitattuna 10, 20, 30 kertaa niin suurta kiertokulkua eli, mikä on samaa, että se voi tuottaa nämä arvot. Juuri näitä tuotantovälineitä, joista se on kiittollisuudenvelassa rahalle, nimitetään rikkaudeksi.» (s. 22.)

Ferrier erottaa siis sen vaihtoarvon, joka rahalla on, rahan tuotantovoimasta. Riippumatta siitä, että hän nimittää ylipäänsä tuotantovälineitä rikkaudeksi, ei sentään ollut mitään helpompaa, kuin soveltaa sitä eroa, minkä Ferrier tekee rahan arvon ja tuotantovoiman välillä, kaikkiin pääomiin.

Mutta Ferrier menee vieläkin pidemmälle, hän puolustaa kieltojärjestelmää yleensä sillä, että se turvaa kansakunnille niiden tuotantovälineet:

»siten ovat kiellot joka kerran hyödyllisiä, jos ne tekevät kansakunnille helpommaksi keinot tyydyttää tarpeitaan... Vertaan kansakuntaa, joka ostaa rahallaan ulkoa tavaroita, joita se voi itsekä valmistaa, vaikkakin vaikeammin, puutarhuriin, joka tyytymättömänä korjaamiinsa hedelmiin, ostaisi mehukkaampia naapureiltaan antamalla heille vastikkeeksi puutarhatyövälineitään.» (s. 288.) »Ulkomaankauppa on aina edullista, kun se pyrkii suurentamaan tuottavia pääomia. Se on epäedullista, jos se, moninkertaistamatta pääomia, vaatii niiden vieraantumista.» (s. 395—396.)

Maatalous, teollisuus, kauppa

»Tuleeko hallituksen suosia kauppaa ja tehtaita ennen maataloutta? Tämä kysymys on yhäti sellainen, josta hallitukset ja kirjoittajat eivät voi päästä yksimielisyyteen» (s. 73.)

»Teollisuuden ja kaupan edistysaskeleet ovat keskinäisessä riippuvuudessa sivilisaation, taiteiden, tieteiden ja merenkulun edistysaskeleista. Hallitus, joka kykenee tekemään tuskin mitään maatalouden hyväksi, voi tehdä miltei kaiken teollisuuden hyväk-

si. Jos kansakunnalla on tottumuksia tai taipumuksia, jotka ovat omiaan pidättelemään sen kehitystä, on hallituksen käytettävä kaikki keinonsa taisteluun niitä vastaan.» (s. 84.)

»Todellinen keino rohkaista maanviljelystä on rohkaista manufaktuureja.» (s. 225.) »Sen vaikutusaluetta» (teollisuuden, jolla herra Ferrier ymmärtää manufaktuurin) »eivät rajoita sen edistysaskeleet eivätkä sen parannuskeinot... Lentävänä kuin mielikuvitus, yhtä vilkkaana ja tuottoisana kuin se, ei sen luomisvoimalla ole mitään muita rajoja kuin itse sen ihmishengen, josta se saa päivittäin uutta loistetta.» (s. 85.)

»Maatalous-teollisen kansakunnan rikkauden todellisenä lähteenä on *uusintamminen* ja työ. Sen täytyy antaa pääomilleen tällainen käyttö ja huolehtia omien tavarointensa kuljettamisesta ja myymisestä, ennen kuin se voi lähteä kuljettamaan ja myymään toisten kansakuntien tavaroita.» (s. 186.) »Etupäässä kotimaankaupan osalle, joka edelsi pitkään vaihtoa kansalta kansalle, on asetettava ansio tästä ihmisen varallisuuden kasvusta.» (s. 145.) »Itse Smithin mukaan antaa kahdesta pääomasta, toinen kotimaankauppaan, toinen ulkomaankauppaan sijoitettuna, ensin mainittu maan teollisuudelle 24 kertaa enemmän tukea ja kannustusta!» (s. 145—146.)

Mutta ainakin sen herra Ferrier oivaltaa, ettei kotimaankauppaa voi olla ilman ulkomaankauppaa. (Sama, [s. 146].)

»Annettakoon joidenkin yksityishenkilöiden tuottaa Englannista 50 000 pakkaa samettia. He voittavat tässä kaupassa paljon rahaa ja saavat varsin hyvin tavaransa kaupaksi. Mutta he supistavat samalla kotimaista teollisuutta ja saattavat 10 000 työntekijää leivättömiksi.» (s. 170, vrt. s. 155, 156.)

Herra Ferrier panee Listin tapaan merkille eron, mikä on toisaalta manufaktuuri- ja kauppakaupunkien ja toisaalta vain kuluttavien kaupunkien välillä (s. 91), mutta ainakin sikäli hän on vilpiton, että hän viittaa tällöin itse Smithiin. Hän viittaa herra Listille niin rakkaaksi käyneeseen *Methuen-sopimukseen*¹⁰⁹ ja sen arvioinnissa Smithissä ilmenneeseen nokkeluuteen (s. 159). Olemme jo saaneet tietää, että hänen arviointinsa Smithistä kattaa miltei sanasta sanaan Listin arvioinnin. Katso myös mitä *kauttakulkukaupasta* sanotaan s. 186 jne.

Ferrierin ja Listin välinen ero on siinä, että edellinen kirjoittaa maailmanhistoriallisen yrityksen — mannermaajärjestelmän — hyväksi, jälkimmäinen pikkumaisen, heikkopäisen porvariston hyväksi.

Lukija myöntänee, että in nuce* koko herra List sisältyy Ferrieriltä lainattuihin otteisiin. Jos mukaan

* — suppeassa muodossa. *Toim.*

liitetään vielä ne korulauseet, jotka hän omaksuu Ferrierin jälkeen tapahtuneesta kansantaloustieteen kehityksestä, niin hänen osakseen jää pelkästään onto *idealisointi*, jonka tuotantovoima sisältyy sanoihin — ja [...] * herruuteen pyrkivän saksalaisen porvarin teeskentely.

Kirjoitettu maaliskuussa 1845

Julkaistu ensi kerran venäjän kielellä aikakauslehdessä »Voprosy istorii KPSS», n : o 12, 1971

Beiträge zur Geschichte der Arbeiterbewegung.

n : o 3, 1972, S. 425—446

* Yksi sana käsikirjoituksessa täysin epäselvä. *Toim.*

Karl Marx
Friedrich Engels

PYHÄ PERHE
ELI KRIITTISEN
KRITIIKIN KRITIIKKIÄ

BRUNO BAUERIA JA KUMPPANEITA VASTAAN¹¹⁰

*Kirjoitettu syys—marras-
kuussa 1844*

*Julkaistu erillisenä kirjana
1845 Frankfurt am Mainissa*

Werke, Bd. 2, S. 2—223

ESIPUHE

Reaalisen humanismin vihollisista vaarallisin on Saksassa *spiritualismi* eli *spekulatiivinen idealismi*. Se korvaa *todellisen yksilöllisen ihmisen »itsetietoisuudella»* tai *»hengellä»* ja opettaa evankelistan sanoin: »Henki on altis, mutta liha on heikko.» On selvää, että tämä ruumiiton henki on henkevää vain omissa kuvitelmissaan. Kun vastustamme *Bauerin* kritiikkiä, vastustamme juuri *spekulaatiota* joka uusintaa itsensä *pilakuvana*. Näemme sen *kristillis-germaanisen* periaatteen huipentuneimmaksi ilmaukseksi: tuo periaate tekee viimeisen yrityksensä muuntaessaan itse *»kritiikin»* tuonpuoleiseksi voimaksi.

Esityksemme käsittelee ensisijaisesti *Bruno Bauerin* »Allgemeine Literatur-Zeitungia»¹¹¹ — sen kahdeksan ensimmäistä nidettä ovat edessämme —, koska siinä huipentuvat *Bauerin* kritiikki ja samalla *ylipäänsä saksalaisen spekulatiivisuuden* mielettömyydet. Mitä enemmän kriittinen kritiikki (»Literatur-Zeitungin» esittämä kritiikki) filosofian kautta vääristää todellisuuden suoranaisesti hullutukseksi, sitä opettavaisempaa se on.— Katsokaamme esimerkiksi *Faucheria* ja *Szeligaa*.— »Literatur-Zeitungin» tarjoaman aineiston avulla spekulatiivisen filosofian harhakuvitelmia voidaan valaista myös laajemmalle lukijakunnalle. Tämän pyrimme kirjassamme tekemään.

Esityksemme *kohde* määrää luonnollisesti itse esitystämme. Kriittinen kritiikki jää joka suhteessa Saksan teoreettisen ajattelun jo saavuttaman tason *alapuolel-*

le. Tarkastelemamme kohteen luonne siis oikeuttaa meidät sivuuttamaan *tässä* tuon kehityksen laajemman arvioinnin.

Enemmänkin, kriittinen kritiikki pakottaa meidät esittämään jo saavutetut tulokset *sellaisinaan* kritiikkiä vastaan.

Niinpä julkaisemme tämän kiistakirjoituksen ennen niitä itsenäisiä teoksia, joissa tulemme esittämään — luonnollisesti kumpikin omasta puolestamme — positiivisen näkemyksemme uusista filosofisista ja sosiaalisista opeista ja samalla positiivisen suhteemme näihin.

Pariisissa syyskuussa 1844

Engels. Marx

I l u k u

KRIITTINEN KRITIIKKI KIRJANSITOJAMESTARIN HAHMOSSE ELI KRIITTINEN KRITIIKKI HERRA REICHARDTINA

Miten ylevästi kansanjoukon yläpuolella kriittinen kritiikki näkeekin olevansa, tuntee se silti rajatonta sääliä joukkoa kohtaan. Niin on kritiikki joukkoa rakastanut, että se on lähettänyt ainokaisen poikansa, jottei yksikään, joka häneen uskoo, hukkuisi vaan saisi kriittisen elämän. Kritiikki tulee joukoksi ja asuu keskuudessamme, ja me näemme sen loiston isän ainokaisen pojan loistona. Toisin sanoen kritiikki tulee sosialistiseksi ja puhuu »pauperismia käsittelevistä kirjoituksista». ¹¹²

Sen mielestä ei ole rikos olla jumalan kaltainen; se luovuttaa itsensä (entäussert sich selbst), omaksuu kirjansitojamestarin hahmon ja alentaa itsensä mielettömyyteen asti — jopa kriittiseen, vierailta kielillä lausuttuun mielettömyyteen. Kritiikki, jonka taivaallinen, neitseellinen puhtaus kauhistuen perääntyy syntisen, spitaalisen joukon kosketusta, voittaa itsensä siinä määrin, että se ottaa huomioon »*Bodzins*»* ja »kaiken pauperismia käsittelevän lähdekirjallisuuden» ja »on jo vuosien ajan vaihe vaiheelta seurannut tätä aikamme tautia». Se halveksuu kirjoittamista asiantuntijoille, se kirjoittaa suurelle yleisölle, karsii kaikki vierasperäiset ilmaukset, kaiken »latinalaisen hiusten halkomisen, kaiken turhantarkan kieleilyn». Kaiken tämän se karsii *muiden* kirjoituksista, sillä olisihan toki liikaa vaatia, että kritiikki itse alistuisi näihin »hallintomiesten määräilyihin». Kuitenkin se itse tekee osittain juuri näin, se luopuu — joskaan ei sanoista, niin kuitenkin sisällöstään — ihailtavan hel-

* Reichardttn virheellisesti kirjoittama Charles Dickensin salanimi Boz. *Totm.*

pontuntuisesti, ja kukapa voisi syyttää sitä »käsittämättömien vierasperäisten sanojen röykkiöiden» käyttämisestä, kun se itse järjestelmällisesti antaa aihetta otaksua, että nuo sanat ovat jääneet myös sille käsittämättömiksi? Seuraavassa on muutamia kritiikin jatkuvasti käyttämistä ilmauksista:

»Siksi *kerjäläisyyden instituutiot* ovat heille kauhistus.»

»Vastuuoppi, jonka mukaan jokaisesta *ihmisajatuksen liikahduksesta tulee Lootin vaimon kuva.*»

»Tämän todella *syvämielisen taidarakennelman lakikivelle.*»

»Tässä on Steinin poliittisen testamentin pääsisältö, testamentin, jonka tuo suuri valtiomies luovutti hallitukselle ja kaikille *sen tutkimuksille* jo ennen vetäytymistään aktiivisesta palveluksesta.»

»Tällä kansalla *ei* tuolloin vielä ollut mitään ulottuvuuksia niin laaja-alaista vapautta varten.»

»Kun hän valtio-oikeudellisen tutkimuksensa lopuksi *parlamentoi* melkoisen varmana, että puuttuu enää vain luottamusta.»

»Valtiota kohottavalle miehekkäälle ymmärrykselle, joka nousee jokapäiväisyyden ja ahdasmielisen pelon yläpuolelle, historiassa muodostuneena ja muiden maiden yleistä valtiolaitosta koskevien eloisien havaintojen ruokkimana.»

»Yleisen kansallishyvinvoinnin kasvattaminen.»

»Viranomaisten valvonnan alla jäi vapaus *Preussin kansan kutsumuksen rinnassa* kuolleeksi.»

»*Kansanorgaaninen* sanomalehtitoimi.»

»Kansa, joka myös herra Brüggemannilta saa *kastetodistuksen kypsyystään.*»

»Varsin räikeä ristiriita muihin *määreisyyskiin* nähden, joita on esitetty kirjoituksessa kansan ammattikelpoisuudesta.»

»Inha omanvoitonpyynti häivyttää nopeasti kaikki *kansallistahdon* *hourekuvat.*»

»Himo kahmia paljon jne. oli se henki, joka kulki läpi koko restauraation ajan ja *melkoisella indifferenssin kvantiteetilla yhdistäytyi* uuteen aikaan.»

»*Preussin maalaismiesmäisessä kansallisuudessa* havaittava hämärä poliittisen merkittävyyden käsite *lepää suurenmoisen historian muistolla.*»

»Vastenmielisyys katosi ja muuntui täydellisen hurmion tilaksi.»

»Tämän ihmeellisen siirtymän aikana kukin omalla tavallaan *asetti* vielä *näkyviin* erityisiä *halujaan.*»

»Katekismus, jonka hurskastelevan salomolaisen kielen sanat pehmeästi kuin kyyhkynen — tsirp, tsirp! — kohoavat mahtipontisuuden ja *ukkosenkaikeisten aspektien piiriin.*»

»*Kolmenkymmenenviiden vuoden laiminlyöntien koko diletantisuus.*»

»Kaupunkilaisten joutuminen erään entisen hallintoviranomaisensa liian räikeän vihanryöpyn kohteiksi olisi vielä voitu sietää edustajillemme ominaisen tyynesti, ellei Bendan käsitys vuoden 1808 kaupunkijärjestyksestä osoittaisi muhamettilaista käsitteilyä kaupunkijärjestyksen olemukseen ja käyttöön.»

Kautta herra Reichardt in esityksen vastaa tyyllillistä rohkeutta itse kehittelyn rohkeus. Hänen siirtymänsä ovat seuraavanlaisia:

»Herra Brüggemann... vuosi 1843... valtioteoria... jokainen rehellinen mies... sosialistiemme suuri vaatimattomuus... luonnolliset ihmeet... Saksalle asetettavat vaatimukset... ylikuunnolliset ihmeet... Abraham... Philadelphia... manna... leipurimestari... mutta koska puhumme ihmeistä, niin toikin Napoleon» jne.

Näiden poimintojen jälkeen ei enää olekaan mitään syytä ihmetellä sitä, että kriittinen kritiikki vielä »selittää» erästä lausetta jota se väittää »kansantajuisella kielellä ilmaistuksi»: se nimittäin »varustaa silmänsä orgaanisella voimalla tunkeutuakseen läpi sekasorron». Tässä kohdin on todettava että itse »kansantajuinen puhe tapakaan» ei enää voi jäädä kriittiselle kritiikille käsittelemättömäksi. Kritiikki oivaltaa, että kirjailijantie väistämättä jää mutkaiseksi, ellei tielle astuva tekijämies ole kyllin voimakas tien suoristamiseen, ja antaa siten luonnollisesti kirjailijan suoritettaviksi »matemaattisia toimituksia».

On itsestään selvää — ja historia, joka todistaa kaiken mikä on itsestään selvää, todistaa myös tämän — että kritiikki ei tule joukoksi itse joukoksi jäädäkseen, vaan se haluaa näin vapauttaa joukon joukoittaisesta joukkomaisuudestaan, siis ylittää joukon kansantajuisten puhettavan ja korvata sen kriittisen kritiikin kriittisellä kielellä. Kun kritiikki opettelee joukon kansantajuista kieltä ja kohottaa tämän karkean katukielen kriittisesti kriittisen dialektiikan ylitsevuotaviksi ajatushienouksiksi, on tämä alennuksen alin aste.

I I l u k u

KRIITTINEN KRITIIKKI »MUHLEIGNERINA» 113

ELI KRIITTINEN KRITIIKKI
HERRA JULES FAUCHERINA

Kun kritiikki vieraskielisiin mielettömyyksiin alentamalla on tehnyt mitä tärkeimpiä palveluksia itsetietoisuudelle ja samalla siten vapauttanut maailman pauperismista, alentuu se vielä *mielettömyyteen käytännössä ja historiassa*. Se perehtyy »*Englannin päivänpolttaviin kysymyksiin*» ja esittää aidon *kriittisesti Englannin teollisuuden historian pääpiirteet*.¹¹⁴

Vain itseään totteleva, itsessään täydellinen ja itse-riittäinen kritiikki ei tietenkään saa tunnustaa historiaa sen todellisen kulun mukaiseksi. Sehän merkitsisi keltottoman joukon ja sen koko joukkomittaisen joukkomaisuuden tunnustamista, kun itse asiassa tehtävänä on joukon vapauttaminen joukkomaisuudestaan. Niinpä historia vapautetaan joukkomaisuudestaan, ja kohdettaan *vapaasti* tarkasteleva kritiikki huutaa historialle: *Sinun on pitänyt tapahtua sillä-ja-sillä tavalla!* Kritiikin lait vaikuttavat *takautuvasti*: *ennen* kritiikin määräyksiä historia kulki aivan toisin kuin se *niiden jälkeen on kulkenut*. Niinpä joukkomainen, niin kutsuttu *todellinen* historia poikkeaa merkittävästi *kriittisestä* historiasta, jonka kulkuväylänä on »*Literatur-Zeitungin*» nide VII neljänneltä sivulta lähtien.

Joukkomaisessa historiassa ei ollut *tehdaskaupunkeja* ennen *tehtaita*. Kriittisessä historiassa, jossa — kuten jo *Hegelillä* — poika synnyttää isänsä, ovat *Manchester*, *Bolton* ja *Preston* kukoistavia tehdaskaupunkeja ennen kuin tehtaita vielä ajateltiinkaan. Todellisessa historiassa erityisesti *Hargreavesin* »*Jenny*» ja *Arkwrightin* »*Throstle*» (läikelankakehruukone) muodostuivat *puuvillateollisuuden* perustaksi, ja *Cromptonin* »*Mule*» puolestaan on vain

jennyyn tehty parannus, jossa on käytetty uudelleen keksittyä Arkwrightin periaatetta. Mutta kriittinen historiapa osaa tehdä erotteluja; se halveksii jennyn ja throstlen yksipuolisuuksia ja antaa kruunun mullelle pitäen sitä äärimmäisyyksien spekulatiivisena identtisyysenä. Todellisuudessa throstlen ja mulen keksiminen teki heti mahdolliseksi *soveltaa vesivoimaa* näihin koneisiin. Kriittinen kritiikki kuitenkin erottaa karkean historian yhteen sysäämät periaatteet toisistaan ja sallii mainitun soveltamisen alkaa vasta myöhemmin, jonakin aivan erityisenä. Todellisuudessa höyrykone *keksittiin ennen* kaikkia muita yllä mainittuja laitteita, mutta kritiikki esittää sen kokonaisuuden kruununa ja siten myös *vii-meisenä*.

Liverpoolin ja Manchesterin väliset *kauppayhteydet* nykyisessä merkityksessään olivat todellisuudessa englantilaisten tavaroiden viennin seurausta. Kritiikin mukaan nämä kauppayhteydet ovat viennin *syy* ja sekä kauppayhteydet että vienti näiden kaupunkien keskinäisen läheisyyden seuraus. Todellisuudessa miltei kaikki tavarat kulkevat Manchesterista mannermaalle *Hullin* kautta. Kritiikin mukaan ne kulkevat *Liverpoolin* kautta.

Todellisuudessa englantilaisissa tehtaissa esiintyy kaikenlaisia *palkka-asteita* puolestatoista šillingistä neljäänkymmeneen ja ylikin. Kritiikin mukaan maksetaan vain *yhtä* määräpalkkaa, joka on 11 šillinkiä. *Kone* korvaa todellisuudessa *käsityön*, kritiikin mukaan se korvaa *ajattelun*. Todellisuudessa on työläisten *yhteenliittyminen* palkankorotusten vaatimiseksi *Englannissa* sallittu; kritiikin mukaan se taas on kielletty, sillä johonkin luvan saadakseen on joukkojen ensin kysyttävä kritiikin mielipidettä. Todellisuudessa *tehdastyö* on varsin *näännyttävää* ja aiheuttaa erityisluonteisia sairauksia, joista on laadittu jopa kokonaisia lääketieteellisiä teoksia. Kritiikin mukaan taas »ylenmääräinen rasitus ei haittaa työntekoa, sillä kone tuottaa työssä tarvittavan voiman». Todellisuudessa kone on kone. Kritiikin mukaan sillä on *tahto*: koska kone ei levähdä, ei työläinenkään voi pitää lepoa ja on siten vieraan tahdon alainen.

Tämä ei kuitenkaan ole vielä mitään. Kritiikki ei voi tyytyä Englannin *joukkomaisiin puolueisiin*. Se luo uusia

puolueita, se luo »tehdaspuolueen», josta historia sille olkoon kiitollinen. Toisaalta se sysää tehtailijat ja tehdastyöläiset yhdeksi joukkomaiseksi laumaksi — mitäpä kukaan moisista pikkuseikoista välittäisi! — ja julistaa, että työläiset kieltäytyivät tukemasta Anti-Corn-Law Leaguen¹¹⁵ rahastoa vain köyhyytensä takia eivätkä pahaa tahtoaan tai chartismiin¹¹⁶ vaikutuksesta kuten tyhmit tehtailijat luulivat. Se julistaa edelleen, että Englannin viljalakien poistaminen edellyttää maapäiväläisten suostuvan palkanalennuksiin. Tähän meidän on kuitenkin alamaisimmin huomautettava, että tämä kurjuudessa elävä luokka ei enää voi luopua yhdestäkään pennistä joutumatta kerta kaikkiaan nälänhätään. Kritiikki julistaa että Englannin tehtaissa työskennellään kuusitoista tuntia. Kuitenkin Englannin typerän epäkriittinen laki huolehtii siitä, että työaika ei voi ylittää kahtatoista tuntia. Kritiikki julistaa että Englannista on tuleva koko maailman valtava työpaja. Kuitenkin epäkriittiset, joukkomaiset amerikkalaiset, saksalaiset ja belgialaiset kilpailullaan vähitellen vievät englantilaisilta markkina-alueen toisensa jälkeen. Vihdoin se julistaa että enempää Englannin omistamattomat kuin maan omistava luokkakaan eivät tunne omaisuuden keskittymistä ja sen seurauksia työtä tekeville luokille. Kuitenkin tyhmit chartistit uskovat tuntevansa omaisuuden keskittymisen varsin hyvin, *sosialistit* taas luulevat kuvanneensa seikkaperäisesti jo aikoja sitten tuon keskittymisen seurauksia ja itse toryt ja whigit, kuten *Carlyle*, *Alison* ja *Gaskell*, ovat omilla teoksillaan osoittaneet ne tuntevansa.

Kritiikki julistaa, että lordi *Ashleyn* ehdotus *kymmenen tunnin laiksi*¹¹⁷ on puolinen kultaisen keskittien toimenpide ja että lordi Ashley itse on »tosi perustuslailisen toiminnan mallikuva». Kuitenkin tuo toimenpide on tähän asti Englannin tehtailijoiden, chartistien ja maanomistajien, lyhyesti sanoen maan koko joukkomaisuuden mielestä ollut kerrassaan radikaalin periaatteen ilmaus, tosin varsin lievä. Asettaisihan se kirveenterän ulkomaankaupan ja siten tehdasjärjestelmän juurille — eikä vain asettaisi, vaan iskisi syvälle juuriin. Mutta kriittinen kritiikkipä tietää asian paremmin. Se tietää että kymmenen tunnin työpäivän kysymystä käsiteltiin

jossain alahuoneen »valiokunnassa». Epäkriittiset sanomalehdet tosin yrittävät uskotella tämän »valiokunnan» olleen *itse alahuone*, nimittäin »*koko alahuoneen komitea*», mutta kritiikin on välttämättä ylitettävä nämä Englannin perustuslain kummallisuudet.

Kriittinen kritiikki, joka itse *synnyttää vastakohtansa* — *joukon tyhmyyden*, synnyttää myös Sir James Grahamin tyhmyyden ja panee englannin kielen kriittisen ymmärtämyksen turvin hänen suuhunsa sanoja, joita tuo epäkriittinen sisäministeri ei koskaan ole lausunut. Ja tämä vain siksi että kritiikki voisi Grahamin tyhmyyden taustalla säteillä entistä kirkkaammin. Se väittää Grahamin sanoneen, että tehtaiden koneet käytetään loppuun 12 vuodessa riippumatta siitä käyvätkö ne päivittäin 10 vai 12 tuntia, joten kymmenen tunnin laki veisi kapitalistilta mahdollisuuden uusintaa koneisiin sijoitettu pääoma koneiden työllä 12 vuodessa. Kritiikki osoittaa, että tällöin se on pannut Sir James Grahamin suuhun virhepäätelmän, sillä kone joka päivittäin toimii viisi kuudesosaa ajasta pysyy luonnollisesti myös pitemmän ajan käyttökunnossa.

Vaikka kritiikki onkin varsin oikeassa esittäessään tämän huomautuksen omaa virhepäätelmäänsä vastaan, on kuitenkin toisaalta myös myönnettävä itse Sir James Grahamin sanoneen, että koneen on kymmenen tunnin lain vallitessa toimittava sitä nopeammin mitä enemmän sen toiminta-aikaa rajoitetaan (kritiikki itse lainaa tämän toteamuksen, niteessä VIII, s. 32) ja että tällä edellytyksellä loppuunkulumisaika pysyy samana, nimittäin 12 vuotena. Tämä on syytä tunnustaa erityisesti siksi, että tunnustus koituu »*K r i t i i k i* n» kunniaksi ja ihanuudeksi. Onhan ainoastaan *K r i t i i k k i* sekä itse tehnyt että itse jälleen ratkaissut virhepäätelmän. Kritiikki on yhtä jalomielinen lordi *John Russellille*, jonka se valheellisesti väittää pyrkivän muuttamaan poliittista valtiomuotoa ja vaalijärjestystä. Tästä meidän on pääteltävä, että joko kritiikin taipumus tuottaa tyhmyyksiä on määrättömän voimakas tai sitten lordi John Russellista kahdeksan viimeksi kuluneen päivän aikana on tullut kriittinen kritiikko.

Todella suuremmoisesti ryhtyy kritiikki kuitenkin

sepittämään tyhmyyksiä, kun se huomaa että Englannin työläisten kiinnostus tähän kysymykseen on vain »osittaista», vaikka osoittautuukin että »myös työajan lakisääteinen rajoittaminen on herättänyt heidän huomiotaan».

Siis niiden työläisten kiinnostus, jotka huhti- ja toukokuussa pitivät kokouksen toisensa jälkeen, laativat julistuksen toisensa jälkeen, ja tekivät tämän kaiken kymmenen tunnin lakiesityksen puolesta. Työläisten, jotka olivat intoutuneempia kuin kertaakaan kahteen vuoteen ja joiden innostus ylti tehdasalueiden äärestä toiseen. Kritiikin suuri hetki on kun se tekee suuren, loistokkaan, ennen kuulumattoman havainnon, että »suurin osa työläisten toiveista suuntautuu viljalakien poistamisen tarjoamaan välittömämpään apuun, ja näin tulee tapahtumaan kunnes näiden toiveiden nyt jo varmaan epäilyksetön täyttyminen käytännössä osoittaa heille lakien poistamisen hyödyttömyyden». Näin kritiikki puhuu työläisistä, jotka ovat tottuneet heittämään kaikissa julkisissa kokouksissa viljalakien poistajat ulos puhujanpaikalta, työläisistä joiden ansiota on että viljalakien vastainen liitto ei enää uskalla pitää julkisia kokouksia yhdessäkään Englannin tehdaskaupungissa, työläisistä, jotka katsovat tuon liiton ainoaksi viholliseksi ja joita toryt tukivat kymmenen tunnin lakia käsiteltäessä, kuten miltei aina ennenkin vastaavissa kysymyksissä. Onpa myös hienoa, kun kritiikki keksii, että »työläiset antavat *chartismin* laveiden lupailujen yhä edelleen houkutella itseään», vaikka chartismi ei ole mitään muuta kuin yleisen mielipiteen poliittinen ilmaus työläisten keskuudessa. On hienoa, kun kritiikki absoluuttisen henkensä syvyyksissä huomaa, että »kaksinaiset puoleryhmittymät, poliittinen ryhmittymä ja maan- ja myllynomistajien ryhmittymä, eivät enää halua niivoutua yhteen ja sattua päällekkäin». Tähän saakka ei kuitenkaan vielä tiedetty että maan- ja myllynomistajien ryhmittymä oli molempien omistajaluokkien lukumääräisen vähyyden ja samojen poliittisten oikeuksien (joiden kohdalla poikkeuksen muodostivat harvalukuiset päärit) johdosta niin laaja, että se oli aivan sama asia kuin poliittiset puoleryhmittymät, sen sijasta että olisi ollut poliittisten puolueiden johdonmukaisin il-

maus, niiden kärki. Ja onpa hienoa, kun kritiikki uskottelee että viljalakien poistajat eivät tietäisi sitä, että kun muut ehdot pysyvät samoina leivän hinnan alenemisesta seuraa työpalkan aleneminen ja kaikki pysyy entisellään. Kuitenkin nämä henkilöt odottavat, että täten sallitun työpalkan ja siten tuotantokustannusten alenemisen seurauksena markkinat laajenevat ja tämän seurauksena työläisten välinen kilpailu vähenee, jolloin palkka, suhteessa leivän hintoihin, voidaan pitää hieman nykyistä korkeampana.

Kritiikki, joka vastakohtaansa, mielettömyyttä vapaasti luodessaan liikkuu taiteellisen autuaana, sama kritiikki joka kaksi vuotta sitten huudahti: »Kritiikki puhuu saksaa, teologia latinaa»¹¹⁸, sama kritiikki on nyt oppinut *englantia* ja käyttää tilallisista nimeä »Landeigner» (land-owners)*, tehtaanomistajista nimeä »*Mühl-leigner*» (mill-owners; mill tarkoittaa englannin kielessä jokaista tehdasta, jonka koneet toimivat höyry- tai vesivoimalla), työläisiä se kutsuu »*käsiksi*» (hands), »väliintulon» sijasta se puhuu interferenssistä (interference). Rajattoman armeliaana syntisessä joukkomaisuudessa kieriskelevää englannin kieltä kohtaan kritiikki jopa alentuu sitä parantelemaan. Se poistaa englantilaisten pikkumaisen tavan asettaa ritarien ja baronettien »Sir»-arvonimi aina *etunimen* eteen. Joukko sanoo »Sir James Graham», kritiikki sanoo »Sir Graham».

Sen, että kritiikki uudistaa *Englannin* historiaa ja kieltä *periaatteesta* eikä *kevytmielisyyttään*, osoittaa tuota pikaa kritiikin *perusteellinen tapa* käsitellä *herra Nauwerckin historiaa*.

* Tilallista tai maanomistajaa tarkoittava saksan kielen termi on Grundbesitzer. *Suom.*

III l u k u

KRIITTISEN KRITIIKIN PERUSTEELLISUUS ELI KRIITTINEN KRITIIKKI HERRA J.:NÄ (JUNGNITZINA?) ¹¹⁹

Kritiikki ei voi sivuuttaa herra *Nauwerckin* äärettömän tärkeää kamppailua Berliinin filosofisen tiedekunnan kanssa. Onhan se itse kokenut samantapaista, ja sen on asetettava herra Nauwerckin kohtalot taustaksi jota vasten se voi entistä riipaisevampana esittää oman *erottamisensa Bonnista*.¹²⁰ Kritiikkihän on tottunut pitämään Bonnin juttua huomattavana vuosisadan tapauksena ja on jo kirjoittanut »kritiikin katkaisemisen filosofian», joten oli odotettavissa, että se vastaavalla tavoin tulee filosofisesti näpertämään kokoon Berliinin »kollision» yksityiskohtia myöten. Se osoittaa a priori*, että kaiken on täytyntä tapahtua näin eikä toisin; se osoittaa:

1. miksi filosofinen tiedekunta »kollidoi» välttämättä juuri valtiofilosofin eikä loogikon tai metafysiikon kanssa;

2. miksi tämä selkkaus ei voinut olla yhtä kova ja ratkaiseva kuin kritiikin selkkaus teologian kanssa Bonnissa;

3. miksi selkkaus oli oikeastaan tyhmyyttä, koska kritiikki oli keskittänyt kaikki periaatteensa ja kaiken sisältönsä yhteen jo Bonnin selkkauksessa ja maailmanhistoria nyt saattoi vain esittää kritiikin erinomaisuuksia ominaan;

4. miksi filosofinen tiedekunta katsoi, että kun hyökättiin herra Nauwerckin kirjoituksia vastaan, niin samalla hyökättiin itse tiedekuntaa vastaan;

5. miksi herra N[auwerckille] ei jäänyt muuta vaihtoehtoa kuin erota virasta;

* — ennakoita, kokemuksesta riippumatta. *Toim.*

6. miksi tiedekunnan täytyi puolustaa herra N[auwerck]iä, mikäli se ei halunnut luopua omasta asemastaan;

7. miksi »sisäinen jakautuma tiedekunnan olemuksessa välttämättä esiintyi siten», että tiedekunta piti samanaikaisesti sekä N[auwerck]iä että hallitusta olleen oikeassa ja väärässä;

8. miksi tiedekunta ei löytänyt N[auwerck]in kirjoituksista mitään perusteita hänen erottamiseksi;

9. mistä johtuu koko lausunnon epäselvyys;

10. miksi tiedekunta »oikeutetusti (!) uskoo (!) saavansa tieteellisenä instanssina (!) tutkia asian ydintä», ja vihdoin;

11. miksi tiedekunta kuitenkin ei halua ilmaista asiaa samalla tavoin kuin herra N[auwerck].

Kritiikki selvittää nämä tärkeät kysymykset harvinaisen perusteellisesti neljällä sivulla: Hegelin logiikan turvin se osoittaa, miksi kaikki tapahtui näin eikä mikään jumala olisi tätä voinut estää. Toisaalla kritiikki toteaa, että yhtäkään historian käännekohtaa ei vielä ole tiedostettu: vaatimattomuus kieltää sitä sanomasta että se on täydellisesti tiedostanut ainakin oman selkkauksensa ja Nauwerckin selkkauksen, jotka tosin eivät ole mitään käännekohtia mutta kritiikin mielestä toki ovat *käänteentekeviä*.

Kriittinen kritiikki, joka on itsessään »ylittänyt» *perusteellisuuden* »momentin», tulee »*tiedostamisen tyyneydeksi*».

I V l u k u

KRIITTINEN KRITIIKKI TIEDOSTAMISEN TYYNEYTENÄ ELI KRIITTINEN KRITIIKKI HERRA EDGARINA

1. FLORA TRISTANIN »TYÖVÄENLIITTO»¹²¹

Ranskalaiset sosialistit väittävät että työläinen tekee kaiken, tuottaa kaiken, eikä hänellä kuitenkaan ole mitään oikeuksia, hän ei omista kerrassaan mitään. Kritiikki vastaa herra *Edgarin*, ruumiillistuneen *tiedostamisen tyyneyden* suulla:

»Kaiken luomiseen vaaditaan voimakkaampi tietoisuus kuin työläisillä on. Lause on tosi vain käännettynä: työläinen ei tee mitään eikä hänellä siksi ole mitään, koska hänen työnsä on aina yksittäistä, hänen omiin tarpeisiinsa mitoitettua, vain päivästä toiseen yltävää.»

Kritiikki päättyy tässä sille abstraktion tasolle, jolla se katsoo vain omat ajatusluomuksensa ja koko todellisuuden kanssa ristiriitaiset yleisyydet »joksikin», jopa »*katkeksi*». Työläinen ei luo mitään, koska hän luo vain »yksittäistä», so. aistimellisia, kouraantuntuvia, hengettömiä ja kritiikittömiä esineitä, jotka puhtaasti kritiikin silmissä ovat kauhistus. Kaikki todellinen ja eloisa on epäkriittistä, joukkomaista ja siten »ei mitään», ja ainoastaan kriittisen kritiikin ideaaliset, mielikuviukselliset luomukset ovat »*kaikki*».

Työläinen ei luo mitään, koska hänen työnsä jää yksittäiseksi ja on mitoitettu hänen pelkästään yksilöllisiin tarpeisiinsa, siis koska yksittäiset, toisiinsa liittyvät työalat on nykyisessä maailmanjärjestyksessä erotettu toisistaan ja asetettu toisiaan vastaan, lyhyesti sanoen koska työ ei ole *organisoitua*. Omalla lauseellaan kritiikki vaatii työn organisointia, mikäli käsitämme lauseen ainoalla mahdollisella järkevällä tavalla. Flora Tristan, jonka arvioinnissa tämä mahtava lause astuu

eesiin, vaatii samaa. Koska Flora Tristan on hävyttömästi rientänyt kriittisen kritiikin edelle, kohdellaan häntä en canaille.* Työläinen ei luo mitään. Tämä lause on sivumennen sanoen täysin järjetön riippumatta siitä, että *yksittäinen* työläinen ei tuota mitään *kokonaista*, mikä on tautologia. Kriittinen kritiikki ei luo mitään, työläinen luo kaikkea, jopa siinä määrin kaikkea että hänen henkisetkin luomuksensa saattavat koko kritiikin häpeään; tämän voivat englantilaiset ja ranskalaiset työläiset todistaa. Työläinen luo jopa *ihmisen*; kritiikko jää aina epäihmiseksi, vaikka hän voikin olla tyytyväinen siihen, että hän on kriittinen kritiikko.

»Flora Tristan on meille esimerkki naispuolisesta dogmaattisuudesta, joka haluaa itselleen kaavan ja muodostaa sen vallitsevan kategorioista.»

Kritiikki ei tee mitään muuta kuin »muodostaa kaavoja vallitsevan kategorioista», toisin sanoen vallitsevasta *Hegelin* filosofiasta ja vallitsevista sosiaalisista pyrinnoista. Se tekee kaavoja, ei mitään muuta kuin kaavoja, ja dogmatismen herjauksistaan huolimatta tuomitsee itsensä dogmatismiin, jopa *naispuoliseen dogmatismiin*. Se on vanha akka ja pysyy sellaisena, kuihtuneena ja leskeksi jääneenä *Hegelin* filosofiana joka ehottaa ja puhdistelee tympeäksi abstraktiksi kuivunutta ruumistaan ja koko Saksan alueelta vilkuilee itselleen kosijaa.

2. BÉRAUD ILOTYTÖISTÄ

Herra Edgar, jota sosiaaliset kysymykset kerrankin askarruttavat, puuttuu myös »*huorien olosuhteisiin*» (Nide V, s. 26).

Hän arvostelee Pariisin poliisipäällikkö Béraudin kirjaa, joka käsittelee prostituoituja, koska häntä vaivaa »*se näkökanta*, josta käsin Béraud tarkastelee ilotyttöjen asemaa yhteiskuntaan nähden». »Tiedostamisen tyyneys» on ihmeissään havaitessaan, että poliisimiehellä on nimenomaan poliisin näkökanta, ja antaa joukon ym-

* — halveksivasti. *Toim.*

märtää, että tuo näkökanta on täysin väärä. Omaa näkökantaansa se ei kuitenkaan anna ymmärtää. Tietenkään ei! Kun kritiikki puuhailee ilotyttöjen kanssa, ei voida vaatia, että tämä tapahtuisi yleisön edessä.

3. RAKKAUS

»Tiedostamisen tyyneyteen» päästäkseen on kriittisen kritiikin ennen muuta yritettävä selviytyä *rakkaudesta*. Rakkaus on intohimo, eikä mikään ole vaarallisempaa tiedostamisen tyyneydelle kuin intohimo. Niinpä herra Edgar rouva von Paalzowin romaanien yhteydessä, joita hän vakuuttaa *»tutkineensa perusteellisesti»,* voittaa *»niin kutsutun rakkauden kaltaiset lapsellisuudet»*. Sellaiset ovat kammottavia ja kauhistavia ja saavat kriittisen kritiikin kiukun valtaan, miltei sylkemään sappea ja pois tolaltaan.

»Rakkaus... on julma jumalatar joka kaikkien jumalten tavoin tahtoo saada koko ihmisen haltuunsa eikä ole tyytyväinen ennen kuin ihminen on luovuttanut sille paitsi fyysisen minänsä myös sielunsa. Sen kulttina on kärsimys, ja tämän kultin huippuna on itsensä uhraaminen, itsemurha.»

Muuttaakseen rakkauden »Moolokiksi», piruksi ihmishahmossa, muuttaa herra Edgar sen aluksi jumalattareksi. Kun siitä on tullut jumalatar, siis teologian tarkastelukohde, voidaan siihen luonnollisesti kohdistaa *teologinen kritiikki*, ja lisäksi jumala ja piruhan tunnetusti eivät ole kaukana toisistaan. Herra Edgar muuttaa rakkauden »jumalattareksi», jopa »julmaksi jumalattareksi» tekemällä *rakastavasta ihmisestä, ihmisen rakkaudesta rakkauden ihmisen, erottamalla »rakkauden» ihmisestä ja antamalla sille itsenäisen olennon aseman.* Tällä yksinkertaisella toimituksella, muuttamalla predikaatti subjektiksi, voidaan kaikki ihmisolemuksen määreet ja ilmaukset kriittisesti muovata *epäolemuksiksi* ja olemuksen *vierautumiksi*. Niinpä esimerkiksi kriittinen kritiikki tekee kritiikistä — ihmisen predikaatista ja toiminnasta — erillisen subjektin, itseensä viittaavan ja siten *kriittisen kritiikin*: »Moolokin», jonka kulttina on ihmisen, nimenomaan inhimillisen *ajattelukyvyyn* itsensä uhraaminen, itsemurha.

»Kohde», tiedostamisen tyyneys huudahtaa, »kohde, tämä juuri on oikea ilmaus, sillä rakastettu on rakastavalle (feminiinimuoto puuttuu) tarkoaa ainoastaan viimeksi mainitun *mielenliikutusten ulkoisena kohteena*, kohteena jossa tämä haluaa nähdä itsekkään tunteensa tyydyttvn.»

Kohde! Hirvittv! Ei ole mitään kirotumpaa, maalaisempaa, joukkomaisempaa kuin *kohde* — alas kohde! Kuinkapa ei absoluuttinen subjektiivisuus, *actus purus**, »puhdas» kritiikki näkisi juuri rakkautta *bte noireksi***, ruumiillistuneeksi saatanaksi — rakkautta, joka vasta toden teolla ohjaa ihmisen uskomaan itsensä ulkopuoliseen esineelliseen maailmaan ja joka ei vain tee ihmistä kohteeksi vaan jopa tekee kohteen, esineen ihmiseksi!

Tiedostamisen tyyneys on suunniltaan: rakkaus ei edes tyydy muuttamaan ihmistä toisen ihmisen »kohteen» kategoriaksi, vaan se tekee hnst *määrätyn, todellisen* objektin, »tämän», kelvottoman yksilöllisen (katso Hegel, »Phänomenologie»¹²², jossa käsitellään »tämän» ja »tuon» kategorioita ja myös polemisoidaan huonoa »tätä» vastaan), *ulkoisen* kohteen, joka ei ole pelkästään sisäinen eikä jää aivoihin vaan esiintyy aistimellisesti.

»Rakkaus
ei elä ainoastaan aivoihin muurattuna.»

Ei, rakastettu on *aistimellinen kohde*, kun taas kriittinen kritiikki vaatii, että kohteen on oltava *aistiton* jotta kritiikki voisi alentua sitä tunnistamaan. Mutta rakkauspa on *epäkriittinen, epkristillinen materialisti*.

Lopuksi rakkaus tekee ihmisestä jopa toisen ihmisen »*mielenliikutusten ulkoisen kohteen*», kohteen jossa toisen ihmisen *itsekäs* tunne saa tyydytyksensä — *itsekäs* tunne siksi, että se *etsii omaa olemustaan* toisesta ihmisestä, mitä toki ei saisi tapahtua. Kriittinen kritiikki on *siinä määrin vapautunut* kaikesta *itsekkydest*, että se *näkee omassa itessään* ihmisolemuksen loppuun asti ammennettuna.

Herra Edgar ei tietenkään selvitä, miten rakastettu eroaa muista »*mielenliikutusten ulkoisista kohteista*, joissa ihmisen itsekkäät tunteet tyydyttvt». Rakkau-

* — puhdas teko. *Toim.*

** — »musta eläin», kauhistus. *Toim.*

den henkevä, mielekäs, merkitsevä kohde on tiedostamisen tyyneyden mielestä vain kategorinen kaavio, »mielenliikutusten ulkoinen kohde», samalla tavoin kuin pyrstötähti spekulatiivisen luonnonfilosofin mielestä on vain »negatiivisuus». Kun ihminen tekee toisesta ihmisestä mielenliikutuksensa ulkoisen kohteen, hän kylläkin asettaa viimeksi mainitun »tärkeäksi», minkä kritiikki myöntää. Mutta tämä on niin sanoaksemme *esineellistä tärkeyttä*, kun taas kritiikin kohteille antama tärkeys ei ole mitään muuta kuin sen itselleen antamaa tärkeyttä, joka niin muodoin ei todennukaan »kelvottomassa *ulkoisessa olemisessa*», vaan todentuu kriittisesti tärkeän kohteen »ei-missään».

Vaikka todellinen ihminen ei olekaan kriittisen kritiikin *kohde*, on *ihmiskunta* kuitenkin sen *asia*. Kriittinen rakkaus »varoo yli kaiken unohtamasta persoonan edessä *asiaa*, joka ei ole mikään muu kuin ihmiskunnan *asia*». Epäkriittinen rakkaus ei erota ihmiskuntaa persoonallisesta, yksilöllisestä ihmisestä.

»Itse rakkaus on *abstrakti* intohimo, emme tiedä mistä se tulee ja mihin se menee, ja se on kyvytön omaksumaan *sisäisen* kehityksen intressiä.»

Rakkaus on tiedostamisen tyyneyden silmissä *abstrakti* intohimo. Tämä on *spekulatiivista* kieltä, jossa konkreettista sanotaan *abstraktiksi* ja *abstraktia* konkreettiseksi.

Se ei laaksossa syntynyt kuten muut,
ei tiedetty, mistä se lähti.
Mutta jälkensä pian oli kadonnut,
kun tyttö hyvästit jätti.¹²³

*Abstrakti*olle rakkaus on »muukalaistytö», vailla dialektista passia, mistä syystä kriittinen poliisi karkottaa sen maasta.

Rakkauden intohimo ei kykene omaksumaan *sisäisen* kehityksen intressiä, koska sitä ei voida rakennella a priori, koska sen kehitys on todellista ja tapahtuu aistien maailmassa, todellisten yksilöiden välillä. Mutta spekulatiivisen rakentelun mielenkiinnon kohteina ovat ensisijaisesti »mistä» ja »mihin». »Mistä» onkin »käsitteen *välttämättömyys*, sen todistus ja deduktio» (Hegel). »Mihin»

on se määrittäminen »jonka kautta kukin yksittäinen spekulatiivisen kehäkierron jäsen metodin henkevyutenä samalla on uuden jäsenen alku» (Hegel). Rakkaus siis herättäisi spekulatiivisen kritiikin »mielenkiinnon», »intressin», vain mikäli sen »mistä» ja »mihin» olisivat a priori konstruoitavissa.

Kriittinen kritiikki ei tässä vastusta yksinomaan rakkautta. Se vastustaa myös kaikkea eloisaa, kaikkea välitöntä, kaikkea aistimellista kokemusta, ylipäänsä kaikkea *todellista* kokemusta, jonka suhteen ei koskaan ennalta voida tietää »mistä» ja »mihin».

Kukistamalla rakkauden herra Edgar on täydellisesti *toteuttanut* itsensä »tiedostamisen tyyneytenä». Nyt hän voikin heti osoittaa *Proudhonin* kohdalla suurta tiedostamisen taituruutta, jolle »esine» on lakannut olemasta »*ulkoinen kohde*». Lisäksi hän kykenee osoittamaan tätäkin suurempaa *rakkaudettomuutta* ranskan kieltä kohtaan.

4. PROUDHON

Kriittisen kritiikin selostuksen mukaan teoksen »Mitä on omaisuus?»¹²⁴ on kirjoittanut »proudhonilainen *kanta*», ei *Proudhon* itse.

»Ryhdyn kuvailemaan proudhonilaista kantaa luonnehtimalla sen» (kannan) »kirjoitusta 'Mitä on omaisuus?'»

Vain kriittisen kannan kirjoitukset omaavat ilman muuta luonteen, joten kriittisen luonnehdinnan aluksi on välttämättä annettava Proudhonin kirjoitukselle luonne. Herra Edgar antaa tälle kirjoitukselle luonnetta *saksantamalla* sitä. Hän antaa sille tietysti *huonon* luonteen, sillä hän muuttaa sen »*K r i t i i k i n*» *kohteeksi*.

Herra Edgar hyökkää siis Proudhonin kirjoituksen kimppeun kahdella tavalla, *mitään puhumatta* luonnehtivan käänöksensä avulla sekä *avoimesti puhuen* kriittisissä reunahuomautuksissaan. Havaitsemme, että herra Edgar on kääntäjänä tuhoisampi kuin reunahuomautusten tekijänä.

LUONNEHTIVA KÄÄNNÖS N:O 1

»Minä» (siis kriittisesti saksannettu Proudhon) »en tahdo esittää mitään uuden järjestelmää, minä en tahdo mitään muuta kuin poistaa etuoikeudet, hävittää orjuuden... Oikeudenmukaisuus, ja vain oikeudenmukaisuus, on se mitä mielin.»

Luonnehdittu, luonteenomaistettu Proudhon rajoittuu tahtomaan ja mielimään, ovathan »hyvä tahto» ja epätieteellinen »mieli» epäkriittisen joukon luonteenomaisia attribuutteja. Luonnehdittu Proudhon esiintyy niin nöyrästi kuin joukon pitääkin ja alistaa sen mitä hän tahtoo sille mitä hän *ei* tahdo. Hän ei julkene tahtoa uudenlaista järjestelmää, hän tahtoo vähemmän, hän ei edes tahdo *mitään* muuta kuin etuoikeuksien poistamista jne. Näin hän kriittisesti alistaa tahdon, joka hänellä on, tahdolle jota hänellä ei ole. Sitä paitsi hänen ensi sanansa osoittavat heti luonteenomaista logiikan puutetta. Kun kirjoittaja aloittaa teoksensa sanomalla, ettei hän tahdo esittää mitään uuden järjestelmää, odottaisi hänen tämän jälkeen sanovan, mitä hän tahtoo, on se sitten järjestelmällistä vanhaa tai epäjärjestelmällistä uutta. Mutta tahtooko luonteenomaistettu Proudhon, joka ei tahdo *esittää* mitään uuden järjestelmää, esittää etuoikeuksien poistamista? Ei. Hän vain *tahtoo* tätä poistamista.

Todellinen Proudhon sanoo: »Je ne fais pas de systeme; je demande la fin du privilege» jne. (»En rakentele mitään järjestelmää, vaadin etuoikeuksien lakkauttamista» jne.) Todellinen Proudhon siis esittää, että hän ei pyri mihinkään abstraktin tieteellisiin tavoitteisiin vaan vaatii yhteiskunnalta välittömän käytännöllisiä asioita. Eikä hänen vaatimuksensa ole mielivaltainen. Sitä kannustaa ja oikeuttaa hänen koko esityksensä, se on tämän esityksen yhteen veto, sillä: »Oikeudenmukaisuus, ja vain oikeudenmukaisuus, siinä yhteen veto *esityksestäni.*» Luonteenomaistettu Proudhon ja hänen lauseensa »Oikeudenmukaisuus, ja vain oikeudenmukaisuus, on se mitä mielin» joutuvat sitäkin enemmän häpeään, kun hän mieltii vielä paljon muutakin ja herra Edгарin selostuksen mukaan esimerkiksi »*mieltii*» väittää, ettei filosofia ole ollut kyllin käytännöllistä, »*mieltii*» kumota Charles Comten jne.

Kriittinen Proudhon kysyy: »Pitääkö *ihmisen* siis aina olla onneton?», eli hän kysyy onko epäonni ihmisen moraalinen määre. Todellinen Proudhon on kepeämielinen ranskalainen ja kysyy, onko epäonni materiaallinen välttämättömyys, *täytymys*. *Täytyykö* ihmisen ikuisesti olla onneton?

Joukkomainen Proudhon sanoo:

»Et sans m'arrêter aux explications à toute fin des entrepreneurs de réformes, accusant de la détresse générale ceux-ci la lâcheté et l'impéritie du pouvoir, ceux-là les conspirateurs et les émeutes, d'autres l'ignorance et la corruption générale», etc.*

Koska ilmaus »à toute fin» on kelvoton, joukkomainen ilmaus, jota joukkomaisissa saksalaisissa sanakirjoissa ei esiinny, kriittinen Proudhon luonnollisesti pyyhkii pois tämän »väittelyjen» tarkemman määrittelyn. Tämä termi on peräisin Ranskan joukkomaisesta lainsäädännöstä: »explications à toute fin» tarkoittaa väittelyjä, jotka tekevät lopun kaikesta uskottelusta. Kriittinen Proudhon solvaa »reformisteja», ts. ranskalaista sosialistista puoluetta,¹²⁵ joukkomainen Proudhon reformintehdailijoita. Joukkomainen Proudhon esittää erilaisia entrepreneurs de reformesien luokkia. Eräät, ceux-ci, sanovat *näin*, eräät, ceux-là, *noin*, toiset, d'autres, taas *noin*. Kriittinen Proudhon puolestaan panee *samat reformistit* »syyttämään milloin näitä, milloin noita, milloin taas noita», mikä tietenkin on osoitus heidän horjuvuudestaan. Todellinen Proudhon, jonka suuntana on joukkomainen ranskalainen käytäntö, sanoo »les conspirateurs et les émeutes», siis mainitsee ensin juonittelijat ja sitten heidän tekonsa, kapinat. Kriittinen Proudhon, joka sysää eri reformistiluokat yhteen, sitä vastoin luokittelee kapinalliset ja sanoo siksi: juonittelijat ja *kiihottajat*. Joukkomainen Proudhon puhuu *tietämättömyydestä* ja »yleisestä rappiosta». Kriittinen Proudhon muuttaa tietämättömyyden tyhmyydeksi, »rappion» »viheliäisyy-

* »Ja ryhtymättä tässä katkomaan luulottelujen kärkiä väittelemällä reformintehdailijain kanssa, joista jotkut syyttävät yleisestä hätätilasta vallanpitäjien kieroutta ja taidottomuutta, jotkut taas juonittelijoita ja kapinaa, jotkut puolestaan tietämättömyyttä ja yleistä rappiota», jne. *Toim.*

deksi», ja lopuksi kriittisenä kriitikkona tekee tyhmyydestä *yleisen*. Viimeksi mainitusta hän antaa välittömästi itse esimerkin asettamalla sanan »générale» monikon sijasta yksikköön. Hän kirjoittaa »l'ignorance et la corruption générale», kääntäen sen »yleiseksi tyhmyydeksi ja viheliäisyydeksi». Epäkriittisen ranskan kielopin mukaan tämä tulisi kirjoittaa »l'ignorance et la corruption générale».

Luonnehdittu Proudhon, joka puhuu ja ajattelee toisin kuin joukkomainen kumppaninsa, on välttämättä myös aivan toisenlaisen *sivistyksen kouluma*. Hän »kyseli tieteen mestareilta, luki satoja niteitä filosofiaa ja oikeustiedettä jne., ja *lopulta*» hän »oivalsi, että emme vielä lainkaan ole oivaltaneet sanojen oikeudenmukaisuus, kohtuus ja vapaus merkitystä». Todellinen Proudhon uskoi tietävänsä *alun alkaen* (je *crus d'abord* reconnaître) sen, minkä kriittinen »*lopulta*» oivalsi. D'abordin* kriittinen muuttaminen enfiniksi** on välttämätöntä, koska joukko ei saa luulla tietävänsä mitään »alun pitäen». Joukkomainen Proudhon nimenomaan kertoo miten tämä yllättävä tutkimustulos hätkähdytti häntä, eikä hän uskonut sitä. Niinpä hän päätti tehdä »*vastakokeen*» ja kysyi: »Onko mahdollista, että ihmiskunta moraalin soveltamisperiaatteiden suhteen näin kauan ja näin yleisesti on pettänyt itseään? Miten ja miksi tämä itsepetos on tapahtunut?» jne. Hän katsoi havaintojensa paikkansapitävyyden riippuvan näiden kysymysten ratkaisusta. Hän havaitsi, että moraalin piirissä, kuten kaikilla muillakin tiedon aloilla, erehdykset »*ovat tieteen vaiheita*». Kriittinen Proudhon sitä vastoin uskoo heti ensimmäiseen kansantaloudellisten, oikeudellisten ja muiden vastaavien tutkimusten antamaan vaikutelmaan. Onhan selvää, että joukko ei saa toimia *perusteellisesti*. Sen on kohotettava tutkimustensa ensimmäiset tulokset kiistämättömän totuuden asemaan. Se on »alun pitäen valmis, jo ennen kuin se on mitellyt vastakohtansa kanssa». Siksi jä jälkikäteen »osoittautuu, että kun se uskoo päässeensä loppuun, se ei vielä ole päässyt alkuunkaan».

* — alun alkaen. *Toim.*

** — lopulta. *Toim.*

Kriittinen Proudhon jatkaa päättelyään mitä hajanaisimmin ja holtittomimmin:

»Tietomme moraalilaeista ei ole alun alkaen täydellinen; *siis* se voi jonkin aikaa olla riittävä yhteiskunnalliselle edistykselle; ajan oloon se kuitenkin vie meidät harhateille.»

Kriittinen Proudhon ei selitä, miksi epätäydellinen tieto moraalilaeista edes yhdeksi päiväksi riittäisi yhteiskunnalliselle edistykselle. Todellinen Proudhon kysyy, onko ihmiskunta näin yleisesti ja näin kauan voinut erehtyä, ja jos on, niin miksi. Hänen ratkaisunsa on, että kaikki erehdykset ovat tieteen vaiheita, että epätäydellisimmätkin väittämämme sisältävät joukon totuuksia, jotka riittävät tiettyyn määrään induktiivisia päätelmiä sekä tietyllä käytännön elämän alueella. Tuon päätelmämäärän ja alueen yli nämä totuudet johtaisivat teoreettisesti mielettömyyksiin ja käytännössä rappioon. Todellinen Proudhon voi vakuuttavasti sanoa, että epätäydellinenkin tieto moraalilaeista saattaa jonkin aikaa riittää yhteiskunnallisen edistyksen tarpeisiin.

Kriittinen Proudhon:

»Kun uusi tieto on tullut tarpeelliseksi, syntyy katkera kamppailu vanhojen ennakkoluulojen ja uuden idean välillä.»

Miten voi syntyä kamppailu sellaisen vastustajan kanssa jota *ei vielä* ole? Kriittinen Proudhon on kyllä sanonut, että uusi idea on tullut tarpeelliseksi, mutta hän ei ole sanonut että se on jo *tullut, kehkeytynyt*.

Joukkomainen Proudhon:

»Heti kun korkeampi tieto on käynyt välttämättömäksi, *se ei milloinkaan puutu*», se siis on käsillä. »*Tällöin* kamppailu alkaa.»

Kriittinen Proudhon väittää, että »ihmisen määrätehtävä on askel askeleelta selvittää asiat itselleen», ikään kuin ihmisellä ei olisi aivan toista määrätehtävää, nimittäin tehtävää olla ihminen, ja ikään kuin »askeleitainen» valistuminen välttämättä jo veisi askeleen eteenpäin. Voin kulkea askel askeleelta ja kuitenkin päätyä samaan kohtaan josta lähdin. Epäkriittinen Proudhon ei puhu »määrätehtävästä». Hän sanoo ihmisen *ehtona* (condition) olevan selvittää asiat itselleen *vaiheittain*

(par degrés) eikä *askel kerrallaan* (pas à pas). Kriittinen Proudhon sanoo itselleen:

»Niiden periaatteiden joukossa, joilla yhteiskunta lepää, on muuan, jota se ei ymmärrä, jonka sen tietämättömyys on turmellut ja joka on kaiken pahan syy. Ja kuitenkin *tätä* periaatetta kunnioitetaan» ja »kuitenkin sitä halutaan, sillä muuten sillä ei olisi vaikutusta. Tämä periaate, joka on *olemuksensa osalta* tosi, mutta sen suhteen väärä miten sen käsitämme... mikä se on?»

Ensimmäisessä lauseessa kriittinen Proudhon sanoo että tuo periaate on yhteiskunnan rappeuttama ja väärin käsittämä, siis se on sinänsä oikea. Toisessa lauseessa hän mielihyvin myöntää, että se on olemukseltaan tosi. Tästä huolimatta hän syyttää yhteiskuntaa siitä, että se haluaa ja kunnioittaa »tätä periaatetta». Joukkomainen Proudhon puolestaan ei moiti sitä, että tätä periaatetta halutaan ja kunnioitetaan; hän moittii sitä, että tätä periaatetta halutaan ja kunnioitetaan sellaisena joksi tietämättömyytemme sen on vääristänyt («ce principe... tel que notre ignorance l'a fait, est honoré»). Kriittisen Proudhonin mielestä periaatteen *olemuksen* epätosi hahmo on *tosi*. Joukkomainen Proudhon huomaa, että vääristyneen periaatteen olemuksena on väärä käsityksemme, mutta että periaate *kohteensa* (objet) suhteen on tosi, aivan samalla tavoin kuin alkemian ja astrologian olemuksena on kuvittelumme, mutta niiden kohteet — taivaankappaleiden liike ja kappaleiden kemialliset ominaisuudet — ovat tosia.

Kriittinen Proudhon jatkaa yksinpuheluaan:

»Tutkimuksemme kohteena on sosiaalisen periaatteen laki, sen määrittäminen. Tässä kohdin poliitikot, ts. sosiaalisen tieteen miehet, ovat täydellisen epäselvyyden vankeja. Mutta jokaisen erehdyksen takana on totuus, ja heidänkin kirjoistaan löydämme totuuden, jonka he tietämättään ovat maailmaan tuoneet.»

Kriittinen Proudhon päättelee mitä hurjapäisimmällä tavalla. Siitä että poliitikot ovat tietämättömiä eivätkä ole asioista selvillä, siirtyy hän täysin mielivaltaisesti siihen, että jokaisen erehdyksen perustana on totuus. Viimeksi sanottua ei tietenkään voi epäillä; onhan jokaisen erehdyksen perustana totuus, todellisuus erehty-

vän henkilön persoonan muodossa.* Siitä että jokaisen erehdyksen *perustana* on totuus, päättelee hän edelleen, että totuus voidaan löytää poliitikkojen *kirjoista*. Vihdoin hän antaa poliitikkojen jopa tuoda tämän totuuden *maailmaan*. Mutta jos he olisivat tuoneet sen *maailmaan*, ei sitä tarvitsisi etsiä heidän *kirjoistaan*.

Joukkomainen Proudhon:

»Poliitikot eivät ymmärrä toisiaan (ne s'entendent pas); siispä heidän erehdyksensä on subjektiivinen, heihin itseensä perustuva» (donc c'est en eux qu'est l'erreur). Heidän keskinäiset väärinkäsityksensä osoittavat heidän yksipuolisuutensa. He sotkevat »mieskohtaiset mielipiteensä ja terveen järjen» keskenään, ja »koska» — edellä mainitun päätelmän mukaan — »jokaisen erehdyksen *kohteena* on tosi todellisuus, on heidän kirjoihinsa sisällyttävä sen totuuden, jonka he tässä, siis kirjoissa, »tietämättään ovat esittäneet, mutta jota he eivät ole tuoneet maailmaan. (Dans leurs livres doit se trouver la vérité, qu'à leur insu ils y auront mise.)»

Kriittinen Proudhon kysyy: »Mitä on oikeudenmukaisuus, mikä on sen olemus, sen luonne, sen merkitys?» ikään kuin sillä olisi jokin sen olemuksesta ja luonteesta eroava, erillinen merkitys. Epäkriittinen Proudhon kysyy: »Mikä on sen periaate, sen luonne ja sen kaava (formule)?» Kaava on periaate tieteellisen kehittelyn periaatteena. Joukkomaisessa ranskankielessä sanat »formule» ja »signification»** olennaisesti eroavat toisistaan. Kriittisessä ranskankielessä ne lankeavat yhteen.

Varsin asiattomien tarkastelujensa jälkeen kriittinen Proudhon kokoaa kaikki voimansa ja huudahtaa:

»Koetetaanpa päästä hieman lähemmäksi kohdettamme.»

Epäkriittinen Proudhon, joka ajat sitten on tavoittanut kohteensa, sitä vastoin yrittää päästä yhä tarkempiin ja positiivisempiin kohteensa määrityksiin (d'arriver à quelque chose de plus précis et de plus positif).

»Laki» on kriittisen Proudhonin mielestä »oikeudenmukaisen *määrityksen*», epäkriittisen mielestä sen »*julistus*» (déclaration). Epäkriittinen Proudhon vastustaa käsitystä, että laki luo oikeuden. »Lain *määritys*» puolestaan

* Marxin leikkiä kriittisen kritiikin sanalla Wirklichkeit: se tarkoittaa yhtä hyvin totuutta kuin todellisuutta. *Suom.*

** — merkitys. *Toim.*

voi tarkoittaa yhtä hyvin että laki määritetään kuin että laki määrittää; aikaisemmin puhui kriittinen Proudhon muuten sosiaalisen periaatteen määrittämisestä viimeksi mainitussa mielessä. Mutta joukkomaisen Proudhoninhan ei sovi tehdä niin tarkkoja erotteluja.

Kun kriittisesti luonnehdittu ja todellinen Proudhon on näin eroteltu toisistaan, ei enää lainkaan ihmetytä että Proudhon n:o I yrittää *todistaa* aivan muuta kuin Proudhon n:o II.

Kriittinen Proudhon

»*pyrkii historian kokemusten kautta todistamaan*», että »mikäli oikeudenmukaisesta ja oikeasta muodostamamme idea on väärä, niin *ilmeisesti*» (tästä ilmeisyydestä huolimatta hän pyrkii todistamaan) sen kaikkien laissa tapahtuvien sovellutusten täytyy olla huonoja ja kaikkien laitostemme virheellisiä».

Joukkomainen Proudhon ei lainkaan halua todistaa sitä, mikä on ilmeistä. Sen sijaan hän sanoo:

»Mikäli oikeudenmukaisuudesta ja oikeasta muodostamamme idea on huonosti määritetty, epätäydellinen tai peräti väärä, ovat kaikki lainsäädännölliset sovellutuksemme *selvästi* huonoja» jne.

Mitä epäkriittinen Proudhon sitten tahtoo todistaa?

Hän jatkaa: »Tämä hypoteesi oikeudenmukaisuuden vääristymisestä käsityksissämme ja tämän seurauksena teoissamme olisi todistettu tosiseikka, mikäli ihmisten mielipiteet oikeudenmukaisuuden käsitteestä ja sen sovellutuksista eivät olisi pysyneet jatkuvasti samoina, mikäli niissä eri aikoina olisi tapahtunut muutoksia, lyhyesti: mikäli olisi tapahtunut aatteiden edistystä.»

Juuri tämä epävakaisuus, tämä muuttuvaisuus, tämä edistys »on se, minkä *historia* mitä silmiinpistävimmin osoittaa». Epäkriittinen Proudhon vetoaakin näihin historian silmiinpistäviin todistuksiin. Hänen kriittinen haamuensa todistaa historian kokemusten avulla aivan toisen väittämän ja esittää myös itse nämä kokemukset toisin.

Todellisen Proudhonin mukaan Rooman valtakunnan tuhon ennustivat »viisaat» (les sages), kriittisen Proudhonin mukaan »filosofit». Kriittinen Proudhon luonnollisesti pitäne vain filosofeja viisaina miehinä. Todellisen Proudhonin mukaan roomalaiset »oikeudet olivat tuhatvuotisen oikeuskäytännön» tai »oikeudenkäytön pyhitämät» (ces droits consacrés par une justice dix fois sécu-

laire). Kriittisen Proudhonin mukaan Roomassa vallitsivat »tuhattuotuisen oikeudenmukaisuuden pyhittämät oikeudet».

Samaisen Proudhon n:o I:n mukaan Roomassa ajateltiin seuraavasti:

»Rooma... voitti politiikkansa ja jumaliensa välityksellä, jokainen kultin ja yleisen hengen uudistus olisi ollut typeryyttä ja häväistystä» (kriittisen Proudhonin mukaan 'sacrilege' tarkoittaa häväistystä ylipäänsä, ei pyhäinhäväistystä kuten joukkomaisessa ranskankielessä); »jos se olisi halunnut vapauttaa kansat; olisi se luopunut oikeudestaan.» »Niinpä Roomalla oli tosiasiat ja oikeus puolellaan», lisää Proudhon n:o I.

Epäkriittisen Proudhonin mukaan Roomassa ajateltiin perusteellisemmin. *Tosiasiat* esitettiin yksityiskohdaisesti:

»Orjat olivat Rooman varallisuuden hedelmällisin lähde; kansojen vapauttaminen olisi siis merkinnyt *sen rahatlanteen romahdusta.*»

Ja *oikeuden* osalta joukkomainen Proudhon lisää: »Rooman vaatimukset oikeutettiin kansainoikeudella (*droit des gens*).» Tämä tapa osoittaa sortotoimet oikeutetuiksi vastasi täydellisesti roomalaista oikeuskäsitystä. Katso joukkomaisia pandekteja: »*jure gentium servitus invasit*». (Fr. 4. D. 1. 1.)*

Kriittisen Proudhonin mukaan »epäjumalanpalvelus, orjuus ja velttous» muodostivat »Rooman instituutioiden perustan», instituutioiden summassa. Todellinen Proudhon sanoo: »Instituutioiden perustan muodostivat uskonnossa epäjumalanpalvelus, valtiossa orjuus ja yksityiselämässä epikuroalaisuus» ('*épicurisme*' ei tämänpuoleisessa ranskankielessä tarkoita samaa kuin 'mollesse', velttous). Näissä Rooman oloissa »esiintyi» mystisen Proudhonin mukaan »Jumalan sana», todellisen, rationalistisen Proudhonin mukaan »mies, joka *nimitti* itseään Jumalan sanaksi». Todellisen Proudhonin mukaan tämä mies kutsui uhripappeja »kyykäärmeiksi» (*vipères*), kriittisen Proudhonin mukaan hän käytti heistä »sirompaa ilmausta nimittäen heitä »käärmeiksi». Ensin mainitun

* Pandektit: roomalaisen oikeuden pääosat. »Orjuus levisi *kansainoikeuden* välityksellä» (»*Corpus iuris civilis*»). *Toim.*

mukaan hän puhui roomalaiseen tapaan »advokaateista», viimeksi mainitun mukaan saksalaiseen tapaan »oikeusoppineista».

Sanottuaan Ranskan vallankumouksen henkeä ristiriidan hengeksi lisää kriittinen Proudhon:

»Tämä riittää sen havaitsemiseksi, että vanhan sijaan astuneessa uudessa ei itsessään ollut mitään metodista ja harkittua.»

Hän jää väistämättä toistelemaan kriittisen kritiikin lempikategorioita, »vanhaa» ja »uutta». Hän päätyy väistämättä vaatimaan sitä mielettömyyttä, että »uudessa» *itsessään* on oltava jotakin metodista ja harkittua samalla tavoin kuin esimerkiksi ihmisessä on likaa. Todellinen Proudhon sanoo:

»Tämä riittää sen todistamiseksi, että vanhan tilalle asetettu asioiden järjestys sinänsä oli vailla metodia ja harkintaa (Reflexion).»

Kriittinen Proudhon, jonka Ranskan vallankumouksen muistelot ovat temmanneet mukaansa, tekee ranskan kielessä sellaisen *vallankumouksen* että hän kääntää »un fait physiquen»* »fysiikan tosiasiaksi» ja »un fait intellectuelin»** »oivalluksen tosiasiaksi». Tämän ranskan kielen vallankumouksen avulla kriittinen Proudhon onnistuu antamaan fysiikan haltuun kaikki luonnossa esiintyvät tosiasiat. Tällä tavoin luonnontiedettä yhtäältä liiaksi korostettuaan hän toisaalta vastaavassa määrin alentaa sen kieltämällä siltä oivalluksen ja erottamalla oivalluksen tosiasian fysiikan tosiasiaista. Lisäksi hän tekee kaiken tulevaisuudessa harjoitettavan psykologisen ja loogisen tutkimustyön tarpeettomaksi kohottamalla intellektuaalisen tosiasian välittömästi oivalluksen tosiasiaksi.

Kriittinen Proudhon, Proudhon n:o I, ei edes aavista mitä todellinen Proudhon, Proudhon n:o II, historiallisella päättelyllään haluaa osoittaa. Niinpä tämän päätelyn varsinaista sisältökään ei hänelle ole olemassa, nimittäin sen todistamista, että oikeuskäsitykset vaih-

* — fyysinen tosiasia. *Toim.*

** — intellektuaalinen, älyllinen tosiasia. *Toim.*

tuvat ja että oikeudenmukaisuus jatkuvasti *toteutuu* historiallisen positiivisen oikeuden *negaation* kautta.

»Yhteiskunnan pelasti sen periaatteiden *kieltäminen...* ja pyhimpien *oikeuksien loukkaaminen.*»

Tällä tavoin todellinen Proudhon todistaa, miten oikeus laajeni kristillisessä *käsityksessä* roomalaisen oikeuden negaation kautta, miten valloitusoikeuden negaatio johti kuntain oikeuteen ja miten koko feodaalioikeuden negaatio, Ranskan vallankumous, johti nykyiseen, edellistä laajempaan oikeuden tilaan.

Kriittinen kritiikki ei mitenkään voinut suoda Proudhonille kunniaa periaatteen toteutumisen lain löytämisestä periaatteen kieltämisen kautta. Tämä ajatus oli tietoisesti näin muotoiltuna ranskalaisten todellinen löytö.

KRIITTINEN HUOMAUTUS N:O 1

Jokaisen tieteen ensimmäinen kritiikki on välttämättä sidottu vastustamansa tieteen edellytyksiin. Niinpä Proudhonin teos »Mitä on omaisuus?» on *kansantaloustieteen* kritiikkiä kansantaloustieteen näkökannalta. — Meidän ei tässä tarvitse lähemmin puuttua kirjan oikeudelliseen osaan, joka kritisoi oikeutta oikeuden näkökannalta, koska kiinnostuksemme ensisijaisena kohteena on kansantaloustieteen kritiikki. — Kansantaloustieteen, myöskin Proudhonin käsityksen mukaisen *kansantaloustieteen* kritiikki siis ylittää tieteellisesti Proudhonin teoksen. Vasta Proudhon itse on tehnyt tämän työn mahdolliseksi, samalla tavoin kuin Proudhonin antaman kritiikin edellytyksenä olivat fysiokraattien¹²⁶ suorittama merkantiilijärjestelmän kritiikki, Adam Smithin esittämä fysiokraattien kritiikki, Ricardon esittämä Adam Smithin kritiikki sekä Fourierin ja Saint-Simonin työt.

Kansantaloustieteen kaikkien kehitelmien edellytyksenä on *yksityisomistus*. Tämä perusedellytys on kansantaloustieteelle kumoamaton tosiseikka, jota se ei aseta koetteelle ja jonka se jopa, kuten *Say* naiivisti myöntää,

mainitsee vain »sattumalta». Proudhon kuitenkin asettaa kansantaloustieteen perustan, *yksityisomistuksen*, kriittisesti tarkasteltavaksi — ensi kertaa päättäväisesti, armottomasti ja samalla tieteellisesti tarkasteltavaksi. Täten hän ottaa suuren tieteellisen edistysaskeleen, askeleen joka mullistaa kansantaloustieteen ja vasta tekee todellisen kansantaloutta käsittelevän tieteen mahdolliseksi. Proudhonin kirjoituksella »Mitä on omaisuus?» on nykyaikaiselle kansantaloustieteelle samanlainen merkitys kuin *Sieyèsin* kirjoituksella »Mitä on kolmas sääty?» on nykyaikaiselle politiikalle.

Proudhon ei tarkastele yksityisomistuksen edistyneitä muotoja, esimerkiksi työpalkkaa, kauppaa, arvoa, hintaa, rahaa jne. nimenomaan yksityisomistuksen muotoina siten kuin esimerkiksi »Deutsch-Französische Jahrbücherissa»¹²⁷ on tehty (katso F. Engelsin kirjoitusta »Kansantaloustieteen kritiikin peruspiirteitä»), vaan kumoaa kansantaloustieteilijöiden väitteet näiden kansantaloustieteellisten edellytysten avulla. Tämä vastaa täysin hänen yllä kuvattua, historiallisesti oikeutettua kantaansa.

Kansantaloustiede, joka pitää yksityisomistuksen olosuhteita inhimillisinä ja järkevinä olosuhteina, on alituisesti ristiriidassa oman perusedellytyksensä, yksityisomistuksen kanssa. Tämä muistuttaa teologia, joka alati tulkitsee uskonnollisia kuvitelmia inhimillisellä tavalla ja juuri siten alituisesti törmää perusedellytystään, uskonnon yli-inhimillisyyttä vastaan. Niinpä työpalkka esiintyy kansantaloustieteessä aluksi määräosuutena, joka on työn tuotteen mukainen. Työpalkka ja pääoman voitotulo ovat keskenään mitä ystävällisimmissä, toinen toistaan hyödyttävissä, näennäisen inhimillisissä suhteissa. Myöhemmin osoittautuu, että niiden väliset suhteet ovat mitä vihamielisimmät, *päinvastaiset* kuin oli puhe. Arvo määräytyy aluksi otaksuttavan järkevästi esineen tuotantokustannusten ja sen yhteiskunnallisen hyödyllisyyden perusteella. Myöhemmin arvo osoittautuu puhtaasti satunnaiseksi määreeksi, joka ei ole missään yhteydessä tuotantokustannuksiin eikä yhteiskunnalliseen hyötyyn. Työpalkan suuruuden näyttää aluksi määräävän vapaan työläisen ja vapaan kapitalistin vä-

linen vapaa sopimus. Myöhemmin osoittautuu, että työläisen on pakko antaa kapitalistin määrätä palkka ja että kapitalistin on pakko pitää se niin alhaisena kuin mahdollista. Neuvotteluosapuolen vapauden sijaan astuu pakko. Samoin on asia kaupan ja kaikkien muiden kansantaloustieteellisten suhteiden kohdalla. Kansantaloustieteilijät aavistavat silloin tällöin itse nämä ristiriidat, ja niiden kehitys muodostaa heidän keskinäisten kiistojensa pääsisällön. Mutta silloin kun he tiedostavat ne, syyttävät *he itse yksityisomistusta*, sen jotakin osittaista muotoa, itsessään (nimittäin heidän kuvitelmissaan) järkevän työpalkan, itsessään järkevän arvon, itsessään järkevän kaupan vääristäjäksi. Niinpä Adam Smith eräissä yhteyksissä polemisoi kapitalisteja vastaan, Destutt de Tracy rahanvaihtajia vastaan, Simonde de Sismondi tehdasjärjestelmää vastaan, Ricardo maanomistusta vastaan ja miltei kaikki nykyajan kansantaloustieteilijät *ei-teollisia* kapitalisteja vastaan, jotka ovat pelkkänä *kuluttajana* esiintyvä omaisuus.

Yhtäältä kansantaloustieteilijät siis silloin tällöin — nimittäin hyökätessään jotakin erityistä väärinkäytöstä vastaan — vetoavat taloudellisissa suhteissa esiintyvään inhimillisyyden näennäiskuvaan. Useimmiten he kuitenkin tarkastelevat näitä suhteita juuri inhimillisestä avoimesti *poikkeavina* tiukasti taloudellisina suhteina. He horjuvat tämän ristiriidan piirissä, sitä itse tiedostamatta.

Proudhon sitä vastoin on kerta kaikkiaan lopettanut tämän tiedostamattomuuden. Hän suhtautuu vakavasti kansantaloudellisten suhteiden *inhimillisyyden näennäiskuvaan* ja asettaa sen siekailematta näiden suhteiden *epäinhimillistä todellisuutta* vastaan. Hän pakottaa nämä suhteet olemaan todellisuudessa sitä mitä ne ovat omassa kuvitelmassaan itsestään, tai pikemminkin hän pakottaa ne luopumaan itsensä kuvitelmasta ja tunnustamaan todellisen epäinhimillisyytensä. Siksi hän on johdonmukaisesti esittänyt kansantaloudellisten suhteiden vääristäjäksi yksityisomistuksen ylipäänsä, eikä yksityisomistuksen jotakin muotoa kuten toiset kansantaloustieteilijät tekivät. Hän on pystynyt kaikkeen siihen, mihin kansantaloustieteen kritiikki kansantaloustieteen näkökannalta suoritettuna voi pystyä.

Herra Edgar, joka tahtoo *luonnehtia* kirjoituksen »Mitä on omaisuus?» *kantaa*, ei luonnollisesti puhu sanaakaan enempää kansantaloustieteestä kuin tämän kirjoituksen poikkeuksellisuudesta, joka on siinä, että kysymys *yksityisomistuksen olemuksesta* on asetettu kansantaloustieteen ja lainsäädännön elämäkysymykseksi. Kriittiselle kritiikille tämä kaikki on itsestään selvää. Proudhon ei yksityisomistuksen negaatiollaan ole tuottanut mitään uutta. Hän on vain laverrellut julki salaisuuden, josta kriittinen kritiikki on vaiennut.

Herra Edgar jatkaa heti luonnehtivan käänöksensä jälkeen: »Proudhon siis löytää jotakin absoluuttista, historian ikuisen perustan, jumalan, joka opastaa ihmiskuntaa. Tämä jumala on oikeudenmukaisuus.»

Proudhonin ranskalainen kirjoitus vuodelta 1844 ei edusta vuoden 1844 saksalaisen kehittelyn kantaa. Se edustaa Proudhonin kantaa, kantaa joka on myös lukemattomien sille suoraan vastakkaisten ranskalaisten kirjoittajien kanta ja joka siis on kriittiselle kritiikille sikäli edullinen, että keskenään vastakkaisimmatkin kannat voidaan luonnehtia samalla kynänvedolla. Tämän historiassa esiintyvän absoluutin vaivasta pääsemiseksi muuten tarvitaan vain Proudhonin itse osoittama laki, oikeudenmukaisuuden toteuttaminen sen negaation kautta. Kun Proudhon ei etene tähän saakka, niin syynä on se onnettomuus, että hän syntyi ranskalaisena eikä saksalaisena.

Herra Edgarille Proudhon on historiassa vallitsevan absoluutin ja oikeudenmukaisuuteen uskomisen johdosta muodostunut *teologiseksi* kohteeksi. Kriittinen kritiikki, joka *ex professo** on teologian kritiikkiä, voikin nyt käsitellä Proudhonia lausuakseen käsityksensä »uskonnollisista kuvitelmista».

»Jokaiselle uskonnolliselle kuvitelmalle on ominaista, että se asettaa dogmiksi sellaisen tilan, jossa toinen vastakohta lopulta esiintyy voittoaikana ja yksin totena.»

Tulemme näkemään miten uskonnollinen kriittinen kritiikki asettaa dogmiksi tilan, jossa toinen vastakohta,

* — virkansa puolesta. *Toim.*

»K r i t i i k k i», lopulta kaikkivaltiaana totuutena saa voiton toisesta, »joukosta». Koska oikeamielinen kritiikki on selvästi varannut itselleen absoluutin, historian jumalan osan, on Proudhon menetellyt sitäkin nurjemmin pitäessään joukkomaista oikeudenmukaisuutta absoluutiksi, historian jumalaksi.

KRIITTINEN HUOMAUTUS N:O 2

»Kurjuuden, köyhyyden tosiasia johtaa Proudhonin tarkastelemissaan yksipuolisuuteen. Hän katsoo tuon tosiasian olevan ristiriidassa tasa-arvoisuuden ja oikeudenmukaisuuden kanssa; tuo tosiasia antaa hänelle aseet. Näin tämä tosiasia muodostuu hänen esityksessään absoluuttiseksi, oikeutetuksi, ja omaisuuden tosiasia muodostuu epäoikeutetuksi.»

Tiedostamisen tyyneys sanoo meille, että Proudhon katsoo kurjuuden tosiasian olevan ristiriidassa oikeudenmukaisuuden kanssa, siis pitää sitä epäoikeutettuna. Samalla hengenvedolla se vakuuttaa, että samainen tosiasia muodostuu Proudhonin esityksessä absoluuttiseksi, oikeutetuksi.

Tähänastinen kansantaloustiede eteni yksityisomaisuuden liikkeen *kansoille* otaksuttavasti tuottamasta *varallisuudesta* yksityisomistusta puolusteleviin tarkasteluihinsa. Proudhon etenee päinvastaisesta, kansantaloustieteen sofistisesti salailemasta seikasta, yksityisomaisuusliikkeen synnyttämästä köyhyydestä yksityisomistuksen kieltäviin tarkasteluihinsa. Yksityisomistuksen ensimmäinen kritiikki lähtee luonnollisesti siitä tosiasiasta, joka merkitsee yksityisomistuksen ristiriitaisen olemuksen ilmenemistä kouraantuntuvimmassa, räikeimmässä, inhimillisiä tunteita välittömästi eniten kuohuttavassa muodossa — köyhyyden, kurjuuden tosiasista.

»Kritiikki sitä vastoin yhdistää molemmat, köyhyyden tosiasian ja omaisuuden tosiasian, yhdeksi ainoaksi, se tiedostaa niiden sisäisen keskinäisyhteyden, muodostaa ne kokonaisuudeksi; tämä kokonaisuus sellaisenaan on se, jonka olemassaolon edellytyksiä kritiikki tutkii.»

Kritiikki, joka toistaiseksi ei ole tajunnut mitään omaisuuden ja köyhyyden tosiasioista, »sitä vastoin»

asettaa omat, kuvitelmissaan tekemänsä toimitukset Proudhonin todellisia toimituksia vastaan. Se yhdistää *molemmat* tosiasiat *yhdeksi* ainoaksi, ja kun se on tehnyt *molemmat ainoaksi*, tiedostaa se molempien sisäisen yhteyden. Kriitikki ei voi kieltää ettei myös Proudhon tiedostaisi köyhyiden ja omaisuuden tosiasioiden välistä sisäistä yhteyttä; juuri tämän yhteyden johdostahan hän vaatii voittamaan omaisuuden voittaakseen köyhyiden. Proudhon tekee jopa enemmän. Hän osoittaa yksityiskohtaisesti, miten pääoman liike synnyttää köyhyiden. Kriittinen kriitikki sitä vastoin ei puutu moisiin pikku-seikkoihin. Se keksii, että köyhyys ja yksityisomistus ovat *vastakohtia*, mikä tiedetään jokseenkin laajalti. Se *muodostaa* köyhyydestä ja rikkaudesta *kokonaisuuden*, joka *»sellaisenaan* on se, jonka olemassaolon edellytyksiä se tutkii». Tämä tutkiskelu on varsin tarpeetonta, koska kriittikkihän juuri *muodosti* »kokonaisuuden sellaisenaan» eli sen *muodostaminen* itse on sen olemassaolon edellytys.

Kun kriittinen kriitikki tutkii »kokonaisuuden sellaisenaan» olemassaolon edellytyksiä, etsii se siis aidon teologisella tavalla kokonaisuuden olemassaolon edellytyksiä tuon kokonaisuuden *ulkopuolelta*. Kriittinen spekulatio liikkuu sen kohteen ulkopuolella, jota se väittää tutkivansa. *Koko vastakohtahan* ei ole mitään muuta kuin *molempien puoliansa liikettä*, ja kokonaisuuden olemassaolon edellytykset sisältyvät juuri näiden molempien puolien luontoon. Mutta kriittinen spekulatio väittää tämän todellisen, kokonaisuuden muodostavan liikkeen tutkimista voidakseen selittää, että kriittinen kriitikki tiedostamisen tyyneytenä on vastakohtan molempien ääripäiden yläpuolella ja että ainoastaan kritiikin toiminta, joka on muodostanut »kokonaisuuden sellaisenaan», myös pystyy ylittämään itse muodostamansa abstraktisuuden.

Proletariaatti ja rikkaus ovat vastakohtia. Sellaisina ne muodostavat eräänlaisen kokonaisuuden. Molemmat ovat yksityisomistuksen maailman luomuksia. Kysymys on siitä määräsäemasta joka kummallakin aineksella on vastakohtan piirissä. Ei riitä, että niiden selitetään olevan yhtenäisen kokonaisuuden kaksi puolta.

Yksityisomistuksen yksityisomistuksena, rikkautena, on pakko pitää yllä omaa olemassaoloaan ja siten myös vastakohtansa, proletariaatin olemassaoloa. Tämä on vastakohtaisuuden *positiivinen* puoli, omassa itsessään tyydytetty yksityisomistus.

Proletariaatin proletariaattina on päinvastoin pakko kumota itsensä ja siten myös sen proletariaattina olemista edellyttävän vastakohtan, yksityisomistuksen. Tämä on vastakohtaisuuden *negatiivinen* puoli, sen sisäinen levottomuus, kumottu ja itsensä kumoava yksityisomistus.

Omistava luokka ja proletariaatin luokka osoittavat samaa inhimillistä itsevierautumista. Mutta ensin mainittu luokka tuntee olonsa tässä itsevierautuneisuudessa hyväksi ja varmaksi, näkee vieraantumisessa oman voimansa ja inhimillisen olemisen *näennäisyyden*. Viimeksi mainittu taas tuntee itsensä tässä vieraautuneisuudessa tuhotuksi, näkee siinä oman voimattomuutensa ja epäinhimillisen olemisensa todellisuuden. Tämä toinen luokka on Hegelin sanontaa käyttäksemme *kapina* kurjuuden keskellä kurjuutta vastaan, kapina johon sen välttämättä ajaa ristiriita sen inhimillisen *luonnon* ja sen elämänaseman välillä joka on tämän luonnon suoraa, päätävää ja laaja-alaista kieltämistä.

Vastakohtaisuuden sisällä yksityisomistaja on siis *konservatiivinen* ja proletaari *destruktiivinen* puoli. Edellinen tähtää toiminnallaan vastakohtaisuuden säilyttämiseen, jälkimmäinen sen hävittämiseen.

Yksityisomistus tosin ajautuu taloudellisessa liikkeessään kohti kumoutumistaan, mutta se tekee näin vain kehittymällä itsestään riippumatta, tiedostamattomasti, vastoin omaa tahtoaan ja noudattaen asiain luontoa, vain synnyttämällä proletariaattia proletariaattina tuota henkisestä ja fyysisestä kurjuudestaan tietoista kurjuutta sekä epäinhimillisyydestään tietoista ja siksi itsensä kumoavaa epäinhimillisyyttä. Proletariaatti panee täytäntöön tuomion, jonka yksityisomistus langettaa itselleen proletariaatin synnyttämällä, samalla tavoin kuin se panee täytäntöön tuomion jonka palkkatyö langettaa itselleen tuottamalla vierasta rikkautta ja omaa kurjuuttaan. Voitettuaan proletariaatti ei suinkaan muutu yhteiskunnan absoluuttiseksi puoleksi, sillä se pääsee

voittoon vain tehtyään lopun itsestään ja vastakohtasaan. Proletariaatin voiton jälkeen niin proletariaatti kuin sen olemassaolon aiheuttanut vastakohtakin, yksiyksiomistus lakkaavat olemasta.

Kun sosialistiset kirjoittajat näkevät tämän maailmanhistoriallisen tehtävän kuuluvan proletariaatille, ei tämä suinkaan johdu siitä, kuten kriittinen kritiikki väittää uskovansa, että he pitäisivät proletaareja *jumalina*. Asia on pikemminkin päinvastoin. Proletariaatti voi ja sen täytyy vapauttaa itsensä, koska vieraantuminen kaikesta inhimillisestä ja jopa inhimillisen *näennäisydestäkin* on muotoutuneessa proletariaatissa käytännöllisesti katsoen päättynyt, koska proletariaatin elinehdoissa kaikki nykyisen yhteiskunnan elinehdot ovat saavuttaneet epäinhimillisyyden huipun, koska ihminen on proletariaatissa menettänyt itsensä mutta samalla sekä hankkinut teoreettisen tietoisuuden tästä menetyksestä että myös joutunut suoranaisesti — aivan väistämättömän, peittelemättömän, ehdottomasti pakottavan ja *välttämättömyyden* käytännöllisenä ilmauksena olevan *puutteen* vuoksi — kapinoimaan tuota epäinhimillisyyttä vastaan. Proletariaatti ei kuitenkaan voi vapauttaa itseään hävittämättä elämänehtojaan. Eikä se voi hävittää omia elämänehtojaan ettei hävitä samalla *kaikkia* nykyisen yhteiskunnan epäinhimillisiä elinehtoja, jotka ovat kiteytyneet sen omaksi asemaksi. Se ei turhaan käy *työn* kovaa mutta karaisevaa koulua. Ei ole kysymys siitä, mitä joku proletaari tai jopa koko proletariaatti eri yhteyksissä *kuvittelee* tavoitteekseen. On kysymys siitä, *mitä proletariaatti todellisuudessa on* ja mitä sen tämän *olemisensa* mukaisesti täytyy historiallisesti tehdä. Sen tavoitteen ja sen historiallisen toiminnan viitoittavat selkeällä ja kiistattomalla tavalla sen oma elämänasema ja nykyisen porvarillisen yhteiskunnan koko organisaatio. Tässä yhteydessä ei ole tarpeen puhua pitkälti siitä, että huomattava osa Englannin ja Ranskan proletariaattia on jo *tietoinen* historiallisesta tehtävästään ja työskentelee jatkuvasti kehittääkseen tämän tietoisuuden täyteen selvyyteensä.

»Kriittinen kritiikki» voi sitäkin vähemmän tajuta tätä, koska se on julistanut itsensä historian yksinomaises-

ti luovaksi ainesosaksi. Historialliset vastakohdat ja ne poistava toiminta ovat sen asia. Sen vuoksi ruumiillistumansa Edgarin suulla se antaa seuraavan *tiedotuksen*:

»Sivistyksen ja sivistyksettömyyden, omaisuuden ja omaisuudettomuuden, näiden *vastakohtien on täydellisesti jäätävä* kritiikin käsiteltäviksi, ellei niitä haluta *häväistä*.»

Omaisuus ja omaisuudettomuus on metafyyysisesti vihitty kriittisesti spekulatiiviseksi vastakohdiksi. Siis vain kriittisen kritiikin käsi voi niihin kajota vailla pyhäinhäväistystä. Kapitalistit ja työläiset älkööt puutuko keskinäiseen suhteeseensa.

Täysin olettamatta, että hänen kriittiseen vastakohdan käsitykseensä voitaisiin kajota ja että tämä pyhä asia voitaisiin häväistä, panee herra Edgar vastustajansa suuhun vastaväitteen, jollaisen vain hän itse saattaa esittää.

Kriittisen kritiikin kuviteltu vastustaja kysyy: »Onko sitten mahdollista käyttää toisia käsitteitä kuin ne, jotka jo ovat olemassa: vapaus, tasa-arvoisuus jne.? Vastaan» — huomatkaa mitä herra Edgar vastaa —, »että kreikan ja latinan kielet kuolivat silloin, kun niiden ilmaisemien ajatusten piiri lopahti.»

Nyt selviää, miksi kriittinen kritiikki ei esitä yhtäkään ajatusta *saksan* kielellä. Kritiikin ajatusten kieltä ei vielä ole, vaikka herra Reichardt vieraskielisiä sanoja kriittisesti käsittelemällä, herra Faucher englannin kieltä kriittisesti käsittelemällä ja herra Edgar ranskan kieltä kriittisesti käsittelemällä ovatkin uutterasti valmistelleet *uutta kriittistä* kieltä.

LUONNEHTIVA KÄÄNNÖS N:O 2

Kriittinen Proudhon:

»Maanviljelijät jakoivat maan keskenään; tasa-arvoisuus siunasi vain kunkin omistamat osuudet; tässä yhteydessä se siunasi omaisuuden.»

Kriittinen Proudhon panee maaomaisuuden syntymään heti maan jaon myötä. Hän suorittaa siirtymän omistusosuuksista omaisuuteen käyttämällä ilmausta »tässä yhteydessä».

Todellinen Proudhon:

»Maanviljelys muodosti *maan omistamisen* perustan... ei riittänyt taata työläiselle hänen työnsä hedelmät, mikäli ei samalla taattu hänelle tuotannon välinettä. Jotta heikompia olisi voitu suojella vahvempien hyökkäyksiltä, ...huomattiin välttämättömäksi merkitä pysyvät rajat maata omistavien välille.»

Tässä yhteydessä *tasa-arvoisuus* siis siunasi ennen muuta maan *omistusosuudet*.

»Uudisasukkaiden omistushalun ja himon havaittiin väestön lisääntyessä vuosi vuodelta kasvavan; uskottiin, että himo voidaan pysäyttää uusien ylittämättömien rajoitusten avulla. Siten maasta tuli omaisuutta, *tasa-arvoisuuden* tarpeen vuoksi... epäilemättä maan jako ei milloinkaan ollut maantieteellisesti tasavertaista... mutta periaate oli kuitenkin sama: *tasa-arvo* oli jo siunannut omistusosuudet, nyt se siunasi omaisuuden.»

Kriittisen Proudhonin mukaan

»muinaiset omaisuuden perustajat tarpeistaan huolehtiessaan eivät huomanneet, että omistusoikeutta samalla vastasi oikeus luovuttaa, myydä, lahjoittaa, hankkia ja menettää, mikä tuhosi sen *tasa-arvoisuuden*, joka oli heidän lähtökohtansa.»

Todellisen Proudhonin mukaan omaisuuden perustajien huoli tarpeistaan ei ollut syynä siihen, etteivät he nähneet tätä omaisuuden kehityskulkua. Pikemminkin he vain eivät ennalta huomanneet sitä. Mutta vaikka he olisivat voineetkin nähdä sen ennakolta, olisivat heidän senhetkiset tarpeensa kuitenkin ratkaisseet kaiken. Todellinen Proudhon on sitä paitsi liian joukkomainen asettaakseen luovutus-, myymis- ym. oikeudet »*omistusoikeutta*» vastaan eli yksittäiset lajit niiden sukua vastaan. Hän asettaa »*perintöosuuden saamisoikeuden*» »*sen luovuttamis- jne. oikeutta*» vastaan, mikä merkitsee todellista vastakohtaa ja edistysaskelta.

KRIITTINEN HUOMAUTUS N:O 3

»Mihin sitten nojaa Proudhonin antama todistus omaisuuden mahdottomuudesta? Aivan uskomatonta: samaan *tasa-arvoisuuden* periaatteeseen!

Herra Edgarin uskon herättämiseksi olisi riittänyt lyhyt tarkastelu. Herra Edgar ei voi olla tietämättä sitä,

että herra Bruno Bauer asetti kaikkien kehittelyjensä perustaksi »*äärettömän* itsetietoisuuden» ja käsitti tämän periaatteen jopa evankeliumien luovaksi periaatteeksi vaikka näiden ääretön tiedottomuus tuntuu olevan suorastaan ristiriidassa *äärettömän* itsetietoisuuden kanssa. Samalla tavoin käsittää Proudhon tasa-arvoisuuden sen kanssa suorastaan ristiriidassa olevan yksityisomistuksen luovaksi periaatteeksi. Jos herra Edgar hetken ajan vertailisi ranskalaista *tasa-arvoisuutta* ja saksalaista itsetietoisuutta keskenään, hän huomaisi että viimeksi mainittu periaate ilmaisee *saksaksi*, ts. abstraktissa ajattelussa, sen minkä ensin mainittu sanoo *ranskaksi*, ts. politiikan ja ajatuksekkaan havainnon kielellä. Itsetietoisuus on ihmisen tasa-arvoisuutta itsensä kanssa puhtaana ajattelun piirissä. Tasa-arvoisuus on ihmisen tietoisuutta itsestään käytännön piirissä, siis myös ihmisen tietoisuutta toisesta ihmisestä hänen vertaisenaan ja ihmisen suhtautumista toiseen ihmiseen hänen kanssaan tasavertaisena. Tasa-arvoisuus on inhimillisen olemuksen ykseyden, ihmisen lajitietoisuuden ja lajitoiminnan, ihmisen ja toisen ihmisen käytännöllisen identtisyiden ja siis myös ihmisten välisen yhteiskunnallisen tai inhimillisen suhteen ranskalainen ilmaus. Samalla tavoin kuin destruktiivinen kritiikki Saksassa oli pyrkinyt ratkaisemaan *itsetietoisuuden* periaatteen avulla kaiken määreisen ja vallitsevan ennen kuin se *Feuerbachin* hahmossa eteni havaitsemaan *todellisen ihmisen*, pyrki destruktiivinen kritiikki Ranskassa tekemään saman tasa-arvoisuuden periaatteen avulla.

»Proudhon kiivailee filosofiaa vastaan, mistä sinänsä emme häntä voi syyttää. Mutta miksi hän kiivailee? Hänen mielestään filosofia ei tähän mennessä ole vielä ollut kyllin käytännöllistä; se on asettunut *spekulaation* suuren hevosen selkään, mistä käsin *ihmiset* ovat näyttäneet sille aivan liian pieniltä. Mielestäni filosofia on ylikäytännöllistä, toisin sanoen se ei tähän asti ole ollut mitään muuta kuin vallitsevien olojen abstrakti ilmaus, se on aina jäänyt absoluuttisiksi otaksumiensa vallitsevien edellytysten vangiksi.»

Käsitys että filosofia on vallitsevien olojen abstrakti ilmaus on peräisin *Feuerbachilta*, ei herra Edgarilta. Feuerbach kuvasi ja todisti ensimmäisenä filosofian spekulaa-

tiiviseksi ja mystiseksi empiriaksi. Mutta herra Edgarpa osaa antaa tälle käsitykselle omaperäisen, kriittisen käänteen. Kun Feuerbach nimittäin päätelee, että filosofian on astuttava spekulatiion taivaasta alas inhimillisen kurjuuden syvyyksiin, kertoo herra Edgar sitä vastoin, että filosofia on ylikäytännöllistä. Mutta näyttää pikemminkin siltä, että filosofian juuri siksi täytyi kuvitella jättäneensä vallitsevat olot ja todelliset ihmiset kauas taakse, että se oli vain vallitsevien olojen transkendentti, abstrakti ilmaus, siis transkendenssinsa ja abstraktisuutensa johdosta, *kuvittelemansa* maailmasta *erkanemisen* johdosta. Kun filosofia toisaalta ei *todellisuudessa* eronnut maailmasta, se ei kyennyt langettamaan maailmalle mitään *todellista tuomiota*, ei voinut soveltaa siihen mitään reaalista erotteluvoimaa, ei siis voinut *käytännöllisesti* puuttua asioiden kulkuun, vaan joutui tyytymään korkeintaan in abstracto* käytäntöön. Filosofia oli ylikäytännöllistä vain siinä mielessä, että se leijaili käytännön yläpuolella. Kun kriittinen kritiikki tekee ihmiskunnasta hengettömän joukon, antaa se selvän osoituksen siitä, miten äärettömän pieniltä todelliset ihmiset spekulatiolle näyttävät. Vanhempi spekulatio on tältä osin samaa mieltä kritiikin kanssa. Katsokaamme esimerkiksi seuraavaa lausetta Hegelin »Oikeusfilosofias- ta»:

»Tarpeiden näkökannalta kutsutaan mielteiden konkreettista kokonaisuutta *ihmiseksi*; siis tässä ja *myöskin itse asiassa vain tässä yhteydessä* puhutaan ihmisestä tässä mielessä.»¹²⁸

Kun spekulatio muissa yhteyksissä puhuu ihmisestä, se ei tarkoita *konkreettista*, se tarkoittaa *abstraktia*, *ideaa*, *henkeä* jne. Herra Faucher kuvaamiensa Englannin olojen osalta ja herra Edgar kuvaamiensa ranskan kielen olojen osalta ovat antaneet vakuuttavia esimerkkejä filosofian tavasta ilmaista vallitsevia oloja.

»Proudhon on itsekkin käytännöllinen: hän huomaa että tasa-arvoisuuden käsite on omaisuutta puolustavien todistelujen perustana, ja itse viisastelee omaisuutta vastaan saman käsitteen perustalla.»

* — abstraktiin, abstraktisesti käsitettyyn. *Suom.*

Proudhon menettelee tässä aivan samoin kuin saksalaiset kriitikot, jotka jumalan olemassaolon todistusten perustaksi havaitsemastaan ihmisen kuvitelmasta käsin kiistävät juuri jumalan olemassaolon.

»Jos kerran tasa-arvoisuuden periaatteen seuraamukset ovat voimakkaammat kuin tasa-arvoisuus itse, niin miten Proudhon voi kohottaa tuon periaatteen äkilliseen voimaansa?»

Herra Bruno Bauerin mukaan itsetietoisuus on kaikkien uskonnollisten kuvitelmien perusta. Se on hänen mukaansa evankeliumien luova periaate. Miksi sitten itsetietoisuuden periaatteen seuraamukset olisivat voimakkaampia kuin periaate itse? Tähän vastataan saksaksi: vaikka itsetietoisuus onkin uskonnollisten kuvitelmien luova periaate, se on kuitenkin sellainen vain itsensä ulkopuolelle tulleen, itsensä kanssa ristiriitaisena, ulkoistettuna ja vieraantuneena periaatteena. Itseensä tullut, itsensä ymmärtävä, olemuksensa käsittävä itsetietoisuus on niin muodoin mahti yli oman itsestä vieraantumisen luomusten. Proudhonin asema on aivan sama; erottavana tekijänä luonnollisesti on se, että hän puhuu ranskaa ja me saksaa ja että hän siksi ilmaisee ranskalaisittain sen minkä me ilmaisemme saksalaisittain.

Proudhon esittää itselleen kysymyksen, miksi tasa-arvoisuus ei ole olemassa, vaikka se luovana järjen periaatteena on omaisuuden perustamisen pohja ja vaikka se pohjimmaisena järjen perusteena muodostaa kaikkien omaisuutta puolustavien todistelujen perustan, ja miksi pikemminkin sen negaatio, yksityisomistus, on olemassa. Siten hän tarkastelee omaisuuden tosiasiaa. Hän osoittaa »totuuden olevan se, että omaisuus instituutioon ja periaatteena on mahdoton» (s. 34), eli että *se on itsensä kanssa ristiriidassa* ja kaikilta osin ylittää itsensä, että se saksalaisittain sanottuna on ulkoistetun, itsensä kanssa ristiriitaisen, itsestään vieraantuneen tasa-arvoisuuden olemassaolo (Dasein). Proudhon todistaa oikein, että Ranskan todelliset olot ja tietoisuus tästä vieraantumisesta viittaavat vieraantumisen todelliseen ylittämiseen.

Kieltäessään yksityisomistuksen Proudhon näkee tarpeelliseksi samalla *historiallisesti* oikeuttaa yksityisomis-

tuksen olemassaolon. Kuten kaikki ensimmäiset tämän-tyyppiset kehittelyt on hänenkin kehittelynsä pragmaattista, ts. hän olettaa että muinaiset sukupolvet halusivat tietoisesti ja harkiten toteuttaa instituutioissaan tasa-arvoisuuden, joka Proudhonille edustaa ihmisolemusta.

| »Päädymme aina samaan seikkaan... Proudhon kirjoittaa proletariin intressin mukaisesti.»

Hän ei kirjoita itseriittoisen kritiikin intressin mukaisesti, hänen lähtökohtanaan ei ole mikään abstrakti, tekaistu intressi. Hänen lähtökohtanaan on joukkomainen, todellinen, historiallinen intressi, joka pyrkii *kritiikkiä* pitemmälle, nimittäin *kriisiin*. Proudhon ei vain kirjoita proletariin intressistä käsin; hän itse on proletaari, ouvrier.* Hänen teoksensa on Ranskan proletariaatin tieteellinen manifesti. Siten sillä on aivan toinen historiallinen merkitys kuin jonkun kriittisen kriitikon kirjallisilla tekeleillä.

»Proudhon kirjoittaa niiden intressin mukaisesti, joilla ei ole mitään; omistaa ja olla omistamatta mitään ovat hänelle absoluuttisia kategorioita. Omistaminen on hänelle korkeinta, koska samanaikaisesti omistamattomuus esiintyy hänelle ajattelun korkeimpana kohteena. Proudhon tuumii, että jokaisella ihmisellä on oltava jotakin, mutta yhtä paljon kuin toisella. Mutta ajatellaanpa, että olen kiinnostunut siitä, mitä minulla on, vain siltä osin jota toisella ei ole, joka on enemmän kuin se mitä toisella on. Tasa-arvoisuuden vallitessa omistaminen ja itse tasa-arvoisuus muodostuu joksikin minulle yhdentekeväksi.»

Herra Edгарin mukaan *omistaminen* ja *omistamattomuus* ovat Proudhonille absoluuttisia *kategorioita*. Kriittinen kritiikki näkee kaikkialla vain kategorioita. Omistaminen ja omistamattomuus, työpalkka, palkkaehdot, hätä ja tarve, tarpeen tyydyttämiseksi tehty työ eivät siten herra Edгарin mukaan ole mitään muuta kuin kategorioita.

Jos yhteiskunnan tarvitsisi vapautua vain omistamisen ja omistamattomuuden *kategorioista*, niin miten helpoksi kuka tahansa herra Edgaria huonompikin dialektikko tekisi sille näiden kategorioiden »voittamisen» ja »ylittämisen»! Mutta herra Edgar katsoo tämänkin

* — työläinen. *Toim.*

siinä määrin pikkuasiaksi, että hän ei edes näe vaivan arvoiseksi ryhtyä Proudhonin vastapainoksi *selittämään* omistamisen ja omistamattomuuden kategorioita. Mutta omistamattomuus ei ole pelkkä kategoria; se on kerrassaan lohdutonta todellisuutta. Ihminen, jolla ei ole mitään, ei nykyisin ole mitään. Hänet on temmattu eroon olemassaolosta yleensä ja inhimillisestä olemassaolosta sitäkin enemmän. Omistamattomuuden tila merkitsee ihmisen täydellistä erottamista hänen esineellisyydestään. Niinpä näyttää olevan täysin oikein, että omistamattomuus on Proudhonin ajattelun tärkein kohde. Tämä on sitäkin enemmän paikallaan, mitä vähemmän tätä kohdetta oli ajateltu ennen häntä ja sosialistisia kirjoittajia yleensä. Omistamattomuus on kaikkein epätoivoisinta *spiritualismia*, täydellistä ihmisen epätodellisuutta, täydellistä epäihmisen todellisuutta, jonkin olemista ihmisellä varsin positiivisella tavalla, sitä että on nälkä, on kylmä, on sairauksia, on rikollisuutta, on tylsistyneisyyttä, ennen muuta sitä että on epäinhimillisyyttä ja luonnonvastaisuutta. Mutta jokainen kohde, joka ensi kerran asetetaan ajattelun kohteeksi täysin tietoisina sen tärkeudesta, on *ajattelun tärkein kohde*.

Se, että Proudhon haluaa poistaa omistamattomuuden ja vanhan omistamistavan, on aivan sama asia kuin se, että hän haluaa poistaa ihmisen käytännössä vieraantuneen suhteen *esineelliseen olemukseensa*, poistaa inhimillisen itsevieraantumisen *kansantaloudellisen* ilmauksen. Mutta koska hänen kansantaloustieteeseen suuntaamansa kritiikki jää vielä kansantaloustieteen edellytysten vangiksi, uudelleen suoritettava esineellisen maailman haltuunotto käsitetään vielä *omistusosuuksien* kansantaloudellisessa muodossa.

Proudhon nimittäin ei aseta vastakkain omistamattomuutta ja omistamista, vaikka kriittinen kritiikki pance hänet näin tekemään. Hän asettaa vanhan omistamistavan, *yksityisomistuksen, omistusosuuksia** vastaan. Omis-

* Tässä, kuten muuallakin, on saksan kielen termi Besitz, termin Eigentum (omaisuus) lievempi vastike, suomennettu »omistusosuuksiksi». Voisi käyttää myös esim. ilmausta »omaisuuden hallinta». Besitz ei viittaa instituutioksi muodostuneeseen omaisuuteen. *Suom.*

tusosuudet hän julistaa »yhteiskunnallisiksi funktioiksi». Funktioissa, teoissa ja toimissa, on »kiinnostavinta» omien olemusvoimieni käyttäminen ja toteuttaminen eikä toisen »pois sulkeminen» sen muodossa, mitä toisella ei ole.

Proudhon ei onnistunut kehittämään ajatustaan sitä vastaavalla tavalla. »*Tasavertaisten omistussuhteiden*» kuvitelma on sen seikan kansantaloudellinen, siis itsekin vielä vieraantunut ilmaus, että *kohde, esine olemisena ihmistä varten, ihmisen esineellisenä olemisena on samalla ihmisen olemassaoloa toista ihmistä varten, hänen inhimillinen suhteensa toiseen ihmiseen, ihmisen yhteiskunnallista suhtautumista ihmiseen.* Proudhon ylittää kansantaloudellisen vieraantumisen kansantaloudellisen vieraantumisen sisällä.

LUONNEHTIVA KÄÄNNÖS N:O 3

Kriittisen Proudhonin hallussa on myös *kriittinen omistaja*, joka

»itse tunnustaa, että hänelle työtä tehneet menettivät sen, minkä hän anasti».

Joukkomainen Proudhon sanoo joukkomaiselle omistajalle:

»Sinä siis olet työskennellyt! Sinäkö et koskaan ole pannut toisia työskentelemään itsesi hyväksi? Miten he siis ovat sinun hyväksesi työskennellessään menettäneet sen minkä sinä olet itsellesi hankkinut, silloin kun et ole työskennellyt heidän hyväksesi?»

Kriittisen Proudhonin mielestä Say tarkoittaa ilmauksella »luonnollinen varallisuus» »luonnollisia omaisuuksia». Kuitenkin Say kaikki väärinkäsitykset välttääkseen selvästi sanoo »Kansantaloustieteen esitys» kirjansa tiivistelmässä, että han tarkoittaa »richessellä» »arvojen summaa» eikä omaisuutta tai omistussuhteita. Kriittinen Proudhon luonnollisesti uudistaa Sayn samalla tavoin kuin herra Edgar puolestaan uudistaa Proudhonin. Niinpä Say hänen mukaansa »välittömästi esittää johtopäätöksensä oikeuden ottaa avomaa omaisuudeksi»,

koska maa-alueiden haltuunotto on helpompaa kuin ilman ja veden. Say ei missään tapauksessa päättele, että maan suuremmasta haltuunoton mahdollisuudesta seuraa maan omistuksen *oikeus*. Sen sijaan hän sanoo selvästi: »Maanomistajien *oikeudet* pohjautuvat *ryöstöön*.» (»*Traité d'économie politique*», 3. laitos, I osa, s. 136, huomautus¹²⁹). Tämän vuoksi maanomistusoikeuden säätäminen edellyttää Sayn mukaan »lainsäädännön myötävaikutusta» ja »positiivista oikeutta». Todellinen Proudhon ei pane Saytä »heti» *päättelemään* maanomistusoikeutta maan haltuunoton helppoudesta. Hän syyttää Saytä siitä, että tämä asettaa oikeuden *tilalle* mahdollisuuden ja *sekoittaa* mahdollisuutta koskevan kysymyksen oikeutta koskevaan kysymykseen:

»Say pitää mahdollisuutta oikeutena. Ei tutkita, miksi haltuunoton kohteena oli maa eikä vesi ja ilma; halutaan tietää, minkä *oikeuden* turvin ihminen otti tämän rikkauden haltuunsa.»

Kriittinen Proudhon jatkaa:

»Tähän on *vain* huomautettava, että otettaessa haltuun maapalaneen otetaan haltuun myös muut luonnonaineokset, ilma, vesi, tuli: Terra, aqua, aëre et igne interdicti sumus*.»

Todellinen Proudhon ei »*vain*» huomauta tästä. Itse asiassa hän sanoo kiinnittäneensä sivumennen (en passant) »huomiota» ilman ja veden haltuunottoon. Kriittiseltä Proudhonilta löydämme roomalaisen pannaanjulistuksen, jota on käytetty käsittämättömällä tavalla. Hän unohtaa sanoa, keitä ovat »*me*», jotka on erotettu. Todellinen Proudhon osoittaa sanansa omistamattomille:

»Proletaarit, ...omaisuus *julistaa meidät pannaan*, terra etc. interdicti sumus.»

Kriittinen Proudhon väittelee Charles Comtea vastaan seuraavasti:

»Charles Comten mielestä ihminen elääkseen tarvitsee ilmaa, ravintoa ja vaatteita. Eräät näistä, kuten ilma ja vesi, ovat loppuunkulumattomia ja siis pysyvät aina yhteisomaisuutena. Toisia on saatavissa vähäisemmässä määrin ja niistä tulee yksityisomaisuutta. Charles Comten todistelun perustana siis ovat rajoittunei-

* — maasta, vedestä, ilmasta ja tulesta on meidät erotettu (muinaisroomalainen maastakarkotuksen kiertoilmaus). *Toim.*

suuden ja rajattomuuden käsitteet. Ehkäpä hän olisi päätenyt toiseen tulokseen, jos hän olisi asettanut pääkategorioiksi ei-välttämättömyyden ja välttämättömyyden käsitteet.»

Miten lapsellista kriittisen Proudhonin väittelyä! Hän vaatii Charles Comtea luopumaan todistuksen läh-
tökohdan muodostavista kategorioista ja loikkaamaan toisiin kategorioihin, jotta hän ei päätyisi omiin tuloksiinsa, vaan »*ehkäpä*» päätyisi kriittisen Proudhonin tuloksiin.

Todellinen Proudhon ei vaadi Charles Comtelta tällaisia. Hän ei selvitä välejään Comten kanssa »*ehkäpä*»-sanalla, vaan lyö Comten hänen omilla kategorioillaan.

Proudhon sanoo: Charles Comten lähtökohtana on, että ilma, ravinto ja tietyissä ilmasto-oloissa vaatetus ovat välttämättömiä siksi, että elämä ei lakkaisi, ei itse elämistä varten. Sen vuoksi ihmisen hengissä pysyäkseen (Charles Comten mukaan) on lakkaamatta otettava luonnosta haltuunsa erilaisia esineitä. Kaikki nämä esineet eivät ole olemassa samoissa määräsuhteissa.

»Taivaankappaleiden valoa, ilmaa ja vettä on saatavilla niin suuri määrä, että ihminen ei sanottavasti lisää tai vähennä niitä; kukin voi siis *toisen nautintoa millään osin vahingoittamatta* ottaa niitä haltuunsa niin paljon kuin hänen tarpeensa vaativat.»¹³⁰

Proudhonin lähtökohtana ovat Comten omat määri-
tykset. Aluksi hän osoittaa tälle, että myös maa on ensi käden tarpeiden kohde, johon jokaisella on oltava vapaa nautinto-oikeus, Comten esittämä ehto huomioon ottaen: »*toisen nautintoa vahingoittamatta*». Miksi maasta sitten on tullut yksityisomaisuutta? Charles Comte vastaa tämän johtuvan siitä, että maata *ei ole rajattomasti*. Mutta hänen olisi tullut päätellä päinvastoin, että koska sitä *on rajoitetusti*, sitä ei voida haltuunottaa. Ilman ja veden haltuunotto ei aiheuta kenellekään vahinkoa, koska niitä aina jää kylliksi jäljelle, koska ne ovat rajattomat. Sen sijaan maan mielivaltainen haltuunotto vahingoittaa toisen nautintoa juuri siksi, että maata *on rajoitetusti*. Charles Comten todistelutapa käy hänen väitettään vastaan.

»Proudhon» (nimittäin kriittinen Proudhon) »päättelee Charles Comten lähtevän käsityksestä, että kansakunta voi olla maan omis-

taja, vaikka edes kansakunnalla ei voida sanoa olevan oikeutta käyttää ja väärinkäyttää maata, mikäli omistus tuo muassaan käytön ja väärinkäytön oikeuden — jus utendi et abutendi re sua*.»

Todellinen Proudhon ei puhu jus utendi et abutendista, jonka omistusoikeus »toisi muassaan». Hän on liian joukkomainen puhuakseen omistusoikeudesta, jonka omistusoikeus tuo muassaan. Jus utendi et abutendi re sua nimittäin on omistusoikeus itse. Niinpä Proudhon suoraan kieltää sen että kansalla olisi omistusoikeus maa-alueeseensa. Niille, joiden mielestä tämä on liioittelua, hän vastaa, että kaikkina aikoina on suojeluherruus, pakkoverot, kruununvaatteet, päivätyöpakko jne. johdettu kuvitellusta kansallisomaisuuden oikeudesta.

Todellinen Proudhon päättelee Charles Comtea vastaan seuraavasti: Comte tahtoo esittää miten omaisuus syntyy ja aloittaa edellyttämällä kansakunnan omistajaksi. Hän lankeaa petitio principiihin.** Hän panee valtion myymään tiluksia ja teollisuudenharjoittajan ostamaan niitä; hän siis asettaa ennakolta ne omistussuhteet, jotka hän haluaa todistaa.

Kriittinen Proudhon kääntää ranskalaisen *kymmenjärjestelmän* nurin niskoin. Hän säilyttää *frangin*, mutta korvaa *centimen* »kolmella kreuzerilla».

»Proudhon» (kriittinen Proudhon) »jatkaa: Kun luovun maapalasta, en vain riistä itseltäni satoa, vaan otan lapsiltani ja lastenlapsiltani pois pysyvän hyötylähteen. Maalla ei ole arvoa vain nykyhetkelle, sillä on myös potentiaalista, tulevaisuuden arvoa.»

Todellinen Proudhon ei sano, että maalla on arvoa myös huomispäivänä eikä vain tänään. Hän asettaa täyden, nykyisen arvon potentiaalista, tulevaisuuteen liittyvää arvoa vastaan, viimeksi mainittu riippuu siitä, missä määrin osaan käyttää maata hyödykseni. Hän sanoo:

»Tuhotkaa maa, tai myykää se, mikä teidän kannaltanne on sama asia. Ette tällöin vain luovu yhdestä, kahdesta tai useam-

* — oikeus käyttää ja väärinkäyttää omaansa. *Toim.*

** — todistusvirhe, sellaisen perusteen käyttäminen päätelyssä, joka on ainakin yhtä suuressa määrin todistamisen tarpeessa kuin haluttu lopputulos. *Toim.*

masta sadosta, vaan hävitätte kaikki tuotteet jotka te, lapsenne ja lastenlapsenne maasta voitte saada.»

Proudhon ei pyri korostamaan yhden sadon ja pysyvän hyödyn välistä vastakohtaa — myös pellostaa saamani rahat voivat pääomana muodostua »pysyväksi hyötylähteeksi». Häntä askarruttaa kunkinhetkisen arvon vastakohtaisuus sille arvolle, jonka maa voi saada jatkuvan viljelyn ansiosta.

»Charles Comten mukaan esineelle työllä antamani uusi arvo on minun omaisuuttani. Proudhon» (kriittinen Proudhon) »haluaa kumota tämän seuraavasti: *Tämän mukaan* ihminen siis lakkaisi olemasta omistaja heti kun hän lakkaa tekemästä työtä. Tuotteen omistuksesta ei voi lainkaan seurata tuotteen perustana olevan aineen omistus.»

Todellinen Proudhon:

»Työläinen ottakoon haltuunsa työnsä tuotteet, mutta en käsitä että tuotteiden omistuksesta seuraisi aineen omistaminen. Kun yksi kalastaja osaa pyydystää samalla rannalla enemmän kaloja kuin toiset, tuleeko hänestä taitonsa ansiosta sen rantakaistan omistaja, jolla hän kalastaa? Onko metsästäjän taidokkuutta milloinkaan pidetty koko kantonin riistan omistusoikeutena? Asia on samoin maanviljelyn suhteen. *Omistusosuuksien* muuttaminen *omaisuudeksi* edellyttää *muutakin* kuin pelkkää työtä. Muutoin ihminen lakkaisi olemasta omistaja heti kun hän lakkaa olemasta työläinen.»

Cessante causa, cessat effectus.* Mikäli omistaja on omistaja vain työläisenä, lakkaa hän olemasta omistaja heti kun hän lakkaa olemasta työläinen.

»Siten *lain* mukaan *nautinta* luo omaisuuden; *työ* on vain havainnollinen merkki, materiaallinen teko *joka tekee* valtauksen *huomatuksi*.»

»Työn välittämän haltuunoton järjestelmä», Proudhon jatkaa, »on siis *ristiriidassa lain kanssa*, ja kun tämän järjestelmän kannattajat viittaavat järjestelmään lait selittääkseen, *kiistävät he itsensä*.»

On *petitio principii*, että tämän käsityksen mukaan myös esimerkiksi maan uudisraivaus »luo maan täydellisen omistuksen». Itse asiassa tällöin luodaan uutta materiaa tuotantokykyä. Mutta tarkoituksena oli todistaa, että tällöin on luotu itse materiaa omistusta. Ihminen ei ole luonut materiaa itseään. Hän jopa luo materiaa kaiken tuotantokyvyn vain edellyttäen, että on materia.

* — kun syy lakkaa, lakkaa vaikutuskin. *Toim.*

Kriittinen Proudhon tekee *Gracchus Babeufista vapauden* esitaistelijan, joukkomaisen Proudhonin mukaan hän on *tasa-arvon* esitaistelija (partisan de l'égalité).

Kriittisen Proudhonin on arvioitava *Homeroksen* Iliak-
sesta saama palkkio. Hän sanoo:

»Homerokselle antamani palkkion ja sen mitä hän on *minun hyväkseni tehnyt* on oltava tasavertaiset. Miten hänen suorituksensa arvo voidaan määrittää?»

Kriittinen Proudhon on korkealla kansantaloustieteellisten pikkuseikkojen yläpuolella eikä tiedä että esineen *arvo* ja se miten se *koituu toisen hyväksi* ovat varsin erilaisia seikkoja. Todellinen Proudhon sanoo:

»Runoilijan palkkion tulee olla tasavertainen hänen *tuotteensa* kanssa. Mikä siis on tämän tuotteen arvo?»

Todellinen Proudhon otaksuu että Iliaksella on ääretön *hint*a (tai vaihtoarvo, prix). Kriittisen Proudhonin mielestä sillä on ääretön *arvo*. Todellinen Proudhon asettaa Iliaksen *vaihtoarvon* (valeur échangeable) sen *kansantaloudellista* arvoa (valeur intrinsique) vastaan. Kriittinen Proudhon asettaa sen »vaihdanta-arvon» sen »sisäistä arvoa», siis sen runoarvoa vastaan.

Todellinen Proudhon:

»Materiaalisen palkkion ja lahjakkuuden välillä ei ole mitään yhteistä mittaa. *Tässä* suhteessa kaikki tuottajat ovat samassa asemassa. Siten kaikki heidän välisensä vertailut ja omaisuuden luokitukset ovat mahdottomia.» (»Entre une récompense matérielle et le talent il n'existe pas de commune mesure: sous ce rapport la condition de tous les producteurs est égale; conséquemment toute comparaison entre eux et toute distinction de fortunes est impossible.»)

Kriittinen Proudhon:

»*Suhteellisesti* katsoen tuottajat ovat samassa asemassa. Lahjakkuutta... ei voida punnita materiaalisesti... Kaikki tuottajien keskinäiset vertailut, kaikki *ulkoiset luokitukset* ovat mahdottomia.»

Kriittisen Proudhonin mukaan

»tieteen mies *tuntee* itsensä yhteiskunnassa *tasa-arvoiseksi*, koska hänen lahjakkuutensa ja oivalluksensa on *vain* yhteiskunnallisen oivalluksen tuote».

Todellinen Proudhon ei missään puhu lahjakkuuden tunteista. Hän esittää, että lahjakkuuden täytyy noudattaa yhteiskunnallista tasoa. Yhtä vähän hän väittää lahjakasta miestä *vain* yhteiskunnan tuotteeksi. Hän väittää päinvastoin:

»Lahjakas mies on auttanut sinänsä tuottamaan hyödyllisen työkalun... hän on vapaa työläinen ja kasautunutta yhteiskunnallista pääomaa.»

Kriittinen Proudhon jatkaa:

»Hänen on lisäksi oltava yhteiskunnalle kiitollinen siitä, että se vapauttaa hänet muista töistä jotta hän voi omistautua tieteelle.»

Todellinen Proudhon ei missään yhteydessä vetoa lahjakkaan miehen kiitollisuuteen. Hän sanoo:

»Taiteilija, oppinut ja runoilija saavat oikeudenmukaisen palkkionsa jo siten, että yhteiskunta sallii heidän omistautua yksinomaan tieteelle ja taiteelle.»

Vihdoin kriittinen Proudhon esittää sen ihmeen, että 150 työläisen yhteisö voi pitää yllä yhden *»marsalkan»* ja siis kaiketi myös yhden *armeijan*. Todellisen Proudhonin mukaan marsalkka on *»kengitysseppä»* (maréchal).

KRIITTINEN HUOMAUTUS N:O 4

»Jos hän» (Proudhon) »kerran pitää kiinni palkan käsitteestä ja jos hän kerran näkee yhteiskunnan laitokseksi, joka antaa meille työtä ja maksaa meille työstä, on hänellä sitäkin vähemmän perusteita otaksua aika tämän maksun mitaksi, koska hän hieman aikaisemmin on *Hugo Grotiukseen* yhtyen esittänyt että aika on kohteen *käyppyden* (geltung) kannalta samantekevä.»

Tämä on ainoa kohta, jossa kriittinen kritiikki yrittää ratkaista tehtävänsä ja osoittaa että Proudhon kansantaloudelliselta kannalta esiintyy väärin kansantaloustiedettä vastaan. Tässä kritiikki *nolaa itsensä* todella kriittisellä tavalla.

Proudhon oli Hugo Grotiukseen yhtyen esittänyt, että *nautinta* ei ole mikään peruste muuttaa *omistusosuu-*
det omaisuudeksi, muuttaa *»oikeusperiaate»* toiseksi. Yhtä vähän voi aika muuttaa totuuden, että kolmion kulmien

summa on yhtä kuin kaksi suorakulmaa, totuudeksi, että ne ovat yhtä kuin kolme suorakulmaa.

Proudhon huudahtaa: »Ette koskaan pysty osoittamaan, että ajan kesto, joka sinänsä ei luo mitään, ei vaihda mitään toiseksi, eikä muuta mitään, voi *muuttaa* hyödyn *nauttijan omistajaksi*.»

Herra Edgar päättelee: Kun Proudhon sanoo että pelkkä ajan kesto ei voi *muuttaa* oikeusperiaatetta toiseksi eikä ylipäänsä voi sinänsä vaihtaa toiseksi tai muuttaa mitään, niin tällöin hänen esityksensä on epäjohdonmukainen, koska hän asettaa *työajan* työn tuotteen kansantaloudellisen *arvon* mitaksi. Herra Edgar onnistuu esittämään tämän kriittisesti kriittisen huomautuksen siten, että hän kääntää sanan »valeur»* sanaksi »Geltung»** ja niin muodoin voi viitata sillä niin oikeusperiaatteen käyppyteen kuin työn tuotteen kaupalliseen arvoon samassa mielessä. Hän onnistuu tässä, koska hän samastaa ajan tyhjän keston ja täytetyn työajan. Jos Proudhon olisi sanonut että aika ei voi muuttaa karpästä häräksi, olisi kriittinen kritiikki yhtä oikeutetusti voinut päätellä, että siispä Proudhonilla ei ole lupaa asettaa työaikaa työpalkan mitaksi.

Jopa itse kriittisen kritiikin on tajuttava, että *työaika*, jonka esineen tuottaminen *maksaa*, kuuluu esineen tuotantokustannuksiin ja että esineen *tuotantokustannukset* ovat se mitä esine *maksaa* ja jota vastaan se siis voidaan *myydä kilpailun* vaikutukset poislukien. Kansantaloustieteilijät sisällyttävät tuotantokustannuksiin työajan ja työn aineksen ohella myös maanomistajan korot sekä kapitalistin pääomankorot ja voiton. Proudhon jättää viimeksi mainitut pois, koska hän jättää pois yksityisomistuksen. Siis vain työaika ja vastaavat maksut jäävät jäljelle. Proudhon asettaa työajan, inhimillisen toiminnan välittömänä toimintana olemassaolon, työpalkan mitaksi ja tuotteen arvon määrittäjäperusteeksi. Tällöin hän asettaa inhimillisen puolen ratkaisevaksi. Vanhassa kansantaloustieteessä pääoman ja maaomaisuuden esineenomainen mahti oli ratkaiseva. Proudhon siis antaa vielä

* — »arvo». *Toim.*

** — »käyppöys». *Toim.*

kansantaloudellisella ja siksi ristiriitaisella tavalla ihmiselle takaisin tämän oikeudet. Miten oikein hän menettelee kansantaloudelliselta kannalta, näkyy siitä että uuden kansantaloustieteen perustanlaskija, *Adam Smith*, esittää heti teoksensa »Kansojen varallisuus»¹³¹ ensimmäisillä sivuilla, että *ennen* yksityisomistuksen keksimistä, siis edellytyksellä että *yksityisomistusta ei ole olemassa, työaika* muodosti *työpalkan* ja tuolloin vielä siitä erottamatta jääneen *työn tuotteen arvon* mitan.

Mutta ajatelkoonpa kriittinen kritiikki hetken ajan, että Proudhon ei edellytä lähtökohdakseen työpalkkaa. Uskooko se, että esineen tuottamiseen vaadittava aika *ei koskaan* ole olennainen osa esineen »käyppyyttä»? Uskooko se, että aika ei jossain vaiheessa enää olekaan minkään *arvoinen*?

Välittömän materiaalsen tuotannon piirissä päätös esineen tuottamisesta tai tuottamatta jättämisestä, ts. päätös esineen *arvosta*, riippuu olennaisesti työajasta, jonka esineen tuottaminen ottaa. Riippuu nimittäin ajasta, onko yhteiskunnalla aikaa kehittyä inhimillisellä tavalla.

Ja eikö *henkisessäkin* tuotannossa ole niin, että mikäli muissa suhteissa toimin järkevästi, on minun otettava henkisen teoksen laajuuden, luonnoksen ja suunnitelman yhteydessä huomioon se aika, joka teoksen tuottamiseen vaaditaan. Ellen näin tee, aiheutan itselleni ainakin sen vaaran, että kohteestani ideana ei koskaan tule kohdetta todellisuudessa ja että se siis voi saada vain *kwitellun* esineen *arvon*, ts. kuvitellun arvon.

Kansantaloudelliselta kannalta suoritettu kansantaloustieteen kritiikki myöntää kaikki inhimillisen toiminnan olemuksen määreet. Mutta se myöntää ne vain vieraantuneessa, ulkoistuneessa muodossa: siten se tässä esimerkiksi muuttaa ajan merkityksen *inhimilliselle työlle* sen merkitykseksi *työpalkalle*, palkkatyölle.

Herra Edgar jatkaa:

»Pakottaakseen lahjakkuuden mainittuihin mittoihin Proudhon käyttää väärin vapaan kauppasuhteen käsitettä ja väittää, että yhteiskunnalla ja sen yksittäisillä jäsenillä toki on oikeus hylätä lahjakkuuden aikaansaannokset.»

Proudhonilla on vastauksensa kysymykseen lahjakkuudesta, joka kansantaloustieteen maaperällä *fourieristien* ja *saint-simonistien* suulla esittää liioiteltuja *palkkiovaatimuksia* ja asettaa oman kuvitelmansa äärettömästä arvostaan tuotteidensa *vaihtoarvon* mitaksi. Proudhon vastaa juuri siten kuin kansantaloustiede vastaa kaikkiin vaatimuksiin hinnasta, joka halutaan asettaa niin kutsuttua luonnollista hintaa ts. tarjotun esineen tuotantokustannuksia paljon korkeammalle — hän vetoaa vapaaseen kauppasuhteeseen. Mutta hän ei käytä tätä suhdetta *väärin* kansantaloudellisessa mielessä. Pikemminkin hän otaksuu todelliseksi sen, mikä kansantaloustieteilijöiden taholla on vain nimellistä ja kuviteltua: sopimuksen osapuolien *vapauden*.

LUONNEHTIVA KÄÄNNÖS N:O 4

Lopuksi kriittinen Proudhon uudistaa *ranskalaisen yhteiskunnan* muokkaamalla sekä Ranskan proletaarit että Ranskan porvariston uuteen asuun.

Hän kieltää Ranskan proletaarien »*voiman*», kun todellinen Proudhon syyttää näitä *hyveen* (vertu) puutteesta. Hän tekee heidän *työtaitavuutensa* ongelmalliseksi taitavuudeksi — »*ehkä te olette työssänne taitavia*» —, kun taas todellinen Proudhon tunnustaa ehdoitta heidän taitavuutensa (*prompts au travail vous êtes etc.*). Hän muuttaa ranskalaiset porvarit *hengettömiksi* porvarismiehiksi, kun todellinen Proudhon asettaa epäjalot porvarit (bourgeois ignobles) polttomerkittyjä jalosukuisia (nobles flétris) vastaan. Hän muuttaa porvarin hyvin selviävästä porvarismiehestä (bourgeois juste-milieu) »*hyviksi* porvarisherroiksemme», mistä Ranskan porvaristo hänelle olkoon kiitollinen. Kun todellinen Proudhon samassa yhteydessä esittää ranskalaisen porvarin »*pahan tahdon*» (la malveillance de nos bourgeois) »*kasvavan*», kasvattaa toinen johdonmukaisesti »*porvarisherrojemme suruttomuutta*». Todellisen Proudhonin porvarin suruttomuus on niin vähäistä, että hän hokee itsekseen: »*Älkäämme pelätkö! Älkäämme pelätkö!*» Siten puhuu sellainen ihminen, joka haluaa järkeillä pelkonsa ja huolensa pois.

Luomalla todellisen Proudhonin käännöksen avulla kriittisen Proudhonin kriittinen kritiikki on osoittanut joukolle, millainen on kriittisesti suoritettu käännös. Se on antanut näytteen »käännöksestä sellaisena kuin sen pitää olla». Niinpä aivan oikein se vastustaa huonoja, joukkomaisia käännöksiä:

»Saksalainen lukijakunta haluaa hankkia kirjakauppiaalta tavaroita pilkkahintaan, kustantaja siis haluaa huokean käännöksen, käääntäjä ei halua nääntyä nälkään työnsä ääressä, hän ei edes voi suorittaa työtään tarkasti ja tyynesti» (kaikella tiedostamisen tyyneydellä) »koska kustantajan on nopein käännöstoimiuksin ehätettävä kilpailijoidensa edelle; jopa käääntäjä saa pelätä kilpailua, pelätä että toinen henkilö tarjoutuu tekemään työn huokeammin ja nopeammin — ja niinpä hän sanelee käsikirjoituksensa kylmiltään jollekin kirjuri-paralle, ja sanelee sen vielä niin nopeasti kuin mahdollista, jottei hän turhaan suorittaisi tunti-perustein laskettua kirjurinpalkkaa — ja hän on riemuissaan, mikäli hän voi seuraavana päivänä ajoissa tehdä tekstiä tiukkaavan latojan tyytyväiseksi. Käännökset, joita meille tulvii, ovat muuten vain Saksan kirjallisuuden nykyisen *impotenssin* ilmaus», jne. (VIII nide, s. 54, »Allgemeine Literatur-Zeitung».)

KRIITTINEN HUOMAUTUS N:O 5

»Proudhon esittää todistuksen omaisuuden mahdottomuudesta sen seikan perusteella, että erityisesti korko- ja voittojärjestelmä sekä kulutuksen ja tuotannon välinen epäsuhte riuduttavat ihmiskunnan. Todistuksen vastapari puuttuu: nimittäin sen osoittaminen, että yksityisomaisuus on historiallisesti mahdollinen.»

Kriittisellä kritiikillä on onnekasta vaistoa olla perehtymättä Proudhonin esityksiin korko- ja voittojärjestelmästä jne., siis Proudhonin merkittävimpiin esityksiin. Tässä kohdin nimittäin ei Proudhonin kritiikkiä edes näennäisesti enää voida suorittaa vailla ehdottoman positiivisia tietoja yksityisomaisuuden liikkeestä. Kriittinen kritiikki yrittää korvata voimattomuutensa huomauttamalla, että Proudhon ei ole esittänyt todistusta omaisuuden historiallisesta mahdollisuudesta. Miksi kritiikki, joka ei esitä mitään muuta kuin sanoja, vaatii muita esittämään sille *kaiken*?

»Proudhon osoittaa omaisuuden mahdottomaksi sillä perusteella, että työläinen ei voi työpalkallaan ostaa tuotettaan takaisin. Proudhon ei esitä tälle tyhjentävää perustetta viitatessaan pää-

oman olemukseen. Työläinen ei voi ostaa tuotettaan takaisin, koska tuote on aina yhteisöllinen, mutta työläinen itse on vain maksunsa yksityisesti saanut ihminen.»

Vastakohtana Proudhonin päättelylle herra Edgar olisi voinut vielä tyhjentävämmiin esittää, että työläinen ei voi ostaa tuotettaan takaisin kun hänen ylipäänsä täytyy ostaa se takaisin. Ostamisen määritykseen jo sisältyy, että työläinen suhtautuu tuotteeseensa hänestä irtautuneena, vieraantuneena esineenä. Herra Edgarin tyhjentävä peruste ei muun muassa tyhjentävästi vastaa kysymykseen, miksi kapitalisti, joka itse ei ole mitään muuta kuin yksittäinen ihminen ja lisäksi maksunsa voiton ja koron muodossa saanut ihminen, voi ostaa takaisin enemmänkin kuin työn tuotteen. Tämän selittääkseen on herra Edgarin selitettävä työn ja pääoman välinen suhde, siis viitattava pääoman olemukseen.

Edellä lainattu kriittinen kohta osoittaa mitä havainnollisimmin, miten kriittinen kritiikki välittömästi asettaa toiselta kirjoittajalta juuri oppimansa kriittisesti muovattuna, itse keksimänään viisautena samaa kirjoittajaa vastaan. Kriittinen kritiikki on nimittäin ottanut Proudhonilta itseltään sen perusteen, jota Proudhon ei muka esittänyt ja jonka herra Edgar esittää. Proudhon sanoo:

»Divide et impera*... erottaa työläiset toisistaan, ja on varsin mahdollista että jokaiselle erilliselle työläiselle maksettu päiväpalkka ylittää jokaisen yksittäisen tuotteen arvon. Mutta tästä ei ole kysymys... Kun olette suorittaneet maksun kaikista yksityisistä voimista, ette vielä ole suorittaneet maksua kollektiivi-voimasta.»

Proudhon huomautti ensimmäisenä siitä, että vaikka jokaisesta yksittäisestä työstä suoritettaisiinkin täysin maksu, ei yksittäisten työläisten palkkojen summa ole maksu heidän tuotteeseensa esineellistyneestä kollektiivi-voimasta. Työläiselle ei siis makseta sillä perusteella että hän olisi kollektiivisen työvoiman osa. Herra Edgar kääntää tämän siihen muotoon, että työläinen ei ole muuta kuin yksittäinen, maksunsa saanut ihminen. Kriittinen kritiikki siis asettaa Proudhonin yleisen ajatuksen saman

* — Hajota ja hallitse. Toim.

Proudhonin myöhemmin *konkreettisesti* kehrittelemää samaa ajatusta vastaan. Se ottaa tämän ajatuksen kriittisellä tavalla haltuunsa ja julistaa seuraavalla lauseella *kriittisen sosialismin* salaisuuden:

»Tämän päivän työläinen *ajattelee* vain itseään, ts. hän sallii maksun hänelle tapahtua vain hänen persoonansa osalta. *Hän itse* ei ota huomioon sitä valtavaa ja mittaamatonta voimaa, joka syntyy hänen ja muiden voimien yhteisvaikutuksesta.»

Kriittisen kritiikin mukaan kaikki paha piilee vain työläisen *»ajattelussa»*. Tosin Englannin ja Ranskan työläiset ovat muodostaneet yhteenliittymiä, joissa he keskenään perehtyvät tarpeisiinsa *ihmisinä* eikä vain välittömiin tarpeisiinsa *työläisinä* ja joissa he lisäksi osoittavat varsin perusteellista ja laajaa tietoisuutta heidän yhteistoimintansa perusteella syntyvästä *»valtavasta»* ja *»mittaamattomasta»* voimasta. Mutta nämä *joukkomaiset*, kommunistiset työläiset, jotka toimivat esimerkiksi Manchesterin ja Lyonin työpajoissa, eivät usko voivansa pohtia *»puhtaan ajattelun»* avulla teollisuusherrojaan ja omaa käytännöllistä ahdinkoaan olemattomiin. He aistivat varsin tuskallisesti *olemisen* ja *ajattelun*, *tietoisuuden* ja *elämän* välisen *eron*. He tietävät, että omaisuus, pääoma, raha, palkkatyö jms. eivät lainkaan ole mitään ideaalisia hourekuvia, vaan ovat heidän itsevieraantumisenensa varsin käytännöllisiä, varsin esineellisiä tuotteita, jotka myös on poistettava käytännöllisellä, esineellisellä tavalla jotta ihminen tulisi ihmiseksi joukkomaisessa *olemisessa*, elämässä, eikä vain *ajattelussa*, *tietoisuudessa*. Kriittinen kritiikki sitä vastoin opettaa heille, että he todellisuudessa lakkaavat olemasta palkkatyöläisiä, kun he ajatuksissa ylittävät palkkatyön ajatuksen, kun he ajatuksissa lakkaavat pitämästä itseään palkkatyöläisinä ja tämän mahtavan kuvitelman mukaisesti kieltäytyvät ottamasta enää vastaan maksua persoonastaan. Absoluuttisina idealisteina, eteerisinä olioina he sitten luonnollisesti voivatkin elää puhtaan ajatuksen eetterillä. Kriittinen kritiikki opettaa heille, että he poistavat todellisen pääoman kun he *ajattelun* tietä voittavat pääoman kategorian ja että he muuttuvat *todellisesti* ja tekevät itsestään todellisia ihmisiä kun he

tietoisuudessa muuttavat »*abstraktin Minänsä*» ja hylkäävät epäkriittisinä toimituksina kaikki heidän *todellisen* olemassaolonsa, heidän olemassaolonsa todellisten ehtojen, ts. heidän *todellisen Minänsä* todelliset muutokset. »*Henki*», joka näkee todellisuudessa vain kategorioita, palauttaa luonnollisesti myös kaiken inhimillisen toiminnan ja käytännön kriittisen kritiikin dialektiseksi ajatteluprosessiksi. Juuri tämä erottaa *kriittisen kritiikin* sosialismin *joukkomaisesta* sosialismista ja kommunistista.

Mahtavien esitystensä jälkeen herra Edгарin on luonnollisesti todettava, että Proudhonin esittämältä kritiikiltä »puuttuu tietoisuus».

»*Mutta Proudhon haluaa olla myös käytännöllinen.*» »Hänhän uskoo tiedostaneensa.» Tiedostamisen tyyneys huudahtaa voitonriemuisesti: »Ja kuitenkin meidän on vielä nytkin todettava, että häneltä puuttuu *tiedostamisen tyyneys.*» »Lainamme eräitä kohtia hänen teoksestaan osoittaaksemme, miten vähän hän on pohtinut asennetaan yhteiskuntaan.»

Lainamme myöhemmin eräitä kohtia kriittisen kritiikin töistä (katso »*Köyhäinpankkia*» ja »*Mallimaatila*») osoittaaksemme, että se ei vielä ole perehtynyt yksinkertaisimpiinkaan kansantaloudellisiin suhteisiin, puhumattakaan siitä, että se olisi niitä pohtinut, ja että se siis tyypillisellä kriittisellä tyyllillään tunsi tehtäväkseen ottaa Proudhonin arviointinsa kohteeksi.

Kun nyt siis *kaikki joukkomaiset vastakohdat* ovat muodostuneet kriittisen kritiikin, tiedostamisen tyyneyden »asiaksi» ja kun se on ottanut valtaansa koko todellisuuden kategorioiden muodossa sekä palauttanut kaiken inhimillisen toiminnan spekulatiiviseksi dialektiikaksi, tulemme näkemään miten se jälleen synnyttää maailman spekulatiivisesta dialektiikasta. On selvää, että mikäli kriittis-spekulatiivisen luomistapahtuman ihmeiden »häpäisy» halutaan välttää, voidaan ne esittää maalliselle joukolle vain *mysteereiden* muodossa. Niinpä kriittinen kritiikki esiintyy Višnu-Szeligaksi ruumiillistuneena *salaisuuksien kaupustelijana*¹³².

V l u k u

KRIITTINEN KRITIIKKI SALAISUUKSIEN KAUPUSTELIJANA ELI KRIITTINEN KRITIIKKI HERRA SZELIGANA

Szeliga-Višnu-inkarnaatiossaan »kriittinen kritiikki» tarjoaa »Pariisin salaisuudet» teoksen apoteoosin. Eugène Sue julistetaan kriittiseksi kriitikoksi. Kunhan hän kuulee tämän, voi hän huudahtaa kuten Molièren *bourgeois gentilhomme*:

»Johan nyt, yli neljäkymmentä vuotta olen puhunut proosaa tietämättä sitä: ja olen Teille mitä suurimmassa määrin kiitollinen siitä että olette selittäneet minulle tämän.»¹³³

Herra Szeliga edeltää kritiikkiään *esteettisellä* prologilla.

»Esteettinen prologi» selittää seuraavasti »kriittisen» eepoksen ja erityisesti »Pariisin salaisuudet» teoksen yleisen merkityksen:

»Eepos synnyttää ajatuksen, ettei nykyhetki sinänsä ole mitään, ei myöskään vain» (*ei mitään*, ei myöskään vain!), »*mennetsyyden ja tulevaisuuden* välinen ikuinen *erottaja*, vaan» (ei mitään, ei myöskään vain, vaan) »vaan yhä uudestaan *täyttyvä!* *halkeama*, joka erottaa *kuolemattomuuden katoavaisuudesta... Tämä on 'Pariisin salaisuuksien' yleinen merkitys*».

»Esteettinen prologi» väittää edelleen, että »*kriitikko* voi, jos haluaa, olla myös *runoilija*».

Herra Szeligan koko kritiikki todistaa tämän väitteen. Tuo kritiikki on kaikissa momenteissaan »*runoilua*».

Se on myös »*vapaan taiteen*» tuote sen määritelmän mukaan, joka viimeksi mainitusta on annettu »esteettisessä prologissa», ts. se »*keksii jotain aivan uutta, aiemmin ehdottomasti olematonta*».

Se on lopuksi jopa *kriittinen eepos*, sillä se on »yhä uudestaan täyttyvä halkeama, joka erottaa kuolemattomuuden»—herra Szeligan kriittisen kritiikin—»*katoavaisuudesta*», herra Eugène Suen romaanista.

1. »SIVILISAATIOSSA TAPAHTUVAN VILLIYTYMISEN
SALAISUUS» JA »VALTIOLLISEN OIKEUDETTOMUUDEN
SALAISUUS»

Feuerbach on tunnetusti käsittänyt kristilliset mielteet lihaksitulemisesta, kolminaisuudesta, kuolemattomuudesta jne. lihaksitulemisen salaisuudeksi, kolminaisuuden salaisuudeksi, kuolemattomuuden salaisuudeksi. Herra Szeliga käsittää kaikki nykyiset maailman asiointilat salaisuuksiksi. Mutta kun *Feuerbach* on paljastanut *todellisia salaisuuksia*, niin herra Szeliga muuttaa todelliset *trivialiteetit salaisuuksiksi*. Hänen taitonsa ei piile kätkeytyn paljastamisessa, vaan paljastetun kätkemisessä.

Niinpä hän julistaa sivilisaatioissa tapahtuvan villiytyksen (rikolliset), kuten myös valtiollisen oikeudettomuuden ja epätasa-arvoisuuden *salaisuuksiksi*. Sosialistinen kirjallisuus, joka on paljastanut nämä salaisuudet, on siis joko jäänyt herra Szeligalle salaisuudeksi, tai sitten hän haluaa muuttaa sen tunnetuimmat tulokset »kriittisen kritiikin» yksityissalaisuudeksi.

Meidän ei siis ole tarpeen ruotia lähemmin herra Szeligan pohdintoja näistä salaisuuksista. Poimimme esiin vain joitakin helmiä.

»Lain ja tuomarin edessä kaikki on *tasa-arvoista*, korkea ja alhainen, rikas ja köyhä. Tämä lause on ylimpänä *valtion* uskontunnustuksessa».

Valtion? Useimpien valtioiden uskontunnustus alkaa päinvastoin sillä, että korkea ja alhainen, rikas ja köyhä asetetaan *eriarvoisiksi lain* edessä.

»Jalokivienleikkaaja Morel ilmaisee naiivissa oikeudenmukaisuudessaan salaisuuden» (nimittäin köyhän ja rikkaan vastakohtaisuuden salaisuuden) »hyvin selvästi; hän sanoo: Kunpa rikkaat tietäisivät! Kunpa rikkaat tietäisivät! Onnettomuus on siinä, etteivät he tiedä, mitä köyhyys on.»

Herra Szeliga ei tiedä, että Eugène Sue suorittaa kohteliaisuudesta ranskalaista porvaristoa kohtaan *anakronismin*, kun hän sijoittaa porvarin moton Ludvig XIV:n ajalta: »Ahl kunpa kuningas tietäisi sen!» muuntuneessa muodossa: »Ahl kunpa rikas tietäisi sen!» »tosi perustus-

lain»¹³⁴ aikaisen työläisen Morelin suuhun. Ainakin Englannissa ja Ranskassa on tämä *naiivi* rikkaan ja köyhän välinen suhde lakannut. Rikkauden tieteelliset edustajat, kansantaloustieteilijät, ovat levittäneet hyvin yksityiskohtaista tietoutta köyhyyden fyysisestä ja moraalisesta kurjuudesta. Hyvikkeeksi he ovat todistaneet, että tämä kurjuus saa jäädä silleen, koska nykyisten olojen on jätävä silleen. Huolellisuuttaan he ovat jopa laskeneet ne *mittasuhteet*, joihin köyhien pitää vähentyä kuolintausten kautta rikkauden hyväksi ja omaksi hyväkseen.

Kun Eugène Sue kuvaa *rikollisten* kapakoita, lymy-
paikkoja ja kieltä, löytää herra Szeliga sen »*salaisuuden*»,
ettei tekijän tarkoituksena ollut kuvata tätä kieltä tai
näitä lymypaikkoja, vaan

»pahan kannustimien salaisuuden jne. tuntemisen opettaminen». »Juuri vilkkaimmin kansoitetuilla paikoilla... rikolliset ovat aivan *kotonaan*».

Mitä luonnontutkija sanoisi, jos hänelle todistettaisiin, ettei mehiläiskenno kiinnostakaan häntä mehiläiskennona, ettei se ole mikään salaisuus sille, joka ei ole tutkinut sitä, koska mehiläiset ovat »juuri» ulkoilmassa ja kukissa »aivan kotonaan»? Rikollisten lymypaikoissa ja rikollisten kielessä heijastuu rikollisen luonne, ne ovat palanen hänen olemassaoloon, niiden kuvaaminen kuuluu hänen kuvaamiseen aivan kuin *petite maisonin** kuvaaminen kuuluu *femme galanten*** kuvaamiseen.

Rikollisten lymypaikat eivät ole tällainen »salaisuus» vain pariisilaisille ylipäänsä, vaan jopa Pariisin poliisille, jopa niin, että tälläkin hetkellä kantakaupunkiin raivataan valoisia ja leveitä katuja, jotta poliisi pääsisi käsiksi noihin lymypaikkoihin.

Lopuksi Eugène Sue selittää itse, että mitä yllä mainittuihin kuvauksiin tulee, laski hän lukijoiden »pelokkaan uteliaisuuden» varaan. Herra Eugène Sue on kaikissa romaaneissaan rakentanut tämän lukijoiden pelokkaan uteliaisuuden varaan. Muistettakoon vain teokset »*Atar Gull*», »*Salamandre*», »*Plick et Plock*» jne.

* — pieni talo (salaisia huvituksia varten). *Toim.*

** — kevytkenkäinen nainen. *Toim.*

2. SPEKULATIIVISEN KONSTRUKTION SALAISUUS

»Pariisin salaisuudet» teoksen kriittisen esityksen salaisuus on *spekulatiivisen, hegeliläisen konstruktion* salaisuus. Sen jälkeen kun herra Szeliga on selittänyt »sivilisaatiossa tapahtuvan villiytyksen» ja valtiollisen oikeudettomuuden »salaisuuksiksi», ts. liuottanut ne kategoriaan »salaisuus», antaa hän »salaisuuden» nyt aloittaa *spekulatiivisen elämänsä*. Muutamat sanat riittävät spekulatiivisen konstruktion luonnehtimiseksi yleensä. Herra Szeligan suorittama »Pariisin salaisuudet» teoksen tulkinta tarjoaa spekulatiivisen konstruktion sovellutuksen *yksityiskohdissaan*.

Kun muodostan todellisista omenoista, päärynöistä, mansikoista ja manteleista yleisen mietteen: »hedelmä», kun jatkan tästä ja *kuvittelen*, että todellisista hedelmistä saamani abstrakti mielle, »h e d e l m ä y l e e n s ä», on ulkopuolellani olemassaoleva olemus, jopa päärynän, omenan jne. *tos*i olemus, silloin selitän — *spekulatiivisesti ilmaisten* — »h e d e l m ä n y l e e n s ä» päärynän, omenan, mantelin jne. *substanssiksi*. Sanon siis, että päärynälle on epäolennaista olla päärynä, omenalle epäolennaista olla omena. Olennainen näissä olioissa ei olisi-kaan niiden todellinen, aistimellisesti havaittava olemassaolo, vaan minun niistä abstrahoimani ja niihin sijoittamani olemus, »h e d e l m ä y l e e n s ä» -mietteeni olemus. Selitän silloin omenan, päärynän, mantelin jne. »h e d e l m ä n y l e e n s ä» pelkiksi olemassaolotavoiksi, *moduksiksi*. Ääreellinen, aistien tukema ymmärrykseni *erottaa* kuitenkin omenan päärynästä ja päärynän mantelista, mutta spekulatiivinen järkeni selittää tämän aistimellisen eroavuuden epäolennaiseksi ja yhdentekeväksi. Se näkee omenassa *samaa* kuin päärynässä ja päärynässä *samaa* kuin mantelissa, nimittäin »hedelmän yleensä». Erilliset todelliset hedelmät ovat enää vain *näennäis*-hedelmiä, joiden *tos*i olemuksena on »substanssi» — »h e d e l m ä y l e e n s ä».

Tällä tavoin ei päästä mihinkään erityiseen *määreiden rikkauteen*. Mineralogi, jonka koko tiede rajoittuisi siihen, että kaikki mineraalit ovat todellisuudessa mineraali yleensä, olisi mineralogi *mielikuvituksessaan*, Jokaisen

mineraalin kohdalla spekulatiivinen mineralogi sanoo: »m i n e r a a l i y l e e n s ä», ja hänen tieteensä rajoituu tämän sanan toistamiseen yhtä monta kertaa kuin todellisia mineraaleja on olemassa.

Tehtyään erilaisista todellisista hedelmistä *yhden* abstraktion »hedelmän»—»hedelmän yleensä», täytyy spekulaaation, saadakseen todellisen sisällön näennäisyyttä, yrittää jollain tapaa palata »h e d e l m ä s t ä y l e e n s ä», *substanssista* takaisin todellisiin erilajisiin profaaneihin hedelmiin, päärynään, omenaan, manteliin jne. Yhtä helppoa kuin on synnyttää eri hedelmistä abstrakti mielle »h e d e l m ä y l e e n s ä», yhtä vaikeaa on synnyttää abstraktista mielteestä »h e d e l m ä y l e e n s ä» todellisia hedelmiä. On jopa mahdotonta päästä abstraktiosta abstraktion *vastakohtaan*, jollei *luovuta* abstraktiosta.

Spekulatiivinen filosofi luopuu siksi taas abstraktiosta »h e d e l m ä y l e e n s ä», mutta hän luopuu siitä *spekulatiivisella, mystisellä* tavalla, nimittäin sillä näennäisyydellä *ettei* hän luopuisi siitä. Tällöin hän todellisuudessa siirtyykin vain abstraktiosta näennäisyyteen. Hän päättelee suunnilleen seuraavasti:

Jos omena, päärynä, manteli tai mansikat eivät todellisuudessa ole muuta kuin »substanssi», »hedelmä yleensä», silloin on kysyttävä, miten »hedelmä yleensä» näyttäytyy milloin omenana, milloin päärynänä, milloin mantelina, mistä tämä *moninaisuuden näennäisyys*, joka niin ilmeisesti on ristiriidassa *ykseyttä*, »substanssia yleensä», »hedelmää yleensä» koskevan spekulatiivisen intuitioni kanssa?

Tämä johtuu siitä, vastaa spekulatiivinen filosofi, että »hedelmä yleensä» ei ole mikään kuollut, erilaistumaton, lepäävä, vaan elävä, itseään itsessään erotteleva, liikkuva olemus. Profaanien hedelmien moninaisuus ei ole merkityksellinen ainoastaan *minun* aistimellisen ymmärrykseni, vaan itse »hedelmän yleensä», spekulatiivisen järjen kannalta. Eri profaanit hedelmät ovat »hedelmän yleensä» eri elämänilmauksia, ne ovat kiteytyviä, joita »hedelmä yleensä» muodostaa. Siis esim. omenassa »hedelmä yleensä» antaa itselleen omenamaisen, päärynässä päärynämäisen olemassaolon. Enää ei siis tarvitse sanoa,

kuten substanssin kannalta piti: päärynä on »hedelmä yleensä», omena on »hedelmä», manteli on »hedelmä», vaan päinvastoin: »hedelmä yleensä» asettaa itsensä päärynänä, »hedelmä yleensä» asettaa itsensä omenana, »hedelmä yleensä» asettaa itsensä mantelina, ja ne erot, jotka erottavat omenaa, päärynää ja mantelia toisistaan, ovat juuri »hedelmän yleensä» itse-erotuksia ja tekevät erityisistä hedelmistä juuri »hedelmän yleensä» elämänproessin erilaisia jäseniä. »Hedelmä yleensä» ei siis enää ole mikään sisällötön, eroja vailla oleva ykseys, se on *ykseyttä* hedelmien kaikkeutena, »totaliteettina», hedelmien, jotka muodostavat »*elimellisesti jäsentyneen järjestyssarjan*». Tämän järjestyssarjan jokaisessa jäsenessä »hedelmä yleensä» antaa itselleen kehittyneemmän, selvemmin julkituodun olemassaolon, kunnes se lopulta kaikkien hedelmien »yhteenvetona» on samalla elävä *ykseys*, joka sisältää jokaisen näistä hedelmistä yhtä hyvin itseensä liuentuneina kuin synnyttää ne itsestään, kuten esim. kaikki ruumiin jäsenet jatkuvasti liuottavat itseään vereen ja syntyvät jatkuvasti verestä.

Kun kristinuskko siis tietää vain *yhdestä* jumalan lihaksitulemisesta, niin spekulatiivisella filosofialla on yhtä paljon lihaksitulemisia kuin olioitakin, aivan kuten äsken jokaisella hedelmällä oli yksi substanssin, absoluuttisen hedelmän, lihaksituleminen. Spekulatiivisen filosofin pääintressinä on siis tuottaa todellisten profaanien hedelmien *olemassaolo* ja sanoa salaperäisellä tavalla, että on olemassa omenia, päärynöitä, manteleita ja rusinoita. Mutta ne omenat, päärynät, mantelit ja rusinat, jotka löydämme uudelleen spekulatiivisessa maailmassa, ovat enää vain *näennäisomenoita*, *näennäispäärynöitä*, *näennäismanteleita* ja *näennäisrusinoita*, sillä ne ovat »hedelmän» yleensä, tuon abstraktin *ymmärrysoleennon elämänmomentteja*, siis itsekkin abstrakteja *ymmärrysolentoja*. Siis tässä spekulatiivisessa meitä ilahduttaa se, että kaikki todelliset hedelmät löydetään jälleen, mutta hedelminä, joilla on korkeampi mystinen merkitys, jotka ovat kasvaaneet esiin aivojemme eetteristä eivätkä aineellisesta perustasta ja jotka ovat »hedelmän yleensä», *absoluuttisen subjektin* inkarnaatioita. Kun siis palaamme abstrak-

tiosta, *yliluonnollisesta* ymmärrysoleonnosta »hedelmä yleensä», takaisin todellisiin *luonnollisiin* hedelmiin, annamme sitä vastoin myös luonnollisille hedelmille yliluonnollisen merkityksen ja muutamme ne pelkiksi abstraktioiksi. Pääintressinämme on juuri osoittaa »hedelmän yleensä» *ykseys* kaikissa sen elämänilmauksissa, omenassa, päärynässä, mantelissa, todistaa näiden hedelmien *mystinen keskinäisyhteys*, ja myös se, kuinka jokaisessa näissä »hedelmä yleensä» toteuttaa itseään *asteittain* ja *välttämättä*, esim. siirtyy olemassaolostaan rusinana olemassaoloonsa mantelina. Profaanien hedelmien arvo *ei* näin *enää* koostu niiden *luonnollisista* ominaisuuksista, vaan niiden *spekulatiivisesta* ominaisuudesta, jonka avulla ne astuvat määrätulle paikalle »*a b s o l u u t t i s e n h e d e l m ä* n» elämänprosessissa.

Tavallinen ihminen ei luule sanovansa mitään poikkeuksellista sanoessaan, että on olemassa omenia ja päärynöitä. Mutta kun filosofi on ilmaissut nämä olemassaolot spekulatiivisella tavalla, hän on sanonut jotakin *poikkeuksellista*. Hän on suorittanut *ihmeen*, hän on tuottanut epätodellisesta *ymmärrysoleonnosta* »hedelmä yleensä» todelliset *luonnonolennot*, omenan, päärynän jne. ts. hän on *omasta abstraktista ymmärryksestään*, jonka hän mieltää absoluuttiseksi subjektiksi itsensä ulkopuolella, tässä tapauksessa »hedelmäksi yleensä», *luonut* nämä hedelmät, ja jokaisessa olemassaolossa, jonka hän lausuu julki, toteuttaa hän luomisaktin.

On selvää, että spekulatiivinen filosofi saa tämän jatkuvan luomisen aikaan vain sikäli kun hän esittää omenan, päärynän jne. yleisesti tunnetut, todellisessa havainnoinnissa esiintyvät ominaisuudet itse *keksiminnään* määreinä, sikäli kun hän antaa sille, mitä vain abstrakti ymmärrys voi luoda, nimittäin abstraktille ymmärryskaaviolle, todellisen olion *nimen*; sikäli kun hän lopulta selittää *oman* toimintansa, jonka avulla hän *siirtyy* omenan mielteestä päärynän mielteeseen, absoluuttisen subjektin, »hedelmän yleensä», *itsetoiminnaksi*.

Tämä operaatio on spekulatiivisella kielellä *substanssin* käsittäminen *subjektiksi*, *sisäiseksi prosessiksi*, *absoluuttiseksi persoonaksi*, ja tämä käsittäminen muodostaa *Hegelein* metodin olennaisen luonteenpiirteen.

Nämä edeltävät huomautukset olivat tarpeen herra Szeligan ymmärrettäväksi tekemiseksi. Kun herra Szeliga on tähän asti liuottanut todelliset olosuhteet, kuten esim. oikeuden ja sivilisaation, salaisuuden kategoriaan ja tehnyt näin »s a l a i s u u d e s t a» yleensä substanssin, kohooa hän vasta nyt tosi spekulatiiviselle, *hegeliläiselle* tasolle ja muuttaa »s a l a i s u u d e n» yleensä itsenäiseksi subjektiksi, joka *inkarnoituu* todellisissa olosuhteissa ja henkilöissä, ja jonka elämänilmaisuja ovat kreivit-täret, markiisit, grisetit, vahtimestarit, notaarit, puoskarit ja rakkausjuonet, tanssiaisit, puuovet jne. Sen jälkeen kun hän on synnyttänyt »s a l a i s u u d e n» kategorian todellisesta maailmasta, synnyttää hän todellisen maailman tästä kategoriasta.

Spekulatiivisen konstruktion salaisuudet herra Szeligan esityksessä tulevat *sitäkin silminnähtävimmiksi*, että hänellä on kiistämättä *kaksinkertainen* etevämyyys *Hegeliin* verraten. Yhtäältä Hegel osaa sofistisella mestaruudella esittää sen prosessin, jonka välityksellä filosofi siirtyy aistimellisen havainnoinnin ja mielteiden kautta esineestä toiseen, kuvitteellisen ymmärrysolennon itsensä, absoluuttisen subjektin prosessiksi. Mutta toisaalta Hegel antaa *spekulatiivisen* esityksen puitteissa usein *todellisen*, itse *asian* tavoittavan esityksen. Tämä todellinen kehittäly spekulatiivisen kehittelyn *sisällä* johtaa lukijan harhaan sikäli, että hän pitää spekulatiivista kehittälyä todellisena ja todellista kehittälyä spekulatiivisena.

Herra Szeligan kohdalla molemmat vaikeudet karsiutuvat pois. Hänen dialektiikkansa on vailla kaikkea teeskentelyä ja vääristelyä. Hän suorittaa tempunsa ylistettävällä kunniallisuudella ja kunnan miehen suuruudella. Samalla hän ei *missään* kehittäly *todellista sisältöä*, joten hänen spekulatiivinen konstruktionensa esiintyy meille alastomassa kauneudessaan ilman mitään häiritseviä lisiä ja kaksiselitteisiä peittelyjä. Herra Szeligan kohdalla osoittautuu myös loistavasti, kuinka spekulatio yhtäältä luo näennäisen vapaasti itsestään käsin kohteensa a priori, toisaalta taas — koska se haluaa sofistisoida pois järkevän ja luonnollisen riippuvuuden *kohteesta* — joutuu mitä järjettömimpään ja luonnottomimpaan kohteen *alamaisuuteen*, jonka satunnaisimmat

ja yksilöllisimmät määreet sen on konstruoitava absoluuttisen välttämättöminä ja yleisinä.

3. »SIVISTYNEEN YHTEISKUNNAN SALAISUUS»

Sen jälkeen kun Eugène Sue on johtanut meidät yhteiskunnan alimpiin kerroksiin esittäen esim. rikolliskapakoita, siirtää hän meidät hienon seurapiirin pariin, *tanssiaisiin* Saint-Germainin korttelissa.

Herra Szeliga konstruoi tämän *siirron* seuraavasti:

»S a l a i s u u s yrittää välttää tarkastelun... suorittamalla kääntein: tähän asti se esiintyi absoluuttisen arvoituksellisena, kaiken kiinnioton ja tavoittelun ulottuvilta luiskahtavana, negatiivisena vastakohtana todenmukaiselle, reaaliselle, positiiviselle; nyt se tunkeutuu viimeksi mainittuun sen *näkymättömänä sisältönä*. Tällöin se kuitenkin luopuu myös absoluuttisesta mahdottomuudestaan tiedostetuksi».

»Salaisuus», joka tähän asti oli »todenmukaista», »reaalista», »positiivista», nimittäin oikeutta ja sivistystä vastassa, »tunkeutuu nyt viimeksi mainittuun», nimittäin sivistyksen alueelle. Se, että hienot seurapiirit ovat sivistyksen ainoa alue, on salaisuus, jos *ei Pariisin* salaisuus, niin ainakin salaisuus *Pariisille*. Herra Szeliga ei siirry rikollismaailman salaisuuksista aristokraattisten seurapiirien salaisuuksiin, vaan »salaisuudesta yleensä» hänellä tulee sivistyneen yhteiskunnan »näkyvän sisältö», sen *varsinainen olemus*. Kyseessä *ei* ole mikään herra Szeligan »uusi käänne», jotta hän voisi jatkaa tarkastelujaan, vaan »s a l a i s u u s» suorittaa tämän »uuden kääntein» vetäytyäkseen tarkastelun ulottuvilta.

Ennen kuin herra Szeliga todella seuraa Eugène Sueta sinne, minne hänen sydämensä häntä ajaa, nimittäin aristokraattisiin tanssiaisiin, käyttää hän vielä *a priori* konstruoivan spekulatiion *teeskenteleviä* käänteitä.

»*Tostin on ennakoitavissa, minkä lujan tyyssijan 'salaisuus' valitsee itselleen suojakseen, ja itse asiassa näyttää siltä, että se olisi voittamattoman läpitunkematon,.. että... tästä voitaisiin odottaa, että ylipäänsä... mutta sittenkin uusi yritys tämän ytimen esilleseamiseksi on tässä väistämätön.*»

Riittää. Herra Szeliga on mennyt niin pitkälle, että »*metafyysinen* subjekti, *s a l a i s u u s*, astuu nyt esiin kevyesti, vaivautumattomasti, koketoivasti».

Muuttaakseen nyt aristokraattisen seurapiirin »salaisuudeksi» esittää herra Szeliga joitakin järkeilyjä »*sivistyksestä*». Hän edellyttää aristokraattiselta seurapiiriltä kaikenlaisia ominaisuuksia, joita kukaan ei siitä hae, löytääkseen taustalta sen »salaisuuden», ettei sillä ole näitä ominaisuuksia. Sitten hän esittää tämän keksinnön sivistyneen yhteiskunnan »salaisuudeksi». Niinpä herra Szeliga esim. ihmettelee, olisiko »*yleinen järki*»— ehkäpä spekulatiivinen logiikka? —»*seurallisten keskustelujen*» sisältönä sivistyneessä yhteiskunnassa, olisiko »rakkauden *rytmi ja mitta yksin*» se, joka »tekee tuosta yhteiskunnasta harmonisen kokonaisuuden», olisiko se, »mitä me nimitämme *yleissivistykseksi, yleisen, ikuisen, ideaalisen muoto*», ts. olisiko se, mitä me nimitämme sivistykseksi, metafyyisistä kuvittelua? Herra Szeligan on helppo profetoida a priori kysymyksiinsä:

»*Se, että vastaus tulisi kuitenkin kuulumaan kieltävästi, on odotettavissa*».

Eugène Suen romaanissa siirtymä alhaisesta hienoon maailmaan on tavallinen romaanisiirtymä. Geroldsteinin ruhtinaan *Rudolfin valepuvut* auttavat häntä pääsemään yhteiskunnan alempiin kerrostumiin, aivan kuten hänen asemansa avaa hänelle pääsyn sen ylempiin piireihin. Matkalla aristokraattisiin tanssiaisiiin ei hän myöskään lainkaan mieti ympäröivän elämän vastakohtaisuuksia; hänen *omien* valepukujensa vastakkaisuudet ovat hänestä *pikantteja*. Hän kertoo tottelevaisille saattajilleen, kuinka kiinnostavaa hänestä on olla eri tilanteissa.

»Pidän», sanoo hän, »näitä vastakohtia varsinkin pikantteina: yhtenä päivänä viuhkamaalari, asukas rue aux Fèvesin varrella olevassa murjussa; tänä aamuna kauppias, joka tarjoaa lasin cassis-likööriä madame Pipeletille, ja tänä iltana... muuan niistä etuoikeutetuista jumalan armosta, jotka hallitsevat tässä maailmassa.»

Tanssiaisiiin johdettuina kriittinen kritiikki laulaa:

Tajun ja järjen kadotan,
kun taas nään täällä maan jumalan¹³⁵.

Se vuodattaa itsestään *dityrambeja* seuraavasti:

»Täällä auringonpaiste on taiottu yöhön, kevään vehreys ja kesän uhkeus keskelle talvea. Tunnemme heti olevamme sillä mielellä, että voisimme uskoa jumalallisen läsnäolon ihmeeseen ihmisrinnassa, eritoten koska kauneus ja sulokkuus tukevat vakaumusta, että olemme ihanteiden välittömässä läheisyydessä». (!!!)

Kokematon, herkkäuskoinen, *kriittinen maalaispappi!* Vain sinun kriittinen yksinkertaisuutesi voi pariisilaisessa tanssiaissalissa joutua taikauskoisen »tunnelman valtaan», uskoa »jumalallisen läsnäolon ihmeeseen ihmisrinnassa» ja nähdä pariisilaisissa naarasleijonissa »välittömiä ihanteita», ruumiillisia enkeleitä!

Tekointoisessa naiviudessaan kriittinen pappi kuuntelee kahta »kauneinta kauniiden joukossa», Clémence d'Harvillea ja kreivitär Sarah MacGregoria. Voi arvata, mitä hän haluaa »*kuulla*» heiltä:

»Miten voisimme olla rakastettujen lapsien *siunauksena*, aviomiehen onnen *kaikkitäyteytenä*! ... »Kuulemme... hämmästyimme... emme usko korviamme.»

Tunemme salaista vahingoniloa, kun kuulosteleva pappi pettyy. Daamit eivät keskustele »siunauksesta» eivätkä »täyteydestä» eivätkä »yleisestä järjestä», ennemminkin »kyse on rouva d'Harvillen uskottomuudesta puolisoaan kohtaan».

Toisesta daamista, kreivitär MacGregorista saamme kuulla seuraavan naiivin tiedonannon:

Hän oli »*kyllin yritteliäs* tullakseen salaisen avioliiton *seurauksena* erään lapsen äidiksi».

Tämän kreivittären *yritteliään hengen* epämieluisasti satuttamana herra Szeliga lukee hänelle lakia.

»Havaitsemme kreivittären kaiken pyrkimyksen tähtäävän yksilölliseen, egoistiseen etuun.»

Tosiaan, Szeliga ei odota mitään hyvää kreivittären pyrkimykseltä päästä avioon Geroldsteinin ruhtinaan kanssa:

»Emme *lainkaan* voi odottaa, että hänen avioliittonsa koi-tuisi Geroldsteinin ruhtinaan *alamaisten onneksi*.»

»Syvällisellä vakavuudella» puritaani päättää rangailussaarnansa:

»Sarah» (tuo *yritteliäs* daami) »ei muuten ole mitenkään poikkeuksellinen tapaus näissä loistavissa piireissä, vaikkakin ääritapaus».

Ei muuten mitenkään! Vaikkakin! Ja piirin »ääritapaus» ei siis ole mikään poikkeus?

Kahden muun ihanteen, markiisi d'Harvillen ja Luce-nayn herttuattaren luonteesta saamme tietää seuraavaa:

Heiltä »puuttuu sydämen tyydytys. Avioliitossa he eivät ole löytäneet rakkauden kohdetta ja niinpä he etsivät nyt rakkauden kohdetta avioliiton ulkopuolelta. Rakkaus on avioliitossa jäänyt heille *salaisuudeksi*, ja sydämen käsky painostaa heitä paljastamaan sen. Näin he siis antautuvat *salaiselle rakkaudelle*. Nämä 'rakkaudettoman avioliiton' 'uhrit' ajautuvat 'ehdottomasti siihen, että rakkaus alenee heillä joksikin ulkoiseksi, niin sanotuksi suhteeksi ja he pitävät rakkauden sisäisenä, elävöittäväenä, olennaisena asiana romanttista, *salaisuutta*'.

Tälle dialektiselle kehittelylle on annettava sitä enemmän arvoa, mitä enemmän sillä on yleistä käyttöä.

Esim. se, joka ei saa juoda kotonaan ja tuntee silti itsessään juomisen tarpeen, etsii juomisen »kohdetta» kotinsa *ulkopuolelta* ja antautuu »näin siis» *salaiseen juomiseen*. Lisäksi hän ajautuu siihen, että hän pitää salaisuutta juomisen olennaisena osatekijänä, vaikkei hän haluakaan alentaa juomista pelkäksi »ulkoiseksi», samantekeväksi yhtä vähän kuin äskeiset naiset rakkautta. Hehän eivät herra Szeligan oman selityksen mukaan alenna rakkautta, vaan rakkaudettoman avioliiton siksi, mikä se todella on, ts. ulkoiseksi, niin sanotuksi suhteeksi.

»Mikä on», kyselää herra Szeliga edelleen, »rakkauden 'salaisuus'?»

Olimme juuri konstruoineet sen, että »salaisuus» on tämänlaatuisen rakkauden »*olemus*». Kuinka nyt joudumme etsimään salaisuuden salaisuutta, olemuksen olemusta?

»Eivät varjoisat pensastopolut», deklamoi pappi, »ei kuutamoyön *luonnollinen* puolihämärä, ei keinotekoinen verhojen ja kaihtimien avulla aikaansaatu hämärä, ei harppujen ja urkujen lempeä ja huumaava sävel, ei kielletyn mahti...»

Verhot ja kaihtimet! Lempeä ja huumaava sävel!
Ja vieläpä *urut!* Herra papin pitäisi toki karistaa *kirkko*
mielestään! Kuka veisi mukanaan urkuja rakastavaisten
tapaamiseen?

»Tämä kaikki» (verhot ja kaihtimet ja urut) »on vain *salaista*».

Ja olisiko *salainen* salaisen rakkauden »salaisuus»?
Ei suinkaan:

»Salaisuutena tässä on kiihottava, juovuttava, huumaava,
aistimellisuuden valta».

»Lempeässä ja *huumaavassa*» sävelessä pappi löysi jo
sen, mikä huumaa. Jos hän nyt olisi verhojen ja urkujen
sijasta tuonut tapaamiseensa kilpikonnakeittoa ja šamp-
panjaa, ei »*kiihottava ja juovuttava*» myöskään puuttuisi.

»Aistimellisuuden valtaa», luennoi pyhä mies, »emme tosin
halua myöntää; sillä on kuitenkin siksi niin suunnaton valta
ylitsemme; koska kiroamme sen ulos itsestämme, emme tunnusta
sitä omaksi luonnoksemme, jota kykenisimme hallitsemaan silloin
kun se yrittää nousta esiin järjen, tosi rakkauden ja tahdonvoiman
kustannuksella».

Spekulatiivisen teologian tapaan pappi neuvoa meitä
tunnustamaan aistimellisuuden *omaksi* luonnoksemme, jot-
ta jälkeensä kyettäisiin *hallitsemaan* sitä, ts. peruutta-
maan sen tunnustaminen. Tosin hän haluaa hallita sitä
vain sikäli kun se tapahtuu järjen kustannuksella
(tahdonvoima ja rakkaus *vastakohtana* aistimellisuudelle
ovat vain järjen tahdonvoimaa ja rakkautta). Myös
ei-spekulatiivinen kristitty tunnustaa *aistimellisuuden*,
sikäli kun se ei esiinny tosi järjen, nimittäin uskon, tosi
rakkauden, nimittäin jumalaan kohdistuvan rakkauden,
eikä tosi tahdonvoiman, nimittäin tahdon Kristuksessa
kustannuksella.

Pappi paljastaa meille heti tosi aikeensa jatkaessaan:

»Jos siis rakkaus lakkaa olemasta avioliiton, siveellisyyden
ylipäänsä olennainen seikka, niin *aistimellisuudesta* tulee rakkau-
den, siveellisyyden ja sivistyneen yhteiskunnan salaisuus. Aistimel-
lisuus sekä siinä *yksinomaisessa* merkityksessään, jossa se on samaa
kuin *hermojen vapina, hehkuva virta* suonissa, että myös laajem-
massa merkityksessä, jossa se kohooa henkisen vallan *näennäisyys-*
deksi, kohottautuu hallitsemisvimmaksi, kunnianhimmoksi ja mai-

neen tavoitteluksi... Kreivitär MacGregor edustaa aistimellisuutta» aistimellisuuden viimeksi mainittua merkitystä »sivistyneen yhteiskunnan salaisuutena».

— Pappi osuu naulan kantaan. *Aistimellisuuden* hillitsemiseksi on hänen ennen kaikkea hillittävä *hermovirtauks* ja nopea *verenkierto*. — Puhuessaan aistimellisuudesta »yksinomaisessa» merkityksessä herra Szeliga uskoo, että suurempi ruumiinlämpö johtuu veren hehkunnasta suonissa, hän ei tiedä, että imettäväisiä sanotaan tasalämpöisiksi, koska niiden veren lämpötila pysyy vähäisin muutoksin aina samalla tasolla. — Hetikohta kun hermovirrat lakkaavat eikä veri enää hehku suonissa, on *syntinen ruumis*, tuo aistimellisten intohimojen tyyssija, *kuollut* ja sielut voivat häiriintymättömästi viihdyttää itseään keskustelemalla »yleisestä järjestä», »tosi rakkaudesta» ja »pulitaasta moraalista». Pastori alentaa aistimellisuutta niin paljon, että hän kumoo juuri ne aistimellisen rakkauden momentit, jotka elävöittävät sitä — nopean verenkierron, mikä todistaa, ettei ihminen rakasta ei-aistillisella flegmalla, hermovirrat, jotka yhdistävät aistimellisuuden päätyyssijana olevan elimen aivoihin. Hän palauttaa toden aistimellisen rakkauden *mekaaniseen secretio seminikseen* ja kuiskaa erään pahamaineisen saksalaisen teologian kera:

»Ei aistillisen rakkauden vuoksi, ei liballisten himojen tähden, vaan koska Herra on sanonut: Olkaa hedelmällisiä ja lisääntykää».

Verratkaamme nyt spekulatiivista konstruktiota Eugène Suen romaaniin. Ei *aistimellisuus*, vaan mysteerit, seikkailut, esteet, pelot, vaarat ja varsinkin kielletyn vetovoima selitetään rakkauden salaisuudeksi.

»Miksi», sanoo Sue, »monet naiset valitsevat rakastajia, jotka eivät ole heidän miestensä veroisia? Koska rakkauden *suurin viehätys* piilee *kielleyssä hedelmässä*... Teidän on tunnustettava, että jos tältä rakkaudelta poistettaisiin huolet, ahdistus, vaikeudet, salaisuudet, vaarat, jäljelle ei jäisi mitään tai vain hyvin vähän, toisin sanoen, rakastaja... alkuperäisessä yksinkertaisuudessaan... Sanalla sanoen, kyseessä on aina enemmän tai vähemmän sen miehen tapaus, jolta kysyttiin: 'Miksette nai tuota leskeä, rakastajatartanne?' — 'Oh, olen ajatellut sitä paljon', vastasi hän, 'mutta missä sitten viettäisin iltani?'».

Siinä, missä herra Szeliga on korostetusti selittämättä *kielletyn vetovoimaa* rakkauden salaisuudeksi, selittää Eugène Sue sen yhtä korostetusti »rakkauden suurimmaksi viehätykseksi» ja kodin ulkopuolella tapahtuvien rakkausseikkailujen syyksi.

Kielto ja salakuljetus ovat yhtä toisistaan erottamattomia rakkaudessa kuin kaupankäynnissäkin.¹³⁶

Samaten Eugène Sue väittää vastakohtana spekulatiiviselle tulkitsijalleen, että

»taipumus teeskentelyyn ja juonikkuuteen, salaisuuksista ja salajuonista pitäminen on naisluonteen olennainen ominaisuus, luonnollinen taipumus ja määräävä vaisto».

Vain tämän taipumuksen ja mieltymyksen suuntautuminen *avioliitto*a vastaan häiritsee herra Eugène Sueta. Hän haluaa antaa naisluonteen vaistoille harmittomamman, hyödyllisemmän sovellutustavan.

Kun herra Szeliga tekee kreivitär MacGregorista sellaisen *aistimellisuuden* edustajan, joka »kohoaa henkisen vallan näennäisyydeksi» asti, on samainen kreivitär Eugène Suella *abstrakti ymmärrysihminen*. Hänen »kunnianhimonsa» ja hänen »ylpeytensä» ovat kaukana aistimellisuudesta, ne ovat aistimellisuudesta täysin riippumattoman, abstraktin ymmärryksen synnyttämiä. Eugène Sue korostaa siksi, että

»rakkauden tuliset ailahdukset eivät koskaan saaneet hänen *jäistä* rintaansa sulamaan, *mikään sydämen* tai *aistien* yllätys ei voinut häiritä tuon turmeltuneen, egoistisen ja kunnianhimoisen naisen armottomia laskelmointeja».

Abstraktin, sympateettisista aisteista vapaan, veretömän *ymmärryksen* itsekkyyks on tämän naisen olennainen luonteenpiirre. Hänen sieluaan kuvataan näin ollen »kuivan kovaksi», hänen älyään »taitavan ilkeäksi», hänen luonnettaan »petolliseksi» ja — mikä on hyvin luonteenomaista abstraktille ymmärrysihmiselle — »absoluuttiseksi», hänen kieroutuneisuuttaan »syvälliseksi». — Sivumennen sanoen, Eugène Sue motivoi kreivittären elämäntien yhtä typerästi kuin useimpien muidenkin romaanihenkilöidensä kohdalla. Vanha imettäjä saa hänet uskomaan, että hänestä täytyy tulla »kruunupäinen» Tässä uskossa

hän lähtee matkustelemaan naidakseen kruunun. Lopulta kreivitär tekee sen epäjohdonmukaisuuden, että hän pitää pientä saksalaista ruhtinasta »kruunupäänä».

Aistimellisuutta vastaan suunnattujen vuodatustensa jälkeen kriittisen pyhimyksemme on vielä todistettava, miksi Eugène Sue johdattaa meidät seurapiiriin juuri tanssiaisissa — kyseessä on menetelmä, jota melkein kaikki ranskalaiset romaanikirjailijat käyttävät, kun *englantilaiset* taas johdattavat lukijansa hienoon seurapiiriin metsästysseurueen tai maaseutulinnan kautta.

»Tätä» (nimitäin herra Szeligan) »käsitystä ajatellen ja tässä yhteydessä» (herra Szeligan konstruktiossa) »ei voi olla pelkkä sattuma, että Eugène Sue johdattaa meidät juuri tanssiaisissa hienoon seurapiiriin».

Nyt hevonen on päästetty valtoimenaan laukkaamaan ja se ravaa reippaasti kohti välttämätöntä loppua pitkin johtopäätösketjua joka muistuttaa vanhasta Wolffista.

»Tanssi on aistimellisuuden yleisintä salaisuutena ilmenemistä. Välitön kosketus, molempien sukupuolien syleily» (?), »jota tanssiparin muodostaminen edellyttää, sallitaan tanssissa, koska se huolimatta silmien todistuksesta ja tässä yhteydessä todella» (todellako, herra pappi?) »tuntuvasta suloisesta aistimuksesta ei sittenkään käy aistimellisestä» (vaan kaiketi yleisjärjellisestä?) »kosketuksesta ja syleilystä».

Ja nyt loppupäätelmä, joka ei niinkään tanssi kuin kompastelee:

»Sillä jos tanssi itse asiassa kävisi siitä, silloin ei voitaisi ymmärtää, miksi seurapiiri vain tanssin suhteen ei ole huomaavinaan tätä, kun se päinvastoin tuomitsee niin ankarasti sen, jota muualla harjoitettaisiin samalla vapaudella, anteeksiantamattomana rikkomuksena siveyttä ja häveliäisyyttä vastaan, leimaa sen poltto-merkillä ja sulkee armotta pois keskuudestaan».

Herra pappi ei puhu *cancanista* eikä *polkasta*, vaan tanssista yleensä, tanssin *kategoriasta*, jota ei tanssita missään muualla kuin hänen kriittisen pääkopansa alla. Vilkaiskoon hän kerran tanssia Chaumièressä Pariisissa, ja hänen kristillis-germaaninen mielensä joutuu kuohuksiin tuosta uskaliaisuudesta, tuosta sulokkaasta vallattomuudesta, tuosta mitä aistimellisimpien liikkeiden musiikista. Hänen oma »todella tuntuva suloinen aistimuksensa» saisi hänet »tuntemaan», että »itse

asiassa ei voitaisi ymmärtää, miksi tanssijat itse, kun he päinvastoin» tekevät katsojaan piristävän vaikutelman avoimesta, inhimillisestä aistimellisuudesta («kun se, jota muualla», nimittäin Saksassa, »harjoitettaisiin samalla tavalla», niin se olisi »anteeksiantamaton loukkaus» jne. jne.), — miksi nuo tanssijat eivät ainakaan omissa silmissään ainoastaan saa eikä heidän pidä olla avoimen aistimellisiä ihmisiä, kun he eivät voi vaan heidän täytyy olla sellaisia!)

Tanssin olemusta kunnioittavana kriitikko johdattaa meidät *tanssiaisiin*. Hän havaitsee suuren vaikeuden. Näissä tanssiaisissa tosin tanssitaan, mutta vain mielikuvituksessa. Eugène Sue ei nimittäin kuvaile tanssia sanallakaan. Hän ei mene mukaan tanssivien vilinään. Hän käyttää tanssiaisia vain keinona kootakseen aristokraattisen yläryhmän henkilöt yhteen. Epätoivossaan »kriitikko» kiiruhtaa *täydentämään* kirjailijaa ja hänen oma »fantasiansa» kuvaa helposti tanssiaisilmiöitä jne. Jos kuvatessaan rikollisten lymypaikkoja ja rikollisten kieltä Eugène Sue ei kriittisen säännön mukaan tuntenut mitään välitöntä intressiä näiden lymypaikkojen ja tämän kielen kuvaamiseen, niin sitä vastoin tanssi, jota ei hän itse, vaan hänen »mielikuvitukseks» kriitikonsa kuvailee, kiinnostaa häntä välttämättä äärettömästi. Edelleen!

»Itse asiassa, seurallisen sävyn ja tahdikkuuden salaisuus — tämän äärimmäisen epäluonnollisuuden salaisuus — on luontoon takaisin palaamisen kaipaus. Siksi sellaisen henkilön kuin *Cecilyn* ilmestyminen sivistyneeseen seuraan vaikuttaakin niin sähköistävästi ja kruunautuu niin epätavallisella menestyksellä. Cecilylle, joka on kasvanut orjattarena orjien keskuudessa, ilman sivistystä, vain oman luontonsa varassa olevana, tämä luonto on ainoa elämänlähde. Yhtäkkiä hän on joutunut hoviin pakollisten tapojen ja säädyllisyyden alaiseksi, ja hän oppii pian näkemään viimeksi mainittujen salaisuuden läpi... Tässä piirissä, jota hän voi ehdoitta hallita, koska hänen valtansa, hänen luontonsa valta käy arvoitukSELLISESTA viehätuksesta, täytyy Cecilyn välttämättä harhautua kaiken kohtuullisuuden ulkopuolelle, kun taas aiemmin hänen ollessaan vielä orjatar, sama luonto opetti häntä vastustamaan mahtavan herran jokaista arvotonta aikomusta ja pysymään uskollisena rakkaudelleen. *Cecily on sivistyneen yhteiskunnan paljastettu salaisuus*. Halveksitut aistit murtavat lopussa padot ja etenevät täysin esteettä» jne.

Herra Szeligan lukija, jolle Suen romaani on tuntematon, luulee horjumatta Cecilyä kuvattujen tanssiaisten naarasleijonaksi. Romaanissa hän kuitenkin istuu saksalaisessa kuritushuoneessa samalla kun Pariisissa tanssitaan.

Orjattarena Cecily pysyy uskollisena neekerilääkäri Davidille, koska hän rakastaa tätä »intoshimoisesti» ja koska hänen omistajansa herra Willis liehakoi häntä »brutaalisti». Hänen siirtymisensä säädyttömään elämäntapaan motivoidaan hyvin yksinkertaisesti. »Eurooppalaiseen maailmaan» siirrettynä Cecily »häpeää» sitä, että »on naimisissa neekerin kanssa». Sen jälkeen kun hän on saapunut Saksaan, joutuu hän »hetikohta» huonon miehenkilön häpäisemäksi ja hänen »intiaaniverensä» pääsee valloilleen, mitä tekopyhän herra Suen täytyy suloisen moraalin ja suloisen liiketoimen vuoksi luonnehtia sanoin »luonnollinen turmeltuneisuus».

Cecilyn salaisuus on se, että hän on *mestitsi*. Hänen aistimellisuutensa salaisuus on *tropiikin hehku*. Parny on ylistänyt kauniissa runoissaan Eleonorelle mestitsiä. Siitä, miten vaarallinen hän on ranskalaiselle matruusille, voidaan lukea sadoista matkakuvauksista.

Eugène Sue kirjoittaa: »Cecily oli ruumiillistunut hehkuvan aistimellisuuden tyyppi, joka voi syttyä vain tropiikin kuumuudessa... Koko maailma on kuullut noista värillisistä tytöistä, jotka ovat eurooppalaisille miltei kuolemaksi, noista viehättävistä vampyyreista, jotka juovuttavat uhrinsa hirveällä autuudella... jättämättä hänelle muuta, kuten maan voimakas ilmaisutapa sanoo, kuin hänen kyöneleensä juotavaksi ja sydämensä nakerrettavaksi».

Cecily ei suinkaan tehnyt juuri aristokraattis-sivistyneisiin, blaseerattuihin ihmisiin sellaista maagista vaikutusta...

»Cecilyn kaltaiset naiset», kirjoittaa Sue, vaikuttivat äkkinäisesti, maagisella kaikkivoipaisuudella Jacques Ferrandin kaltaisiin *brutaalin aistimellisiin* ihmisiin.

Mistä lähtien edustavat Jacques Ferrandin kaltaiset ihmiset hienoa yhteiskuntaa? Mutta kriittisen kritiikin täytyi konstruoida Cecily absoluuttisen salaisuuden elämänprosessin momentiksi.

4. »OIKEAMIELISYYDEN JA HURSKAUDEN SALAISUUS»

»Sivistyneen yhteiskunnan salaisuutena *s a l a i s u u s* vetäytyy *tosin vastakohdan* alueelta *sisäiselle* alueelle. *Sittenkin* ylhäisömaailmalla on *taas* yksinomaan *omat* piirinsä, joissa se varjelee pyhyyttä. Se on *samalla* tämän kaikkein pyhimmän kappeli. Mutta esipihalla oleville kappeli itse on *s a l a i s u u s*. Sivistys on *siis* poissulkevassa asemassaan kansalle samaa... mitä raakuus sivistyneille».

»*Tosin — sittenkin — taas — samalla — mutta — siis*» — nämä ovat ne maagiset koukut, jotka sulkevat *spekulatiivisen kehittelyketjun* renkaat yhteen. Herra Szeliga on antanut *s a l a i s u u d e n* yleensä vetäytyä rikollisten alueelta seurapiireihin. Nyt hänen on konstruoitava se salaisuus, että ylhäisömaailmalla on *yksinomaiset* piirinsä ja että näiden piirien salaisuudet ovat salaisuuksia kansalle. Tähän konstruktion tarvitetaan jo esitettyjen taikakoukkujen lisäksi *piirin* muuttumista *kappeliksi* ja ei-aristokraattisen maailman muuttumista tämän kappelin *esipihaksi*. Taaskin on Pariisille salaisuutena se, että kaikki kansalaisyhteiskunnan piirit muodostavat vain ylhäisömaailma-kappelin esipihan.

Herra Szeligalla on kaksi päämäärää. Ensinnäkin *s a l a i s u u s* yleensä, joka on ruumiillistunut sulkeutuneessa seurapiirissä, on määriteltävä edelleen »*maailman yhteisomaisuudeksi*». Toiseksi *notaari Jacques Ferrand* on konstruoitava *s a l a i s u u d e n* elämän jäseneksi. Kriitikko menettelee seuraavaan tapaan.

»Sivistys ei vielä voi eikä tahdo sulkea piiriinsä kaikkia säätyjä ja eroja. Vasta *kristinusko* ja *moraali* kykenevät perustamaan tämän maan päälle universaalivaltakuntia».

Herra Szeligalle sivistys, sivilisaatio on identtistä *aristokraattisen* sivistyksen kanssa. Hän ei näin ollen voi nähdä, että *teollisuus* ja *kauppa* muodostavat aivan toisenlaisia universaalivaltakuntia kuin *kristinusko* ja *moraali*, perheonni ja kansalaishyvinvointi. Mutta miten pääsemme *notaari Jacques Ferrandiin*? Hyvin yksinkertaisesti!

Herra Szeliga muuttaa *kristinuskon yksilölliseksi* ominaisuudeksi, »*hurskaudeksi*», ja *moraalin* toiseksi *yksilölliseksi* ominaisuudeksi, »*oikeamielisydeksi*». Hän yhdistää nämä kaksi ominaisuutta yhdessä yksilössä, jonka hän kastaa *Jacques Ferrandiksi*, koska Jacques Ferrandilla ei

ole kumpiakaan ominaisuuksia, vaan hän teeskentelee omaavansa niitä. Jacques Ferrandista tulee nyt »oikeamielisyyden ja hurskauden salaisuus». Ferrandin »testamentti» taasen on »näennäisen hurskauden ja oikeamielisyyden salaisuus», ei siis enää hurskauden ja oikeamielisyyden itsensä salaisuus. Jos kriittinen kritiikki haluaisi konstruoida tämän testamentin salaisuutena, olisi sen selitettävä näennäinen hurskaus ja oikeamielisyyys tämän testamentin salaisuudeksi, eikä päinvastoin tätä testamenttia näennäisen oikeamielisyyden salaisuudeksi.

Kun Pariisin notaarien ammattikunta näki Jacques Ferrandissa katkeran siihen kohdistuneen häväistyksen sekä sai aikaan teatterisensuurin avulla sen, että tämä henkilö poistettiin »Pariisin salaisuudet» teoksen näyttämöversioista, ei kriittinen kritiikki näe, samalla hetkellä, kun se »*polemisoi käsitteiden ilmavaltakuntaa*» vastaan, pariisilaisessa notaarissa pariisilaista notaaria, vaan uskonnon ja moraalin, oikeamielisyyden ja hurskauden. Notaari Lehonin oikeusjutun olisi pitänyt valistaa kriitistä kritiikkiä. *Notaarin* asema Eugène Suen romaanissa on tiiviisti sidoksissa hänen viralliseen asemaansa.

»Notaarit ovat maallisessa maailmassa sitä, mitä papit ovat henkisessä; he ovat *salaisuuksiemme tuntijoita*». (Monteil, »*Histoire des français des divers états*» etc., t. IX, s. 37).¹³⁷

Notaari on maailmallinen rippi-isä. Hän on *puritaani* ammattinsa puolesta, ja »rehellisyys», sanoo Shakespeare, »ei ole puritaani». ¹³⁸ Hän on samalla parittaja kaikkia mahdollisia tarkoituksia varten, kaikkien kansalaisjuonittelujen ja salaliittojen ohjaaja.

Näyttää siltä, että notaari Ferrandin myötä, jonka koko salaisuus on teeskentely ja notaarin ammatti, emme ole edenneet askeltakaan. Mutta kuulkaa!

»Kun teeskentely on notaarille mitä täydellisimmän tietoi suuden asia, madame Rolandille taas *ikään kuin* vaisto, niin heidän välissään on suuri joukko niitä, jotka eivät kykene pääsemään salaisuuden perille ja tuntevat silti tahtomattaan haluavansa sitä. — Taikausko ei siis johda alhaisia ja ylhäisiä puoskari Bradamantin (apotti Polidorin) majapaikkaan, ei, kyseessä on *s a l a i s u u d e n* etsintä, jotta voitaisiin olla oikeutettuja maailman edessä».

»Ylhäiset ja alhaiset» eivät virtaa Polidorin luo löytäkseen määrätyn salaisuuden, joka on oikeutettu koko

maailman edessä, »ylhäiset ja alhaiset» etsivät hänen luotaan salaisuutta ylipäänsä, ollakseen oikeutettuja maailman edessä, aivan kuten ei etsitä kirvestä, vaan välinettä in abstracto* puun pilkkomiseen.

Kaikki Polidorin omistamat salaisuudet rajoittuvat raskaana olevien sikiönlähdettämisen välineeseen ja tappamiseen tarkoitettuun myrkkyyn. — Herra Szeliga antaa spekulatiivisessa kiukussa »murhaajan» turvautua Polidorin myrkkyyn, »koska hän ei halua olla murhaaja, vaan huomioitu, rakastettu, kunnioitettu», ikään kuin murhateossa olisi kyse kunnioituksesta, rakkaudesta, huomioinnista eikä jonkun päästä! Mutta kriittinen murhaaja ei välitä päästään, vaan »salaisuudesta yleensä». — Koska eivät kaikki ihmiset tee murhia eivätkä kaikki ole lainvastaisesti raskaana, kuinka Polidori voi vihkiä jokaisen haluttuun salaisuuteen? Herra Szeliga todennäköisesti sekoittaa puoskari Polidorin oppineeseen *Polydorus Virgiliukseen*, joka eli 1500-luvulla eikä tosin ole löytänyt mitään salaisuuksia, mutta pyrki toki tekemään salaisuuksien löytäjien, *keksijöiden* historiasta »maailman yhteisomaisuutta». (Katso Polidori Virgilio liber de rerum inventoribus, Lugduni 1706.)¹³⁹

Salaisuus yleensä, absoluuttinen salaisuus, joka lopulta vakiintuu »maailman yhteisomaisuudeksi», on siis salaisuus, kuinka myrkyttää ja lähdeittää sikiöitä. Salaisuus yleensä ei voisi taitavammin koitua »maailman yhteisomaisuudeksi» kuin muuttamalla salaisuuksiksi, jotka eivät ole kenellekään salaisuuksia.

5. » SALAISUUS-PILKKA »

»Nyt on salaisuudesta tullut yhteisomaisuutta, koko maailman ja jokaisen yksityisen salaisuus. Se on joko taitoni tai vaistoni tai voin ostaa sen ostettavana tavarana itselleni».

Mistä salaisuudesta on nyt tullut maailman yhteisomaisuutta? Valtiollisen oikeudettomuuden salaisuudesta vai sivistyneen yhteiskunnan salaisuudesta vai tavaraväärennyksen salaisuudesta vai kölninveden valmistuksen salaisuudesta vai »kriittisen kritiikin» salaisuudesta? Ei

* — yleensä. *Toim.*

mistään näistä, vaan salaisuudesta in abstracto, salaisuuden kategoriasta!

Herra Szeligan aikomuksena on esittää *palvelijat* ja *portinvartija Pipelet vaimoineen* absoluuttisen salaisuuden inkarnaationa. Hän haluaa konstruoida »s a l a i s u u d e n» *palvelijan* ja *portinvartijan*. Kuinka hän nyt onnistuu heittäytymään *puhtaasta kategoriasta* aina »*palvelijaan*», joka »*vakoilee suljetun oven*» *takana*, *salaisuudesta absoluuttisena subjektina*, joka istuu valtaistuimellaan *katon* yläpuolella abstraktion pilvitaivaalla, aina pohjakerrokseen, missä *portinvartijan* asunto sijaitsee?

Aluksi hän antaa salaisuuden kategorian käydä läpi spekulatiivisen prosessin. Sen jälkeen kun salaisuudesta on sikiönlähdettämisen ja myrkyttämisen keinoin tullut maailman yhteisomaisuutta, ei se

»*siis suinkaan enää ole kätkeytyneisyyttä ja luoksepääsemättömyyttä, vaan sitä, mitä kätkee itsensä, tai vieläkin paremmin*» yhä vain paremmin! »*sitä, mitä kätken, mitä teen luoksepääsemättömäksi*».

Absoluuttisen salaisuuden muututtua näin *olemuksesta käsitteeksi*, siitä *objektiivisesta tilasta*, missä se on kätkeytyneisyys itse, siihen *subjektiiviseen tilaan*, missä se kätkee itsensä tai vieläkin paremmin, missä »*minä sen*» kätken, emme ole vielä edenneet askeltakaan. Vaikeus näyttää päinvastoin kasvavan, koska salaisuus on ihmis-päässä ja ihmisrinnassa luoksepääsemättömämpi ja kätkeytympi kuin meren pohjassa. Tämän vuoksi herra Szeliga auttaa *spekulatiivista etenemistään välittömästi empiirisellä etenemisellä*.

»*S a l a i s u u t t a* haudotaan, keitetään, harjoitetaan *nykyisellään*» (nykyisellään!) »*suljettujen ovien*» (kuulkaal kuulkaal) »*takana*».

Herra Szeliga on »*nykyisellään*» muuttanut salaisuuden spekulatiivisen »*minän*» empiiriseksi, hyvin *puisevaksi todellisuudeksi, oveksi*.

»*Tämän myötä*» (siis suljetun oven, ei suljetusta olemuksesta käsitteeseen siirtymisen myötä) »*on samalla annettu mahdollisuus, että voin kuunnella, urkkia ja vakoilla salaisuutta*».

Ei ole mikään *herra Szeligan* keksimä »*salaisuus*», että *suljettujen ovien takana* voi kuunnella. Joukkojen

sananeläskun mukaan jopa seinillä on korvat. Sitä vastoin on täysin kriittisen spekulatiivinen salaisuus, että vasta »nykyisellään», kun ollaan tehty matka helvettiin, rikollisten lymyypaikkoihin, ja matka taivaaseen, sivistyneeseen yhteiskuntaan ja tutustuttu Polidorin ihmeisiin, salaisuuksia voidaan urkkia suljettujen ovien edessä ja kuunnella suljettujen ovien takana. Yhtä suuri kriittinen salaisuus on, että suljetut ovet muodostavat *kategorisen välttämättömyyden*, sekä salaisuuksien hautomiseksi, keittämiseksi ja harjoittamiseksi (kuinka paljon salaisuuksia haudotaankaan, keitetäänkään ja harjoitetaankaan pensaiden takana!) että niiden vakoilemiseksi.

Tämän loistavan dialektisen uroteon jälkeen herra Szeliga siirtyy luonnollisesti *vakoilusta vakoilun syyhin*. Tässä hän ilmoittaa sen salaisuuden, että *vahingonilo* on vakoilun syy. Vahingonilosta hän etenee *vahingonilon syyhyn*.

»Jokainen haluaa olla parempi», sanoo hän, »kuin toinen, koska hän ei vain pidä salassa omien hyvien tekojensa vaikuttimia, vaan myös yrittää peittää huonot tekonsa täysin läpitunkemattomaan hämäärään».

Lauseen pitäisi päinvastoin kuulua: Jokainen ei pidä salassa yksin hyvien tekojensa vaikuttimia, vaan yrittää kätkeä huonot tekonsa täysin läpitunkemattomaan hämäärään, koska hän haluaa olla toista parempi.

Olemme nyt edenneet *salaisuudesta, joka kätkee itsensä, »minään»*, joka kätkee sen; *»minästä» suljettuun oveen; suljetusta ovesta vakoiluun; vakoilusta vakoilemisen syyhyn, vahingoniloon; vahingonilosta vahingonilon syyhyn, haluun olla muita parempi*. Pian tulemme myös kokemaan sen ilon, että näemme *palvelijan* seisovan suljetun oven takana. Yleinen halu olla muita parempi johtaa meidät nimittäin suoraan siihen, että »jokainen pyrkii pääsemään perille toisen salaisuuksista». Tähän liittyy luontevasti seuraava henkevä huomautus:

»Tässä suhteessa *palvelusväki* on *suotuisimmassa asemassa»*.

Jos herra Szeliga olisi lukenut Pariisin poliisin arkiton raportteja, Vidocqin muistelmia, »Mustaa kirjaa» ja muuta sellaista, niin hän tietäisi, että *poliisi* on tässä suhteessa vieläkin suotuisammassa asemassa kuin »suotui-

simmassa» asemassa oleva palvelusväki, että poliisi käyttää palvelusväkeä vain karkeisiin töihin, ettei poliisi pysähdy oven eteen tai herrasväen riisuutumisen eteen, vaan ryömii heidän lakanoidensa alle heidän alastomien ruumiidensa viereen jonkun femme galanten tai jopa aviovaimon hahmossa. Suen romaanissa poliisivakoilija Bras rouge (Punainen käsi) esittää kertomuksessa keskeistä osaa.

Herra Szeligaa »nykyisellään» häiritsee palvelusväessä se, ettei se ole tarpeeksi »intressitöntä». Tämä kriittinen varautuneisuus avaa hänelle tien ovenvartija Pipeletin ja tämän vaimon luo.

»Ovenvartijan asema sitä vastoin takaa hänelle suhteellisen riippumattomuuden, joten hän voi laukoa talon salaisuuksista vapaata, intressitöntä, joskin kömpelöä ja loukkaavaa pilkkaa».

Aluksi tämä ovenvartijan spekulatiivinen konstruktio joutuu suuriin hankaluuksiin, koska hyvin monissa Pariisin taloissa palvelija ja ovenvartija ovat osalle vuokralaisista sama henkilö.

Mitä tulee kriittiseen fantasiaan ovenvartijan suhteellisen riippumattomasta, intressittömästä asemasta, niin sitä voidaan arvioida seuraavista tosiasioista käsin. Pariisilainen ovenvartija on talonomistajan edustaja ja vakooja. Tavallisesti hän ei saa maksua talonomistajalta, vaan vuokralaisilta. Tämän epävarman asemansa vuoksi hän yhdistää usein asioitsijan liiketoimet viralliseen työhönsä. Terrorismin, keisarikunnan ja restauraation¹⁴⁰ aikana ovenvartija oli salaisen poliisin pääagenttina. Niinpä esim. kenraali Foyta vartioi hänen portieerinsa, joka toimitti kenraalille osoitetut kirjeet erään lähistöllä oleskelevan poliisiagentin luettavaksi. (Katso Froment, »La police dévoilée».¹⁴¹) »Portier»* ja »épicier»** ovat näin ollen haukkumanimiä ja portieeri itse haluaa, että häntä puhutellaan nimellä »concierge»***

Eugène Suen Madame Pipelettiä ei suinkaan ole kuvattu »intressittömäksi» tai harmittomaksi; hän päinvastoin petkuttaa Rudolfia rahanvaihdossa ja suosittelee tälle talossa asuvaa epärehellistä panttilainaaajaa, kuvaa

* — »ovenvartija». Toim.

** — »(pieni) ruokatavarakauppias». Toim.

*** — »talonmies». Toim.

Rigolettea naiseksi, joka saattaisi olla miellyttävä, kiusaa komendanttia, koska tämä maksaa huonosti, tinkii hänen kanssaan, (harmissaan hän nimittää tätä »kahden pennin komendantiksi»: »se opettaa sinua maksamaan vain kaksitoista frangia kuukausittain taloudenpidosta») ja koska komendantilla on se »pikkumaisuus», että hän pitää silmällä polttopuitaan jne. Madame Pipelet itse ilmaisee »riippumattoman» käyttäytymisensä syyt. Komendantti maksaa vain kaksitoista frangia kuukausittain.

Herra Szeligalla taas »Anastasia Pipeletin on *tavallaan* aloitettava pieni sota salaisuutta vastaan».

Eugène Suella Anastasia Pipelet edustaa *pariisilaista portieeria*. Hän haluaa »dramatisoida herra Henry Monierin mestarillisesti kuvaaman ovenvartijan». Mutta herra Szeligan täytyy muuttaa eräs Madame Pipeletin ominaisuus, »*panettelunhalu*», erilliseksi olemukseksi ja muuttaa jälkikäteen Madame Pipelet tämän olemuksen edustajaksi.

»Mies», jatkaa herra Szeliga, »ovenvartija Alfred Pipelet, toimii hänen rinnallaan, mutta huonommalla menestyksellä».

Lohduttaakseen häntä tästä huonosta onnesta, tekee herra Szeliga hänestäkin *allegorian*. Alfred Pipelet edustaa salaisuuden »*objektiivista*» puolta, »*salaisuutta pilkkana*».

»Salaisuus, joka tuottaa hänelle tappion, on pilkkaa, hänelle tehty kepponen».

Eikä siinä kaikki. Äärettömässä säälässään jumalallinen dialektiikka tekee »onnettomasta, lapsellisesta vanhuksesta» »*vahvan miehen*» *metafyysisessä mielessä*, koska hän esittää hyvin arvokasta, hyvin onnellista ja hyvin ratkaisevaa momenttia absoluuttisen salaisuuden elämänprosessissa. Voitto Pipeletistä on

»*salaisuuden ratkaisevin tappio*». »Nokkelampi, rohkeampi ei antaisi *koirankujeen* pettää itseään.»

6. NAURUKYYHKY (RIGOLETTE)

»Vielä yksi askel on jäljellä. Salaisuuden *oma johdonmukaisuus*, kuten näimme Pipeletissä ja Cabionissa, ajaa sen alentumaan pelkäksi narrinpeliksi. Kyse on *enää vain* siitä, ettei yksilö enää ryhdy

esittämään typerää komediaa. *Naurukyyhky* ottaa tämän askeleen mitä viehättävimmällä tavalla».

Jokainen voi kahdessa minuutissa saada tuntea tämän spekulatiivisen narrinpelin ja oppia itse käyttämään sitä. Annamme lyhyen ohjeen.

Tehtävä: Sinun on konstruoitava minulle se, kuinka ihmisestä tulee eläinten herra.

Spekulatiivinen ratkaisu: Olkoon annettu puolisen tusinaa eläimiä, esimerkiksi leijona, haikala, käärme, härkä, hevonen ja mopsi. Abstrahoi itsellesi näistä kuudesta eläimestä kategoria: »eläin yleensä». Kuvittele »eläin yleensä» itsenäiseksi olennoiksi. Tarkastele leijonaa, haikalaa, käärmettä jne. »eläimen yleensä» valepukuina, inkarnaatioina. Aivan kuten teit kuvittelusi, abstraktiosi »e l ä i m e n y l e e n s ä», todelliseksi olennoiksi, tee nyt todellisista eläimistä abstraktion, kuvittelusi olentoja. Havaitset, että »eläin», joka *leijonassa* raatelee ihmisen, *haikalassa* ahmaisee hänet, *käärmeessä* myrkyttää hänet, *härässä* käy hänen päälleen sarvet ojossa ja *hevosesa* potkaisee häntä, olemassaolossaan *mopsina* enää vain haukkuu häntä ja muuttaa taistelun ihmistä vastaan pelkäksi *näennäisnujakaksi*. »Eläin yleensä» on *omalla johdonmukaisuudellaan*, kuten *mopsin* kohdalla näimme, ajautunut siihen, että se on vajonnut *pelkäksi narriksi*. Kun nyt lapsi tai lapsenmielinen pakenee mopsia, vaaditaan enää vain sitä, ettei yksilö ryhtyisi esittämään typerää komediaa. Yksilö *x* ottaa tämän askeleen mitä viehättävimmällä tavalla antamalla bambusauvansa tanssia mopsin niskassa. Havaitset, kuinka »ihminen yleensä» yksilö *x:n* ja mopsin välityksellä on tullut »eläimen yleensä» ja siis myös todellisten eläinten herraksi ja on *eläimessä mopsina* voittanut *leijonan eläimenä*.

Samaan tapaan herra Szeligan »naurukyyhky» voittaa Pipeletin ja Cabrionin välityksellä nykyisen maailmantilan salaisuudet. Enemmänkin! Naurukyyhky itse on kategorian »s a l a i s u u s y l e e n s ä» realisaatio.

»Hän ei vielä ole tietoinen korkeasta siveellisestä arvostaan, siksi hän on vielä salaisuus omalle itselleen».

Eugène Sue antaa Murphin paljastaa ei-spekulatiivisen Rigoletten salaisuuden. Hän on »hyvin sievä *grisetti*».

Eugène Sue on kuvannut hänet pariisilaisen grisetin rakastettavassa, inhimillisessä hahmossa. Vain porvaristolle omistautumisensa ja ikioman liioittelevaisuutensa ansiosta Suen oli *moraalisesti* idealisoitava grisettiä. Suen oli taitettava kärki grisetin elämäntilanteelta ja luonteelta, nimittäin tämän asettautuminen virallisen avioliiton yläpuolelle ja tämän naiivi suhde opiskelijaan tai työläiseen. Juuri tässä suhteessa grisetti muodostaa todella inhimillisen vastakohtan porvareiden tekopyhille, ahdassydämille ja itsekkäille aviovaimoille, toisin sanoen viralliselle piirille.

7. »PARIISIN SALAISUUKSIEN» MAAILMANTILA

»Tämä salaisuuksien maailma on *nyt* yleinen maailmantila, johon 'Pariisin salaisuuksien' yksilöllinen toiminta on sijoitettu».

Mutta »siltikin», ennen kuin herra Szeliga siirtyy »eepin tapahtuman *filosofiseen uusintamiseen*» on hänen vielä »tiivistettävä yllä hahmotellut yksittäiset luonnokset kokonaiskuvaksi».

Kun herra Szeliga sanoo, että hän haluaa siirtyä eepin tapahtuman »filosofiseen uusintamiseen», tätä on pidettävä todellisena tunnustuksena, hänen kriittisen omantuntonsa paljastuksena. Tähän asti hän on »filosofisesti uusintanut» maailmantilaa.

Herra Szeliga jatkaa tunnustuksessaan:

»Esityksestä käy ilmi, että yksittäin käsitellyillä salaisuuksilla ei ole arvoa itsessään, toisistaan erillään, ne eivät ole mitään suurenmoisia juoru-uutuuksia, vaan niiden arvo piilee siinä, että ne muodostavat *elimellisesti jäsenyneen sarjan*, jonka *kokonaisuutena* on 's a l a i s u u s'».

Suorapuheisessa mielentilassaan herra Szeliga menee pitemmällekin. Hän tunnustaa, ettei »*spekulatiivinen sarja*» ole »Pariisin salaisuudet» teoksen *todellinen* sarja.

»Tosin salaisuudet eivät esiinny eepoksessamme tämän *itsestään tietävän sarjan muodossa*» (kustannushintoihin?) »Emme tosin myöskään ole tekemisissä *loogisen*, avoimesti esiintyvän, *vapaan kritiikin organismin*, vaan *salaperäisen kasviolemassaolon kanssa*».

Sivuutamme herra Szeligan yhteenvedon ja siirrymme heti siihen kohtaan, joka muodostaa »siirtymän». Pipeletin kohdalla olemme nähneet »salaisuuden itsepiikan».

»Itsepilkassa salaisuus tuomitsee itsensä. Tuhotessaan itse itsensä omassa viimeisessä johdonmukaisuudessaan, salaisuudet kehottavat *täten* jokaista voimakasta luonnetta itsenäiseen tutkiskeluun».

Rudolf, Geroldsteinin ruhtinas, »puhtaan kritiikin» mies, on kutsuttu tähän tutkiskeluun ja »salaisuuksien paljastamiseen».

Vaikka paneudummekin Rudolfiin ja hänen tekoihinsa vasta sen jälkeen kun olemme ensin kadottaneet herra Szeligan joksikin aikaa näköpiiristämme, voidaan ennustaa ainakin niin paljon, ja lukija voi tietyssä määrin aavistaa ja jopa epämääräisesti ennakoida, että sen sijaan että kohtelisimme Rudolfia »salaperäisenä kasvi-olemassaolona» kriittisen »Literatur-Zeitungin» tapaan, teemme hänestä päinvastoin »loogisen, avoimesti esiintyvän, vapaan jäsenen» »kriittisen kritiikin organismissa».

V I l u k u

ABSOLUUTTINEN KRIITTINEN KRITIIKKI ELI KRIITTINEN KRITIIKKI HERRA BRUNONA

1. ABSOLUUTTISEN KRIITIKIN ENSIMMÄINEN SOTARETKI

a) »HENKI» JA »JOUKKO»

Tähän asti kriittinen kritiikki on näyttänyt vaihtelevassa määrin puuhailleen erityyppisten *joukkomaisten* kohteiden kriittisen muokkauksen parissa. Nyt näemme sen puuhailevan absoluuttisesti kriittisen asian, *itsensä parissa*. Tähän asti se on luonut suhteellisen maineensa *määrättyjä* joukkomaisia kohteita ja henkilöitä kriittisesti alentamalla, tuomitsemalla ja muuttelemalla. Nyt se luo *absoluuttisen* maineensa joukon yleensä kriittisesti alentamalla, tuomitsemalla ja muuttamalla. Suhteellista kritiikkiä vastassa olivat suhteelliset rajat. Absoluuttista kritiikkiä vastassa on absoluuttinen raja, joukon raja, joukko rajana. Suhteellinen kritiikki, määrättyihin rajoihin nähden vastakohtaisena, oli itse välttämättä *rajallinen* yksilö. Absoluuttinen kritiikki, vastakohtaisena *yleiseen* rajaan nähden, rajaan ylipäänsä, on välttämättä *absoluuttinen* yksilö. Samoin kuin erityyppiset, joukkomaiset kohteet ja henkilöt ovat suistuneet »*joukon*» *likaiseen* soppaan, samoin on vielä näennäisen esineellinen ja henkilöllinen kritiikki muuttunut »*puhtaaksi kritiikiksi*». Tähän asti kritiikki on vaihtelevassa määrin näyttänyt kriittisten yksilöiden Reichardtin, Edgarin, Faucherin jne. *ominaisuudelta*. Nyt se on *subjekti*, ja herra Bruno on sen ruumiillistuma.

Tähän asti *joukkomaisuus* on vaihtelevassa määrin näyttänyt kritisoitujen kohteiden ja henkilöiden ominaisuudelta; nyt on kohteista ja henkilöistä tullut »*joukko*», ja »*joukosta*» on tullut kohde ja henkilö. Kaikki tähänastiset kriittiset suhteet ovat saaneet ratkaisunsa absoluuttisen kriittisen viisauden suhteessa absoluutti-

seen joukkomaiseen tyhmyyteen. Tämä *perussuhde* esiintyy tähänastisten kriittisten tekojen ja taistelujen *mielenä, tendenssinä, tunnussanaan*.

Absoluuttisen luonteensa mukaisesti »puhdas» kritiikki heti ilmaantuessaan lausuu sen muista erottavan »*tunnussanan*», mistä huolimatta sen absoluuttisena henkenä on kuitenkin läpäistävä dialektinen prosessi. Vasta sen tähtiradan lopussa sen alkuperäinen käsite toden teolla toteutuu. (Ks. Hegel, »Enzyklopädie».¹⁴²)

Absoluuttinen kritiikki kuuluttaa: »Vielä muutama kuukausi sitten joukko uskoi olevansa jättivahva ja määrätty maailman herruuteen, jonka läheisyyden se uskoi voivansa laskea sormilaan.»¹⁴³

Herra *Bruno Bauer*, »Vapauden hyvä asia» (tietenkin hänen »*oma*» asiansa)*, »Juutalaiskysymys» ja muiden kirjoitusten laatija, oli juuri se joka laski sormillaan lähestyvän maailmanherruuden läheisyyden, vaikka myönsikin ettei kyennyt ilmoittamaan tarkkaa ajankoh-
taa. Joukon syntilistaan hän liittää omien syntiensä joukon.

»Joukko uskoi, että sen hallussa on koko lailla totuuksia, jotka sille ovat itsestään selviä.» »Mutta *totuus on hallussa* täydellisesti vasta... kun sitä seurataan *sen* todistusten kautta.»

Kuten Hegelille, totuus on herra Bauerille *automaatti*, joka itse todistaa itsensä. Ihmisen *on seurattava* sitä. Kuten Hegelille, todellisen kehittelyn tulos ei ole mitään muuta kuin *todistettu*, ts. *tietoisuuteen* tuotu *totuus*. Siten absoluuttinen kritiikki voi kaikkein pikkumaisimman teologin tavoin kysyä:

»*Mihin* olisi *historiasta*, ellei sen tehtävä olisi *todistaa* juuri nämä kaikista totuuksista yksinkertaisimmat (kuten Maan liike Auringon ympäri)?»

Kuten varhaisten teologiin mukaan kasvit ovat olemassa tullakseen eläinten syömiksi ja eläimet tullakseen ihmisen syömiksi, on historiakin olemassa auttaakseen teoreettisen syömisen, *todistamisen*, kulutustoimitusta.

* Marxin pilantekoa Bauerin teoksesta, jonka nimi on *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit* (Vapauden hyvä asia ja minun oma asiani). *Suom.*

Ihminen on olemassa, jotta olisi historia, ja historia on olemassa, jotta olisi *totuuksien todistaminen*. Tässä *kriittisesti* tyhjänpäiväistetyssä muodossa toistuu se spekulatiivinen viisaus, että ihminen ja historia ovat olemassa, jotta *totuus* tulisi *itsetietoisuudeksi*.

Siten *historiasta totuuden* tavoin tulee erillinen yksilö, metafyyminen subjekti, jonka pelkkiä kantajia todelliset inhimilliset yksilöt ovat. Niinpä absoluuttinen kritiikki käyttää tällaisia sanankänteitä:

»Historia ei salli itseään pilkattavan... historia on ponnistanut voimansa äärimmilleen jotta... historia toimii... mitä varten historia olisi olemassa?.. historia antaa selvän todistuksen... historia esittää totuuksia julki, jne.»

Absoluuttinen kritiikki väittää, että historia on tähän mennessä todistanut vain *pari* tällaista kaikkein yksinkertaisinta totuutta, jotka loppujen lopuksi ovat itsestään selviä. Tämä niukkuus, johon kritiikki palauttaa tähänastisen inhimillisen kokemuksen, todistaa lähinnä kritiikin *oman* niukkuuden. Epäkriittisesti katsoen historian tuloksena pikemminkin on se, että kaikkein mutkikkain totuus, kaikkien totuuksien pääsisältö, *ihmiset*, alkavat loppujen lopuksi olla itsestään selvillä.

Absoluuttinen kritiikki jatkaa esitystään: »Mutta totuudet, jotka joukolle *näyttävät* niin päivänselviltä, että ne *alun alkaen* ovat itsestään selviä eivätkä joukon mielestä kaipaa todistuksia, eivät ole sen arvoisia, että vielä historia ne selvästi todistaisi; ne eivät ylipäänsä kuulu siihen tehtävään, jonka ratkaisemiseksi historia toimii.»

Pyhässä kiihkossaan joukkoa vastaan absoluuttinen kritiikki lausuu sille mitä hienoimman kohteliaisuuden. Kun totuus on *päivänselvä* siksi, että se *näyttää* joukolle päivänselvältä, kun historia *suhautuu* totuuksiin joukon *mielipiteen* mukaisesti, silloin siis joukon antama arvio on absoluuttinen, erehtymätön, historian *laki*, ja historia todistaa vain sen, mikä joukolle *ei ole* päivänselvää ja mikä siis näyttää kaipaavan todistusta. Joukko siis antaa historialle sen »tehtävän» ja »toimen».

Absoluuttinen kritiikki puhuu »totuuksista, jotka *alun alkaen* ovat itsestään selviä». Kriittisessä naiiviuudessaan se tekee nämä keksinnöt: absoluuttinen »*alun*

alkaen» ja abstrakti, muuttumaton »joukko». 1500-luvun joukon »alun alkaen» ja 1800-luvun joukon »alun alkaen» eroavat absoluuttisen kritiikin silmissä toisistaan yhtä vähän kuin nämä joukot itse. *Todeksi, ilmeiseksi käyneelle*, itsestään selvälle totuudelle onkin ominaista, että se »alun alkaen on itsestään selvä». Absoluuttisen kritiikin polemiikki alun alkaen itsestään selviä totuuksia vastaan on polemiikki ylipäänsä »itsestään selviä» totuuksia vastaan.

Itsestään selvä totuus on absoluuttisen kritiikin mielestä, kuten jumalisen *dialektiikan* mielestä, menettänyt suolansa, mielensä, *arvonsa*. Siitä on tullut tympeää kuin seissyt vesi. Siispä absoluuttinen kritiikki *todistaa* toisaalta kaiken, mikä on itsestään selvää ja sen ohella monia asioita, joilla on onni olla käsittämättömiä ja joita siis ei milloinkaan käsitetä itsestään selvinä. Toisaalta kaikki mikä kaipaa selvittelyä on sille itsestään selvää. Miksi? Koska on itsestään selvää, että *todelliset ongelmat eivät ole itsestään selviä*.

Koska »t o t u u s» historian tavoin on eteerinen, materiaalisesta joukosta erillinen subjekti, se suuntaa sanansa »*sielun sisimpään*» eikä empiirisille ihmisille ja »*toden teolla koetuksi*» tullakseen »kulkee läpikotaisin» kautta ihmisen idealististen suolikanavien, tönäisemättä hänen *karkeaa*, jossain englantilaisen kellarin syvyyksissä tai ranskalaisen ullakkohuoneen korkeuksissa asustavaa *ruumistaan*. Absoluuttinen kritiikki osoittaa kylläkin »joukolle», että viimeksi mainittu on tähän asti omalla tavallaan, ts. pinnallisesti, saanut tuntuman totuuksista, jotka historia armollisesti »on esittänyt julki». Samalla kritiikki kuitenkin ennustelee, että

»*joukon suhde historialliseen edistykseen tulee täysin muuttumaan*».

Ei aikaakaan, kun tämän kriittisen ennustelun salainen tarkoitus käy meille »päivänselväksi».

Saamme tietää: »Kaikki tähänastisen historian suuret toimet olivat *alun alkaen* epäonnistuneita ja jäivät vaille tuntuva menestystä siksi, että joukko *osoitti intressiä ja entustasmia* niitä kohtaan. Toisin sanoen näiden toimien loppu oli väistämättä surkea

siksi, että idea, josta niissä oli kysymys, oli sellainen että sen täytyi tyytyä pinnalliseen käsitykseen omasta itsestään ja siis myös luottaa joukon suosioon.»

Näyttää siltä, että jollekin idealee riittävä ja siis ideaa vastaava käsitys lakkaa olemasta pinnallinen. Herra Bruno korostaa vain *näennäistä suhdetta idean ja sen käsityksen välillä*, kuten hän korostaa vain *näennäistä suhdetta* epäonnistuneen historiallisen *toiminnan ja joukon välillä*. Siis: mikäli absoluuttinen kritiikki tuomitsee jonkin asian »pinnalliseksi», on sellaista koko tähänastinen historia, jonka toimet ja ideat olivat »joukkojen» toimia ja ideoita. Kritiikki hylkää *joukkomaisen* historian, jonka se korvaa *kriittisellä* historialla (katsokaapa herra Jules Faucherin kirjoituksia Englannin tämän päivän ongelmista.) Tähänastisen *epäkriittisen*, ei siis absoluuttisen kritiikin hengessä kirjoitetun historian mukaan on myös tarkoin erotettava, missä määrin *joukko* osoitti »*intressiä*» tavoitteisiin ja missä määrin se *osoitti* »*entusiasmia*» niitä kohtaan. »*Idea*» on aina nolannut itsensä sikäli kuin se on eronnut »*intressistä*». Toisaalta on helppo käsittää, että jokainen joukkoomainen, historiallisesti toteutuva »*intressi*» maailman näyttämölle ensi kerran astuessaan ylittää »*idean*» tai »*mielteiden*» tasolla pitkälti omat rajansa ja sekoittuu helposti *inhimilliseen* intressiin yleensä. Tämä *harhakuvitelmä* muodostaa sen, mitä *Fourier* nimittää kunkin historian ajanjakson *sävyksi*. Porvariston *intressi* vuoden 1789 vallankumouksessa ei ollut missään tapauksessa »*epäonnistunut*», vaan »*voitti*» kaiken ja vei »*mitä tuntuvimpaan menestykseen*», vaikka »*paatos*» onkin haihtunut ja »*entusiastiset*» kukat, joilla tämä intressi koristeli kehtonsa, ovatkin kuihtuneet. Tämä *intressi* oli niin mahtava, että se vei voiton Maratin kynästä, hirmuvallan giljotiinista, Napoleonin miekasta ynnä Bourbonien katolilaisuudesta ja siniverisyydestä. Vallankumous oli »*epäonnistunut*» vain sille kansanjoukolle, jolle *poliittinen* »*idea*» ei ollut sen todellisen »*intressin*» idea, jonka tosi elämänperiaate siis ei langennut yhteen vallankumouksen elämänperiaatteen kanssa ja jonka reaaliset vapautusehdot eroavat olennaisesti niistä ehdoista, joilla porvaristo pystyi vapauttamaan itsensä ja yhteiskunnan. Jos vallankumous, joka tässä edustakoon

kaikkia suuria historiallisia »toimia», on epäonnistunut, niin se on epäonnistunut koska se joukko, jonka elinehtoihin se itse asiassa rajoittui, oli *suppea, rajoitettu* joukko, joka ei käsittänyt kaikkea väestöä, koska vallankumouksen periaate oli joukon mittavimmalle, porvaristosta erottuneelle osalle *vain »idea»*, siis *vain hetkellisen innostuksen* ja *vain näennäisen kansannousun* kohde, eikä sen *todellinen* intressi, sen *oma* vallankumouksellinen periaate; ei siksi että joukko osoitti *»entusiasmia»* ja *»intressiä»* vallankumousta kohtaan.

Historiallisen toiminnan perinpohjaisuuden myötä kasvaa näin ollen myös sen joukon laajuus, jonka toimintaa se on. Kriittisessä historiassa asioiden tosin täytyy tapahtua toisin; sen mukaan historiallisissa toimissa ei ole kysymys toimivista joukoista, empiirisestä toiminnasta eikä tämän toiminnan empiirisestä *intressistä*, vaan *»niissä»* pikemminkin *»on kysymys ideasta»*.

Kritiikki opettaa meille: *»Hengen tosi vihollista on etsittävä joukosta, ei muualta* kuten sen entiset liberaalit puolestapuhujat arvelevat.»

Edistyksen vihollisia joukon *ulkopuolella* ovatkin erilleen irronneita, *oman* elämän saaneita *joukon itsensäalentamisen, itsensähylkäämisen, itsevieraantumisen tuotteita*. Joukko siis asettuu *omaa* puutteellisuuttaan vastaan kun se asettuu sen *itsensä alentamisen* itsenäisesti olemassa olevia *tuotteita* vastaan, kuten ihminen jumalan olemassaoloa vastaan asettuessaan asettuu *omaa uskonnollisuuttaan* vastaan. Mutta koska nämä joukon *käytännölliset* itsevieraantumukset ovat olemassa todellisessa maailmassa ulkoisella tavalla, on joukon myös vastustettava niitä *ulkoisella* tavalla. Se ei missään tapauksessa saa pitää näitä itsevieraantumisen tuotteita *vain ideaaleina* fantasmagorioina, pelkkinä *itsetietoisuuden vieraantumina*, ja pyrkiä tuhoamaan *materiaalisen* vieraantumisen puhtaan *sisäisellä spiritualistisella* toiminnalla. Jo Loustalot'sin lehti vuodelta 1789¹⁴⁴ esitti moton:

Suuret näyttävät meistä suurilta vain
Koska olemme polvillamme.
Nouskaamme pystyyn!

Mutta nousemiseksi ei riitä, että nousee *ajatuksissa* ja antaa *todellisen, aistimellisen* ikeen, jota ei voida ideoin järkeillä pois, häälyä *todellisen, aistimellisen* pään päällä. *Absoluuttinen kritiikki* kuitenkin on Hegelin »*Fenomenologiasta*» oppinut ainakin sen taidon, miten *reaaliset, objektiiviset, minusta riippumatta* olemassa olevat kahleet muutetaan *pelkästään ideaalisiksi*, pelkästään *subjektiivisiksi*, pelkästään *minussa* olemassa oleviksi kahleiksi ja siten kaikki *ulkoiset*, aistimelliset taistelut puhtaiksi ajatusten taisteluiksi.

Tämä kriittinen muutostyö muodostaa *kriittisen kriitiikin* ja *sensuurin ennalta asetetun harmonian*. Kriittisestä näkökulmasta kirjailijan kamppailu sensorin kanssa ei ole taistelua »mies miestä vastaan». Pikemminkin sensori ei ole mitään muuta kuin *oma*, tarkkasilmäisenä poliisina minulle *henkilöitynyt sopivaisuudentajuni*, oma tahdikkauteni, joka kamppailee tahdittomuuteni ja kriittittömyyteni kanssa. Kirjoittajan ja sensorin välinen kamppailu on vain näennäisesti, vain huonon aistimellisuuden mielestä jotain muuta kuin kirjoittajan *sisäinen* kamppailu *oman itsensä kanssa*. Minusta *todellisesti, yksilöllisesti eroavana*, hengentuotettani ulkoisin, itse asialle vierain mittapuun *pahoinpitelevänä poliisimiehenä* sensori on vain *joukkomainen* kuvitelma, *epäkriittinen hourekuva*. Kun sensuuri kielsi Feuerbachin »Teesejä filosofian uudistamisesta» kirjoituksen, oli tämän syynä Feuerbachin teesien raakamaisuus eikä sensuurin virallinen barbaarisuus. »*Puhtaalle*» kritiikille, jota mikään joukko ja materia eivät ole sumentaneet, on myös sensori puhdas, »eteerinen», koko joukkomaisesta todellisudesta irrallinen hahmo.

Absoluuttinen kritiikki on julistanut »*joukon*» *hengen tosi viholliseksi*. Tätä se selvittää lähemmin seuraavasti:

»Henki tietää nyt, mistä sen tulee *etsiä* ainoaa *vastustajaansa*: joukon itsepetoksista ja velttoudesta.»

Absoluuttisen kritiikin lähtökohtana on »*hengen*» absoluuttisen oikeutuksen *dogmi*. Lisäksi sen lähtökohdaksi on hengen ylimaallisen, ts. ihmiskunnan joukon *ulkopuolisen* olemassaolon *dogmi*. Vihdoin se muuttaa toisaalta »*h e n g e n*», »*e d i s t y k s e n*» ja toisaalta

»j o u k o n» *liikkumattomiksi* olioiksi, käsitteiksi, ja suhteuttaa ne sitten toisiinsa tällaisina annettuina, kiinteinä äärimmäisyyksinä. Absoluuttisen kritiikin mieleen ei juolahda tutkia »henkeä» itseään, tutkia, eivätkö hengen oma spiritualistinen luonto ja sen sisällyksettömät vaatimukset ole »fraasien», »itsepetoksen», »velttouden» perustana. Ei, henkihän on *absoluuttinen*, mutta valitettavasti se samalla muuttuu alituisen *hengettömyydeksi*: se elättelee alituisesti turhia toiveita. Sillä on siis välttämättä oltava *vastustaja*, joka juonittelee sitä vastaan. Tämä *vastustaja* on joukko.

Samoin on asia »edistyksen» suhteen. »Edistyksen» vaatimuksista huolimatta esiintyy alituisesti *taantumia* ja *kehäliikettä*. Absoluuttinen kritiikki ei lainkaan tajua, että »edistyksen» kategoria on täysin sisällötön ja abstrakti, vaan se on niin syvämietteinen, että tunnustaa »edistyksen» absoluuttiseksi voidakseen taantumien selittämiseksi osoittaa edistyksen »*persoonakohtaisen vastustajan*», *joukon*. Koska »*joukko*» ei ole mitään muuta kuin »*hengen vastakohta*», »*k r i t i i k i n*», *e d i s t y k s e n*, vastakohta, riittää kun se määritetään vain tämän kuvitellun vastakohdan kautta. Tästä vastakohdasta riippumatta kritiikki osaa sanoa joukon *mielestä* ja olemassaolosta vain seuraavaa, täysin epämääräistä ja siis *mieletöntä*:

»Joukko siinä mielessä, missä tämä 'sana' käsittää myös niin kutsutun sivistyneen maailman.»

»Myös», »niin kutsuttu» ovat kriittiselle määritelmälle riittäviä. *J o u k k o* siis eroaa *todellisista* joukoista ja on »*joukkona*» olemassa vain »*kritiikille*».

Kaikkien kommunististen ja sosialististen kirjoittajien lähtökohtana on ollut se havainto, että toisaalta suotuisimmissakin olosuhteissa uroteot näyttävät jäävän vaille suuria tuloksia ja kutistuvan jokapäiväisyydeksi ja että toisaalta kaikki hengen *edistus* on tähän asti ollut *vahingoksi ihmiskunnan joukolle*, joka on ajettu yhä *epäihmismäisempään* tilaan. Tästä syystä he julistivat (katso Fourieria) »*edistyksen*» riittämättömäksi, abstraktiksi *korulauseeksi*, he arvelivat (katso muiden muassa *Owenia*) asiaan sisältyvän sivistyneen maailman perusvian; niinpä he kohdistivat perinpohjaisen *kritiikin*

nykyisen yhteiskunnan *todellisiin* perusteisiin. Tätä kommunistista kritiikkiä vastasi käytännössä tuota pikaa sen *suuren joukon* liike, jonka vahingoksi siihenastinen historian kehitys oli tapahtunut. On täytynyt oppia tuntemaan ranskalaisten ja englantilaisten työläisten utteisuus, tiedonjano, siveellinen energia ja herpaantumaton pyrkimys eteenpäin, jotta voisi muodostaa käsityksen tämän liikkeen *inhimillisestä* jaloudesta.

Miten rajattoman *henkevä* onkaan »absoluuttinen kritiikki», joka näiden intellektuaalisten ja käytännöllisten tosiseikkojen edessä käsittää vain asian yhden puolen, hengen alituisen haaksirikon ja siitä katkerana etsii vielä »h e n g e n» *vastustajaa*, joksi se havaitsee »j o u k o n!» Tämä suuri kriittinen *löytö* palautuu viime kädessä *tautologiaksi*. Kritiikin mielestä h e n k i on tähän asti kohdannut rajan, esteen, ts. *vastustajan*. Miksi! *Siksi että* sillä on ollut *vastustaja*. Kuka on tämä h e n g e n vastustaja? *Hengen puute*. Joukko nimittäin on määritetty vain hengen »vastakohtaksi», *hengettömydeksi* ja hengettömyyden tarkemmiksi määreiksi, »velttoudeksi», »pinnallisuudeksi» ja »itsetyytyväisyydeksi». Mikä perusteellinen mestarinvoitto kommunistisista kirjailijoista: hengen puutetta, velttoutta, pinnallisuutta, itsetyytyväisyyttä ei palauteta syntysijoihinsa, vaan ne saavat *moraalisen* läksytyksen ja niistä *löydetään* hengen, edistykseen, vastakohta! Kun nämä ominaisuudet selitetään j o u k o n, niistä vielä erotetun *subjektin* ominaisuuksiksi, ei tämä erottelu ole muuta kuin »kriittinen» *näennäiserottelu*. Vain *näennäisesti* on absoluuttisella kritiikillä hengettömyyden, velttouden jne. abstraktien ominaisuuksien lisäksi hallussaan vielä *määrätty* konkreettinen subjekti, sillä »*joukko*» kriittisen käsityksen mukaan ei ole *mitään muuta* kuin nuo abstraktit ominaisuudet, toinen *sana* niille, niiden *kuvitteellinen henkilöitymä*.

»Hengen ja joukon» suhteella on kuitenkin myös *kätkeyty* sisältö, joka esityksen kulussa paljastuu täydellisesti. Tässä vain viittaamme siihen. Tämä herra Brunon *löytämä* suhde nimittäin ei ole mitään muuta kuin *kriittisesti karrikoiden loppuun kehitelty Hegelin historiankäsitys*; viimeksi mainittu puolestaan ei ole mitään muuta

kuin *hengen* ja *materian*, jumalan ja maailman vastakohtaa koskevan *kristillis-germaanisen* dogmin *spekulatiivinen* ilmaus. Mainittu vastakohtahan ilmenee historiasa, ihmismaailmassa, siten että harvat, valitut *yksilöt aktiivisena* henkenä ovat muuta ihmiskuntaa, *hengetöntä* joukkoa, *materiaa* vastassa.

Hegelin historiankäsitys edellyttää *abstraktia* tai *absoluuttista henkeä*, joka kehittyy siten että ihmiskunta on vain *joukko*, joka vaihtelevassa määrin tiedottomasti tai tietoisesti sitä kantaa. Tästä syystä hän antaa *spekulatiivisen*, esoteerisen historian tapahtua *empiirisessä*, eksooteerisessa historiassa. Ihmiskunnan historia muuttuu ihmiskunnan *abstraktin*, siis todelliseen ihmiseen nähden *tuonpuoleisen hengen* historiaksi.

Rinnan tämän *Hegelin* doktriinin kanssa kehittyi Ranskassa *doktrinaarien*¹⁴⁵ oppi. He julistivat *järjen suverenisuutta* vastakohtana *kansan suvereenisuudelle* sulkeakseen pois joukot ja hallitakseen *yksin*. Tämä oli täysin johdonmukaista: kun *todellisen* ihmiskunnan toiminta on vain ihmisyksilöiden *joukon* toimintaa, niin *abstraktin yleisyyden*, j ä r j e n, h e n g e n ilmauksen on päinvastoin oltava abstrakti ja harvoin yksilöihin rajoittunut. Riippuu sitten kunkin yksilön asemasta ja kuvittelukyvystä, haluaako hän sanoa olevansa tämä »h e n g e n» edustaja.

Jo *Hegelillä* on *joukko* historian *absoluuttisen hengen* materiaalia ja henki saa vastaavan ilmauksensa vasta *filosofiassa*. F i l o s o f i esiintyy silti vain välikappaleena, jossa historian tekevä absoluuttinen henki liikkeen tapahduttua tulee *jälkikäteen* tietoiseksi omasta itsestään. Filosofin osa historiassa rajoittuu tähän jälkikäteeseen tietoisuuteen, sillä absoluuttinen henki toteuttaa todellisen liikkeen *tiedostamattomasti*. Filosofin siis saapuu post festum.*

Hegel syöllistyy kaksinkertaiseen puolinaisuuteen; ensin selittäessään filosofian absoluuttisen hengen olemassaoloksi ja samalla kieltäytyessään selittämästä *todellista filosofista yksilöä absoluuttiseksi* hengeksi, sen jälkeen pannessaan absoluuttisen hengen absoluuttisena henkenä

* — juhlan jälkeen, liian myöhään. *Toim.*

vain *näennäisesti* tekemään historian. Koska absoluuttinen henki vasta *post festum* tulee luovana maailmanhenkenä *tietoisuuteen* filosofissa, sen suorittama historian valmistus on olemassa vain filosofin tietoisuudessa, käsityksessä ja mielteessä, vain spekulatiivisessa kuvittelussa. Herra Bruno ylittää Hegelin puolinaisuuden.

Ensinnäkin hän julistaa kritiikin absoluuttiseksi hengeksi ja *itsensä* julistaa kritiikiksi. Kuten kritiikin elementti on joukosta karkotettu, samoin on joukon elementti kritiikistä karkotettu. Kritiikki siis näkee tulleen lihaksi yksinomaan pikku *kourallisenä* valittuja miehiä, herra *Bauerina* ja hänen oppilainaan, ei *joukkona*.

Herra Bruno ylittää lisäksi Hegelin toisen puolinaisuuden: kun Hegelin henki tekee historiaa vain *post festum*, kuvitelmissaan, niin herra Bruno muun ihmiskunnan joukon vastakohtana esittää *tietoisesti maailmanhengen* osaa, asettuu todella vallitsevaan *dramaattiseen* suhteeseen joukkoon ja keksii ja toteuttaa historian tarkoituksellisesti sekä tarkoin harkittuaan.

Toisella puolella on joukko historian passiivisena, hengettömänä, historiattomana, *materiaalisena* elementtinä; toisella puolella on henki, kritiikki, herra Bruno ja kumppanit aktiivisena elementtinä, joka on kaiken *historiallisen* toiminnan lähtökohta. Yhteiskunnan muuttamisen toimet palautuvat kriittisen kritiikin *aivotoiminnaksi*.

Eikä siinä kaikki. Kritiikin, siis myös lihaksi tulleen kritiikin eli herra Brunon ja kumppanien, suhde joukkoon on tosiasiaassa nykyhetken *ainoa* historiallinen suhde. Näiden kummankin puolen keskinäiseen liikkeeseen palautuu koko nykyyhistoria. Kaikki vastakohtat ovat ratkenneet täksi *kriittiseksi* vastakohtaksi.

Kriittisen kritiikin, joka tulee *esineelliseksi* vain vastakohtassaan, joukossa, *tyhmyydessä*, on siksi alituisesti *synnyttävä* tämä vastakohta. Herrat Faucher, Edgar ja Szeliga ovat antaneet riittäviä todisteita kritiikin taidokkuudesta omalla alallaan, henkilöiden ja asioiden *joukkomittaisessa tyhmistämisessä*.

Seuratkaamme nyt absoluuttista kritiikkiä sen *sotaretkillä joukkoa* vastaan.

b) JUUTALAIKYSYMYS N:O 1. KYSYMYSTEN ASETTELU

»Henki» joukon vastakohtana toimii heti alun alkaen *kriittisesti* pitäessään omaa typerää työtään, Bruno Baue-
rin »Juutalaiskysymys» -kirjoitusta, absoluuttisena ja
ainoastaan tuon teoksen vastustajia syntisinä. Vastauk-
sessa n:o 1¹⁴⁶ kirjoitukseen kohdistettuihin hyökkäyksiin
se ei osoita aavistavansakaan työn puutteita, vaan suo-
rastaan väittää esittäneensä juutalaiskysymyksen »toden»,
»yleisen» (!) merkityksen. Tulemme näkemään, miten
sen myöhemmissä vastauksissa on pakko myöntää »*vereh-
dyksensä*».

»Teokseni saama vastaanotto on *alku* sen todistamiselle, että
juuri ne, jotka tähän asti ovat esiintyneet vapauden puolesta ja
vielä nytkin sitä puolustavat, lopulta runsaslukuisimmin nouse-
vat henkeä vastaan. Se työni puolustus, jonka nyt tulen esittä-
mään, antaa lisätodistuksen siitä, miten aatteettomia ne *joukon
puolestapuhujat* ovat, jotka luulevat hyvinkin mittavasti puolus-
taneensa emansipaatiota ja 'ihmisoikeuksien' dogmia.»

»Joukon» piti välttämättä absoluuttisen kritiikin
kirjoituksen johdosta *alkaa* osoittaa vastakohtaisuuttaan
henkeen nähden. Joukon *olemassaolonhan* suorastaan
määrää ja *todistaa* sen vastakohtaisuus absoluuttiseen
kritiikkiin nähden.

Muutamien liberaalien ja rationalististen juutalaisten
polemiikilla herra Brunon »Juutalaiskysymystä» vastaan
on luonnollisesti aivan toinen kriittinen sisältö kuin
liberaalien joukkomaisella polemiikilla filosofiaa vas-
taan ja rationalistien polemiikilla Straussia vastaan.
Edellä lainattujen sanankäänteiden omintakeisuuden
osoittamiseksi katsottakoon seuraavaa *Hegelin* katkel-
maa:

»Tässä voidaan panna merkille se pahan omantunnon erityinen
muoto, joka ilmenee korukielessä, johon tuo» (liberaali) »tyhjän-
päiväisyys innoittuu. Huomattakoon ennen kaikkea, että se
hengettömimmin puhuessaan kaikkein useimmin puhuu *hengestä*,
mainitsee sanan *elämä* ollessaan mitä näivettyneintä ja pitkäpii-
mäisintä» jne.¹⁴⁷

Mitä tulee »*ihmisoikeuksiin*», niin herra Brunolle on
osoitettu (»Juutalaiskysymyksestä», »Deutsch-Französi-

sche Jahrbücher»¹⁴⁸), että lähinnä »hän itse» on tulkinnut väärin ja dogmaattisesti pahoinpidellyt niiden olemusta, eivät *joukon puolestapuhujat*. Hänen havaintonsa oli, että ihmisoikeudet eivät ole »synnynnäisiä»: havainto, joka Englannissa yli 40 viime vuoden aikana on tehty äärettömän monta kertaa. Hänen havaintonsa rinnalla voidaan pitää nerokkaana Fourierin väitettä, että kalastus, metsästys jne. ovat synnynnäisiä ihmisoikeuksia.

Esitämme vain muutamia esimerkkejä herra Brunon kamppailusta *Philippsonia*, *Hirschiä* jne. vastaan. Edes nämä surkeat vastustajat eivät häviä absoluuttiselle kritiikille. Herra *Philippson* ei absoluuttista kritiikkiä syyttäessään suinkaan puhu tolkuttomuuksia, vaikka kritiikki näin väittää:

»Bauer ajattelee erityistyyppistä valtiota... *valtion filosofista ihannekuva*.»

Herra Bruno sekoitti keskenään valtion ja ihmiskunnan, ihmisoikeudet ja ihmisen, poliittisen ja inhimillisen emansipaation. Hän joutui väistämättä ainakin kuvittelemaan, ellei ajattelemaan, erityistyyppistä valtiota, valtion filosofista ideaalia.

»Puhuja» (herra Hirsch) »olisi tehnyt paremmin, jos työläiden lauseiden kirjoittamisen sijasta mieluummin olisi kumonnut todistukseni siitä, että *kristillinen valtio* ei voi antaa tietyn toisen uskonnon kannattajille... täydellistä tasa-arvoisuutta valtion omiin säätyihin nähden, koska tämän valtion elämän periaatteena on tietty uskonto.»

Jos puhuja *Hirsch* olisi todella kumonnut herra Brunon todistuksen ja »*Deutsch-Französische Jahrbücherin*» esitysten tavoin osoittanut, että säätyjen ja toiset pois sulkevan kristinuskon valtio on epätäydellinen *kristillinen* valtio eikä vain epätäydellinen valtio, niin herra Bruno olisi tällöin vastannut siten kuin hän vastaa kaikkiin kumoamisiin:

»Syyttelyt ovat tämän asian kohdalla merkityksettömiä.»

Vastoin herra Brunon lausetta:

»Juutalaiset ovat historian liikejousia vastaan ponnistamalla aiheuttaneet vastapaineen»

herra Hirsch huomauttaa aivan oikein:

»Siispä heillä on täytynyt olla jokin osa historian muodostumiseen, ja mikäli Bauer väittää näin, on hän toisaalta väärässä väittäessään, että he eivät ole antaneet, mitään panosta uudemman ajan muotoutumiseen.»

Herra Bruno vastaa:

»Myös malka silmässä on jotakin — auttaako se siis näkökykyni kehitystä?»

Malka, joka syntymähetkestäni lähtien on silmässäni, pysyy siinä, kasvaa ja muotoutuu sen mukana samoin kuin juutalaisten oppi kristillisen maailman mukana, ei ole mikään tavanomainen malka. Se on omalaatuinen, silmääni kuuluva malka, joka jopa kehittää näkökykyäni varsin omalaatuisella tavalla. Kriittinen »malka» ei siis kiusaa puhettaan pitävää »Hirschiä».* Yllä lainattu kritiikki muuten osoittaa herra Brunolle juutalaisten opin merkityksen »uudemman ajan muotoutumiselle».

Absoluuttisen kritiikin teologinen sielu tuntee itsensä loukatuksi *reiniäläisen valtiopäivämiehen* lausahduksen johdosta, jonka mukaan »juutalaiset ovat kieroutuneita omalla juutalaisella tavallaan, eivät meidän niin kutsutulla kristillisellä tavallamme». Kritiikki on siinä määrin loukkaantunut, että se vielä jälkikäteen »paneer valtiopäivämiehen *kurin* tällaisen argumentin käytön johdosta».

Toisen valtiopäivämiehen väitteeseen, että »juutalaiset voivat olla *kansalaisina* tasavertaisia vain siellä, missä juutalaisuutta ei enää ole», huomauttaa herra Bruno:

»Oikein! Nimittäin oikein mikäli mukana on kritiikin toinen puoli, jonka kirjoituksessani olen esittänyt», nimittäin se puoli, että myös kristinuskon on täytynyt lakata olemasta.

Näemme, että absoluuttinen kritiikki vastauksessaan n:o 1 hyökkäyksiin juutalaiskysymystä vastaan yhä pitää uskonnon poistamista, ateismia, *kansalaisten* tasa-arvoisuuden ehdoksi. Kritiikki ei siis ensi vaiheessaan vielä ole oivaltanut enempää valtion olemusta kuin oman »työnsä» »erehdyksiä».

* Sanaleikki: Hirsch merkitsee myös »saksanhirvi». *Toim.*

Absoluuttinen kritiikki pahastuu, kun sen *kaavailema* »uusin» tieteellinen löytö osoittautuu jo yleisesti tiedossa olevaksi asiaksi. Muuan reiniläinen valtiopäivämies huomauttaa,

»että kukaan ei vielä ole väittänyt juuri erityisen periaatteiden tiedostamisen selkeyden olevan ominaista Ranskan ja Belgian poliittisten olojen järjestyksille».

Absoluuttinen kritiikki voisi vastata, että näin väittämällä tehdään nykyisyydestä menneisyyttä, koska nykyisin triviaaliksi käynyt näkemys Ranskan poliittisten periaatteiden riittämättömyydestä esitetään perinteisenä näkemyksenä. Mutta absoluuttinen kritiikki ei tyydy tähän asianmukaiseen vastaukseen. Sen sijaan kritiikin välttämättä täytyy väittää vanhentunutta näkemystä nykyisin vallitsevaksi näkemykseksi ja nykyisin vallitsevaa näkemystä kriittiseksi salaisuudeksi, joka kritiikin on *omilla* tutkimuksillaan vielä joukolle paljastettava. Niinpä kritiikin on sanottava:

»Sitä» (tuota vanhentunutta ennakkoluuloa) »väittävät todeksi *hyvin monet*» (joukko) »mutta historian *perinpohjainen tutkimus on osoittava, että vielä* Ranskan suurten saavutusten jälkeenkin periaatteiden *tiedostamiseksi on tehtävä paljon.*»

Historian perinpohjainen tutkimus ei siis itse »pääse» periaatteiden tiedostamiseen. Sen perinpohjaisuus on vain *osoittava, että vielä on tehtävä paljon.* Mikä suuri saavutus, ja vielä sosialististen teosten jälkeen! Nykyisen yhteiskunnallisen tilan tiedostamiseksi herra Bruno tekee sentään *varsin paljon* huomauttamalla:

»Nykyisin vallitseva *määreisyys on määreettömyys.*»

Kun Hegel sanoo vallitsevaa *kiinalaista* määreisyyttä »olemiseksi», vallitsevaa *intialaista* määreisyyttä »ei-miksikään» jne., niin absoluuttinen kritiikki yhtyy häneen »puhtaalla» tavalla selittämällä nykyisen ajan luonteen loogisella »määreettömyyden» kategoriolla. Tämä on sitäkin puhtaampaa, koska »olemisen» ja »ei-minkään» ohella myös »määreettömyys» kuuluu spekulatiivisen logiikan ensimmäiseen lukuun, lukuun joka käsittelee »*laatua*».

Emme voi jättää »Juutalaiskysymyksen» n:o 1:tä esittämättä muuatta yleistä huomautusta.

Eräs absoluuttisen kritiikin pääpyrkimys on *asettaa oikein* kaikki aikamme kysymykset. Se nimittäin ei anna vastauksia *todellisiin* kysymyksiin, vaan työntää niiden sijaan *aivan muita* kysymyksiä. Kritiikkihän tekee kaiken, joten sen täytyy myös aluksi *tehdä* »ajan kysymykset», tehdä ne *omiksi*, kriittisesti kriittisiksi kysymyksikseen. Jos tarkasteltavana olisi »Code Napoléon»*, todistaisi kritiikki, että *oikeastaan* kysymys on »*pentateukista*».** Kun kritiikki *asettaa* »ajan kysymykset», se kriittisesti *vääristää* ne. Näin se vääristi myös »juutalaiskysymyksen» siten, että saattoi tyytyä juutalaisen uskonnon kritiikkiin ja kristillis-germaanisen valtion kuvailuun, tarvitsematta tutkia *poliittista vapautusta*, josta tässä kysymyksessä on puhe.

Absoluuttisen kritiikin kaiken omintakeisuuden tavoin tämäkin metodi on *spekulatiivisen* tempun toistamista. *Spekulatiivinen* filosofia, varsinkin *Hegelin* filosofia, piti tarpeellisena kääntää kaikki kysymykset terveen ihmisymmärryksen muodosta *spekulatiivisen järjen* muotoon. Sen oli muutettava todellinen kysymys *spekulatiiviseksi* kysymykseksi voidakseen vastata siihen. Kun spekulatio oli vääristänyt *minun* kysymykseni omassa suussani ja katekismuksen tavoin pannut suuhuni *omat* kysymyksensä, saattoi se luonnollisesti katekismuksen tavoin antaa valmiin vastauksensa kaikkiin kysymyksiini.

c) HINRICHS N:O 1. SALAMYHKÄISIÄ VIITTAUKSIA POLITIIKKAAN, SOCIALISMIIN JA FILOSOFIAAN

»*Politiittista!*» Absoluuttinen kritiikki on todella kauhistunut tämän sanan esiintymisestä prof. *Hinrichsin* luennoissa¹⁴⁹.

»Se, joka on tutkinut uuden ajan kehitystä ja tuntee historiaa, tietää *myös* sen, että nykyisillä poliittisilla liikkeillä on *aivan toi-*

* Ranskalainen lakikokoelma vuodelta 1804, laadittu Napoléon I:n toimesta. *Suom.*

** Mooseksen kirjojen kreikkalainen nimitys. *Suom.*

nen (!) kuin poliittinen merkitys — niiden merkitys on pohjimmaltaan» (Pohjimmaltaan! Pohjimmainen viisaus) »yhteiskunnallinen (!), ja tämä on tunnetusti (!) sellainen (!), että kaikki poliittiset intressit näyttävät siihen nähden merkityksettömiltä (!).»

Jokunen kuukausi ennen kriittisen »Literatur-Zeitungen» ilmestymistä ilmestyi *tunnetusti* (!) herra Brunon mielikuvituksellinen poliittinen kirjoitus »Valtio, uskonto ja puolue»¹⁵⁰.

Jos kerran poliittisilla liikkeillä on yhteiskunnallinen merkitys, niin miten voivat poliittiset intressit näyttää omaan yhteiskunnalliseen merkitykseen nähden »merkityksettömiltä»?

»Herra Hinrichsin pää on sekaisin niin hänen omissa esityksissään kuin muuallakin maailmassa... Hän ei voinut olla selvillä mistään, koska... koska kritiikki, joka neljänä viime vuotena on aloittanut ja tehnyt ei lainkaan 'poliittista', vaan yhteiskunnallista (!) työtään, on jäänyt hänelle täysin (!) tuntemattomaksi.»

K r i t i i k k i, jonka työ joukon mielestä oli »perinjuurin teologista» eikä »lainkaan poliittista», tyytyykin nyt sanaan »yhteiskunnallinen», vaikka se ensi kerran kirjallisen syntymänsä jälkeen, ei vain ensi kertaa neljään vuoteen, lausuu sanan »yhteiskunnallinen»!

Sosialististen kirjoittajien levitettyä Saksaan tiedon, että kaikilla ihmisillä pyrkimyksillä ja töillä poikkeuksetta on yhteiskunnallinen merkitys, voi herra Brunokin nimittää teologisia töitään yhteiskunnallisiksi töiksi. Mutta mikä kriittinen vaatimus onkaan se, että prof. Hinrichsin tulisi luoda sosialismi Bauerin kirjoitusten tuntemuksen perusteella, koska kaikissa Hinrichsin luentojen julkaisemiseen mennessä ilmestyneissä Bruno Bauerin teoksissa tehdään poliittisia johtopäätöksiä, sikäli kuin niissä tehdään käytännön johtopäätöksiä! Epäkriittisesti sanoen prof. Hinrichs ei mitenkään voinut täydentää herra Brunon jo ilmestyneitä teoksia hänen vielä julkaisemattomilla teoksillaan. Kriittisen katsannon mukaisesti joukolla tosin on velvollisuus tulkita kaikki absoluuttisen kritiikin joukkomaiset »liikkeet», kuten »poliittisetkin» liikkeet, tulevaisuuden ja absoluuttisen edistyksen kannalta! Mutta jotta herra Hinrichs »Literatur-Zeitungiin» tutustuttuaan ei enää koskaan unohtaisi sanaa »yhteiskunnallinen» eikä enää kos-

kaan väheksyisi kritiikin »yhteiskunnallista» luonnetta, kritiikki julistaa maailman edessä kolmannen kerran pannaan sanan »poliittinen» ja toistaa juhlavasti kolmannen kerran sanan »yhteiskunnallinen».

»Kun tarkastetaan uudemman historian tosi tendenssiä, ei ole enää puhe poliittisesta merkityksestä, vaan... vaan on puhe yhteiskunnallisesta merkityksestä» jne.

Kuten prof. Hinrichs on varhaisempien »poliittisten» liikkeiden sovitushuri, on hän myös »Literatur-Zeitungin» ilmestymiseen asti tarkoituksella ja itse lehdessä tarkoitamatta esitettyjen absoluuttisen kritiikin »hegeliläisten» liikkeiden ja puheenparsien sovitushuri.

Hinrichsiä vastaan lingotaan kerran ilmaus »aito hegeliläinen», kahdesti ilmaus »hegeliläisfilosofi». Herra Bruno »toivookin», että »kautta kaikkien Hegelin koulukunnan kirjojen» (varsinkin Brunon omien kirjojen) »niin väsyttävällä tavalla kiertäneet banaalit puheenparret», suuressa »uupumuksessaan», jossa ne prof. Hinrichsin luennoissa esiintyvät, matkaansa jatkaessaan pian saavuttavat päätepisteensä. Herra Bruno toivoo prof. Hinrichsin uupumuksen aiheuttavan Hegelin filosofian hajoamisen ja toivoo tämän hajoamisen vapauttavan hänet itsensä.

Ensimmäisellä sotaretkellään absoluuttinen kritiikki siis suistaa kumoon omat pitkään palvotut jumalansa, »politiikan» ja »filosofian», julistamalla ne prof. Hinrichsin epäjumaliksi.

Kunniakas ensimmäinen sotaretkil

2. ABSOLUUTTISEN KRITIKIN TOINEN SOTARETKI

a) HINRICHS N:O 2. »KRITIIKKI» JA
»FEUERBACH». FILOSOFIAN KIROUS!

Ensimmäisen sotaretkien päätyttyä absoluuttinen kritiikki voi katsoa »filosofian» nujerretuksi ja jopa kuvata sen »joukon» liittolaiseksi.

»Filosofit olivat ennalta määrätty täyttämään 'joukon' sydän-toiveet.» »Joukko» nimittäin »haluaa yksinkertaisia käsitteitä,

jottei sillä olisi mitään tekemistä asian kanssa, sibboletteja, jotta sillä olisi alun alkaen valmis vastaus kaikkeen, puheenparsia, jotta se niiden avulla voisi tuhota k r i t i i k i n.»

Ja »filosofia» täyttää nämä »joukon» halut!

Voittojensa huumassa absoluuttinen kritiikki puhkeaa *Pythian* tavoin raivoon filosofiaa vastaan. *Feuerbachin* »*Tulevaisuuden filosofia*»¹⁵¹ on se tulikattila*, jonka höyryt saavat absoluuttisen kritiikin voitonhuumeisen pään raivon valtaan. Maaliskuussa se luki Feuerbachin kirjoituksen. Tämän tutustumisen hedelmä ja samalla osoitus vakavuudesta jolla tutustuminen suoritettiin on Hinrichsiä vastaan suunnattu artikkeli n:o 2.

Absoluuttinen kritiikki, joka ei milloinkaan ole vapautunut Hegelin katsantokannan häkistä, heittäytyy tässä vankilansa rautatankoja ja seiniä vasten. »Yksinkertainen käsite», terminologia, koko filosofian ajattelutapa, jopa koko filosofia torjutaan inholla. Niiden sijaan astuvat yhtäkkiä »*inhimillisten olosuhteiden todellinen rikkaus*», »*historian valtaisa sisältö*», »*ihmisen merkitys*» jne. »*Järjestelmän salaisuus*» julistetaan »*paljastetuksi*».

Mutta kuka on paljastanut »järjestelmän» salaisuuden? *Feuerbach*. Kuka on tuhonnut käsitteiden dialektiikan, tuon jumalten sodan, jonka yksin filosofit tunsivat? *Feuerbach*. Kuka on asettanut vanhan rojun ja mm. »äärettömän itsetietoisuuden» tilalle »ihmisen», joskaan ei »*ihmisen merkitystä*» — ikään kuin ihmisellä olisi vielä jokin toinenkin merkitys kuin se että hän on *ihminen!* *Feuerbach* ja vain *Feuerbach*. Hän on tehnyt enemmänkin. Hän on kauan sitten tuhonnut ne kategoriat, joita »*k r i t i i k k i*» nyt viskelee, »*inhimillisten olosuhteiden todellisen rikkauden, historian valtaisan sisällön, historian taistelun, joukon taistelun hengen kanssa*» jne. jne.

Sen jälkeen kun ihminen on tiedostettu kaikkien ihmisten tekojen ja olojen olemukseksi ja perustaksi, voi ainoastaan »*k r i t i i k k i*» enää keksiä *uusia kategorioita* ja muuttaa itse *ihmisen* — niin kuin se tekeekin — takaisin kategoriaksi ja kokonaisen kategoriasarjan pe-

* Sanaleikki: Feuerkessel »tulikattila», Feuerbach »tulipuro». Suom.

riaatteeksi. Näin tehdessään kritiikki turvautuu viimeiseen pelastustiehen, joka säikäytetylle ja vainotulle *teologiselle* epäinhimillisyydelle enää on tarjona. *Historia* ei tee *mitään*, sillä »ei ole *mitään* valtaisaa rikkautta», se »ei käy *mitään* taisteluja!» Päinvastoin: *ihminen*, todellinen, elävä ihminen on se, joka tekee tämän kaiken, jolla on kaikki ja joka taistelee. »*Historia*» ei ole erillinen henkilö, joka käyttäisi ihmisiä välineinään saavuttaakseen *omat* tavoitteensa. *Historia ei ole mitään muuta* kuin tavoitteisiinsa pyrkivän ihmisen toimintaa. *Feuerbachin* nerokkaiden esitysten jälkeen *absoluuttinen* kritiikki julkeaa vielä esittää meille koko vanhan rikkaman uudessa muodossa, ja tämän se tekee samanaikaisesti kun se sätii sitä »*joukkomaiseksi*» rikkamaksi, mihin sillä on sitäkin vähemmän oikeutta, kun se ei koskaan ole liikauttanut sormeaankaan filosofian selittämiseksi ja ratkaisemiseksi. Tämä ainoa tosiseikka riittää saattamaan päivänvaloon k r i t i i k i n »*salaisuuden*» ja antamaan perustan sen kriittisen naiiviuden arvioimiseksi, jolla se sanoo prof. Hinrichsille, jonka *uupumus* jo keran on tehnyt sille niin suuren palveluksen, seuraavaa:

»*Vahingon* kärsivät ne, jotka eivät ole läpäisseet kehitystä ja jotka siis *eivät ole voineet muuttua vaikka sitä olisivat halunneekin*. Kun asiat menevät pitkälle, he yrittävät muuttaa uuden periaatteen... Mutta ei! Uudesta *ei voida tehdä mitään puhetapaa, siitä ei voida omaksua yksittäisiä sanankäänteitä.*»

Prof. Hinrichsin edessä absoluuttinen kritiikki rehenlee ratkaisseensa »*yliopistotieteiden salaisuuden*». Onko se ratkaissut filosofian, oikeustieteen, politiikan, lääketieteen, kansantaloustieteen jne. »*salaisuuden*?» Ei toki. Se on — huomattakoon! — osoittanut »*Vapauden hyvässä asiassa*», että tiede leipätyönä ja vapaa tiede, opetuksen vapaus ja tiedekunnan asetukset ovat keskenään risti-riidassa.

Jos »*absoluuttinen kritiikki*» olisi rehellinen, se olisi tunnustanut, mistä sen luuloteltu valistuneisuus »*filosofian salaisuuden*» suhteen on peräisin. Toisaalta on hyvä, että se päinvastoin kuin muiden kohdalla ei pane *Feuerbachin* suuhun sellaisia mielettömyyksiä kuin sen häneltä lainaamat, väärin ymmärretyt ja vääristettyt lauseet

ovat. On muuten kuvaavaa »absoluuttisen kritiikin» *teologiselle* katsantokannalle, että nyt, kun saksalaiset poroporvarit alkavat ymmärtää *Feuerbachia* ja omaksua hänen esittämiään tuloksia, kritiikki sitä vastoin ei kykene oikein käsittämään ja taitavasti käyttämään hyväkseen yhtäkään hänen lausettaan.

Kritiikki ylittää toden teolla ensimmäisen sotaretkenensä saavutukset, kun se »määrittää» »joukon» taistelun »hengen» kanssa koko tähänastisen historian »tavoitteeksi», kun se julistaa »j o u k o n» »surkeuden» »puhtaaksi eimiksikään», kun se peräti kutsuu joukkoa »materiaksi» ja asettaa »hengen» itse totena »materiaa» vastaan. Eikö siis absoluuttinen kritiikki ole *aidon kristillis-germaaninen*? Kun vanha spiritualismin ja materialismin vastakohta on joka suhteessa taisteltu loppuun ja *Feuerbach* on lopullisesti voittanut sen, tekee »k r i t i i k k i» siitä jälleen mitä tympeimmällä tavalla perusdogmin ja antaa »*kristillis-germaanisen hengen*» voittoa.

Vihdoin voidaan katsoa ensimmäisellä sotaretkellä vielä kätketyn salaisuuden esitykseksi se, että kritiikki tässä yhteydessä samastaa *hengen* ja *joukon* vastakohtan »*kritiikin*» ja joukon vastakohtan kanssa. Myöhemmin se jatkaa *samastamalla itsensä* »kritiikkiin» julistamalla itsensä »*Henkenä*», Absoluuttina ja Äärettömänä ja esittämällä joukon sitä vastoin äärellisenä, karkeana, brutaalina, kuolleena ja epäorganaisena, sillä tätä »k r i t i i k k i» materiaalilla tarkoittaa.

Mikä valtaisa historian rikkaus avautuukaan *herra Bauerin* suhteessa ihmiskuntaan!

b) JUUTALAIKYSYMYKSIÄ N:O 2. KRIITTISIÄ
HAVAINTOJA SOSIALISMISTA,
LAINSAÄDÄNNÖSTÄ JA POLITIIKASTA
(KANSALLISUUDESTA)

Joukkomaisille, materiaalisille juutalaisille saarnataan *kristillistä oppia henkisestä vapaudesta, vapaudesta teoriassa, spiritualistisesta vapaudesta, joka kahleissakin kuvittelee olevansa vapaa, jonka sielu saa tyydytyksensä*

»ideassa» ja jota kaikki joukkomainen olemassaolo vain häiritsee.

»Siinä määrin kuin juutalaiset nyt ovat edistyneet teoriassa, siinä määrin he ovat vapautuneet, siinä määrin kuin he tahtovat olla vapaita, siinä määrin he ovat vapaita.»¹⁵²

Tämän lauseen perusteella voidaan heti arvioida se kriittinen kuilu, joka erottaa *joukkomaisen*, maanläheisen kommunismin ja sosialismin *absoluuttisesta* sosialismista. Maanläheisen sosialismin ensimmäinen lause hylkää *pelkän teoriassa tapahtuvan* vapautumisen harhakuvitelmana ja vaatii *todelliselle* vapaudelle paitsi idealistista »tahtomista» myös varsin kouraantuntuvia, hyvin materiaalisia ehtoja. Miten syvällä »j o u k k o» onkaan pyhän kritiikin alapuolella, joukko, joka katsoo materiaaliset, käytännön mullistukset tarpeellisiksi jo sen ajan ja niiden välineiden saamiseksi, joita puuhailu »teorian» parissa edellyttää!

Hypätkäämme hetkeksi puhtaan henkisestä sosialismista *politiikkaan!*

Herra *Riesser* väittää B[runo] Bauerille, että *tämän* valtion (ts. *kriittisen* valtion) on poistettava »juutalaiset» ja »kristityt» piiristään. Herra *Riesser* on oikeassa. Herra Bauerin on »kriittisessä valtiossaan» hirtätettävä juutalaiset ja kristityt, koska herra Bauer sekoittaa keskenään *poliittisen* vapautuksen ja *inhimillisen* vapautuksen ja koska valtio voi reagoida riitaisia aineksia vastaan — ja kristinusko ja juutalaisuus määritetään »Juutalaiskysymyksessä» valtiopetoksellisiksi aineksiksi — ainoastaan poistamalla väkivaltatoimin ne *henkilöt*, jotka mainittuja aineksia edustavat, kuten esimerkiksi hirmuvalta halusi tuhota koronkiskonnan mestauttamalla koronkiskurit. Koska herra Bauer sekoitti keskenään poliittisen ja ihmillisen vapautuksen, sekoitti hän johdonmukaisesti keskenään myös vapautuksen *poliittiset välineet* ja sen *inhimilliset välineet*. Mutta kun absoluuttiselle kritiikille osoitetaan sen päättelyn *todellinen* sisältö, se heti vastaa aivan samoin kuin *Schelling* kerran vastasi kaikille vastustajille, jotka halusivat korvata hänen fraasinsa *todellisilla* ajatuksilla;

»Kritiikin vastustajat ovat sen vastustajia siksi, että he eivät ainoastaan arvioi kritiikkiä *dogmaattisella* tavallaan vaan pitävät sitä itseään *dogmaattisena*; he vastustavat kritiikkiä siksi, että se ei hyväksy heidän dogmaattisia erottelujaan, määritelmää ja verukkeitaan.»

Dogmaattista asennoitumista absoluuttiseen kritiikkiin, kuten herra *Schellingiin*, ilmenee todellakin silloin, kun kritiikiltä edellytetään *määrättyä*, todellista sisältöä, ajatuksia, näkemystä. Mukautuvaisuuttaan ja osoittaakseen herra Riesslerille humanisuutensa ryhtyy kuitenkin »k r i t i i k k i k i n» esittämään dogmaattisia erotteluja, määritelmiä ja eritoten »*verukkeita*».

Niinpä se sanoo:

»Mikäli tuossa teoksessa» (»Juutalaiskysymyksessä») »olis *halunnut* tai *saanut* mennä *yli* kritiikin, niin minun *olisi* täytynyt (!) *puhua* (!) *valtion* sijasta 'yhteiskunnasta', joka ei poista piiristään ketään, vaan jonka piiristä jäävät pois vain ne, jotka eivät halua osallistua sen kehitykseen.»

Absoluuttinen kritiikki *erottelee* tässä *dogmaattisesti* sen, mitä sen olisi pitänyt tehdä ellei se olisi tehnyt päinvastoin, siitä, mitä se todella teki. Se selittää »Juutalaiskysymyksensä» typeryyden vetoamalla *haluamisen* ja *saamisen* »dogmaattisiin verukkeisiin», jotka kielsivät sitä menemästä *yli kritiikin*. Mitä tämä on? Pitääkö »k r i t i i k i n» mennä »*kritiikin*» *yli*? Absoluuttinen kritiikki saa tämän varsin *joukkomaisen* päähänpiston sen dogmaattisen välttämättömyyden johdosta, että toisaalta sen on esitettävä oma versionsa juutalaiskysymyksestä absoluuttisena, »kritiikkinä», ja toisaalta sen on pakko myöntää pitemmälle yltävä versio mahdolliseksi.

Myöhemmin se paljastaa *ei-haluamisensa* ja *ei-saamisensa* *salaisuuden* kriittiseksi *dogmiksi*, jonka mukaan kaikki »kritiikin» näennäiset rajoittuneisuudet eivät ole mitään muuta kuin välttämättömiä, joukon käsityskyvyn mukaan mitoitettuja *mukautumia*.

Se ei *halunnut*, se ei *saanut* ylittää typerää juutalaiskysymyksen versiotaan! Entä jos se sittenkin olisi *halunnut* ja *saanut*, mitä se olisi tehnyt? — Se olisi esittänyt *dogmaattisen määritelmän*. »Valtion» sijasta se olisi puhunut »*yhteiskunnasta*», jättäen siis tutkimatta juutalaisuuden *todellisen* suhteen *nykyiseen kansalaisyhteiskuntaan*! Se

olisi dogmaattisesti määritellyt yhteiskunnassa »valtiosta» eroavana siten, että kun valtio poistaa piiristään, niin yhteiskunnan piiristä sitä vastoin jäävät pois ne, jotka eivät halua osallistua sen kehittämiseen!

Yhteiskunta menettelee yhtä poissulkevasti kuin valtio, mutta vain sikäli kohteliaammalla tavalla, ettei se heitä sinua ovesta ulos vaan pikemminkin tekee olosi yhteiskunnassa niin epämukaviksi, että menet itse vapaaehtoisesti ovelle.

Valtio ei itse asiassa menettele toisin, sillä se ei poista piiristään ketään, joka tottelee kaikkia sen vaatimuksia ja käskyjä eikä estä sen kehitystä. Täydellisenä se jopa ummistaa silmänsä ja julistaa todelliset vastakohdat epäpoliittisiksi vastakohtiksi, jotka eivät sitä häiritse. Sitä paitsi absoluuttinen kritiikki on itse esittänyt, että valtio poistaa juutalaiset piiristään koska ja sikäli, mikäli juutalaiset poistavat valtion piiristään, siis jäävät itse valtion ulkopuolelle. Jos tämä keskinäis-suhde saa kriittisessä yhteiskunnassa siromman, teeskentelynomaisen, salakavalan muodon, osoittaa tämä vain »kriittisen» yhteiskunnan suurempaa tekopyhyyttä ja kehittymättömämpää rakennetta.

Seuratkaamme edelleen absoluuttisen kritiikin »dogmaattisia erotteluja», »määritelmiä» ja erityisesti sen »verukkeita».

Herra Riesser vaatii kriitikolta, että »hänen pitää erottaa se mikä kuuluu oikeuden alueelle» siitä, »mikä on oikeuden alueen tuolla puolen».

Tämän oikeudellisen vaatimuksen nenäkkyyys narkästyttää kriitikkoa.

Hän vastaa: »Tähän asti kuitenkin tunteet ja omatunto ovat puuttuneet oikeuteen, aina täydentäneet sitä, ja sen dogmaattisesta muodosta» (ei siis sen dogmaattisesta olemuksesta?) »johtuvan luonteen vuoksi niiden on aina täytyntäkin sitä täydentää.»

Kriitikko vain unohtaa, että toisaalta oikeus itse hyvin selvästi erottaa itsensä »tunteista ja omastatunnosta», että tämä ero perustuu sekä oikeuden yksipuoliseen olemukseen että sen dogmaattiseen muotoon ja suorastaan kuuluu oikeuden päädogmeihin, ja että lopuksi tämän eron käytännöllinen toteuttaminen yhtä suuressa

määrin muodostaa *oikeuskehittelyn* huipun kuin uskonnon eroaminen kaikesta maallisesta sisällöstä tekee uskonnon *abstraktin, absoluuttisen*. Se että »tunteet ja omatunto» puuttuvat oikeudenkäyttöön, on »k r i i t i k o l l e» riittävä peruste sanoa, että siellä missä on kysymys *oikeudesta*, onkin kysymys tunteista ja omastatunnosta, ja siellä missä on kysymys *oikeudellisesta* dogmatiikasta, onkin kysymys *teologisesta* dogmatiikasta.

Absoluuttisen kritiikin »määritelmät ja erottelut» valmistavat meidät riittävästi, jotta voimme tutustua kritiikin uusimpiin »*yhteiskuntaa*» ja »*oikeutta*» koskeviin »*löytöihin*».

»Se maailmanmuoto, jota kritiikki valmistelee ja jonka *idea*a se peräti *vasta* valmistelee, ei ole *pelkästään oikeudellinen* vaan on» (lukija malttakoon mielensä) »*yhteiskunnallinen*, ja siitä *voidaan* sanoa *ainakin* niin paljon» (niin vähän?) »että se joka ei ole antanut osaansa sen muodostamiseen eikä elä siinä tunteillaan ja omallatunnollaan, ei voi tuntea sitä kodikseen eikä olla osallinen sen historiaan.»

Kritiikin valmisteleva maailmanmuoto määritetään *ei pelkästään* oikeudelliseksi, *vaan* yhteiskunnalliseksi. Tämä määritys voidaan tulkita kahdella tavalla. Lainattu lause voidaan lukea joko muodossa »*ei* oikeudellinen, *vaan* yhteiskunnallinen» tai muodossa »*ei* vain oikeudellinen, *vaan myös* yhteiskunnallinen». Katsokaamme kummankin tulkinnan sisältöä, aluksi ensinnä mainittua. Absoluuttinen kritiikki määrittä edellä »*valtiosta*» eroavan uuden »maailmanmuodon» »*yhteiskunnaksi*». Nyt se täsmentää substantiivia »*yhteiskunta*» adjektiivilla »*yhteiskunnallinen*». Kun herra Hinrichs sai »*poliittinen*»-termiään vastaan kolmesti *termin yhteiskunnallinen*», saa herra Riesser »*oikeudellistaan*» vastaan »*yhteiskunnallisen yhteiskunnan*». Kun *kriittiset* selitykset herra Hinrichsille palautuivat muotoon »*yhteiskunnallinen*» + »*yhteiskunnallinen*» + »*yhteiskunnallinen*» = *3a*, niin toisella sotaretkellään absoluuttinen kritiikki siirtyy *yhteenteenlaskusta kertolaskuun*, ja herra Riesseriä ojennetaan itsellään kerrotulla yhteiskunnalla, yhteiskunnallisen *toisella* potenssilla, yhteiskunnallisella yhteiskunnalla = *a²*. Täydellistääkseen esityksensä yhteiskunnasta on

absoluuttisen kritiikin enää laskettava murtolukuja, otettava yhteiskunnasta *neliöjuuri* jne.

Lukekaamme nyt toisen tulkinnan mukaan: »*ei vain oikeudellinen, vaan myös yhteiskunnallinen*» maailmanmuoto. Tämä maailman sekamuoto ei ole mikään muu kuin *nykyisin* olemassa oleva *maailmanmuoto, nykyisen yhteiskunnan* maailmanmuoto. Se seikka, että »*k r i t i i k k i*» maailman edellä käyvässä ajattelussaan vasta *valmistele nykyisin olemassa olevan* maailmanmuodon *tulevaa* olemassaoloa, on suuri, kunnioitettavan *kriittinen ihme*. Mutta miten onkin »*ei vain oikeudellisen, vaan yhteiskunnallisen yhteiskunnan*» suhteen, *k r i t i i k k i* ei toistaiseksi voi ilmaista siitä muuta kuin »*fabula docet*»*, *moraalisen opetuksen*. Tätä yhteiskuntaa »*ei tunne* kodikseen se», joka ei elä siinä tunteillaan ja omallatunnollaan. Loppujen lopuksi tässä yhteiskunnassa elävät vain »*puhdas tunne*» ja »*puhdas omatunto*», nimittäin »*henki*», »*k r i t i i k k i*» ja sen *väki*, ei kukaan muu. *Joukko* poistetaan yhteiskunnan piiristä tavalla tai toisella, joten »*joukkomainen yhteiskunta*» majoilee »*yhteiskunnallisen yhteiskunnan*» ulkopuolella.

Sanalla sanoen, tämä yhteiskunta ei ole mikään muu kuin *kriittinen taivas*, jonka piiristä todellinen maailma on suljettu pois *epäkriittisenä helvettinä*. Absoluuttinen kritiikki valmistele puhtaassa ajattelussaan tätä *kirkastettua »joukon»* ja »*hengen*» vastakohdan *maailmanmuotoa*.

Herra Riesserin *kansakuntien* kohtalosta saamat selitykset ovat yhtä *kriittisen* syvällisiä kuin esitykset »*y h t e i s k u n n a s t a*».

Absoluuttinen kritiikki lähtee juutalaisten vapautumishalusta ja kristillisten valtioiden halusta »*ryhmitää heidät hallintaskematiinsiin*» — ikään kuin heitä ei olisi jo kauan sitten ryhmitetty kristilliseen hallintaskematiimiin! — ja päättyy profetoimaan *kansallisuuksien rappiota*. Näemme, miten mutkikasta kiertotietä, nimittäin *teologian kiertotietä*, absoluuttinen kritiikki tulee nykyiseen historialliseen liikkeeseen. Seuraava

* — »*satua opettaa*», *Toim.*

valoa säteilevä oraakkelinlause osoittaa, miten mittavia tuloksia kritiikki tätä tietä saavuttaa:

»Kaikkien kansallisuuksien *tulevaisuus* ... on... *hyvin... synkkä!*»

Mutta olkoon kansallisuuksien *tulevaisuus* kritiikin puolesta niin synkkä kuin se haluaa. Ainoa, mikä on ratkaisevaa, on *selvää: tulevaisuus on kritiikin työtä.*

Kritiikki huudahtaa: »Päätäköön *kohtalo* miten haluaa; me tiedämme nyt, että se on *meidän työtämme.*»

Kuten jumala jättää työnsä, ihmiselle, *oman tahdon*, jättää myös kritiikki työnsä, kohtalolle, *oman tahdon*. Kritiikki, jonka työtä kohtalo on, on *kaikkivaltias* kuin jumala. Jopa »vastarinta», jonka se »*kohtaa*» itsensä ulkopuolelta, on sen omaa työtä. »K r i t i i k k i *tekee* vastustajansa.» Niinpä »*joukkomainen suuttumus*» sitä vastaan on »vaarallista» vain itse »joukolle».

Mutta jos kritiikki on jumalan tavoin *kaikkivaltias*, on se myös *kaikkiviisas* kuten jumala ja ymmärtää yhdistää kaikkivaltiutensa ihmisyksilöiden *vapauteen, tahtoon ja luonnonlahjoihin.*

»Se ei olisi *käänteentekevä* voima, ellei sen vaikutuksesta *jokaisesta* tulisi sitä, mitä hän *tahtoo* olla, ja jokainen väijäämättä löytäisi sitä katsantokantaa, joka *vastaa* hänen *luontoaan ja tahtoaan.*»

Leibniz ei olisi voinut onnistuneemmin esittää jumalaisen kaikkivaltiuden ja inhimillisen vapauden sekä luonnonlahjojen ennalta asetettua harmoniaa.

Kun »k r i t i i k k i» näyttää asettuvan ristiriitaan psykologian kanssa siinä suhteessa, että se ei *erota tahtoa* olla jotakin *kyvystä* olla jotakin, niin on syytä muistaa, että kritiikillä on ratkaisevia perusteita julistaa tämä »*erottelu*» »*dogmaattiseksi*».

Kerätkäämme voimamme kolmatta sotaretkeä varten! Muistakaamme vielä kertaalleen, että »k r i t i i k k i *tekee* vastustajansa!» Miten se voisikaan tehdä vastustajansa — »*fraasin*», ellei se esittäisi fraaseja?

3. ABSOLUUTTISEN KRITIIKIN KOLMAS SOTARETKI

a) ABSOLUUTTISEN KRITIIKIN ITSEPUOLUSTUS.
SEN »POLIITTINEN» MENNEISYYS

Absoluuttinen kritiikki aloittaa kolmannen sotaretken-
sä »joukkoa» vastaan kysymyksellä:

»Mikä on nyt kritiikin kohteena?»¹⁵³

Samasta »Literatur-Zeitungin» niteestä löydämme mai-
ninnan,

»että kritiikki ei halua muuta kuin perehtyä asioihin.»

Kritiikin kohteina ovat tämän mukaan kaikki asiat. Olisi mieletöntä puhua erillisestä, nimenomaan kritiikille määrätystä kohteesta. Ristiriita ratkeaa yksinkertaisella tavalla kun muistetaan, että kaikki asiat »yhtyvät» kriittisiksi asioiksi ja kaikki kriittiset asiat »yhtyvät» joukoksi, *absoluuttisen kritiikin »kohteeksi»*.

Aluksi herra Bruno kuvailee ääretöntä sääliään »joukkoa» kohtaan. Hän asettaa »kuilun, joka erottaa hänet laumasta», »pysyvän tutkimuksen» kohteeksi. Hän haluaa »perehtyä tämän kuilun merkitykseen tulevaisuudelle» (tämä on juuri yllä mainittu »kaikkiin» asioihin perehtyminen) ja samalla »ylittää sen». Hän siis tosiasiallisesti jo tuntee tuon kuilun merkityksen. Sen merkitys onkin se, että kuilu hänen toimestaan ylitetään.

Koska itsekukin on oma lähimmäisensä, pyrkii »k r i t i i k k i» aluksi ylittämään oman joukkomaisuutensa, kuten kristilliset askeetit, jotka aloittivat hengen sotaretken lihaa vastaan kuolettamalla oman lihansa. Absoluuttisen kritiikin »lihana» on sen todella joukkomaisen 20—30 nidettä käsittävä — kirjallinen *menneisyys*. Siispä herra Brunon on vapautettava »k r i t i i k i n» kirjallinen elämäntarina, joka tarkalleen lankeaa yhteen hänen oman kirjallisen elämäntarinansa kanssa, *joukkomaisesta näennäisyydestään, parannettava ja selvennettävä* sitä jälkikäteen ja näiden *apologeettisten* huomautusten avulla »varmistettava kritiikin varhaisemmat työt».

Hän aloittaa selittämällä kaksinaisin perustein *joukon* erehdyksen, joukon joka »Deutsche Jahrbücherin» ja

»Rheinische Zeitungin»¹⁵⁴ ilmestymisen päättymiseen asti piti herra Baueria omaan väkeensä kuuluvana. Ensinnäkin meneteltiin väärin, kun kirjallista liikettä ei käsitetty »puhtaasti kirjallisenä». Samalla tehtiin päinvastainen vääryys, kun kirjallinen liike käsitettiin »pelkästään» tai »puhtaasti» kirjalliseksi liikkeeksi. Ei ole epäilystäkään, että »joukko» oli joka tapauksessa väärässä jo siksi, että se samalla hetkellä teki kaksi toisensa poissulkevaa erehdystä.

Absoluuttinen kritiikki käyttää tilaisuutta hyväkseen ja huudahtaa niille, jotka ovat pilkanneet »Saksan kansakuntaa» »litteraatiksi»:

»Mainitkaa yksikin historiallinen aikakausi, jota 'kynä' ei käskevään sävyyn ole viitoittanut ja joka ei ole antanut kynän ratkaista kysymystä sen järkkymisestä.»

Kriittisessä naiiviudessaan herra Bruno erottaa »kynän» kirjoittavasta subjektista ja kirjoittavan subjektin, »abstraktin kirjurin», elävästä historiallisesta ihmisestä, joka kirjoitti. Näin hän voi ihastella ihmeitä tekevää »kynän» voimaa. Yhtä hyvin hän voisi vaatia mainitsemaan yhdenkin historiallisen liikkeen, jota »siipikarja» ja »hanhipaimen» eivät ole viitoittaneet.*

Tuonnempana saamme samalta herralla Brunolta kuulla, että tähän mennessä ei yhtäkään ainoata historiallista aikakautta ole tiedostettu. Miten »kynä», joka tähän mennessä ei kyennyt jälkikäteen kuvaamaan »yhtäkään ainoata» historiallista aikakautta, olisi kyennyt viitoittamaan ne kaikki?

Eipä silti, herra Bruno osoittaa teollaan näkemyksensä oikeaksi: hän »viitoittaa» oman »menneisyytensä» »apologeettisin »kynänvedoin».

K r i t i i k k i, joka kaikilta osin sotkeutui aivan erillisiin, henkilökohtaisiin typeryyksiin eikä vain maailman, aikakauden yleiseen typeryyteen ja joka siitä huolimatta miesmuistiin kaikissa teoksissaan pyhästi vakuutteli olevansa »absoluuttinen, täydellinen, puhdas» kritiikki, oli vain mukauttanut itsensä joukon ennakkoluuloihin

* Sanaleikki: Bauerin termi Feder tarkoittaa sulkakynää Federvieh »siipikarja, hanhet» tms. Suom.

ja *käsityskykyyn*, kuten jumalalla on tapana tehdä ilmes-
tyessään ihmisille.

Absoluuttinen kritiikki selostaa: »Teoria n oli välttämättä
katkaistava välinsä näennäiseen liittolaiseensa.»

Mutta koska k r i t i i k k i — joka nyt vaihteen
vuoksi on nimeltään *teoria* — ei päädy *mihinkään*, vaan
kaikki päinvastoin on siitä lähtöisin, ja koska se kehittyy
maailman *ulkopuolella* eikä sen sisällä ja on jumalalli-
sessa, aina samana pysyvässä tietoisuudessaan ennalta
määrännyt kaiken, oli myös *välirikko* sen entisen liitto-
laisen kanssa vain *näennäisesti*, vain muille »uusi kään-
ne», eikä käänne kritiikissä itsessään, eikä sille itselleen.

»Tämä käänne ei kuitenkaan ollut *edes* varsinaisesti uusi.
Teoria oli jatkuvasti työskennelty siihen *itseensä kohdistuvan*
kritiikin parissa» (tiedämme, miten paljon työtä on tehty t e o r i a n
parissa sen saamiseksi kritisoimaan itseään), »se ei ollut koskaan
imarrellut joukkoa» (sitäkin enemmän itseään), »se oli aina *varonut*
sotkeutumasta vastustajansa lähtökohtiin.»

»Kristillisen teologin on esiinnyttävä *varovaisesti*.»
(Bruno Bauerin »Paljastettu kristillisyyss»¹⁵⁵, s. 99). Mut-
ta mistä syystä »varovainen» kritiikki sittenkin sotkeutui
eikä jo tuolloin selvästi ja kuuluvasti lausunut »varsinais-
ta» mielipidettään? Miksi se ei puhunut suutaan puhtaak-
si? Miksi se antoi harhakuvitelman sisaruudesta joukon
kanssa vallita?

»Miksi teit näin minulle? kysyi faarao Abrahamilta, luovut-
taessaan tälle takaisin hänen vaimonsa Saaran. Miksi sanoit, että
hän on sisaresi?» (»Paljastettu kristillisyyss», kirjoittanut Bruno
Bauer, s. 100.)

»Pois järki ja kieli! Näin sanoo teologi: muutenhan Abraham
olisi valehtelijal Muutenhan ilmestys saisi kuolettavan vamman!»
(mt.)

»Pois järki ja kieli!» Näin sanoo kriitikko: jos herra
Bauer olisi *todella* eikä vain näennäisesti sotkeutunut
joukkoon, niin silloinhan absoluuttisen kritiikin ilmestyk-
set eivät olisi absoluuttisia, kritiikki siis saisi kuoletta-
van vamman!

Absoluuttinen kritiikki jatkaa: »Sen» (absoluuttisen kritiikin)
»työtä ja vaivaa ei vain ollut pantu merkille, ja kritiikin oli lisäksi
eräässä vaiheessaan *pakko vilpittömästi* ottaa huomioon vastus-

t
s
r
ajansa lähtökohdat ja hetken ajan suhtautua niihin vakavasti, sanalla sanoen silloin kun kritiikki *ei vielä täydellisesti* kyennyt riisumaan joukolta vakaumusta, että molempien asia ja intressi oli yksi ja yhteinen.»

»K r i t i i k i n» työtä ja vaivaa ei vain ollut pantu merkille; siispä syy oli joukon taholla. Toisaalta kritiikki myöntää, että sen vaivannäköä ei *voitu* huomata, koska se itse ei vielä »*kyennyt*» *tekemään sitä huomatuksi*. Syy siis *näky* olevan kritiikin taholla.

Jumala varjelkoon! K r i t i i k i n oli »pakko» — sille siis tehtiin väkivaltaa* — »vilpittömästi ottaa huomioon vastustajansa lähtökohdat ja hetken ajan suhtautua niihin vakavasti». Onpa kaunista vilpittömyyttä, oikeaa teologista vilpittömyyttä sellainen, joka ei tutki todella vakavasti asiaa, vaan vain »*hetken ajan suhtautuu vakavasti*» ja joka aina, siis *joka hetkenä*, on varonut sotkeutumasta vastustajansa lähtökohtiin — ja kuitenkin »*hetken ajan*» »vilpittömästi» ottaa huomioon samat lähtökohdat. Esitetyn lauseen lopussa »vilpittömyys» vielä kasvaa. Samalla hetkellä kun kritiikki »vilpittömästi otti huomioon joukon lähtökohdat, ei» se »*vielä täydellisesti kyennytkään*» hävittämään harhakuvitelmaa *kritiikin* asian ja *joukon* asian ykseydestä. Sillä *ei vielä ollut kykyä*, mutta sillä oli jo *tahto* ja *ajatus*. Se ei *voinut* vielä *ulkonaisesti* rikkoa välejänsä joukon kanssa, mutta sen *sisimmässä*, sen *sydämessä* välirikko oli jo tapahtunut, tapahtunut samalla hetkellä kun se *vilpittömästi* oli *hyvää pataa* joukon kanssa!

Joukon ennakkoluuloihin sotkeutuneena kritiikki ei ollut *todella* niihin sotkeutunut; se oli päinvastoin *varsinaisesti* vapautunut omasta rajoittuneisuudestaan, sillä vain »*ei vielä täydellisesti*» ollut »*kykyä*» tehdä tätä joukon tiettäväksi. »Kritiikin» koko rajoittuneisuus oli siis puhdasta *näennäisyyttä*, joka vailla joukon rajoittuneisuutta olisi ollut tarpeeton eikä siis lainkaan olisi ollut olemassa. Syy on siis *jälleen* joukon hartioilla.

Sikäli kuin kritiikin »*kyvyttömyys*», »*impotenssi*» lausua ajatuksiaan kuitenkin pönkitti tätä *näennäisyyttä*,

* Marxin sutkaus: saksankielen Kritik-sana on feminiinisuksinen. Suom.

oli kritiikki itse *epätäydellinen*. Tämän se myöntää omin-takeisella, yhtä vilpittömällä kuin apologettisella ta-vallaan.

»Vaikka se» (kritiikki) »itse kohdisti liberalismiin murhaavan kritiikin, saatettiin sitä vielä pitää viimeksi mainitun erityisenä muotona, *ehkäpä* sen äärimmäisenä toteutustapana; *siitä huolimatta*, että kritiikin todelliset ja ratkaisevat esitykset ylittivät politiikan, joutui se kuitenkin vielä välttämättä sen *valekuvan* uhriksi että se *politikoi*, ja tämä *vajavainen valekuva* hankki sille useimmat sen edellä mainitut ystävät.»

Kritiikki sai ystävänsä sen *vajavaisen valekuvan* ansiosta, että se muka *politikoi*. Jos se olisi *täydellisesti* näyttänyt *politikoivalta*, olisi se epäilyksittä menettänyt *poliittiset* ystävät. *Apologettisessa tuskassaan* puhdistautua kaikesta synnistä se syyttää *väärää näennäisyyttä* siitä, että tämä oli *vajavaisesti* eikä *täydellisesti* *väärä näennäis-kuva*. Toisen *valekuvan* sijasta kritiikki voi lohduttautua toisella *valekuvalla*; vaikka sillä olisikin »täydellinen *valekuva*» sen halusta *politikoida*, ei sillä sitä vastoin ole edes »*vajavaista valekuvaa*», että se koskaan missään yhteydessä olisi häivyttänyt politiikan.

Absoluuttinen kritiikki, jota »*vajavainen valekuva*» ei täysin tyydytä, kysyy vielä kerran itseltään:

»Miten saattoi käydä niin että *kritiikki* tuolloin vedettiin mukaan 'joukkomaisiin, poliittisiin' intresseihin ja että *sen... jopa* (I)... »*täytyi*» (I)... »*politikoida*» (I)

Teologi Bauerille on aivan *itsestään selvää*, että k r i - t i i k i n täytyi äärettömän kauan harjoittaa *spekulatiivista teologiaa*, sillä hän, »kritiikki», on toki teologi ex professo. Mutta *politikointi*? Sen täytyy olla aivan erityisten, poliittisten, henkilökohtaisten seikkojen motivoi-maa!

Miksi siis »*k r i t i i k i n*» täytyi *jopa politikoida*? »Se oli syytettynä — *siinä on vastaus kysymykseen.*» Näin on ainakin »*Bauerin politiikan*» »salaisuus» paljastunut, ja sitä *näennäisyyttä* ei ainakaan nimitetä *epäpoliittiseksi*, joka Bruno Bauerin »*Vapauden hyvä asia ja minun oma asiani*» kirjoituksessa liittää »*ja*»-sanalla »*oman asian*» *joukkomaiseen* »vapauden asiaan». Mutta mikäli kritiikki ei ajanut »*omaa asiaansa*» *politiikan hyväksi*, vaan teki

politiikkaa oman asiansa hyväksi, niin on myönnettävä, ettei politiikka petkuttanut kritiikkiä vaan pikemminkin kritiikki petkutti politiikkaa.

Bruno Bauerilta siis oli määrä riistää hänen teologinen oppituolinsa: hän oli *syytettynä*; »k r i t i i k i n» täytyi politikoida, so. *ajaa »omaa*», ts. Bruno Bauerin oikeusjuttua. Herra Bauer ei ajanut kritiikin juttua, vaan »k r i t i i k k i» ajoi herra Bauerin juttua. Miksi »kritiikin» *täytyi* ajaa juttuaan?

»Puolustautuakseen!» *Niin toki*; mutta »k r i t i i k i n» mieleenkään ei tule tyytyä näin henkilökohtaiseen, arkipäiväiseen perusteeseen. Niin toki; mutta *ei vain* siksi, »*vaan ensisijaisesti* saadakseen selville vastustajiensa ristiriidat», ja kritiikki voisi lisätä: sidotuttaakseen vanhoja kirjoituksia eri teologeja vastaan yhdeksi *kirjaksi* — katso mm. laveaa kinastelua *Planckin* kanssa, tuota Bauer-teologian ja Strauss-teologian välistä perhejuttua.

Kevennettyään sydäntään »*politiikkansa*» todellisen intressin tunnustamalla absoluuttinen kritiikki jälleen »*juttuaan*» muistellen märehdii »Vapauden hyvässä asiassa» jo perin juurin märehdittyjä vanhoja *hegeliläisiä* (katso »Fenomenologiasta» valistuksen ja uskon taistelua, katso koko »Fenomenologiaa») heiniä, joiden mukaan »uutta vastaan asettuva vanha ei enää todellisuudessa ole vanha». Kriittinen kritiikki on märehdijäeläin. Muutamia pöydältä pudonneita hegeliläisiä jätteitä, kuten yllä mainittua lausetta »vanhasta» ja »uudesta» tai myös sellaista kuin »äärimmäisyyden kehittymistä itselleen vastakohtaisesta äärimmäisyydestä» yms., lämmitetään lakkaamatta, eikä kritiikki koskaan edes havaitse tarvetta määritellä kantaa »*spekulatiiviseen dialektiikkaan*» muulla tavoin kuin prof. Hinrichsin uupumuksen välityksellä. Sitä vastoin se alituisesti ylittää »*kriittisesti*» Hegelin häntä toistelemalla, esimerkiksi:

»Kun kritiikki astuu esiin ja antaa tutkimukselle uuden muodon, ts. sen muodon, jota ei enää käy muuttaminen ulkoiseksi rajoitukseksi» jne.

Kun *muutan* jotain, teen siitä jotain olennaisesti muuta. Koska jokainen muoto on myös »*ulkoinen rajoitus*», ei *mitään* muotoa »*käy*» *muuttaminen* »ulkoiseksi

rajoitukseksi», yhtä vähän kuin omena voidaan »muuttaa» omenaksi. On tosin *toinen* peruste, miksi »kriitiikin» tutkimukselle antamaa muotoa ei käy muuttaminen »ulkoiseksi rajoitukseksi». Kaikkien »ulkoisten rajoitusten» tuolla puolen muoto häviää mielettömyyden tuhkanharmaaseen, tummansiniseen utuun.

»Se» (vanhan ja uuden taistelu) »ei *kuitenkaan* ole *edes silloin*» (nimitäin sillä hetkellä kun kritiikki »antaa» tutkimukselle »uuden muodon») »*mahdollinen*, kun vanha... *teoreettisesti* tarkastelee soveltuvuuden tai soveltumattomuuden kysymystä.»

Miksi sitten vanha ei käsittele tätä kysymystä teoreettisesti? Koska »sillä *kuitenkin* alussa on tähän *vähiten* mahdollisuuksia, *koska se yllätyksen hetkellä*», ts. alussa, »ei tunne itseään eikä uutta», ts. ei tarkastele *teoreettisesti* itseään eikä uutta. Sillä ei olisi mahdollisuuksia, vaikka »mahdottomuus» ei olisikaan ikävä kyllä mahdotontal

Kun teologisen tiedekunnan »k r i i t i k k o» edelleen »myöntää erehtyneensä *tarkoituksellisesti*, tehneensä erehdyksen vapaasti harkiten ja asian tarkasti mietittyään» (kaikki, mitä kritiikki on elänyt, kokenut ja tehnyt, *muuttuu* sen piirissä sen mietiskelyn vapaaksi, puhtaaksi, tarkoitukselliseksi tuotteeksi), niin tämä kriitikon tunnustus on vain totuuden »vajavainen valekuva». Koska »*synoptikkojen kritiikki*»¹⁵⁶ on perin pohjin *teologisella* perustalla, koska se on läpikotaisin *teologista* kritiikkiä, saattoi herra Bauer, teologian yksityisdosentti, kirjoittaa ja opettaa sitä tekemättä »virheitä ja erehdyksiä». Virheisiin ja erehdyksiin syyllistyivät pikemminkin teologiset tiedekunnat, jotka eivät oivaltaneet miten tarkasti herra Bauer oli pitänyt lupauksensa, »Synoptikkojen kritiikin» I niteen esipuheessa, sivulla XXIII antamansa lupauksen.

»Vaikka *negaatio* ehkä tässä ensimmäisessä niteessä vielä esiintyykin liian rohkeasti ja laaja-alaisesti, niin muistakaamme, että todella *positiivinen* voi syntyä vasta sitten, kun sitä on edeltänyt vakava ja yleinen negaatio... *Lopussa* käy ilmi, että vasta mitä tuhoavin kritiikki on opettava maailmalle *Jeesuksen* ja hänen *periaatteensa* luovan *voiman*.»

Herra Bauer erottaa tarkoituksella herra »Jeesuksen» tämän »periaatteesta» voidakseen varjella lupauksensa

positiivisen sisällön kaikelta kaksimielisyyden harhalta. Ja herra Bauer on tosiaan niin silmäänpistäväällä tavalla opettanut herra Jeesusen ja hänen periaatteensa »*luovaa*» voimaa, että hänen »*ääretön itsetietoisuutensa*» ja »*henki*» eivät ole mitään muuta kuin kristillisiä *luomuksia*.

Kun kriittisen kritiikin taistelu Bonnin teologisen tiedekunnan kanssa selvitti niin laajasti kritiikin silloisen »*politiikan*», niin miksi kritiikki taistelun ratkettua jatkoi politikointia? Kuulkaamme:

»Tässä kohdin 'kritiikin' olisi pitänyt joko *pysähtyä* tai heti *jatkaa etenemistään*, tutkia poliittista olemusta ja osoittaa se vastustajakseen — jos sillä vain olisi ollut mahdollisuus voida *pysähtyä kesken tuolloista taistelua* ja jos vain *toisaalta* ei olisi ollut suorastaan liian ankara historiallinen laki, että kun periaate ensi kerran kamppailee vastakohtansa kanssa, sen... täytyy antaa viimeksi mainitun alistaa itsensä.»

Mikä ihastuttava apologeettinen fraasi! »Kritiikin olisi pitänyt *pysähtyä*», mikäli vain olisi ollut mahdollista... »*voida pysähtyä*!» Kenen »*pitää*» *pysähtyä*? Ja kenen olisi pitänyt tehdä sitä, mitä »*ei olisi ollut mahdollista... voida*»? Toisaalta! Kritiikin olisi pitänyt *jatkaa etenemistään*, »*jos vain toisaalta ei olisi ollut suorastaan liian ankara historiallinen laki jne.*» Historialliset lait ovatkin absoluuttista kritiikkiä kohtaan »*suorastaan liian ankaria*!» Jos ne vain *eivät* olisi *toisaalla* kuin kriittinen kritiikki, niin miten loistokkaasti kritiikki jatkaisikaan etenemistään! Mutta à la guerre comme à la guerre!* Historiassa kritiikin on teetettävä itsestään surullinen »*tarina*!»**

»Vaikka kritiikin» (yhä saman herra Bauerin) »*täytyikin.., myönnetään kuitenkin samalla*, että se tunsii itsensä *epävarmaksi* aina kun se ryhtyi esittämään tällaisia» (poliittisia) »*vaatimuksia* ja että se näiden vaatimusten johdosta joutui *tosi elementtiensä* kanssa ristiriitaan, joka juuri noiden *elementtien* piirissä *oli jo ratkennut.*»

Historian ylettömän ankarat lait pakottivat kritiikin poliittisiin heikkouksiin, mutta — se rukoilee — *samalla*

* Sota on sotaa. *Toim.*

** Sanaleikki: »Geschichte» tarkoittaa sekä historiaa että juttua, tarinaa. *Suom.*

myönnetään kuitenkin, että se tästä huolimatta oli *itsensä*, joskaan ei todellisuudessa, noussut noiden heikkouksien yläpuolelle. Olihan se voittanut ne »*tunteissaan*», sillä »se tunsii itsensä epävarmaksi aina vaatimuksia esittäessään», se oli politiikan piirissä *pahalla* tuulella, se ei tiennyt mikä sitä vaivasi. Enemmänkin! Se joutui ristiriitaan *tosii elementtiensä* kanssa. Vihdoinkin kuulemme kaikkein mahtavimman! Ristiriita, johon se joutui *tosii elementtiensä* kanssa, ei ratkennut sen *kehityksen* myötä vaan »*oli*» päinvastoin »*jo*» ratkennut ristiriidasta riippumattomien kritiikin *tosii elementtien* piirissä! Nämä kriittiset elementit mahtailkoot: Olimme, ennen kuin Abrahamia oli. Ennen kuin kehitys synnytti meidän vastakohtamme, se oli *vielä syntymättömänä*, mutta jo ratkaistuna, kuolleena ja rapistuneena ollut kaoottisessa kohdussamme. Koska kritiikin ristiriita *tosii elementtiensä* kanssa »*oli jo* ratkennut» kritiikin *tosii elementeissä* ja koska *ratkennut* ristiriita *ei* enää ole ristiriita, ei kritiikki siis tarkkaan ottaen ollut missään ristiriidassa *tosii elementtiensä* kanssa, ei missään ristiriidassa *itsensä* kanssa, ja itsepuolustuksen yleinen tavoite on näin säävutettu.

Absoluuttisen kritiikin itsepuolustus käyttää kokonaista *apologeettista* sanakirjaa:

»ei edes varsinaisesti», »ei vain huomattu», »sitä paitsi oli», »ei vielä täydellinen», »siitä huolimatta — silti», »ei ainoastaan — vaan ensisijaisesti», »yhtä suuressa määrin varsinaisesti vasta», »kritiikin olisi pitänyt, jos sillä vain olisi ollut mahdollisuus voida ja jos toisaalta...», »*vaikka...*, myönnetään *kuitenkin samalla*», »ei ollutkaan luonnollista, ei ollut väistämätöntä», »ei myöskään» jne.

Ei kovinkaan kauan sitten absoluuttinen kritiikki totesi tällaisista *apologeettisista* sanankäänteistä seuraavaa:

»'Vaikkakin' ja 'kuitenkin', 'tosin' ja 'mutta', taivaallinen 'ei' ja maallinen 'kyllä' ovat uudemman teologian peruspylväät, puujalat joilla se arvokkaasti asteelee, taitotempuja joihin sen koko viisaus rajoittuu, sanankäänteitä joka kertautuu kaikissa käänteissään, sen A ja O.» (»Paljastettu kristillisyyden», s. 102.)

b) JUUTALAIKYSYMYS N:O 3

»Absoluuttinen kritiikki» ei pysähdy todistamaan omaelämäkertansa avulla ihmeellistä kaikkivoimaisuuttaan joka »*yhtä suuressa määrin kuin uuden, varsinaisesti vasta luo myös vanhan*». Se ei tyytynyt kirjoittamaan omakätisesti oman menneisyytensä puolustusta. Nyt se asettaa kolmansille henkilöille, tämänpuoleiselle muulle maailmalle absoluuttisen »tehtävän», »tehtävän, josta nyt pikimmin on kysymys», nimittäin Bauerin tekojen ja »töiden» puolustelun.

»Deutsch-Französische Jahrbücher» julkaisi herra Brunon »Juutalaiskysymyksen»¹⁵⁷ kritiikin. Siinä osoitettiin hänen peruserhdyksensä: hän sekoitti keskenään »poliittisen» ja »inhimillisen vapautuksen». Vanhaa juutalaiskysymystä ei tosin kritiikin aluksi ryhdytty »asettamaan oikein», vaan »juutalaiskysymys» käsiteltiin ja ratkaistiin sen aseman mukaisesti, johon uudempi kehitys on saattanut *vanhat kysymykset* ja jonka johdosta ne ovat muuttuneet menneisyyden »kysymyksistä» nykyhetken »kysymyksiksi».

Absoluuttinen kritiikki on *kolmannella* sotaretkellään nähtävästi katsonut tarpeelliseksi vastata »Deutsch-Französische Jahrbücherille». Aluksi absoluuttinen kritiikki *myöntää*:

»Juutalaiskysymyksessä tehtiin sama 'virhe', samastettiin *inhimillinen ja poliittinen olemus*.»

Kritiikki huomauttaa, että

»olisi liian myöhäistä *esittää syytös* kritiikkiä kohtaa sen kannan johdosta, jonka se *kaksi vuotta sitten vielä osaksi omaksui*. »*Pikemminkin* on nyt *selitettävä* se, että kritiikin... täytyi jopa politikoida!»

»*Kaksi vuotta sitten*? Käyttäkäämme *absoluuttista* ajanlaskua, jonka lähtökohtana on kriittisen maailmanvapahtajan, Bauerin »Literatur-Zeitungin» *syntymä!* Kriittinen maailmanvapahtaja syntyi vuonna 1843. Samana vuonna »Juutalaiskysymyksen» toinen, täydennetty painos näki päivänvalon. »Juutalaiskysymyksen» »kriittinen» tarkastelu teoksessa »Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz»¹⁵⁸ ilmestyi vielä myöhemmin, vanhan ajanlas-

kun mukaisesti samana vuonna 1843. »Deutsche Jahrbücherin» ja »Rheinische Zeitungin» lakattua ilmestymästä samana merkityksekkäänä vuotena, vanhan ajanlaskun mukaan 1843, eli kriittisen ajanlaskun mukaan vuonna I, ilmestyi herra Bauerin mielikuvituksellis-poliittinen kirjoitus »Valtio, uskonto ja puolue», joka toistaa tarkoin hänen vanhat »poliittista olemusta» koskevat erehdyksensä. Apologeetan on pakko vääristää *kronologia*.

»Selitys», miksi herra Bauerin »jopa täytyi» politikoida, on vain tietyin edellytyksin yleisesti kiinnostava. Jos nimittäin *perusdogmeiksi* edellytetään kriittisen kritiikin erehtymättömyys, puhtaus ja absoluuttisuus, muuttuvat tämän dogmin kanssa ristiriitaiset tosiseikat tietysti arvoituksiksi, jotka ovat yhtä vaikeita, merkille pantavia ja salaperäisiä kuin jumalan näennäisen jumalattomat teot ovat teologeille.

Jos »kriitikko» sitä vastoin katsotaan äärelliseksi yksilöksi eikä eroteta häntä hänen aikansa *rajoista*, päästään vaivasta vastata siihen, *miksi hänen jopa täytyi kehittyä maailman piirissä*, koska itse *kysymystä* ei ole olemassa.

Mutta jos absoluuttinen kritiikki pysyy vaatimuksessaan, tarjoutuu mahdollisuus esittää skolastinen pikku tutkielma, jossa käsitellään seuraavia *ajan kysymyksiä*:

»Miksi juuri herra Bruno Bauerin oli todistettava, että pyhä henki hedelmöitti neitsyt Marian?» »Miksi herra Bauerin piti todistaa, että Abrahamille ilmestynyt enkeli oli *todellinen* jumalan emanaatio, jolta kuitenkin puuttui *ruoan sulatukseen* tarvittava kiinteys?» »Miksi herra Bauerin oli esitettävä Preussin kuninkaanhovin puolustus ja kohotettava preussilainen valtio *absoluuttiseksi* valtioksi?» »Miksi herra Bauerin täytyi 'Synoptikkojen kritiikki' teoksessa korvata *ihminen 'äärettömällä itse-tietoisuudella'*?» »Miksi herra Bauerin oli 'Paljastettu kristillisyyden' teoksessa toistettava *hegeliläisessä* muodossa *kristillinen luomisteoria*?» »Miksi herra Bauerin oli vaadittava itseltään ja muilta '*selitystä*' sille ihmeelle, että hänen täytyi erehtyä?»

Näiden yhtä »kriittisten» kuin »absoluuttisten» välttämättömyyksien todistusta odotellessa voimme vielä kuunnella »k r i t i i k i n» apologeettisia verukkeita.

»Juutalaiskysymys... oli... ensiksi asetettava *oikein*, toisaalta *uskonnollisena* ja *teologisena* ja toisaalta *poliittisena* kysymyksenä.» »Molempien kysymysten käsittelyssä ja ratkaisussa 'kriitikki' ei ole *uskonnollisella* eikä *poliittisella* kannalla.»

»Deutsch-Französische Jahrbücherissä» Bauerin esitys »juutalaiskysymyksestä» nimittäin julistetaan *todella* teologiseksi ja *mielikuvituksellisesti* poliittiseksi.

Aluksi »kriitikki» vastaa syytökseen sen *teologisesta* rajoittuneisuudesta:

»Juutalaiskysymys on *uskonnollinen* kysymys. *Valistus* luuli ratkaisevansa sen kuvatessaan *uskonnollisen vastakohtaisuuden samantekeväksi* tai suorastaan kiistäessään sen. *Kritiikki*kin sitä vastoin oli esitettävä se puhtaudessaan.»

Saapuessamme juutalaiskysymyksen *poliittiseen* puoleen saamme nähdä miten teologi, herra Bauer, politiikkakin puuhailee teologian eikä politiikan parissa.

Mutta kun »Deutsch-Französische Jahrbücherissä» vastustettiin hänen juutalaiskysymyksen käsittelyä väittämällä sitä »*puhtaasti uskonnolliseksi*», niin puhe oli hänen kirjoituksestaan kokoelmassa »*Einundzwanzig Bogenissa*». Kirjoituksen otsikko on:

»Nykyisten juutalaisten ja kristittyjen kyky tulla vapaiksi.»

Tällä kirjoituksella ei ole mitään tekemistä vanhan »*valistuksen*» kanssa. Se sisältää herra Bauerin *positiivisen* näkemyksen nykyisten juutalaisten vapautumiskyvystä, siis heidän vapautuksensa mahdollisuudesta.

»Kritiikki» sanoo:

»Juutalaiskysymys on *uskonnollinen* kysymys.»

Kysymys kuuluukin: *mikä* on *uskonnollinen* kysymys, ja erityisesti: *mitä* se on tänä päivänä?

Teologi arvioi asiaa *näennäisyyden* mukaan ja näkee *uskonnollisessa* kysymyksessä uskonnollisen kysymyksen. Mutta »*kritiikkipä*» muistaa prof. *Hinrichsiä* vastaan esittämänsä selityksen, että nykyajan *poliittisilla* intresseillä on yhteiskunnallinen merkitys: *poliittisista intresseistä* »*ei enää ole puhetta*».

Samalla oikeudella »*Deutsch-Französische Jahrbücher*» sanoi kritiikille: *Uskonnollisilla* päivänkysymyksillä on nykyisin *yhteiskunnallinen* merkitys. *Uskonnollisista* int-

resseistä *sellaisinaan* ei enää ole puhe. Vain *teologi* enää voi uskoa että on kysymys uskonnosta uskontona. Tosin tuo »Jahrbücher» teki sellaisen *virheen*, ettei pysähtynyt *sanaan* »yhteiskunnallinen», vaan luonnehti juutalaisuuden *todellista* asemaa nykyisessä kansalaisyhteiskunnassa. Kun juutalaisuus oli kuorittu esiin *uskonnollisesta* valepuvusta ja sen empiirinen, maailmallinen, käytännöllinen ydin oli selvitetty, voitiin osoittaa se käytännöllinen, *todella yhteiskunnallinen* tapa, jolla tämä ydin on hajotettava. Herra Bauer rauhoittautuu sillä, että »uskonnollinen kysymys» on »uskonnollinen kysymys».

»Deutsch-Französische Jahrbücherissä» ei missään tapauksessa tehty sitä, mitä herra Bauer *silmänlumeeksi* uskottelee: kielletty sitä, että juutalaiskysymys on myös *uskonnollinen* kysymys. Sen sijaan osoitettiin seuraavaa: Herra Bauer käsittää *vain* juutalaisuuden *uskonnollisen* olemuksen, mutta ei tämän uskonnollisen olemuksen *maallista, reaalista perustaa*. Hän vastustaa itsenäiseksi olennoksi asettamaansa *uskonnollista tietoisuutta*. Siksi herra Bauer selittää *todelliset* juutalaiset *juutalaisella uskonnolla*, sen sijaan että selittäisi juutalaisuskonnon salaisuuden *todellisten juutalaisten* pohjalta. Herra Bauer siis ymmärtää juutalaisen vain sikäli, mikäli tämä on *teologian* välitön kohde tai *teologi*.

Niinpä herra Bauer ei aavista, että *nykyinen kansalaisyhteiskunta* jatkuvasti synnyttää todellisen, *maallisen* juutalaisuuden ja siten myös *uskonnollisen* juutalaisuuden, jotka tämän yhteiskunnan *rahajärjestelmässä* saavat viimeisen silauksensa. Hän ei voinut aavistaa tätä, koska hän näki juutalaisuuden vain *oman maailmansa, teologian*, osaksi eikä todellisen maailman osaksi ja koska hän hurskaana ja jumalaa pelkävänä miehenä näki *todelliseksi* juutalaiseksi tekopyhän *sapattijuutalaisen* eikä työteliästä *arjen juutalaista*. Herra Bauerille, *kristinuskoselle* teologille, juutalaisuuden *maailmanhistoriallisen* merkityksen tuli lakata kristinuskon *syntyhetkestä* lähtien. Niinpä hänen oli toisteltava vanhaa oikeauskoista näkemystä että juutalaisuus on säilynyt historiasta *huolimatta*; vanhan teologisen harhauskomuksen, jonka mukaan juutalaisuus on olemassa vain jumalallisen kirouksen *vahvistuksena*, kristillisen ilmestyksen *havainnolli-*

sena todistuksena, täytyi hänellä palata siinä *kriittis-teologisessa* muodossa, että juutalaisuus on ollut ja on olemassa vain kristinuskon ylimaailmallisen alkuperän *karkeana uskonnollisena epäilynä*, ts. *havainnollisena todistuksena* kristillistä ilmestystä vastaan.

Toisaalta »Deutsch-Französische Jahrbücherissä» osoitettiin, että juutalaisuus on säilynyt ja kehittynyt historian *kautta*, historiassa ja historian *myötä*, mutta että näin asia on vain maallisen miehen eikä teologin silmin, koska tämä kehitys on havaittavissa vain *kaupallisessa* ja *teollisessa käytännössä*, ei *uskonnollisessa teoriassa*. »Deutsch-Französische Jahrbücherissä» selitettiin, *mistä syystä* käytännön juutalaisuus on saavuttanut täydellisyytensä vasta täydelliseksi tullessa *kristillisessä* maailmassa ja on suorastaan *itse kristillisen maailman* täydelliseksi tullut *käytäntö*. *Nykyisen* juutalaisen olemassaoloa ei selitetty hänen uskonnollaan — ikään kuin viimeksi mainittu olisi erillinen, itsenäisesti olemassaoleva olio —, juutalaisuskonnon sitkeähenkisyys selitettiin kansalaisyhteiskunnan käytännön elementeillä, joiden *mielikuviomainen* heijastuma juutalaisten uskonto on. Juutalaisten vapautumista ihmisiksi tai inhimillistä juutalaisuudesta vapautumista ei siten käsitetty herra Bauerin tavoin juutalaisten erityiseksi tehtäväksi. Se käsitettiin *juutalaisuuden* sisimpiään myöten kyllästämän nyky-yhteiskunnan yleiseksi käytännön tehtäväksi. Osoitettiin, että juutalaisuuden hengen poistamisen tehtävä merkitsee itse asiassa *kansalaisyhteiskunnan juutalaisuuden* poistamisen tehtävää, nykyisen elämäkäytännön epäinhimillisyyden poistamista, jonka huippuna on *rahajärjestelmä*.

Aitona, joskin *kriittisenä teologina* tai *teologisena kriitikona* herra Bauer ei pystynyt ylittämään *uskonnollista vastakohtaisuutta*. Hän saattoi pitää juutalaisten suhdetta kristilliseen maailmaan *vain juutalaisen uskonnon* suhteena *kristilliseen uskontoon*. Hänen täytyi jopa *kriittisesti* uudelleen esittää uskonnollinen vastakohtaisuus *vastakohtana*, joka vallitsee juutalaisen ja kristityn välillä heidän suhteessaan *kriittiseen* uskontoon — *ateismiin*, *teismiin* viimeiseen vaiheeseen, *negatiiviseen* jumalan tunnustamiseen. Vihdoin hänen täytyi *teologisessa fanaattisuu-*

dessaan rajoittaa »nykyisten juutalaisten ja kristittyjen», ts. nykyisen maailman, kyky »tulla vapaaksi» heidän kyvykseen käsittää ja itse harjoittaa teologian »kriittikiä». Koko maailma oikeauskoiselle teologille raukeaa »uskonnoksi ja teologiaksi» (hän voisi yhtä hyvin pelkistää sen politiikaksi, kansantaloudeksi jne. ja kuvata *teologian* esim. taivaalliseksi *kansantaloustieteeksi*, onhan se oppi taivaan aarteiden ja »*hengellisen rikkauden*» tuotannosta, jakelusta, vaihdosta ja kulutuksesta!). Samoin maailman *kyky* vapauttaa itsensä raukeaa radikaalille, kriittiselle teologille *ainokaiseksi* abstraktiksi kyvyksi kritisoida »uskontoa ja teologiaa» »uskontona ja teologiana». Ainoa hänen tuntemansa taistelu on taistelu itsetietoisuuden *uskonnollista* ahdasmielisyyttä vastaan, mutta taistelun kriittinen »*puhtaus*» ja »*äärettömyys*» on yhtä suuressa määrin teologista ahdasmielisyyttä.

Herra Bauer siis käsitteli *uskonnollista* ja *teologista* kysymystä *uskonnollisella* ja *teologisella* tavalla jo siitä syystä, että hän piti »uskonnollista» ajan kysymystä »*puhtaasti uskonnollisena*» kysymyksenä. »*Asettaessaan* kysymyksen *oikein*» hän vain asetti kysymyksen »*oikein*» suhteessa »*omaan kykyynsä*» — antaa vastaus!

Nyt *juutalais*kysymyksen poliittisesta puolesta!

Juutalaiset (kuten kristitytkin) ovat joissakin valtioissa täydellisesti *poliittisesti vapautuneet*. Juutalaiset ja kristityt ovat kaikkea muuta kuin *inhimillisesti* vapautuneet. On siis oltava *ero poliittisen* ja *inhimillisen* vapautuksen välillä. Siispä on tutkittava *poliittisen* vapautuksen, ts. kehittyneen, nykyvaltion olemusta. Valtioita, jotka eivät vielä pysty *poliittisesti* vapauttamaan juutalaisia, on sitä vastoin arvioitava täydellisen poliittisen valtion valossa ja ne tulee osoittaa kehittymättömiksi valtioiksi.

Tästä näkökulmasta juutalaisten »*poliittista* vapautusta» tuli käsitellä, ja siitä käsin on sitä »*Deutsch-Französische Jahrbücherissä*» käsitelty.

Herra Bauer puolustaa »*kriittikin*» »*Juutalais*kysymystä» seuraavasti:

»*Juutalaisille* osoitetaan heidän harhakuvittelunsa siitä *järjestyksestä*, jolta he vaativat vapautta.»

Herra Bauer on todella osoittanut *Saksan* juutalaisten harhakuvitelmat vaatia osallisuutta poliittiseen elämään maassa, jossa ei ole mitään poliittista elämää, vaatia *poliittisia oikeuksia* maassa, jossa on vain poliittisia etuoikeuksia. Kuitenkin herra Bauerille osoitettiin, että »Saksan poliittisten olojen» osalta hän sortui »harhakuvitelmiin» yhtä suuressa määrin kuin juutalaiset. Hän nimittäin selitti juutalaisten aseman Saksan valtioissa sillä, että »*kristillinen valtio*» ei voinut poliittisesti vapauttaa juutalaisia. Hän vääristeli tosiseikkoja, hän konstruoi *etuoikeuksien* valtion, *kristillis-germaanisen* valtion, absoluuttisena kristillisenä valtiona. Tätä vastaan hänelle osoitettiin, että poliittisesti täydellinen, nykyvaltio, jossa ei tunneta uskonnollisia etuoikeuksia, on myös täydellinen *kristillinen* valtio ja että täydellinen kristillinen valtio siis ei ainoastaan *voi* vapauttaa juutalaisia, vaan on vapauttanut heidät ja olemuksensa mukaisesti välttämättä vapauttaa heidät.

»Juutalaisille osoitetaan... että he elättelevät itsestään mitä suurimpia harhakuvitelmia, mikäli he luulevat vaativansa *vapautta* ja *vapaan ihmisyyden* tunnustamista; heidän kohdallaan on kysymys vain erityisestä *etuoikeudesta*, ja vain siitä voikin olla kysymys.»

Vapaus! Vapaan ihmisyyden tunnustaminen! Erityinen etuoikeus! Mieltä ylentäviä sanoja, joilla yritetään apogeettisesti kiertää tietyt kysymykset!

Vapaus? Kysymyksessä oli *poliittinen* vapaus. Herra Bauerille on osoitettu, että kun juutalainen vaatii vapautta haluamatta kuitenkaan luopua uskonnostaan, niin tällöin hän »*politikoi*» eikä aseta mitään *poliittisen* vapauden kanssa ristiriitaisia ehtoja. Herra Bauerille osoitettiin, että ihmisen *hajoaminen* ei-uskonnolliseksi *kansalaiseksi* ja uskonnolliseksi *yksityishenkilöksi* ei lainkaan ole ristiriidassa poliittisen vapautumisen kanssa. Hänelle osoitettiin, että kuten valtio vapautuu uskonnosta vapautumalla *valtionuskonnosta* mutta jättäen kansalaisyhteiskunnan piirissä uskonnon sikseen, samoin myös yksityinen ihminen vapautuu *poliittisesti* uskonnosta suhtautumalla siihen kuin *yksityisasiaan*, eikä enää *julkiseen asiaan*. Lopuksi osoitettiin että Ranskan *vallankumouksen*

terroristinen suhtautuminen *uskontoon* ei kumoa tätä käsitystä, vaan pikemminkin vahvistaa sen.

Sen sijaan että olisi tutkinut *nykyvaltion* todellista suhdetta uskontoon, herra Bauerin oli kuviteltava *kriittinen* valtio, valtio joka ei ole mikään muu kuin hänen mielikuvituksessaan *valtioksi paisunut teologian kriitikko*. Vaikka herra Bauer on *politiikan* kietoma, ottaa hän kuitenkin alati politiikan uskonsa, *kriittisen* uskon, vangiksi. Sikäli kuin hän tarkasteli valtiota, muutti hän sen aina *argumentiksi* »v a s t u s t a j a a», *epäkriittistä* uskontoa ja teologiaa vastaan. Valtio toimii hänellä hartaimpien *kriittis-teologisten* toiveiden toteuttajana.

Kun herra Bauer oli ensi kerran vapautunut *oikeauskoisesta epäkriittisestä teologiasta*, korvautui *uskonnollinen auktoriteetti* hänen esityksessään *poliittisella auktoriteetilla*. Hänen uskonsa Jehovaan muuttui uskoksi Preussin valtioon. Bruno Bauerin kirjoituksessa »*Evankeellinen kirkko Preussissa*»¹⁶⁹ saatettiin *absoluutiksi* paitsi Preussin valtio myös Preussin kuningashuone, ja tämä olikin johdonmukaista. Todellisuudessa herra Bauer ei kuitenkaan tuntenut *poliittista* kiinnostusta tähän valtioon, ja »*kritiikin*» silmissä tämän valtion ansiona olikin pikemmin dogmien ratkaiseminen *unionin* avulla ja toisinajattelevien lahkosten tukahduttaminen poliisitoimin.

Vuonna 1840 alkanut poliittinen liike vapautti herra Bauerin hänen *konservatiivisesta politiikastaan* ja kohotti hänet hetkeksi *liberaalin* politiikan piiriin. Poliitikka oli kuitenkin jälleen itse asiassa vain teologian *veruke*. Kirjoituksessa »Vapauden hyvä asia ja minun oma asia» vapaa valtio esiintyy Bonnin teologisen tiedekunnan kriitikkona ja argumenttina uskontoa vastaan. »Juutalaiskysymyksessä» valtion ja uskonnon vastakohtaisuus muodostaa ensisijaisen kiinnostuksen kohteen, joten poliittisen vapautuksen kritiikki muuttuu juutalaisen uskonnon kritiikiksi. Bauerin tuoreimmassa poliittisessa kirjoituksessa »Valtio, uskonto ja puolue» lausutaan vihdoin valtioksi paisuneen kriitikon hartaista toiveista salaisin. *Uskonto uhrataan valtiolaitokselle*, tai oikeammin valtiolaitos on vain *väline*, jolla »k r i t i i k i n» vastustaja, epäkriittinen uskonto ja teologia tapetaan. Nyt vihdoin, kun *k r i t i i k k i* Saksassa vuodesta 1843

lähtien leviävien sosialististen aatteiden ansiosta on — joskin vain näennäisesti — vapautunut kaikesta politiikasta, samoin kuin se vuoden 1840 jälkeisen poliittisen liikkeen ansiosta vapautui konservatiivisesta politiikastaan, se voi julistaa kirjoituksensa *epäkriittistä* teologiaa vastaan yhteiskunnallisiksi ja harjoittaa esteittä omaa *kriittistä* teologiaansa, hengen ja joukon vastakohtaisuutta, kuten myös julistaa kriittisen pelastajan ja vapahtajan tuloa.

Takaisin aiheeseemme!

Vapaaan ihmisyyden tunnustaminen? »Vapaa ihmisyy», jonka tunnustamista juutalaiset eivät luulleet toivovansa, vaan todella toivoivat, on sama »vapaa ihmisyy», jonka *klassisena* tunnustuksena ovat niin kutsutut yleiset *ihmisoikeudet*. Itse herra Bauer tarkasteli juutalaisten pyrkimyksiä heidän vapaan ihmisyytensä tunnustamiseen nimenomaan heidän pyrkimyksinään saada yleiset *ihmisoikeudet*.

Herra Bauerille esitettiin »Deutsch-Französische Jahrbücherissä», että tämä »vapaa ihmisyy» ja sen »tunnustaminen» ei ole mikään muu kuin *egoistisen, kansalaisyksilön* tunnustus. Siinä tunnustetaan niiden henkisten ja materiaalisten elementtien *hillitön* liike, jotka muodostavat tämän yksilön elämäntilanteen sisällön, *nykyisen kansalaiselämän* sisällön. Niinpä esitettiin, että *ihmisoikeudet* eivät vapauta ihmistä uskonnosta, vaan antavat hänelle *uskonnonvapauden*, eivät vapauta häntä omaisuudesta, vaan luovat hänelle *omaisuuden vapauden*, eivät vapauta häntä hyödyn hankinnan saastasta, vaan pelkästään antavat hänelle *elinkeinovapauden*.

Bauerille osoitettiin, että *nykyvaltio ihmisoikeudet tunnustaessaan* menettelee samoin kuin *antiikin valtio orjuuden tunnustaessaan*. Samoin kuin antiikin valtion *luonnonperustana* oli orjuus, *nykyvaltion luonnonperustana* on kansalaisyhteiskunta ja porvarillisen yhteiskunnan *ihminen*, ts. riippumaton, vain yksityisen intressin ja *tiedottoman* luonnonvälttämättömyyden toiseen ihmiseen sitoma ihminen, ansiotyön ja niin *oman* kuin vieraan *itsekkään* tarpeen *orja*. Nykyvaltio on tunnustanut tämän luonnonperustansa sellaisenaan *yleisten ihmisoikeuksien muodossa*. Eikä se ole luonut perustaansa. Vanhat poliittiset

siteet omalla kehityksellään ylittäneen kansalaisyhteiskunnan tuotteena nykyvaltio tunnusti nyt osaltaan *ihmisoikeuksien julistuksen* muodossa oman synnyinsijansa ja perustansa. Se, että juutalaiset *poliittisesti* vapautuvat ja että he saavat »*ihmisoikeudet*», on teko, jossa molemmat puolet keskinäisesti määräävät toisensa. Herra *Riesser* ilmaisee oikein sen ajatuksen joka sisältyy juutalaisten toivomukseen vapaan ihmisyyden tunnustamisesta, kun hän puhuu muun muassa vapaasta liikkumisesta, oleskelusta, matkustamisesta, elinkeinon harjoittamisesta yms. Nämä »*vapaan ihmisyyden*» ilmaukset tunnustetaan sellaisinaan selvästi ranskalaisessa ihmisoikeuksien julistuksessa. Juutalaisen oikeus saada »vapaan ihmisyytensä» tunnustus on sitäkin suurempi, koska »vapaan kansalaisyhteiskunnan» olemus on perin pohjin kaupallinen, juutalaishenkinen ja juutalainen on alun alkaen sen välttämätön osa. Edelleen »*Deutsch-Französische Jahrbücherissä*» osoitettiin, miksi kansalaisyhteiskunnan jäsentä kutsutaan *par excellence** »ihmiseksi» ja miksi ihmisoikeuksia sanotaan »myötäsyttyisiksi oikeuksiksi».

»*K r i t i i k k i p ä*» ei osannut sanoa ihmisoikeuksista muuta kriittistä kuin sen, että ne *eivät ole* myötäsyttyisiä, vaan ovat historiallisesti syntyneet, minkä jo *Hegel* tiesi sanoa. Vihdoin kritiikki väitti, että juutalaisten ja kristittyjen *on uhrattava uskon etuoikeus* antaakseen ja saadakseen yleiset ihmisoikeudet (kriittinen teologi asettaa *ainoan*, iskostuneen ideansa kaikkien asioiden perustaksi). Tätä vastaan viitattiin erityisesti siihen kaikissa epäkriittisissä ihmisoikeuksien julistuksissa esiintyvään tosiasiaan, että *oikeus* uskoa mitä haluaa, oikeus harjoittaa minkä tahansa uskonnon kulttia, on nimenomaan tunnustettu *yleiseksi ihmisoikeudeksi*. »*K r i t i i k i*» olisi lisäksi ollut syytä tietää, että Hébertin puolue tuhottiin juuri sen tekosyy perusteella, että hyökätessään *uskonnonvapautta* vastaan se oli hyökännyt ihmisoikeuksia vastaan, ja että myöhemmin uskonpalvonnan vapaus palautettaessa mainittiin juuri ihmisoikeudet.

* — erityisesti. *Toim.*

»Mitä poliittiseen olemukseen tulee, niin k r i t i i k k i seura-
si sen ristiriitaisuuksia aina siihen vaiheeseen, jossa *teorian ja käytännön välinen ristiriita* 50 viime vuoden aikana perusteellisim-
min kehiteltiin — *Ranskan edustusjärjestelmään*, jossa kieltäydy-
tään myöntämästä teorialle vapautta käytännöstä ja jossa käytän-
nön elämän vapaus turhaan etsii ilmaisuaan teoriassa.

Kun perustava harhakuvitelma oli jo paljastettu, olisi mai-
nittu *ristiriita* vielä ollut käsitettävä tämän alueen *yleiseksi risti-
riidaksi*, joka oli todettu *Ranskan edustajainhuoneen keskusteluissa*.
Se on vapaan *teorian ja etuoikeuksien käytännön vallitsevuuden* risti-
riita, etuoikeuksien lakisäätöisen voimassaolon ristiriita sen
julkisuuden kanssa, jossa puhtaasti yksilön *egoismi* yrittää päästä
etuoikeutetun eristäytyneisyyden herraksi.»

K r i t i i k i n Ranskan edustajainhuoneen keskus-
teluista toteama ristiriita ei ollut mikään muu kuin
konstitutionalismin ristiriita. Jos kritiikki olisi käsittä-
nyt sen *yleiseksi* ristiriidaksi, olisi se käsittänyt konsti-
tutionalismin yleisen ristiriidan. Jos se olisi mennyt
vielä pitemmälle kuin sen mielestään »olisi ollut» men-
tävä, jos se nimittäin olisi edennyt tämän yleisen risti-
riidan *ylittämiseen*, olisi se päätenyt perustuslaillisesta
monarkiasta suoraan *demokraattiseen edustusvaltioon*, täy-
delliseen nykyvaltioon. Kritisoimatta lainkaan poliitti-
sen vapautuksen olemusta ja selvittämättä sen määrättyä
suhdetta inhimilliseen olemukseen se olisi vasta päässyt
käsiksi poliittisen vapautuksen *tosiasiaan*, kehittyneeseen
nykyvaltioon, siis vasta siihen vaiheeseen, jossa nyky-
valtion olemassaolo vastaa sen olemusta ja jossa siten
paitsi suhteelliset myös absoluuttiset, itse valtion ole-
muksen muodostavat *puutteet* voidaan nähdä ja kuvata.

Yllä lainattu »kriittinen» kohta on sitä arvokkaampi
mitä enemmän se antaa todistusaineistoa siitä, että
k r i t i i k k i, samalla hetkellä kun se näkee »*poliittisen
olemuksen*» kaukana alapuolellaan, itse päinvastoin onkin
kaukana viimeksi mainitun alapuolella, että se vielä
etsii *omien* ristiriitojensa ratkaisua poliittisesta olemuk-
sesta ja että *nykyvaltion periaatteen* suhteen se yhä pitää
kiinni täydellisestä ajatuksettomuudestaan.

Kritiikki asetti »*vapaata teoriaa*» vastaan »*etuoikeuk-
sien käytännön vallitsevuuden*» ja »*etuoikeuksien lakisäätöis-
tät voimassaoloa*» vastaan »*julkisuuden*».

Jotta emme tulkitsisi väärin k r i t i i k i n mielipi-
teitä, palautamme mieliin sen Ranskan edustajainhuoneen

neuvotteluista toteaman ristiriidan, saman ristiriidan joka »olisi ollut käsitettävä» yleiseksi. Esillä oli muun muassa yhden viikonpäivän määrääminen sellaiseksi, että lapset sen ajaksi voitiin vapauttaa työstä. Täksi päiväksi ehdotettiin *sunnuntaita*. Eräs edustaja esitti, että laissa ei mainittaisi sunnuntaita koska tämä oli perustuslain vastaista. Ministeri Martinin (du Nordin) mielestä tämä esitys merkitsi, että kristinusko julistettaisiin lakanneeksi olemasta. Herra Crémieux julisti Ranskan juutalaisten nimissä, että kunnioituksesta ranskalaisten suuren enemmistön uskontoa kohtaan juutalaisilla ei ole mitään huomauttamista sunnuntain mainitsemista vastaan. Vaapaan teorian mukaan juutalaiset ja kristityt ovat samanvertaisia. Tässä esitetyn käytännön mukaan kristityillä on juutalaisiin nähden etuoikeus, sillä miten saattoi kristillinen sunnuntai muuten saada sijansa laissa, joka on säädetty koskemaan kaikkia ranskalaisia? Eikö juutalaisella sapatilla ole samaa oikeutta, jne.? Tai sattuu olemaan niinkin, että kristilliset etuoikeudet Ranskan käytännön elämässä eivät todella sorra juutalaisia, vaikka laki ei uskallakaan lausua julki tätä käytännön tasa-arvoisuutta. Kaikki herra Bauerin »Juutalaiskysymyksessä» selvittelemät poliittisen olemuksen ristiriidat ovat tällaisia, ne ovat sen *konstitutionalismien* ristiriitoja, joka on yleisesti ottaen nykyisen edustusvaltion ja vanhan etuoikeuksien valtion välinen ristiriita.

Herra Bauer tekee nyt varsin perinpohjaisen virheen luullessaan, että hän nousee *poliittisesta* olemuksesta *inhimilliseen* olemukseen käsittämällä mainitun ristiriidan »yleiseksi» ja kritisoimalla sitä sellaisena. Näin tehdessään hän nousee vain puolinaisesta poliittisesta vapautuksesta kokonaiseen poliittiseen vapautukseen, perustuslaillisesta edustusvaltiosta demokraattiseen edustusvaltioon.

Herra Bauer uskoo *etuoikeudet* poistamalla poistavansa etuoikeuksien *kohteen*. Hän sanoo herra Martinin (du Nordin) huomautuksen johdosta:

»Mikäli ei enää ole etuoikeutettua uskontoa, ei enää ole koko uskontoa. Riistäkää uskonnon toiset poissulkeva voima, ja uskontoa ei enää ole.»

Mutta *teollisuustoimintaa* ei poisteta poistamalla *elinkeinojen*, ammattikuntien ja korpORAatioiden *etuoikeudet*, päinvastoin: todellinen *teollisuus* alkaa vasta kun nämä etuoikeudet on poistettu. *Maanomistusta* ei poisteta poistamalla maanomistuksen *etuoikeudet*, vaan sen universaalinen liike päinvastoin alkaa vasta kun sen etuoikeudet poistetaan, ja palstoitus ja myynti on vapaata. *Kauppa* ei poisteta poistamalla *kaupan etuoikeudet*, vaan vapaa kaupankäynti vasta todella toteuttaa sen. Siten uskontokin kehittyy *käytännön* universaalisuudessaan (ajatelkaamme Pohjois-Amerikan vapaavaltioita) vasta siellä missä ei ole mitään *etuoikeutettua* uskontoa.

Toisin kuin k r i t i i k i arvelee, nykyisen »*julkisuuden*», kehittyneen nykyvaltion perustana ei ole etuoikeuksien yhteiskunta. Sen perustana on *ylitettyjen ja hajotettujen etuoikeuksien* yhteiskunta, kehittynyt *kansalaisyhteiskunta*, jossa etuoikeuksien vallitessa vielä poliittisesti sitomat elämänaineokset on laskettu vapaiksi. *Mikään »etuoikeutettu eristäytyneisyys»* ei siinä ole muun eristäytyneisyyden tai julkisuuden vastakohtana. Vapaa teollisuus ja vapaa kauppa ylittävät etuoikeutetun eristäytyneisyyden ja siten etuoikeutettujen eristäytyneisyyksien keskinäisen taistelun, asettavat näiden sijaan etuoikeuksista — jotka eristävät ihmiset yhteiskunnallisesta kokonaisuudesta, mutta samalla yhdistävät heidät pienemmäksi, toiset piiristään sulkevaksi kokonaisuudeksi — irtautuneen ihmisen, jota yleisen siteen *häiväkään* ei enää sido toiseen ihmiseen, ja synnyttävät yleisen taistelun, jota käy ihminen ihmistä vastaan, yksilö yksilöä vastaan. Siten koko *kansalaisyhteiskunta* on kaikkien niiden yksilöiden keskinäistä taistelua, jotka vain heidän *yksilöllisyytensä* enää erottaa toisistaan, ja etuoikeuksien kahleista vapautuneiden valtoimien elämänvoimien hillintöntä liikettä. *Demokraattisen edustusvaltion* ja *kansalaisyhteiskunnan* välinen vastakohtaisuus merkitsee julkisen yhteisön ja orjuuden välisen *klassisen* vastakohtan kehittymistä täydelliseksi. Nykyisessä maailmassa jokainen ihminen on *samanaikaisesti* orjayhteiskunnan ja julkisen yhteisön jäsen. Juuri *kansalaisyhteiskunnan* orjuus onkin näennäisesti kaikkein suurin *vapaus*, koska se merkitsee sen yksilön näennäisesti täydellistä *riippumattomuutta*,

joka pitää vieraantuneiden elämänaineksiensa, kuten esim. omaisuuden, teollisuuden, uskonnon jne. hillitöntä, ei enää yleisten siteiden eikä ihmisten kahlitsemaa liikettä *omana* vapautenaan, vaikka se päinvastoin merkitsee hänen täydellistä orjuuttaan ja epäinhimillisiä oloja. *Oikeus* on tässä astunut *etuoikeuden* sijaan.

Vasta tässä siis on *täydellinen nykyvaltio*: ei esiinny mitään ristiriitaa vapaan teorian ja etuoikeuksien käytännön vallitsevuuden välillä, vaan etuoikeuksien käytännön tuhoaminen, *vapaa* teollisuus, *vapaa* kauppa jne. vastaavat »vapaata teoriaa»; *mikään* etuoikeutettu eristäytyneisyys ei ole julkisen olotilan vastakohtana; ja kritiikin esittämä ristiriita on ylittetty.

Tässä hallitseekin suorastaan sen lain *käänteismuoto*, jonka herra Bauer herra Martiniin (du Nordiin) yhtyen esittää Ranskan edustajainhuoneen keskusteluja tarkastellessaan.

»Herra Martin (du Nord) katsoi ehdotuksen jättää *sunnuntai laissa* mainitsematta merkitsevän esitystä, jonka mukaan kristinusko on lakannut olemasta. Hänen *oikeutensa* nähdä asia näin on *täysin perusteltu*. Samalla oikeudella julistus, jonka mukaan *sapatilaki* ei enää velvoita juutalaisia, merkitsisi *juutalaisuuden julistamista hajonneeksi*.»

Kehittyneessä nykyvaltiossa asia on täsmälleen *päinvastoin*. Valtio julistaa, että uskonto muiden kansalaiselämän aineksien tavoin on *alkanut* olla olemassa täydessä mitassaan sen jälkeen kun valtio on julistanut uskonnon *epäpoliittiseksi* ja siten jättänyt sen itsensä huomaan. Näiden aineksien *poliittisen* olemassaolon hajottamista, kuten esimerkiksi *omaisuuden* hajottamista poistamalla *vaalikynnys**, *uskonnon* hajottamista poistamalla *valtiokirkko*, juuri tätä niiden valtiollisesti kuolleiksi julistamista vastaa niiden voimallisin elämä, joka nyt esteittä noudattaa omia lakejaan ja kehittyy täysiin mittoihin.

Anarkia on ryhmittelevistä *etuoikeuksista* vapautuneen kansalaisyhteiskunnan laki, ja *kansalaisyhteiskunnan anarkia* on nykyisen *julkisuuden* perusta; julkisuus puolestaan on tämän anarkian tae. Niin paljon kuin mo-

* — omaisuuden mukaan porrastettu vaalioikeus. *Suom.*

lemmat ovatkin keskenään vastakkaisia, niin paljon ne keskinäisesti määräävät toisiaan.

Voimme siis nähdä, missä määrin kriitikki kykenee omaksumaan »uuden». Mutta jos pysymme »puhtaana kritiikin» rajojen sisällä, on kysyttävä, miksi se ei ole käsittänyt Ranskan edustajainhuoneen keskusteluja tarkastellessaan esittämänsä ristiriitaa yleiseksi ristiriidaksi, kuten sen omasta mielestä »olisi ollut» tehtävä?

»Tämä askel oli kuitenkin tuolloin mahdoton ottaa — ei vain koska... ei vain koska... vaan myös siksi, että kritiikki ilman tätä vastakohtaansa sisäisesti kietoutumisen viimeistä nivettä oli mahdotonta eikä olisi päässyt siihen kohtaan, josta eteenpäin oli enää vain yksi askel.»

Oli mahdoton... koska... oli mahdotonta! K r i t i i k k i vakuuttaa lisäksi, että oli mahdotonta ottaa tuota kohtalokasta »yhtä askelta», »jotta olisi voitu päästä siihen kohtaan, josta eteenpäin oli enää vain yksi askel». Kukapa tämän kiistäisi? Jotta päästäisiin kohtaan, josta eteenpäin on enää vain »yksi askel», on aivan mahdotonta ottaa vielä sitä »yhtä askelta» joka vie yli kohdan, jossa vielä on jäljellä »yksi askel».

Loppu hyvin, kaikki hyvin! Päättyessään taistelunsa sen »Juutalaiskysymykselle» vihamielisen joukon kanssa kriitikki myöntää, että sen (kritiikin) käsitys »ihmisoikeuksista», sen »arviointi uskonnosta Ranskan vallankumouksessa», »vapaa poliittinen olemus, johon se omien tarkastelujensa lopussa silloin tällöin viittasi», lyhyesti sanoen koko »Ranskan vallankumouksen aika ei kritiikille ollut enempää eikä vähempää kuin symboli — tarkkaan ottaen ja proosallisessa mielessä siis ei ole kysymys ranskalaisten vallankumouksellisten pyrkimysten ajasta — symboli, joten se siis oli vain mielikuvituksellinen ilmaus hahmoille, jotka se lopuksi näki.» Emme halua riistää k r i t i i k i l t ä sitä lohtua, että kun se teki poliittisia syntejä, tapahtui näin vasta »lopuksi» ja sen töitten »lopussa». Muuan tunnettu juoppo tapasi rauhoitella itseään sillä, että hän ei koskaan tullut päihinsä ennen keskiyötä.

»Juutalaiskysymyksen» alueella k r i t i i k k i on kiistävämmä voittanut yhä enemmän tilaa v i h o l l i s e l -

t a. »Juutalaiskysymys» n:o 1:ssä herra Bauerin puolustama kriitikin kirjoitus oli vielä absoluuttinen ja paljasti »juutalaiskysymyksen» »toden» ja »yleisen» merkityksen. N:o 2:ssa kriitikki ei »halunnut eikä saanut» mennä yli kriitikin rajojen. N:o 3:ssa sen olisi täytynyt ottaa vielä »yksi askel», mutta tämä askel oli »mahdoton» — koska se oli — »mahdoton». Kriitikin kietoutuminen »vastakohtaansa», eikä sen »haluaminen ja saaminen», esti sen ottamasta tätä »yhtä askelta». Se olisi varsin mielellään siirtynyt viimeisen esteen tuolle puolen, mutta sen kriittisiin seitsemän peninkulman saappaisiin oli ikävä kyllä tarttunut *joukon viimeinen hiven*.

c) KRIITTINEN TAISTELU RANSKAN VALLANKUMOUSTA VASTAAN

Joukon rajoittuneisuus pakotti »hengen», kriitikin, herra Bauerin pitämään *Ranskan vallankumousta vain»* hänen omien kriittisten hourekuviansa »*symbolina ja mielikuvituksellisena ilmauksena»* eikä »*proosallisessa mielessä»* ranskalaisten vallankumouksellisten pyrkimysten aikana. Kriitikki *hyvittää »virheensä»* ryhtymällä *uudelleen tarkastelemaan vallankumousta*. Samalla se rankaisee sitä, joka sen on vietellyt pois viattomuudestaan — »joukkoa», kertomalla sille tämän »uuden tarkastelun» tulokset.

»*Ranskan vallankumous* oli kokeilu, joka perin juurin vielä kuului 1700-lukuun.»

Ranskan vallankumouksen tapainen 1700-luvun kokeilu on vielä perin juurin 1700-luvun kokeilu eikä esimerkiksi 1800-luvun kokeilu. Tämä kronologinen totuus näyttää »perin juurin vielä» olevan niitä totuuksia, jotka »alun alkaen ovat itsestään selviä». Mutta »päivänselviin» totuuksiin suurin varauksin suhtautuvan kriitikin terminologian mukaan tällainen totuus on »*tarkastelu»*, joten se saa luonnollisen sijansa »vallankumouksen uudessa tarkastelussa».

»Ranskan vallankumouksen esiin nostamat ideat eivät kuitenkaan johtaneet sen *färjestyksen* yli, jonka se voimatoimin tahtoi ylittää.»

Ideat eivät milloinkaan voi johtaa yli vanhan maailmanjärjestyksen, ne voivat aina johtaa vain yli vanhan maailmanjärjestyksen ideoiden. Ideat eivät ylipäänsä voi toteuttaa mitään. Ideoiden toteuttamiseksi tarvitaan ihmisiä, jotka käyttävät käytännön voimaa. Kirjaimellisen merkityksensä suhteen kriittinen lause siis on jälleen totuus, joka on itsestään selvä, siis taaskin muuan »*tarkastelu*».

Tästä tarkastelusta piittaamatta Ranskan vallankumous on nostanut esiin *ideoita*, jotka johtavat koko vanhan maailmanjärjestyksen ideoiden yli. Vuonna 1789 *Cercle socialin*¹⁶⁰ piirissä alkanut vallankumouksellinen liike, jonka keskivaiheen pääedustajia olivat *Leclerc* ja *Roux* ja joka *Babeufin* salaliiton yhteydessä hetkeksi kärsi tappion, nosti esiin *kommunistiset ideat*, jotka *Babeufin* ystävä *Buonarroti* jälleen elvytti Ranskassa vuoden 1830 vallankumouksen jälkeen. Nämä ideat ovat johdonmukaisesti kehiteltyinä *uuden maailmanjärjestyksen ideat*.

»Voitettuaan siksi» (1) »kansan elämässä esiintyneet feodaaliset rajoitukset vallankumouksen oli pakko tyydyttää kansallisuuden puhdas egoismi ja itse kannustaa sitä, kuten myös toisaalta hillitä sitä sen välttämättömällä täydennyksellä, korkeimman olennon tunnustamisella, vahvistamalla näin korkeammalla tavalla yleinen valtiolaitos jonka on pidettävä koossa yksittäisiä itsekäitä atomeja.»

Kansallisuuden egoismi on yleisen valtiolaitoksen luontoperäistä egoismia, vastakohtana feodalististen rajoitusten egoismille. Korkein olento on yleisen valtiolaitoksen ja siten myös kansallisuuden korkeampi vahvistus. Ja kuitenkin korkeimman olennon on määrä *hillitä* kansallisuuden, ts. yleisen valtiolaitoksen egoismia! Todella kriittinen tehtävä: hillitä egoismia sitä vahvistamalla, sitä jopa *uskonnollisesti* vahvistamalla, ts. tunnistamalla se yli-inhimilliseksi ja siksi myös inhimillisistä ohjaksista vapautuneeksi olennoksi! Korkeimman olennon luojat eivät tienneet mitään tästä kriittisestä aikomuksesta.

Herra *Buchez*, joka asettaa kansalliskiihkon perustaksi uskonkiihkon, ymmärtää sankariaan *Robespierrea* paremmin.

Kansalliskiihko tuhosi Rooman ja Kreikan. K r i t i i k k i siis ei sano Ranskan vallankumouksesta mitään erityistä esittäessään sen epäonnistuneen kansalliskiihkon johdosta. Se sanoo yhtä vähän kansallisuudesta määrittäessään sen egoismin *puhtaaksi*. Tämä puhdas egoismi osoittautuu päinvastoin varsin synkäksi, lihaa ja verta tiukkuvaksi, luontoperäiseksi egoismiksi, kun sitä verrataan esimerkiksi *Fichten »minän»* puhtaaseen egoismiin. Mutta jos sen puhtaus on vain suhteellista, vastakohtana feodaalisten säätyjen egoismille, niin ei tarvita mitään »uutta vallankumouksen tarkastelua» sen havaitsemiseksi että egoismi, jonka sisältönä on kansakunta, on yleisempää tai puhtaampaa kuin egoismi, jonka sisältönä on jokin erityinen sääty ja erityinen ammattiryhmä.

K r i t i i k i n esitykset yleisestä valtiolaitoksesta eivät opettavaisuudessaan jää yllä sanotun jälkeen. Ne rajoittuvat väitteeseen, että yleisen valtiolaitoksen on pidettävä koossa yksittäisiä itsekkäitä atomeja.

Tarkasti ja proosallisesti sanoen kansalaisyhteiskunnan jäsenet eivät ole *atomeja*. Atomin *erityinen ominaisuus* on se, että sillä ei ole *mitään* ominaisuuksia eikä siten mitään sen oman *luonnonvälttämättömyyden* määräämää suhdetta toisiin olioihin itsensä ulkopuolella. Atomilla *ei ole tarpeita*, se on *itseriittoinen*; sen ulkopuolinen maailma on absoluuttinen *tyhjiö*, ts. se on sisällyksetön, merkityksetön, mitään sanomaton, koska sillä on *kaikki täyteys* omassa itsessään. Kansalaisyhteiskunnan egoistinen yksilö saattaa aineettomissa mielteissään ja elottomassa abstraktiossa paisua *atomiksi*, ts. vailla suhteita ja tarpeita olevaksi, itseriittoiseksi, *absoluuttisen täydeksi*, autuaaksi olioksi. Kadotukseen joutunut *aistimellinen todellisuus* ei välitä hänen kuvitelmistaan. Kaikki hänen aistinsa pakottavat hänet uskomaan itsensä ulkopuolisten yksilöiden ja maailman olemassaoloon, ja jopa hänen *maallinen* vatsansa muistuttaa hänelle päivittäin, että maailma hänen *ulkopuolellaan* ei ole *tyhjä* vaan on se, joka varsinaisesti hänet *täyttää*. Kaikista hänen olemuksensa toiminnoista ja ominaisuuksista, kaikista hänen

elämänvieteistään tulee *tarpeita*, *pakkoja*, jotka tekevät hänen *itsekkäästä himostaan* himon, joka kohdistuu hänen ulkopuolelleen oleviin muihin asioihin ja ihmisiin. Yhden yksilön tarpeen merkitys ei kuitenkaan ole itsessään selvä toiselle egoistiselle yksilölle, jonka hallussa ovat tuon tarpeen tyydyttämisen välineet. Tarpeella siis ei ole välitöntä yhteyttä tyydytykseen. Siksi kunkin yksilön täytyy luoda tämä yhteys: hän ikään kuin parittaa keskenään vieraan tarpeen ja tämän tarpeen kohteet. Siispä *luonnonvälttämättömyys*, *ihmisolemuksen ominaisuudet* — miten vieraantuneilta ne saattavatkin näyttää — ja *intressi* pitävät kansalaisyhteiskunnan jäseniä koossa. Tämän yhteiskunnan *reaalisena* siteenä on *kansalaiselämä* eikä *poliittinen* elämä. Asia ei siis ole niin, että *valtio* pitää koossa porvarillisen yhteiskunnan *atomeja*, vaan asia on niin, että he ovat *atomeja* vain *mielteissään*, *kuvitelmiensa taivaassa* — *todellisuudessa* he sitä vastoin ovat atomeista suunnattomasti eroavia olioita, nimittäin *egoistisia ihmisiä* eivätkä mitään *jumalaisia egoisteja*. Vain *poliittinen taikausko* kuvittelee enää tänä päivänä, että valtion on pidettävä koossa kansalaiselämää; *todellisuudessa* kansalaiselämä pitää koossa valtiota.

»*Robespierren* ja *Saint-Justin* suuri ajatus muodostaa 'vapaa kansa', joka elää vain *oikeudenmukaisuuden* ja *hyveen* sääntöjen mukaan — katsokaa esimerkiksi *Saint-Justin* selostusta *Dantonin* rikoksista ja toista selostusta yleisistä hallintotoimista — saattoi vain hirmuvallan välityksellä kestää jonkin aikaa ja oli *ristiriita*, jota vastaan *kansan yhteisön* alhaiset ja *itsekkäät ainekset* reagoivat sillä pelkurimaisella ja petollisella tavalla, jota niiltä saattoi odottaakin.»

Tämä *absoluuttis-kriittinen* lausahdus, jossa »vapaaata kansaa» kuvataan »*ristiriidaksi*» jota vastaan »*kansan yhteisön*» ainesten täytyy reagoida, on absoluuttisen ontto. Tämän näkee siitä, että *vapaus*, *oikeudenmukaisuus* ja *hyve* *Robespierren* ja *Saint-Justin* mielestä kerta kaikkiaan voivat olla vain »*kansan*» elämän ilmauksia ja vain »*kansan yhteisön*» ominaisuuksia. *Robespierre* ja *Saint-Justin* puhuvat nimenomaan *antiikin* »vapaudesta, oikeudenmukaisuudesta ja hyveestä», jotka kuuluivat vain »*kansan yhteisölle*». *Spartalaiset*, *ateenalaiset* ja *roomalaiset* olivat

suuruutensa päivinä »vapaita, oikeudenmukaisia, hyveellisiä kansoja».

»Mikä», kysyy Robespierre puheessaan joka käsittelee julkisen moraalin periaatteita (konventin istunto 5. helmikuuta 1794) — »mikä on demokraattisen eli kansan hallituksen *perusperiaate?* *Hyve.* Tarkoitaa *julkista* hyvettä, joka sai aikaan niin suuria ihmeitä *Kretkassa* ja *Roomassa* ja joka on saava aikaan vielä ihailtavampia ihmeitä tasavaltaisessa Ranskassa; hyvettä, joka ei ole mikään muu kuin rakkaus isänmaata ja sen lakeja kohtaan.»

Tämän jälkeen Robespierre kuvaa nimenomaan *ateenalaisia* ja *spartalaisia* käyttäen ilmausta »vapaat kansat». Hän palauttaa jatkuvasti mieliin antiikin *kansan yhteisön* ja lainaa niin sen sankareita kuin sen tuhojia — Lykurgosta, Demostenesta, Miltiadesta, Aristidesta, Brutusta ja Catilinaa, Caesaria, Clodiusta, Pisonia.

Saint-Just sanoo Dantonin pidätystä koskevassa selostuksessaan — johon kritiikki viittaa — nimenomaan näin:

»*Roomalaisten* jälkeen maailma on ollut tyhjä, ja vain heidän muistonsa täyttää sen ja ennustaa vielä *vapautta.*»

Antiikin tapaan hänen syytöksensä suuntautuu Catilinana esiintyvää *Dantonia* vastaan.

Saint-Justin toisessa, *yleisiä hallintotoimia* käsittelevässä selostuksessa kuvaillaan *tasavaltalainen* aivan *antiikin* hengessä *taipumattomaksi, vaatimattomaksi, yksinkertaiseksi* jne. *Sisähallinnon* tulee olemukseltaan olla *Roman sensoreita* vastaava instituutti.— Mainintoja Codruksesta, Lykurgoksesta, Caesarista, Catosta, Catilinasista, Brutuksesta, Antoniuksesta ja Cassiuksesta ei puutu. Lopuksi *Saint-Just* luonnehtii vaatimiaan »*vapautta, oikeudenmukaisuutta ja hyvettä*» yhdellä sanalla sanoessaan:

»Vallankumoukselliset olkoot *roomalaisia.*»

Robespierre, *Saint-Just* ja heidän puolueensa tuhoutivat, koska he sekoittivat toisiinsa *todelliseen orjuuteen* perustuvan antiikin *realistis-demokraattisen yhteisön* ja *vapautettuun orjuuteen, porvarilliseen yhteiskuntaan* perustuvan *nykyisen spiritualistis-demokraattisen edustusvaltion*. Mikä suunnaton harha-ajatus: nykyinen porvarilli-

nen yhteiskunta, teollisuuden, yleisen kilpataistelun, vapaasti tavoitteisiinsa pyrkivien yksityisintressien, anarkian, omasta itsestään vieraantuneen luonnollisen ja henkisen yksilöllisyyden yhteiskunta on tunnustettava ja vahvistettava — *ihmisoikeuksissa*, ja samalla halutaan tämän jälkeen mitätöidä tämän yhteiskunnan *elämän ilmaukset* itsekunakin yksilön osalta sekä muodostaa samanaikaisesti tämän yhteiskunnan *poliittinen pää antiikin* tavalla!

Tämä harha-ajatus esiintyy traagisessa valossa, kun Saint-Just teloituspäivänään osoitti Conciergerien hallissa riippuvaa suurta *ihmisoikeuksien taulua* ja ylpeän itse-tuntoisesti lausui: »Ja kuitenkin juuri minä tein nuo.» Juuri tässä taulussa julistettiin sen *ihmisen oikeus*, joka ei voi olla antiikin yhteisön ihminen, yhtä vähän kuin hänen *kansantaloudelliset* ja *teolliset* elämänolonsa ovat *antiikkiset*.

Tässä yhteydessä ei ole syytä historiallisesti oikeuttaa *hirmuvallan kannattajien* harha-ajatusta.

»Robespierren kukistuttua *poliittinen valistus* ja *liike* kiiruhtivat vaiheeseen, jossa ne joutuivat *Napoleonin* saaliiksi. Pian brumairekuun 18. päivän jälkeen Napoleon saattoi sanoa: 'Prefektieni, santarmieni ja hengenmiesteni avulla voin Ranskassa tehdä mitä haluan.'»

Maallinen historia sen sijaan kertoo seuraavaa: Robespierren kukistuttua *poliittinen* valistus, joka oli halunnut *ylittää* itsensä ja joka oli ollut *ylitsevuotavaa*, vasta alkoi *proosallisesti* toteutua. *Direktorion*¹⁶¹ hallituksen alaisena *porvarillinen yhteiskunta* puhkeaa mahtaviin elämänvirtoihin; vallankumous oli vapauttanut porvarillisen yhteiskunnan feodaalisista siteistä ja virallisesti tunnustanut sen, vaikka *hirmuvallalta* halusikin uhraa sen antiikkis-poliittiselle elämälle. Kaupallisia yritystoimia janoava myrsky ja kiihko, rikastumishalu, sen uuden porvarillisen elämän huuma, jonka ensimmäiset itsenautinnot vielä ovat rohkeita, kevytmielisiä, rivoja ja päihtyneitä; sen ranskalaisen *maaperän todellinen* valistaminen, jonka feodaalisen järjestelyn vallankumouksen moukari oli murskannut ja jota lukuisat uudet omistajat nyt kuumeisessa kiihkönsäan ryhtyvät kiihkinpuolisesti viljelemään; vapaaksi päässeän teollisuuden

ensi lii kahdukset — siinä muutamia vasta syntyneen porvarillisen yhteiskunnan elämänmerkkejä. *Porvaristo* edustaa *positiivisesti porvarillista yhteiskuntaa*. Porvaristo siis aloittaa komentonsa. *Ihmisoikeudet* lakkaavat olemasta *pelkän teorian* asia.

Brumairekuun 18. päivänä Napoleonin saaliiksi joutui *liberaali porvaristo* eikä vallankumouksellinen liike ylimalkaan kuten kriitikki mitä vilpittömimmin joidenkin herrojen von Rotteckin ja Welckerin esitysten perusteella uskoo. Asiasta vakuuttumiseksi riittää kun lukee tuolloisten lainlaatijoiden puheita. Niitä lukiessa voisi luulla joutuneensa kansalliskonventista nykypäivän edustajainhuoneeseen.

Napoleon merkitsi *vallankumouksellisen hirmuvallan* viimeistä taistelua niin ikään vallankumouksen julistamaa *porvarillista yhteiskuntaa* ja sen politiikkaa vastaan. Napoleon tosin oivalsi jo *nykyvaltion* olemuksen: sen perustana on porvarillisen yhteiskunnan esteetön kehitys, yksityisintressien vapaa liike jne. Hän päätti tunnustaa tämän perustan ja suojella sitä. Hän ei ollut mikään haaveileva hirmuvallantalon. Mutta samalla Napoleon vielä näki *valtion itsetarkoitukseksi* ja kansalaiselämän vain varainhoitajaksi ja ensinmainitun *alamaiseksi*, jolla ei saa olla *omaa tahtoa*. Hän teki *hirmuvallasta täydellisen asettamalla jatkuvan vallankumouksen tilalle jatkuvan sodan*. Hän tyydytti kylläisyyteen asti ranskalaisen kansakunnan egoismin, mutta hän vaati myös uhraamaan porvarilliset liiketoimet, nautinnon, rikkauden jne. heti kun valloituksen poliittiset tavoitteet näin edellyttivät. Kun hän yksinvaltaisesti tukahdutti porvarillisen yhteiskunnan liberalismia — sen arkisen käytännön poliittisen idealismin — ei hän sen enempää säästänyt sen olennaisimpia *materiaalisia* intressejä, kauppaa ja teollisuutta, kun nämä joutuivat ristiriitaan hänen poliittisten intressiensä kanssa. Hänen halveksuntansa teollisuuden liikemiehiä kohtaan täydensi hänen halveksuntaansa *ideologeja* kohtaan. Myös maan sisäpolitiikassa hän vastusti porvarillista yhteiskuntaa pitäen sitä hänen omassa henkilössään vielä absoluuttisena itsetarkoituksena olevan valtion vastustajana. Niinpä hän julisti valtioneuvostossa, että hän ei siedä laajojen maa-alueiden omista-

jien tapaa mielensä mukaan viljellä tai olla viljelemättä alueitaan. Sama tarkoitus oli hänen laatimallaan suunnitelmalla, jonka mukaan kauppa saatetaan *rahtiliikenteen* haltuunotolla valtion alaisuuteen. Ranskalaiset kauppiat ryhtyivät varautumaan tähän, mikä oli ensimmäinen Napoleonin mahtia horjuttanut seikka. Pariisin pörssikeinottelijat pakottivat tietien tahtoen aiheutetun nälänhädän avulla hänet siirtämään Venäjän sotaretken alkua lähes kahdella kuukaudella ja siten aloittamaan retken liian myöhäisenä vuodenkohtana.

Samoin kuin vallankumouksellinen hirmuvalta Napoleonin hahmossa vielä kerran asettui liberaalia porvaristoa vastaan, myös vastavallankumous restauraation, Bourbonien, hahmossa asettui vielä kerran sitä vastaan. Vuonna 1830 porvaristo vihdoinkin toteutti vuoden 1789 toiveensa, ainoastaan sillä erotuksella, että nyt sen *poliittinen valistus* oli *saatettu loppuun* ja että se ei enää pitänyt perustuslaillista edustusvaltiota pyrkimyksenä kohti valtion ideaalia, maailman pelastusta ja yleisesti inhimillisiä tavoitteita, vaan päinvastoin oli tiedostanut tämän valtion *yksinoikeutetun* mahtinsa *viralliseksi* ilmaukseksi ja *erityisen* intressinsä *poliittiseksi* tunnustukseksi.

Ranskan vallankumouksen vuonna 1789 alkanut elämäntarina ei vielä pääty vuoteen 1830, jolloin eräs sen momentti saavutti voiton, nyt *sosiaalisen* merkityksensä tietoisuuden rikastuttamana.

d) KRIITTINEN TAISTELU RANSKALAISTA MATERIALISMIA VASTAAN

»*Spinozismi* oli hallinnut 1700-lukua sekä ranskalaisena kehittämänä, joka teki materiasta substanssin, että teisminä, joka antoi materiaalille henkisemmän nimen... *Spinozan ranskalainen koulukunta* ja teismin kannattajat olivat vain kaksi lahkoa, jotka kiistelivät keskenään hänen *järjestelmänsä* tosi merkityksestä... Tämän valistuksen yksinkertaisena kohtalona oli sen tuhoutuminen *romantiikassa* sen jälkeen, kun sen oli täytynyt antautua Ranskan liikkeen jälkeen alkaneelle taantumukselle.»

Näin k r i t i i k k i sanoo.

Asetamme lyhyen luonnostelman muodossa ranskalaisen materialismin maallisen, joukkomaisen historian sen

kriittistä historiaa vastaan. Tunnustamme kunnioittavasti sen kuilun, joka erottaa historian siten kuin se on todella tapahtunut historiasta siten kuin se tapahtuu »*absoluuttisen kritiikin*» käskyjen mukaan, kritiikin joka luo niin vanhan kuin uuden. Lopuksi kriittisen historian »miksi?», »mistä?» ja »mihin?» asetetaan toimestamme kritiikin ohjeita noudattaen »pysyvän tutkimuksen kohteeksi».

»*Tarkasti ja proosallisesti sanoen*» 1700-luvun ranskalainen valistus ja varsinkin *ranskalainen materialismi* olivat paitsi taistelua olemassaolevia poliittisia instituutioita sekä vallitsevaa uskontoa ja teologiaa vastaan myös *avointa, ehdotonta* taistelua *1600-luvun metafysiikkaa* ja *kaikkea metafysiikkaa*, erityisesti *Descartesin, Malebranchen, Spinozan ja Leibnizin* metafysiikkaa vastaan. *Filosofia* asetettiin *metafysiikkaa* vastaan samalla tavoin kuin *Feuerbach* ensi kertaa esiintyessään päättäväisesti *Hegeliä* vastaan asetti *päihtyneen spekulatiion* vastakohtaksi *selväjärkisen filosofian*. Ranskalaisen valistuksen ja erityisesti 1700-luvun *ranskalaisen materialismin* lyömä 1600-luvun *metafysiikka* koki *voittoisan ja sisällyksekkään elvytyksensä saksalaisessa filosofiassa* ja etenkin 1800-luvun *spekulatiivisessa saksalaisessa filosofiassa*. Sen jälkeen kun *Hegel* nerokkaasti yhdisti tuon metafysiikan kaikkeen myöhempään metafysiikkaan ja saksalaiseen idealismiin ja perusti metafysiisen universaalivaltakunnan, hyökkäys *spekulatiivista metafysiikkaa* ja *kaikkea metafysiikkaa* vastaan vastasi jälleen, kuten 1700-luvullakin, hyökkäystä teologiaa vastaan. *Materialismi*, jonka itse *spekulatiion* työ on kehittänyt täydelliseksi ja joka käy yhteen *humanismin* kanssa, on ikiajoiksi voittava metafysiikan. Kuten *Feuerbach* esitti *humanismin* kanssa yksin käyvän *materialismin teoreettisella alueella*, esittivät ranskalainen ja englantilainen *sosialismi* ja *kommunismi* sen *käytännön alueella*.

»*Tarkasti ja proosallisesti sanoen*» *ranskalaisessa materialismissa* on *kaksi suuntausta*: toisen alullepanija on *Descartes* ja toisen *Locke*. Viimeksi mainittu suuntaus on *ensisijaisesti ranskalainen sivistysaines* ja johtaa suoraan *sosialismiin*. Ensin mainittu, *mekanistinen materialismi*, liittyy varsinaiseen ranskalaiseen *luonnontieteeseen*. Ke-

hittyessään molemmat suuntaukset risteävät toisiaan. Emme katso tarpeelliseksi käsitellä lähemmin välittömästi *Descartesista* alkunsa saavaa ranskalaista materialismia, enempää kuin *Newtonin* ranskalaista koulukuntaa ja ranskalaisen luonnontieteen kehitystä yleensäkin. Siispä esitämme vain seuraavaa:

Descartes katsoi *fysiikassaan* *materiaalla* olevan itsenäistä luovaa voimaa ja piti *mekaanista* liikettä materian elämän ilmauksena. Hän erotti *fysiikkansa* ja *metafysiikkansa* täydellisesti toisistaan. Hänen *fysiikkansa* *piirisä materia* on ainoa *substanssi*, olemisen ja tiedonmuodostuksen ainoa perusta.

Mekanistinen ranskalainen materialismi asettui kannattamaan *Descartesin* *fysiikkaa* vastoin hänen *metafysiikkaansa*. Hänen oppilaansa olivat ammattinsa puolesta *antimetafysiikkoja*, nimittäin *fyysikkoja*.

Lääkäri *Le Roy* pani alulle tämän koulukunnan, lääkäri *Cabanisin* hahmossa se saavutti huippunsa, lääkäri *La Mettrie* oli sen keskiö. *Descartesin* vielä eläessä *Le Roy* siirsi kartesiolaisen käsityksen *eläimen* rakenteesta — samoin menetteli *La Mettrie* 1700-luvulla — koskemaan ihmissielua ja selitti sielun *ruumiin modukseksi* ja *ideat mekaanisiksi liikkeiksi*. *Le Roy* jopa uskoi *Descartesin* salanneen todelliset mielipiteensä. *Descartes* esitti vastalauseensa. 1700-luvun lopulla *Cabanis* kehitti kartesiolaisen materialismin täydelliseksi kirjoituksessaan »*Ruumiillisen ja henkisen suhteet ihmisessä*». ¹⁶²

Kartesiolainen materialismi elää Ranskassa tänäkin päivänä. Sen suuret menestykset kuuluvat *mekanistisen luonnontieteen* piiriin, jota kaikkein vähiten voidaan tarkasti ja *proosallisesti* sanoen syyttää *romanttista*.

1600-luvun *metafysiikka*, jota Ranskassa edusti erityisesti *Descartes*, sai syntymähetkestään lähtien *vastustajakseen materialismin*. Materialismi henkilöityi *Descartesia* vastaan *Gassendin*, *epikuroolaisen* materialismin elvyttäjän, hahmossa. Ranskalainen ja englantilainen materialismi pysytteli aina läheisissä suhteissa *Demokritokseen* ja *Epikurokseen*. Toinen kartesiolaisen metafysiikan vastahahmo oli *englantilainen* materialisti *Hobbes*. *Gassendi* ja *Hobbes* voittivat vastustajansa vuosia kuole-

mansa jälkeen, silloin kun se oli jo virallisesti vallitsevana kaikissa ranskalaisissa koulukunnissa.

Voltaire on huomauttanut, että 1700-luvun ranskalaisen välinpitämättömyys jesuiittojen ja jansenistien¹⁶³ välisiä kiistoja kohtaan johtui pikemminkin *Lawin* finanssikeinotteluista kuin filosofiasta. 1600-luvun metafysiikan tuhoutuminen voidaankin selittää 1700-luvun materialistisen teorian vaikutuksesta tapahtuneeksi vain sikäli, mikäli itse tämä teoreettinen liike on selitettävissä Ranskan silloisen elämän käytännön muodolla. Tämä elämä suuntautui välittömästi vallitsevaan ajankohtaan, maailmallisiin nautintoihin ja maailmallisiin intresseihin, tämänpuoleiseen *maailmaan*. Sen antiteologisen, antimetafyysisen, materialistisen käytännön vastineina täytyi olla antiteologisia, antimetafyysisiä, materialistisia teorioita. Metafysiikka oli *käytännössä* menettänyt kaiken katteensa. Kuvaamme tässä lyhyesti vain tapahtumien *teoreettista* kulkua.

Metafysiikalla oli 1600-luvulla vielä *positiivista*, maallista sisältöä (ajatelkaamme Descartesia, Leibniziä jne.). Se teki löytöjä matematiikan, fysiikan ja muiden eksaktien tieteiden alalla, jotka näyttivät kuuluvan sen itsensä piiriin. Jo 1700-luvun alussa tämä harha hälveni. Positiiviset tieteet erkanivat metafysiikasta ja muodostivat itsenäisiä alueita. Metafysiikan koko rikkaus koostui enää vain ajatuksellisista olemuksista ja taivaallisista olioista, ja juuri tuolloin reaaliset olemukset ja maalliset oliot alkoivat olla kaiken kiinnostuksen kohteena. Metafysiikasta oli tullut latteaa. *Helvétius* ja *Condillac* syntyivät samana vuonna, jona 1600-luvun viimeiset suuret ranskalaiset metafysiikot, Malebranche ja Arnauld, kuolivat.

Pierre Bayle oli se, joka *teoreettisesti* vei katteen 1600-luvun metafysiikalta ja kaikelta metafysiikalta. Hänen aseensa oli itse metafysiikan loitsuista taottu *skeptisismi*. Hänen omana lähtökohtanaankin oli aluksi kartesiolainen metafysiikka. Samoin kuin taistelu spekulatiivista teologiaa vastaan oli johdattanut *Feuerbachin* taisteluun *spekulatiivista filosofiaa* vastaan, koska hän oivalsi spekulatiivisen teologian viimeiseksi tueksi ja joutui pakotamaan teologit näennäistieteestä takaisin *karkeaan*,

vastenmieliseen *uskoon*, samoin uskonnollinen epäily johti Baylen epäilemään tätä uskoa tukevaa metafysiikkaa. Siksi hän kohdisti kritiikin koko metafysiikan historialliseen kehitykseen. Hän ryhtyi sen historian kirjoittajaksi kirjoittaakseen sen kuolemisen historian. Hän kumosi ennen kaikkea *Spinozan* ja *Leibnizin* esityksiä.

Pierre Bayle ei ainoastaan muokannut maaperää materialismin ja terveen järjen filosofian omaksumiselle Ranskassa, viemällä skeptisismiin avulla pohjan metafysiikalta. Hän ilmoitti *ateistisesta yhteiskunnasta* jonka tuota pikaa oli määrä alkaa olla olemassa, *todistamalla*, että pelkistä ateisteista muodostuva yhteiskunta *voi* olla olemassa, että ateisti *voi* olla kunniallinen ihminen ja että ihmistä halventavat taikausko ja epäjumalten palvonta eikä ateismi.

Erään ranskalaisen kirjailijan sanojen mukaan *Pierre Bayle* oli »viimeinen metafysikko 1600-luvun mielessä ja ensimmäinen filosofi 1700-luvun mielessä».

1600-luvun teologian ja metafysiikan negatiivisen kumoamisen ohella tarvittiin *positiivista, antimetafyyristä* järjestelmää. Tarvittiin teosta, joka olisi muodostanut silloisesta elämän käytännöstä järjestelmän ja teoreettisesti perustellut sen. *Locken* teos inhimillisen ymmärryksen alkuperästä¹⁶⁴ ilmestyi kuin pyydettyinä Kanaalin toiselta puolen. Se otettiin innolla vastaan, mitä hartaimmin odotettuna tulokkaana.

Herää kysymys: Onko *Locke* ehkä *Spinozan* oppilas? »Maallinen» historia voi antaa vastauksen:

Materialismi on *Ison-Britannian synnyttäminen* lapsi. Jo sen skolastikko *Duns Scotus* esitti kysymyksen, »*eikö materia voisi ajatella?*»

Toteuttaakseen tämän ihmeen hän turvautui jumalan kaikkivoipaisuuteen, ts. hän pakotti *teologian* itsensä saarnaamaan *materialismia*. Hän oli myös *nominalisti*. Nominalismi oli *englantilaisten* materialistien tärkeimpiä aineksia ja se on yleensä materialismin *ensimmäinen ilmaus*.

Bacon on *englantilaisen materialismin* ja kaiken *nykyisen kokeellisen* tieteen todellinen kantaisä. Hänen mielestään luonnontiede on todellinen tiede ja aistikkemukseen perustuva *fysiikka* luonnontieteen tärkein osa.

Kirjoittajia, joihin hän usein viittaa, ovat *Anaksagoras homoiomerioineen* ja *Demokritos* atomeineen. Hänen oppinsa mukaan *aistit* ovat erehtymättömiä, ne ovat kaiken tiedon lähde. Tiede on *kokemustiedettä* ja sen muodostaa *rationaalisen metodin* soveltaminen aistien välityksellä annettuun. Rationaalisen metodin pääehdot ovat induktio, analyysi, vertailu, havaintojen teko ja kokeiden suorittaminen. *Liike* on *materian* sisäisistä ominaisuuksista ensimmäinen ja tärkein, ei vain *mekaanisena* ja *matemaattisena* liikkeenä, vaan näitäkin olennaisemmin *viettinä, elämänhenkenä, vireenä* eli Jakob Böhmen ilmausta käyttäksemme *materian piinana [Qual]*. *Materian* elementaariset muodot ovat eloisia, yksilöllistyviä, *materian* sisäisiä, oliolajeille ominaiset eroavuudet aikaan saavia *olemusvoimia*.

Materialismi kätkee *Baconin*, ensimmäisen luojansa, kohdalla vielä naiivilla tavalla kaikinpuolisen kehityksen idut sisäänsä. *Materia* jakaa runollisen aistimellista loistoa koko ihmiskunnalle. Aforismien muodossa esitetty oppi sitä vastoin vielä vilisee teologisia epäjohdonmukaisuuksia.

Kehittyessään edelleen materialismi muuttuu *yksi-puoliseksi*. *Hobbes* on *Baconin* materialismin *systemaattisoija*. Aistimellisuus pudottaa kukkansa ja siitä tulee *geometrikon* abstrakti aistimellisuus. *Fyysinen* liike uhrautaan *mekaaniselle* tai *matemaattiselle* liikkeelle; *geometria* julistetaan tieteistä ensimmäiseksi. Materialismi käy *ihmiselle vihamieliseksi*. Voidakseen voittaa *ihmiselle vihamielisen, lihattoman* hengen sen omalla alueella materialismin on itse kuolettettava oma lihansa ja tultava *askeetiksi*. Se ilmaantuu esiin *ymmärrysolehtona*, mutta kehittää myös ankaran johdonmukaisesti ymmärryksen kaikki johtopäätökset.

Bacon lähtökohtanaan *Hobbes* päättelee, että mikäli aistikokemus on ihmisen kaikkien tietojen lähde, eivät havainto, ajatus ja mielle ole mitään muuta kuin aistimellisestä muodostaan vaihtelevassa määrin riisutun kappaleiden maailman kuvia mielessä. Tiede voi ainoastaan antaa nimet näille mielen kuville. Samaa nimeä voidaan käyttää useista kuvista. Voi jopa olla nimien nimiä. Olisi ristiriitaista toisaalta väittää kaikkien ideoi-

den alkuperän olevan aistimaailmassa ja toisaalta väittää, että sana on jotain enemmän kuin vain sana ja että mieltämiemme, aina yksittäisten olioiden ohella on vielä yleisiä olioita. *Aineeton substanssi* on samanlainen ristiriita kuin *aineeton kappale*. *Kappale, oleminen* ja *substanssi* ovat yksi ja sama *reaali* idea. Ajatuksia ei voi erottaa materiasta, joka ajattelee. Tämä materia on kaikkien muutosten subjekti. Sana *äretön on mieltä vailla*, ellei se merkitse henkemme kykyä suorittaa äretöntä yhteenlaskua. Koska vain aineellinen on havaittavissa, tajuttavissa, niin jumalan olemassaolosta ei tiedetä *mitään*. Vain oma olemassaoloni on varmaa. Ihmisen jokainen intohimo on vain päättyvää tai alkavaa mekaanista liikettä. Viettien kohteet ovat se mitä kutsumme hyväksi. Ihminen ja luonto ovat samojen lakien alaiset. Voima ja vapaus ovat identtiset.

Hobbes systematisoi Baconin esitykset, mutta ei lähemmin perustellut tämän peruseriaatetta, tietojen ja ideoiden alkuperää aistimaailmasta.

Locke perustelee Baconin ja Hobbesin periaatteen tutkimuksessaan inhimillisen ymmärryksen alkupeleistä.

Niin kuin Hobbes tuhosi Baconin materialismin *teistiset* ennakkoluulot, niin myös Collins, Dodwell, Coward, Hartley, Priestley ym. tuhosivat Locken sensualismin viimeiset teologiset rajat. Ainakaan materialistille deismi ei ole mitään muuta kuin mukava ja luonteva tapa päästä eroon uskonnosta.

Mainitsimme jo, miten ajankohtainen oli Locken teos ranskalaisille. Locke perusteli bon sens, terveen ihmisjärjen filosofian, ts. hän sanoi epäsuorasti, ettei voi olla sellaista filosofiaa, joka erkanee selkeistä ihmisaisteista ja niihin pohjautuvasta ymmärryksestä.

Locken välitön oppilas ja ranskalainen tulkitsija *Condillac* suuntasi viipymättä Locken sensualismin 1600-luvun *metafysiikkaa* vastaan. Hän osoitti, että ranskalaiset tekivät oikein hylätessään viimeksimainitun pelkkänä epäonnistuneena kuvittelupuuhana ja teologisten ennakkoluulojen tuotteena. Hän julkaisi *Descartesin*, *Spinozan*, *Leibnizin* ja *Malebranchen* järjestelmät kumoavan teoksen.

Kirjassaan »Inhimillisten tietojen synnystä»¹⁶⁵ hän kehitti Locken ajatuksia ja todisti, että sielun ohella myös aistit ja ideoiden muodostamistaidon ohella myös aistihavainnon taito ovat *kokemuksen* ja *tottumuksen* tulos. Siispä ihmisen koko kehitys on riippuvainen *kasvatuksesta* ja *ulkoisista olosuhteista*. Vasta *eklektinen* filosofia hääti Condillacin pois ranskalaisten koulukuntien piiristä.

Ranskalainen ja *englantilainen* materialismi eroavat toisistaan siten kuin molempien kansojen luonteetkin. Ranskalaiset antoivat englantilaiselle materialismille henkevyuden, lihan ja veren sekä kaunopuheisuuden. He antoivat sille siltä vielä puuttuvan temperamentin ja sirouden. He *sivistivät* sen.

Myös *Helvétiuksen* lähtökohtana on Locke. Hänellä materialismi sai varsinaisesti ranskalaisen luonteen. Hän sovelsi sitä heti yhteiskunnalliseen elämään. (Helvétius, »Ihmisestä»¹⁶⁶). Aistimelliset ominaisuudet ja itserakkaus, nautinto ja oikein ymmärretty henkilökohtainen intressi ovat kaiken moraalin perusta. Helvétiuksen järjestelmän tärkeimpiä momentteja ovat ihmisten älyllisten kykyjen luonnollinen yhdenvertaisuus, järjen edistyksen ja teollisuuden edistyksen ykseys, ihmisen luonnollinen hyvyys ja kasvatuksen kaikkivoipaisuus.

La Mettrien kirjoituksissa yhdistyvät kartesiolainen ja englantilainen materialismi. Hän käyttää hyväkseen Descartesin fysiikkaa yksityiskohtia myöten. Hänen esityksensä »Ihmiskone»¹⁶⁷ perustuu Descartesin eläinkoneen malliin. Vastaavasti Holbachin »*Luonnon järjestelmä*»¹⁶⁸ teoksen fysikaalisessa osassa ranskalainen ja englantilainen materialismi yhdistyvät, ja moraalialia käsittelevä osa puolestaan perustuu olennaisesti Helvétiuksen moraaliteoriaan. *Robinet* (»*Luonnosta*») ¹⁶⁹, se ranskalainen materialisti, jolla oli eniten yhteyttä metafysiikkaan ja jota Hegel sen vuoksi kehui, viittaa selvästi *Leibniziin*.

Meidän on tarpeetonta puhua Volneyesta, Dupuisista, Diderotista jne. enempiä kuin fysiokraateistakaan¹⁷⁰, kun nyt olemme osoittaneet sekä ranskalaisen materialismin kaksinaisen syntyperän, sen syntymisen Descartesin fysiikasta ja englantilaisesta materialismista, että rans-

kalaisen materialismin ja 1600-luvun *metafyysiikan*, Descartesin, Spinozan, Malebranchen ja Leibnizin metafysiikan välisen vastakohtaisuuden. Saksalaiset pystyivät huomaamaan tämän vastakohtaisuuden vasta sitten kun he itse joutuivat kamppailemaan *spekulatiivista metafysiikkaa* vastaan.

Niin kuin *kartesiolainen* materialismi johtaa *varsinaiseen luonnontieteeseen*, niin myös ranskalaisen materialismin toinen suuntaus johtaa suoraan *socialismiin* ja *kommunismiin*.

Ei tarvita kovinkaan suurta terävyyttä sen havaitsemiseksi, että materialismin opit ihmisten alkuperäisestä hyvydestä ja heidän älyllisten kykyjensä yhdenvertaisuudesta, kokemuksen, tottumuksen ja kasvatuksen kaikkivoipaisuudesta, ulkoisten olosuhteiden vaikutuksesta ihmiseen, teollisuuden suuresta merkityksestä, nautinnon oikeutettavuudesta jne. ovat välttämättömässä yhteydessä kommunismiin ja socialismiin. Jos ihminen muodostaa tietonsa, havaintonsa ynnä muun aistimaailmasta ja aistimaailman kokemuksesta, on siis kokemusperäinen maailma järjestettävä siten, että ihminen kokee sen piirissä todella inhimillisen ja ottaa tämän tavakseen, että hän kokee itsensä ihmiseksi. Jos oikein ymmärretty intressi on kaiken moraalin periaate, on ihmisten yksityinen intressi yhdistettävä inhimilliseen yleisintressiin. Jos ihminen on epävapaa materialistisessa mielessä, toisin sanoen jos hän on vapaa positiivisella voimallaan toteuttaa todellista yksilöllisyyttään eikä negatiivisella voimallaan välttää erilaisia asioita, niin ei ole rangaistava yksittäisten ihmisten rikoksia, vaan on tuhottava rikosten antisosiaaliset syntysijat ja suotava jokaiselle ihmiselle sosiaalinen liikkumavara hänen olemusperäisiä elämänilmauksiaan varten. Jos olosuhteet muovaavat ihmisen, on olosuhteet muovattava inhimilliseksi. Jos ihminen on luonnostaan yhteiskunnallinen, kehittää hän todellisen luontonsa vasta yhteiskunnassa, ja hänen luontonsa voimaa tulee mitata yhteiskunnan voiman eikä erillisen yksilön voiman mukaisesti.

Näitä ja samantapaisia väitteitä tapaa miltei sanatarkassa muodossa jopa vanhimmilta ranskalaisilta materialisteilta. Emme tässä voi arvioida niitä. Materialis-

min sosialistista tendenssiä kuvaa hyvin *Mandevillen*, Locken varhaisen englantilaisen oppilaan, esittämä *paheiden puolustus*. Hän todistaa, että paheet ovat nykyisessä yhteiskunnassa *välttämättömiä* ja *hyödyllisiä*. Tämä ei ollut mitään nykyisen yhteiskunnan puolustusta.

Fourierin välittömänä lähtökohtana on ranskalaisten materialistien oppi. Babouvistit¹⁷¹ olivat karkeita, sivistymättömiä materialisteja, mutta kehittynekin kommunismi juontaa alkunsa *välittömästi ranskalaisesta materialismista*. Viimeksi mainittu palaakin *Helvétiuksen* sille antamassa hahmossa takaisin synnyinmaahansa *Englantiin*. *Bentham* rakentaa *oikein ymmärretyn intressin* järjestelmänsä *Helvétiuksen* moraaliteorian perustalle, ja *Owen* perustelee englantilaisen kommunismin lähtökohdanaan *Benthamin* järjestelmä. Englantiin karkotettu ranskalainen *Cabet* saa virikkeitä sikäläisistä kommunistisista aatteista ja palaa Ranskaan, jossa hänestä tulee kommunismin tunnetuin joskin myös pinnallisin edustaja. Tieteellisesti kehittyneemmät ranskalaiset kommunistit *Dézamy*, *Gay* ja muut kehittelevät *Owenin* tavoin *materialismin* oppia *reaalisen humanismin* oppina ja *kommunismin loogisena* perustana.

Mistä sitten herra Bauer eli k r i t i i k k i on osannut hankkia itselleen ranskalaisen materialismin kriittisen historian esitykseen tarvittavat asiakirjat?

1. *Hegelin* »Filosofian historia»¹⁷² esittää ranskalaisen materialismin Spinozan substanssin *toteutumana*, mikä on epäilemättä paljon järkeenkäyvämpää kuin »Spinozan ranskalainen koulukunta».

2. Herra *Bauerin* lukutavan mukaan *Hegelin* »Filosofian historia» esitti ranskalaisen materialismin Spinozan *koulukunnaksi*. Kun hän sitten *Hegelin* toisesta teoksesta havaitsi että deismi ja materialismi ovat *saman* perusperiaatteen *kaksi puolta*, niin hänen mukaansa oli Spinozalla *kaksi* koulukuntaa, jotka kiistelivät keskenään Spinozan järjestelmän merkityksestä. Herra Bauer olisi löytänyt otaksutun selityksen *Hegelin* »Fenomenologiasista». Siinä sanotaan tarkalleen näin:

»*Valistus* joutuu kiistaan itsensä kanssa kysymyksessä absoluuttisesta olemuksesta... ja jakautuu *kahdeksi puoleksi*... Toinen nimittää tätä predikaatitonta absoluuttia... *korkeimmaksi absoluut-*

tiseksi olennoksi... toinen nimittää sitä materiaksi... molemmat ovat sama käsite, eroavuus ei ole itse kohteessa, vaan perustuu yksinomaan kummankin muodosteen erilaiseen lähtökohtaan.» (Hegelin »Fenomenologia», s. 420, 421, 422.)

3. Vihdoin herra Bauer saattoi jälleen Hegeliltä havaita, että mikäli substanssi ei etene käsitteeseen ja itsetietoisuuteen, se siirtyy »romantiikkaan». »Hallische Jahrbücher»¹⁷³ esitti aikoinaan jotain samantapaista.

»Hengen» oli kuitenkin hinnalla millä hyvänsä määrätävä »viholliselleen», *materialismille*, »lyhyestä poikki menevä kohtalo».

Huomautus. Useimmissa uusissa filosofian historian ranskalaisissa teoksissa esitetään perusteellisesti ranskalaisen materialismin yhteys Descartesiin ja Lockeen sekä 1700-luvun filosofian vastakohtaisuus 1600-luvun metafysiikkaan nähden. Kriittisen kriitiikin vastapainoksi meidän tarvitsi tässä ainoastaan kerrata jo tunnettua. Sitä vastoin 1700-luvun materialismin ja 1800-luvun englantilaisen ja ranskalaisen *kommunism*in välinen yhteys on vielä perusteellisesti esitettävä. Rajoitumme tässä lainaamaan Helvétiuselta, Holbachilta ja Benthamilta muutamia ytimettäviä kohtia.

1. *Helvétius*: »Ihmiset eivät ole pahoja, mutta he noudattavat intressejään. Ihmisten pahuutta ei siis ole syytä valittaa; on valittava niiden lainlaajittajain tietämättömyyttä, jotka alituisesti ovat asettaneet erityisen intressin yleistä intressiä vastaan.» — »Moralistien yritykset ovat tähän asti epäonnistuneet, koska paheita luovien juurien pois kitkemiseksi on tunkeuduttava lainlaadinnan uumeniin. New Orleansissa tietävästi vaimot hylkäävät miehensä heti kyllästyttyään näihin. Tällaisissa maissa ei ole uskottomia vaimoja, koska vaimojen intressin mukaista ei ole olla sellainen.» — »Moraali on pelkästään turhamaista tiedettä, ellei sitä yhdistetä politiikkaan ja lainlaadintaan.» — »Tekopyhät moralistit tuntee toisaalta siitä välinpitämättömyydestä, jolla he suhtautuvat valtakunnilta perustan vieviin paheisiin, ja toisaalta siitä kiiuvaudesta jolla he suhtautuvat yksityiselämän paheisiin.» — »Ihmiset eivät ole syntyneet hyväksi eivätkä pahoiksi, mutta heillä

on kyky olla kumpaa hyvänsä riippuen siitä, yhdistääkö vai erottaako yhteisöllinen intressi heidät.» — »Jos olisi niin, että kansalaiset eivät voi edistää erityistä hyvänsä edistämättä yleistä hyvää, ei olisi muita paheellisia ihmisiä kuin hullut.» (»Järjestä», Pariisi 1822, I, s. 117, 240, 241, 249, 251, 339 ja 369.) — Helvétius tarkoittaa kasvatuksella (vrt. mt., s. 390) yksilön elämänolojen kokonaisuutta, ei vain kasvatusta sanan tavanomaisessa mielessä. Hänen mukaansa kasvatusta muoaa ihmisen, kun erityisen intressin ja yhteisen intressin välisen ristiriidan ylittävä uudistus käy tarpeelliseksi. Toisaalta hän esittää, että tällaisen uudistuksen toteuttaminen edellyttää tietoisuuden muutosta: »Suuret uudistukset voidaan toteuttaa vain heikentämällä kansan typerää kunnioitusta vanhoja lakeja ja tottumuksia kohtaan» (mts. 260) eli, kuten hän toisaalla esittää, poistamalla tietämättömyys.

2. *Holbach.* »Ihminen voi rakkautensa kohteensa rakastaa vain itseään; vain itsensä osalta hän tuntee mieltymystä lajinsa olioihin.» »Ihminen ei voi milloinkaan, yhtenäkkään elämänsä hetkenä irtautua itsestään; hän ei voi päästää itseään silmistään.» »Juuri hyötymme, intressimme... saavat meidät vihaamaan tai rakastamaan eri kohteita.» (»Yhteiskuntajärjestelmä», 1. osa, Pariisi 1822, s. 80, 112.) Mutta »ihmisen tulee oman intressinsä mukaisesti rakastaa toisia ihmisiä, koska he ovat välttämättömiä hänen hyvinvoinnilleen... Moraali osoittaa hänelle, että *ihminen on ihmiselle kaikista olioista välttämättömin.*» (s. 76.) »Tosi poliitiikan tavoin tosi moraalilla on se, joka pyrkii lähentämään ihmiset toisiinsa saadakseen heidät työskentelemään yhdistetyin voimin keskinäisen onnensa hyväksi. Kaikki moraalilla, joka erottaa *omat intressimme toveriemme intresseistä* on väärää, mielettöntä, luonnonvastaista moraalilla.» (s. 116.) »Toisten rakastaminen... merkitsee sitä, että *yhdistämme omat intressimme toveriemme intresseihin* työskenneläksemme *yhteisen hyödyn* hyväksi... *Hyve* ei ole mikään muu kuin *yhteiskunnaksi yhdistyneiden ihmisten hyöty.*» (s. 77.) »Ihminen vailla intohimoja ja toiveita lakkaisi olemasta ihminen... Miten hänet, täysin itsestään irtautuneen, voisi saada liittymään yhteen toisten kanssa? Kaikkea kohtaan välinpitämätön, intohimoista riisuttu, itseriittoinen ihminen ei enää olisi mikään yhteiskunnallinen olio... *Hyve* ei ole mitään muuta kuin *hyvän välittämistä.*» (s. 118.) »Uskonnollinen moraalilla auttoi vain tekemään kuolevaisista yhteiskunnallisempia.» (s. 36.)

3. *Bentham.* Lainaamme Benthamilta vain erään kohdan jossa hän vastustaa »yleistä intressiä poliittisessa mielessä». »Yksilöiden intressin... tulee väistyä kokonaisintressin tieltä. Mutta... mitä tämä tarkoittaa? Eikö kukin yksilö ole kokonaisuuden osa siinä missä kuka tahansa toinenkin? Kokonaisuutta ruumiillistava kokonaisintressi on vain abstrakti ilmaus; se edustaa vain yksilöllisten intressien joukkoa... Jos halutaan uhrata yhden yksilön omaisuus toisen yksilön omaisuuden suurentamiseksi, niin on vielä enemmän syytä uhrata toisen, kolmannenkin omaisuus, voitatta asettaa mitään rajaa... Yksilölliset intressit ovat ainoat todelliset intressit.» (Bentham. »Palkkioiden ja rangaistusten teoria» jne., Pariisi 1826, 3. painos, s. 229, 230.)

e) SOSIALISMIN LOPULLINEN TAPPIO

»Ranskalaiset ovat esittäneet useita *järjestelmiä, miten joukko on organisoitava*; mutta he joutuivat väistämättä *haaveksimaan*, koska he näkivät joukon sellaisena kuin se on käyttökelpoiseksi materiaaliksi.»

Ranskalaiset ja englantilaiset ovat päinvastoin todistaneet, aivan yksityiskohtaisesti osoittaneet, että nykyinen yhteiskuntajärjestys organisoii »joukon *sellaisena kuin se on*» ja on siis sen *organisaatio*. K r i t i i k k i kuittaa »Allgemeine Zeitungin»¹⁷⁴ tapaan kaikki sosialistiset ja kommunistiset järjestelmät *perusteellisella* sanalla *haaveksia*.

Näin k r i t i i k k i on lyönyt ulkomaisen sosialismin ja kommunismin. Tämän jälkeen se suuntaa sotaiset toimensa Saksaan.

»Kun *saksalaiset valistajat* yhtäkkiä havaitsivat vuoden 1842 toiveidensa pettäneen eivätkä neuvottomuudessaan tienneet mihin *nyt ryhtyä*, saivat he juuri sopivasti *tiedon* uusista *ranskalaisista* järjestelmistä. Nyt he saattoivat puhua alempien kansanluokkien nostattamisesta korkeammalle tasolle ja täten he aikoivat ohittaa kysymyksen: eivätkö he itse kuuluneet joukkoon, joka toki löytyy muistakin kuin alimmista kerroksista.»

Kuten näemme, k r i t i i k k i on Bauerin kirjallista menneisyyttä puolustellessaan siinä määrin käyttänyt loppuun hyvää tarkoittavien perusteidensa varaston, että se osaa selittää Saksan sosialistisen liikkeen enää vain vuoden 1842 valistajien »neuvottomuudella». »Onneksi he saivat tiedon uusista *ranskalaisista* järjestelmistä.» Miksi ei *englantilaisista*? Siitä ratkaisevasta *kriittisestä* syystä, että herra Bauer ei ole saanut *Steinin* kirjasta »Sosialismi ja kommunismi tämän päivän Ranskassa»¹⁷⁵ mitään tietoja uusista englantilaisista järjestelmistä. Samasta ratkaisevasta syystä k r i t i i k k i n puheissa sosialistisista järjestelmistä esiintyy aina vain *ranskalaisia järjestelmiä*.!

Saksalaiset valistajat — valistaa kritiikki edelleen — tekivät synnin pyhää henkeä vastaan. He työskentelivät jo vuonna 1842 olemassaolevien »alimpien kansanluokkien» parissa *ohittaakseen* tuolloin vielä olemattoman kysymyksen, mikä asema heidän oli määrä omaksua vuonna

1843 säädettävässä *kriittisessä maailmanjärjestyksessä*: lammas vai vuohi, kriittinen kriitikko vai saastainen joukko, h e n k i vai m a t e r i a? Ennen kaikkea heidän olisi kuitenkin tullut vakavasti ajatella oman *sielunsa* kriitistä *pelastusta*, sillä mitä apua minulle on maailmasta, alemmat kansanluokat mukaanluettuina, jos saan sie luuni vamman?

»Mutta henkistä olentoa ei voida nostattaa korkeammalle asteelle ellei se muutu, eikä se voi muuttua ennen kuin se on kokenut äärimmäisimmän vastarinnan.»

Jos k r i t i i k k i tuntisi paremmin alimpien kansanluokkien liikettä, niin se tietäisi että näiden kansanluokkien käytännön elämässä kokema äärimmäisin vastarinta muuttaa niitä päivä päivältä. Englannissa ja Ranskassa alimpien kansanluokkien keskuudesta ilmestyvä uusi proosa- ja runokirjallisuus osoittaisi kritiikille, että alimmat kansanluokat osaavat nousta henkisesti myös ilman *kriittisen kritiikin pyhän hengen langettamaa* välitöntä varjoa.

»Ne», haaveksii absoluuttinen kritiikki edelleen, »joiden *koko omaisuus* on sana 'joukon organisaatio'» jne.

»Työn organisaatiosta» on puhuttu paljon, vaikka tätä »iskulausetta» eivät esittäneetkään itse sosialistit; se on lähtöisin Ranskan poliittis-radikaaliselta puolueelta, joka yritti tulla välittäjäksi politiikan ja sosialismin kesken. Ennen kriittistä kritiikkiä ei kukaan puhunut »joukon organisaatiosta» kuten ongelmasta, joka on vielä ratkaistava. Osoitettiin päinvastoin, että *porvarillinen yhteiskunta*, vanhan *feodaalisen* yhteiskunnan hajoaminen, on tämän joukon organisaatio.

K r i t i i k k i varustaa löytönsä hanhensilmillä.* Hanhi, joka rääkäisi herra Bauerille hälytyksen Capitoliumin pelastamiseksi, ei ollut mikään muu kuin hänen *oma hanhensa***, *kriittinen kritiikki*. Se on uudella tavalla organisoinut joukon konstruoimalla sen h e n g e n absoluuttiseksi vihamieheksi. Hengen ja joukon vastakohta on

* Sanaleikki: Gänsefüsse = lainausmerkit, »hanhensilmät». Totm.

** Sanaleikki: Gans »hanhi», kuv. tyhmyyden olennoituma. Totm.

kriittinen «yhteiskunnan organisaatio», jossa h e n k i eli k r i t i i k k i esittää organisoivaa *työtä*, joukko *raaka-ainetta* ja historia *tuotetta*.

Kun absoluuttinen kritiikki kolmannella sotaretkellä sai suurenmoisen voiton vallankumouksesta, materialismista ja sosialismista, on nyt syytä kysyä, mikä on näiden Herkuleen töiden *viimeisin tulos*? Ei mikään muu kuin se, että mainitut liikkeet *tuhoutuivat* tuloksettomina, koska ne vielä olivat *kritiikkiä, johon oli sotkettu joukkoa, tai henkeä, johon oli sotkettu materiaa*. Jopa herra Bauerin omasta kirjallisesta menneisyydestä k r i t i i k k i löysi moninaisia k r i t i i k k i n joukon välityksellä aiheutettuja tahroja. *Tällöin* se ottaa kritiikin tilalle apologian, menneisyydestä luopumisen sijasta se »*varmistaa*» menneisyyden, se ei näe *lihan sotkemista henkeen* myös hengen kuolemaksi, vaan näkee päinvastoin asian nurinpäin, nähden *hengen sotkemisen lihaan* elävöittävän jopa *Bauerin lihan*. Sitä vastoin se käy sitäkin häikäilemättömämmin ja päättäväisemmin *terroristiseksi* heti kun epätäydellinen, vielä joukkoon sotkeutunut kritiikki ei enää ole herra Bauerin *työtä*, vaan on kokonaisten kansojen ja maallisten ranskalaisten ja englantilaisten joukkojen *työtä*, heti kun epätäydellisen kritiikin niminä ovat vallankumous, materialismi ja sosialismi eivätkä enää »Juutalaiskysymys», »Vapauden hyvä asia» tai »Valtio, uskonto ja puolue». Näin k r i t i i k k i on oman lihansa säästään ja toisen lihan ristiinnauliten pyyhkinyt pois materian hengelle ja joukon kritiikille aiheuttamat tahrat.

Tavalla tai toisella on »henki johon on sotkettu lihaa» eli »kritiikki johon on sotkettu joukkoa» raijattu kuitenkin pois absoluuttisen kritiikin tieltä. Tämän epäkriittisen sekoituksen sijaan astuu hengen ja lihan, kritiikin ja joukon absoluuttis-kriittinen *hajauttaminen* toisistaan, niiden puhdas vastakohtaisuus. Tämä vastakohtaisuus on *maailmanhistoriallisessa* muodossaan, nykyajan tosi historiallisen intressin muodostavana, herra Bauerin ja kumpp. eli h e n g e n vastakohtaisuus muulle, jäljelle jäävälle ihmissuvulle, materiaalille.

Vallankumous, materialismi ja kommunismi ovat *siis* toteuttaneet historiallisen tarkoituksensa. Ne ovat *tuholaan* valmistaneet tien kriittiselle *herralle*. Hoosianna!

f) ABSOLUUTTISEN KRITIIKIN SPEKULATIIVINEN KEHÄKIERTO JA ITSETIETOISUUDEN FILOSOFIA

Koska k r i t i i k k i *yhdellä* alueella toteutti itsensä näennäisen *täydellisenä* ja puhtaana, sortui se *siis* vain yhteen *virheeseen*, »vain» yhteen »epäjohdonmukaisuuteen», kun se ei tullut »puhtaaksi» ja »täydelliseksi» *kai-killa muilla* alueilla. Tuo »yksi» kriittinen alue ei ole mikään muu kuin *teologian* alue. Tämän alueen *puhdas* piiri ulottuu Bruno Bauerin »*Synoptikkojen kritiikistä*» aina etäisimpään rajalainnoitukseen, Bruno Bauerin »Paljastettuun kristillisyyteen».

»Spinozismiin», meille kerrotaan, »oli uudemman ajan kritiikki lopullisesti selvittänyt; oli siis epäjohdonmukaista, että se — vaikkakin vain yksittäisissä väärin asetetuissa kohdissa — yhdellä alueella ennakkoluuloitta asetti *substanssin* edellytykseksi.»

Aikaisemmin k r i t i i k i n tunnustusta sotkeutumisestaan *poliittisiin* ennakkoluuloihin lievennettiin heti huomauttamalla, että tämä sotkeutuminen oli »*pohjimmitaan niin väljää!*» Nyt *epäjohdonmukaisuuden* tunnustamista miedonnetaan välilauseella, jonka mukaan siihen sorruttiin vain *yksittäisissä väärin asetetuissa kohdissa*. Syy ei ollut siis herra Bauerissa vaan se oli *väärissä kohdissa*, jotka niskuroivien hevosten tavoin *veivät k r i t i i k k i ä* minne sattui.

Muutamat lainaukset osoittavat, että voitettuaan *spinozismiin* k r i t i i k k i päätyi *hegeliläiseen idealismiin*, »*substanssista*» se päätyi toiseen *metafyysiseen hirtviöön*, »*subjektiin*», »*substanssiin prosessina*», »*äärettömään itsetietoisuuteen*», ja että »*täydellisen*» ja »*puhtaan*» kritiikin lopputuloksena on *kristillisen luomisteorian elvyttäminen spekulatiivisessa, hegeliläisessä muodossa*.

Avatkaamme ensinnä »*Synoptikkojen kritiikki*»:

»Strauss pysyy uskollisena katsantokannalle, jonka mukaan *substanssi* on absoluutti. Uskonnollinen perimätieto tässä yleisyyden muodossa, joka ei vielä ole saavuttanut yleisyyden todellista ja järkevää määreisyttä jollainen voidaan saavuttaa vain *itsetietoisuudessa*, sen *ainuudessa* ja *äärettömydessä*, ei ole mitään muuta kuin *substanssi*, joka on astunut esiin loogisesta yksinkertaisuudestaan ja kirkollisen *yhtetön* *mahtina* omaksunut määrätyn

olemassaolomuodon.» (»Synoptikkojen kritiikki», I nide, esipuhe, s. VI—VII.)

Jättäkäämme »yleisyys, joka saavuttaa määreisyysden», »ainuuden ja äärettömyyden»— hegeliläinen käsite — oman kohtalonsa huomaan.— Herra Bauer jättää sanomatta, että spinozalainen käsitys *substanssista* on *Straussin* »yhteisön mahdin» ja »perimätiedon» teoriassa esitetyn näkemyksen *abstrakti* ilmaus, sen loogis-metafyysinen *hieroglyfi*. Sen sijaan hän panee »*substanssin astumaan esiin loogisesta yksinkertaisuudestaan* ja omaksumaan kirkollisen yhteisön mahtina määrätyn olemassaolomuodon». Hän käyttää *Hegelin* ihmekoneistoa, joka panee »*metafyysiset kategoriat*» — *todellisuudesta* johdetut abstraktiot — ilmaantumaan *logiikasta*, jossa ne on palautettu ajatuksen »*yksinkertaisuuteen*», ja omaksumaan fyysisen tai inhimillisen olemassaolon »määrätyn muodon», antaen niiden tulla lihaksi. *Hinrichs* auttakoon!

Kritiikki jatkaa *Straussia* vastaan: »Tämä näkemys on salamyhkäinen, koska se aina halutessaan selittää ja havainnollistaa prosessia, jonka ansiosta evankeliumien kertomus sai alkunsa, voi esittää vain prosessin *näennäiskuvan*. Lause 'Evankeliumien kertomuksen lähteenä ja alkuperänä on perimätieto' toteaa saman seikan *kahdesti*: 'perimätiedon' ja 'evankeliumien kertomuksen'; tosin se myös asettaa molemmat keskinäiseen suhteeseen, mutta se ei kerro meille mikä *substanssin sisäinen prosessi* oli tuon kertomuksen alkuperän kehityksen ja selityksen perustana.»

Hegelin mukaan *substanssi* on käsitettävä *sisäiseksi prosessiksi*. Hän kuvaa *substanssin* katsantokannalta tapahtuvaa *kehittelyä* seuraavasti:

»Kun tätä *etenemistä* tarkastellaan lähemmin, osoittautuu, että se ei ole syntynyt saman seikan erilaisten hahmottomien välityksellä, vaan se on sen *yhden ja saman* hahmotonta *toistamista*, joka sisältää vain... erilaisuuden pitkäveteisen *näennäiskuvan*» (»*Fenomenologia*», esipuhe, s. 12.)

Hinrichs auttakoon!

Herra Bauer jatkaa:

»Kritiikin on tämän mukaisesti suuntauduttava itseään vastaan ja ratkaistava *salamyhkäinen substantiaalisuus*... tarkastelemla sitä, mihin *itse substanssin kehitys* vie, eli idean yleisyyttä ja määreisyttä sekä sen todellista olemassaoloa, *ääretöntä itsetietoisuutta*.»

Hegel jatkaa kritiikkiään substantiaalisuuden katsantokantaa vastaan:

»Substanssi on avattava sulkeutuneisuudestaan ja kohotettava itsetietoisuudeksi.» (mts. 7.)

Myös Bauerilla *itsetietoisuus* on itsetietoisuudeksi *kohotettu substanssi* eli *itsetietoisuus substanssina*. Itsetietoisuus on muutettu näin *ihmisen ominaisuudesta itsenäiseksi subjektiksi*. Se on luonnosta *erotetun ihmisen metafyyysis-teologinen irvikuva*. Siten tämän itsetietoisuuden *olemuksena* on *idea*, jonka *todellinen olemassaolo* se on, eikä *ihminen*. Itsetietoisuus on *ihmiseksi tullut idea* ja siten *myös äärettön*. Kaikki *inhimilliset* ominaisuudet muuttuvat siksi *salamyhkäisesti* kuvitellun *»äärettömän itsetietoisuuden»* ominaisuuksiksi. Niinpä herra Bauer kuvaa tätä *»äärettöntä itsetietoisuutta»* sanomalla *selvästi*, että siinä on *kaiken alkuperä* ja *selitys*, ts. sen *eksistentiaali perusta*. *Hinrichs* auttakoon!

Herra Bauer jatkaa:

»Substantiaalisuussuhteen voima piilee sen liikesysäyksessä [Trieb], joka johtaa meidät käsitteeseen, ideaan ja itsetietoisuuteen.»

Hegel sanoo:

»Siten *käsite* on substanssin *totuus*.» »Siirtymä *substantiaalisuussuhteesta* tapahtuu suhteen omalla sisäisellä välttämättömyydellä ja osoittaa vain, että *k ä s i t e* on substanssin totuus.» »*Idea* on adekvaatti käsite.» »*Vapaaseen olemassaoloon* edennyt... käsite... ei ole mikään muu kuin *Minä* eli *puhdas itsetietoisuus*.» (»Logiikka», Hegels Werke, 2. painos, 5. nide, s. 6, 9, 229, 13.)

Hinrichs auttakoon!

Näyttää äärimmäisen koomiselta, kun herra Bauer »*Literatur-Zeitungissaan*» vielä sanoo:

»Jo *Strauss* sortui, koska hän ei kyennyt *saattamaan loppuun Hegelin järjestelmän kritiikkiä*, vaikka puolinaisella kritiikillään osoittikin että sen loppuun saattaminen on välttämätöntä» jne.

Itse herra Bauer ei uskonut esittävänsä »*Synoptikkojen kritiikki*» teoksessaan *täydellistä Hegelin järjestelmän kritiikkiä*, vaan hän esitti korkeintaan *loppuunsa viedyn Hegelin järjestelmän*, ainakin teologiaan sovellettuna.

Hän kuvaa kritiikkinsä (»*Synoptikkojen kritiikki*»,

esipuhe, s. XXI) »määrätyn järjestelmän viimeiseksi teoksi». Tämä järjestelmä ei ole mikään muu kuin *Hegelin* järjestelmä.

Straussin ja *Bauerin* välinen taistelu *substanssista* ja *itsetietoisuudesta* on taistelua *hegeliläisten* spekulatioiden sisällä. *Hegelin* järjestelmässä on kolme elementtiä: *spinozalainen substanssi*, *fichteläinen itsetietoisuus* ja näiden molempien *hegeliläinen* välttämättä ristiriitainen *ykseys*, *absoluuttinen henki*. Ensimmäinen elementti on metafyyysisesti mukailtu *luonto* ihmisestä *erotettuna*, toinen elementti on metafyyysisesti mukailtu *henki* luonnosta *erotettuna*, kolmas on molempien metafyyysisesti mukailtu *ykseys*, *todellinen ihminen* ja *todellinen ihmiskuku*.

Teologian alueella *Strauss* toteuttaa *Hegelin* järjestelmän *spinozistiselta katsantokannalta* ja *Bauer* toteuttaa *Hegelin* järjestelmän *fichteläiseltä katsantokannalta*. Molemmat *kritisoivat* *Hegeliä*, koska kumpikin näistä elementeistä hänellä *vääristyy* toisen kautta, ja samalla molemmat kehrittelevät vastaavasti kummatkin elementit *yksipuolisella*, siis johdonmukaisella tavalla. Molempien esittämät kritiikit siis *ylittävät* *Hegelin* filosofian, mutta molemmat jäävät myös hänen spekulationsa *sisään* ja edustavat osaltaan vain hänen järjestelmänsä *yhtä* puolta. Vasta *Feuerbach*, joka kehitti loppuun *Hegelin* *hegeliläiseltä kannalta* ja kritisoi tätä samalta kannalta palauttamalla metafyyysisen *absoluuttisen* hengen »*todelliseen ihmiseen luonnon perustalla*», saattoi loppuun *uskonnon kritiikin* luonnostellen samalla mestarillisesti *hegeliläisen spekulatiion* kritiikin ja siten *kaiken metafysiikan kritiikin peruspiirteet*.

Herra *Bauerilla* evankelistan kynänjälkeä ei enää tosin sanele *pyhä henki*, mutta sen sanelee *ääretön itsetietoisuus*.

»Meidän ei enää ole syytä salata sitä, että evankeliumien kertomuksen oikealla käsitykselläkin on *filosofiset perusteensa*, nimittäin *itsetietoisuuden filosofia*» (Bruno *Bauer*, »*Synoptikojen kritiikki*», esipuhe, s. XV.)

Tätä *bauerilaista itsetietoisuuden filosofiaa*, kuten myös herra *Bauerin* teologian kritiikillään saavuttamia *tuoksia*, on syytä luonnehtia muutamain ottein hänen *tuoreim-*

masta uskonnonfilosofisesta kirjoituksestaan »Paljastettu kristillisyyss».

Mainitussa teoksessa hän sanoo *ranskalaisista materialisteista:*

»Kun materialismin totuus, itsetietoisuuden filosofia, on löydetty ja itsetietoisuus tiedostettu kaikkeudeksi, spinozalaisen substanssin arvoituksen ratkaisuksi ja todelliseksi *causa suiiksi**... niin mikä on h e n g e n tarkoitus? Mikä on itsetietoisuuden tarkoitus? Ikään kuin itsetietoisuudella sen asettaessa maailman, eroavuuden, ja synnyttäessä itsensä siinä mitä se synnyttää, koska se jälleen poistaa synnytetyn ja oman itsensä välisen eroavuuden ja koska se siis on oma itsensä vain synnyttämisessä ja liikkeessä — ikään kuin sillä tässä liikkeessä, jota se itse on, ei olisi tavoitettakaan ja vasta omaa itseään!» (»Paljastettu kristillisyyss», s. 113.)

»Ranskalaiset materialistit käsittivät tosin itsetietoisuuden liikkeet yleisen olion, materian liikkeiksi, mutta he eivät vielä voineet havaita, että maailmankaikkeuden liike on vasta itsetietoisuuden liikkeenä tullut itselleen todelliseksi ja päässyt ykseyteen itsensä kanssa.» (mts. 114—115.)

Hinrichs auttakoon!

Ensimmäinen lause kuuluu tavallisella kielellä: *materialismin* totuus on materialismin *vastakohta*, *absoluuttinen*, ts. yksinvaltainen, rajaton *idealismi*. Itsetietoisuus, *henki* on *kaikkeus*. Sen ulkopuolella *ei ole mitään*. »Itsetietoisuus», »*henki*» on maailman, taivaan ja maan *kaikkivaltainen* luoja. *Maailma* on itsetietoisuuden *elämänilmaus*; itsetietoisuuden *on luovutettava* itsensä ja omak-suttava *orjan hahmo*, mutta maailman eroavuus itsetietoisuudesta on vain *näennäinen eroavuus*. Itsetietoisuus ei erota itsestään *mitään todellista*. Maailma on pikem-minkin vain metafyyssinen *erottelu*, itsetietoisuuden *eteeristen aivojen punelma* ja niiden *kuvitelma*. Siksipä itsetietoisuus ylittää jälleen sen näennäisyyden, että sen ulkopuolella olisi olemassa jotakin, minkä se hetkeksi myönsi, eikä tiedosta siinä, minkä se on »synnyttänyt», mitään reaalista eikä siis mitään siitä itsestään todella erottuvaa kohdetta. Vasta tämän liikkeen välityksellä *itsetietoisuus* synnyttää itsensä *absoluuttisena*, sillä ollakseen *absoluuttinen* idealisti on absoluuttisen idealistin alituisesti käytävä läpi *sofistinen prosessi*, hänen on ensiksi *muutettava maailma hänen ulkopuolelleen näennäis-*

* — itsensä syyksi. *Toim.*

olioksi, pelkäksi hänen aivojensa ajatelmaksi. Sitten hänen on selitettävä tämä *mielikkuvitushahmo* siksi mitä se on, pelkäksi kuvitelmaksi, jotta hän vihdoinkin voisi julistaa ainutkertaista, yksinomaista olemassaoloaan, jota ulkomaailman näennäisyydenkään häivä ei enää kiusaa.

Toinen lause kuuluu tavallisella kielellä: Ranskalaiset materialistit käsittivät tosin materian liikkeitä sielukkaiksi liikkeiksi, mutta he eivät vielä voineet havaita, että nämä liikkeitä eivät olleet *materiaalisia* vaan ne olivat *ideaalisia*, itsetietoisuuden liikkeitä, siis puhtaita ajatusliikkeitä. He eivät vielä voineet nähdä, että maailman-kaikkeuden todellinen liike on vasta *materiaasta*, ts. *todellisuudesta* vapaana ja vapautettuna itsetietoisuuden *ideaalisena* liikkeenä tullut todeksi ja todelliseksi, ts. että ideaalisesta aivojen liikkeestä eroava *materiaalinen* liike vain *näennäisesti* on olemassa. *Hinrichs* auttakoon!

Tämä spekulatiivinen *luomisteoria* löytyy miltei sanataarkasti *Hegeliltä*; se voidaan löytää jo hänen *ensimmäisestä* teoksestaan, hänen »Fenomenologiastaan».

»Juuri itsetietoisuuden vieraantuminen asettaa esineisyyden... Tässä vieraantumisessaan itsetietoisuus asettaa itsensä *esineenä* eli esineen *itsenään*. Tähän sisältyy toisaalta se toinen momentti, että itsetajunta on vastaavasti *ylittänyt* tämän *vieraantumisen* ja *esineellisyyden* ja palauttanut ne itseensä... Tämä on *tietoisuuden liike*» (Hegel. »Fenomenologia», s. 574—575.)

»Itsetietoisuudella on *sisältö*, jonka se erottaa *itsestään*... Tämä sisältö on itse *eroavuudessaan Minä*, sillä se on itseyllättämisen [Sich-selbst-Aufheben] *liike*... Täsmällisemmin sanoen tämä sisältö ei ole mikään muu kuin *juuri mainittu liike itse*; sillä se on *henki*, joka läpäisee itsensä nimenomaan *henkenä itselleen*» (mts. 582—583.)

Feuerbach huomauttaa viitaten tähän Hegelin luomisteoriaan:

»Materia on hengen itsevieraantuminen. Siten materia saa itse hengen ja ymmärryksen — samalla se kuitenkin jälleen asettaa *mitättömänä*, *epätotena* olemuksena, koska vasta tämän itsevieraantumisen välityksellä syntyvä, ts. materian, aistimellisyyden itsestään karsiva olemus esitetään täydellisesti kehittyneeksi olemukseksi, olemukseksi tosiahmossaan ja muodossaan. Siis tässäkin luonnollinen, materiaalinen, aistimellinen on se mikä on *kiellettyä*, samoin kuin *perisyntyn myrkyttämä luonto* teologiasa.» (»Tulevaisuuden filosofia», s. 35.)

Herra Bauer siis puolustaa materialismia *epäkriittistä teologiaa* vastaan syyttämällä ensin mainittua samalla siitä, että se »ei vielä» ole *kriittistä teologiaa, ymmärryksen teologiaa, hegeliläistä spekulatiota. Hinrichs! Hinrichs!*

Herra Bauer toteuttaa kaikilla alueilla *oman* vastakoh-taisuutensa *substanssin* kanssa, *itsetietoisuuden* tai *h e n g e n filosofiansa*. Siksi hän joutuu vääjäämättä kaikilla alueilla tekemisiin vain omien *hourekuviensa* kanssa. *K r i t i i k k i* on hänen kädessään väline, jonka avulla kaikki, mikä *äärettömän itsetietoisuuden ulkopuolella* vielä väittää olevansa *äärellisesti*, materiaalisesti olemassa, muutetaan pelkäksi *näennäisyydeksi* ja *puhtaksi ajatukseksi*. Kun hän taistelee substanssia vastaan, hän ei vastusta *metafyysisistä harhakuvitelmaa*, hän vastustaa *maallista ydintä — luontoa*, luontoa sekä ihmisen *ulkopuolella* olevana että ihmisen omana luontona. Olla edellyttämättä *substanssia* millään alueella — tällaista kieltä hän vielä käyttää — tarkoittaa siis hänelle tätä: olla tunustamatta ajattelusta eroavaa *olemista*, *henkisestä spontaanisuudesta* eroavaa *luonnonenergiaa*, *ymmärryksestä* eroavaa *inhimillistä olemusvoimaa*, *toiminnasta* eroavaa *kärsimystä*, *omasta vaikutuksesta* eroavaa *toisten vaikutusta*, *tietämisestä* eroavaa *tuntemista* ja *haluamista*, ajattele-vasta *päästä* eroavaa *sydäntä*, *subjektista* eroavaa *objektia*, *teoriasta* eroavaa *käytäntöä*, *kriitikosta* eroavaa *ihmistä*, *abstraktista yleisyydestä* eroavaa *todellista yhteisöä*, *Minusta* eroavaa *Sinua*. On siis johdonmukaista, kun herra Bauer jatkaa samastamalla *itsensä äärettömään itsetietoisuuteen, henkeen*, ts. asettamalla näiden luomustensa sijaan niiden luojaan. Yhtä johdonmukaista on hylätä *uppiniskaisena joukkona* ja *materiaana muu maailma*, joka itse-pintaisesti haluaa olla jotakin Bauerin synnyttämästä *eroavaa*. Ja hän toivoo, että nyt

»Ei kauaa kestä,
kun kadotukseen menee ruumiit.»¹⁷⁶

Hän myös johdonmukaisesti konstruoi *oman masen-nuksensa*, ettei hän tähän mennessä ole voinut saada otetta

»tätä *synkästä maailmasta*», tämän *maailman itsemasennukseksi*, ja hän konstruoi kritiikkinsä suuttumuksen ihmiskunnan kehityksestä ihmiskunnan *joukkomaiseksi* suuttumukseksi *hänen* kritiikkiään, h e n k e ä vastaan, herra Bruno Baueria ja kumppaneita vastaan.

Herra Bauer oli alunperin *teologi*, mutta ei mikään tavanomainen, vaan *kriittinen teologi* eli *teologinen kriitikko*. Jo *vanhahegeliläisen* oikeauskoisuuden äärimmäisyshahmona, kaikkien *uskonnollisten* ja *teologisten mieltömyyksiä* spekulatiivisena järjestelijänä hän alituisesti julisti *kritiikin yksityisomaisuudekseen*. Hän kuvasi tuolloin *Straussin* kritiikkiä *inhimilliseksi* kritiikiksi ja vaati *nimenomaan* sen vastakohtana *jumalallisen* kritiikin oikeuksia. Myöhemmin hän riisui tämän jumalallisuuden kätketyn ytimen, mahtavan *itsetunnon* eli *itsetietoisuuden* uskonnollisen valepuvun, itsenäisti sen omaksi oliokseen ja kohotti sen *»äärettömän itsetietoisuuden»* tavaramerkilä kritiikin periaatteeksi. Sitten hän toteutti *omana* liikkeenään liikkeen, jonka *»itsetietoisuuden filosofia»* kuvaa absoluuttiseksi elämänaktiksi. Hän ylitti uudelleen *äärettömän itsetietoisuuden*, *»synnytetyn» »eroavuuden»* synnyttäjistä, ts. *hänestä itsestään*, ja havaitsi että ensin mainittu omassa liikkeessään *»oli ainoastaan hän itse»*, siis että maailmankaikkeuden liikkeestä tulee vasta hänen ideaalisessa itseliikunnassaan *tosi ja todellinen*.

Kun *jumalallinen* kritiikki *palaa itseensä*, on se elvytetty rationaalisella, tietoisella, kriittisellä tavalla. *Itsessään oleminen* on tullut *itsessään ja itselleen olemiseksi*, ja vasta *lopussa* ilmaantuu täyttynyt, toteutunut, ilmoitettu *alku*. *Jumalallinen* kritiikki on *erotukseksi inhimillisestä* kritiikistä ilmaantunut *kritiikkinä, puhtaana kritiikkinä, kriittisenä kritiikkinä*. Vanhan ja uuden testamentin apologian sijaan on astunut herra Bauerin vanhojen ja uusien teosten apologia. Jumalan ja ihmisen, hengen ja lihan, äärettömyyden ja äärellisyyden *teologinen* vastakohtaisuus on muuttunut h e n g e n, k r i t i i k i n eli herra *Bauerin* ja *joukon* tai tämänpuoleisen maailman *materian* väliseksi *kriittis-teologiseksi* vastakohtaisuudeksi. Uskon ja järjen teologinen vastakohta on ratkennut *terveen ihmisymmärryksen* ja puhtaasti kriittisen ajattelun *kriittis-teologiseksi* vastakohtaksi. »Zeit-

schrift für spekulative Theologie»¹⁷⁷ on muuttunut kriittiseksi »Literatur-Zeitungiksi». *Uskonnollinen maailman vapautaja* on vihdoin toteutunut *kriittisenä maailman vapautajana*, herra *Bauerina*.

Herra Bauerin viimeinen vaihe ei ole mikään hänen kehityksensä anomalia, se on tämän kehityksen *paluu* itseensä *vieraantuneisuudestaan*. On selvää, että hetki, jona *jumalallinen* kritiikki *vieraantui* ja astui ulos itsestään, lankeaa yhteen sen hetken kanssa, jona se kävi osittain uskottomaksi itselleen ja loi jotakin *inhimillistä*.

Absoluuttinen kritiikki on lähtökohtaansa palanneena päättänyt *spekulatiivisen kehäkierron* ja siten *elämänkaarensa*. Tästä eteenpäin sen liike on *puhdasta*, kaiken *joukkomaisen* intressin yläpuolelle kohonnutta *kiertoa sen itsensä piirissä* ja siksi vailla kaikkea mielenkiintoa joukon kannalta.

VII luku

KRIITTISEN KRITIIKIN KIRJEENVAIHTO

1. KRIITTINEN JOUKKO

Missä voisikaan tuntua parem-
malta kuin oman perheensä
sylissä?¹⁷⁸

Kriittinen kritiikki on *absoluuttisessa* olemassaolossaan herra *Brunona* julistanut sen *joukkomaisen* ihmiskunnan, joka ei ole kriittistä kritiikkiä, *vastakohdakseen, olennaiseksi kohteekseen, olennaiseksi*, koska joukko on olemassa *ad majorem gloriam dei**, kritiikin, *hengenen* vuoksi; sen *kohteeksi*, koska joukko on pelkkää kriittisen kritiikin *materiaa*. Kriittinen kritiikki on julistanut suhteensa joukkoon nykyajan *maailmanhistorialliseksi suhteeksi*.

Mitään *maailmanhistoriallista vastakohtaisuutta* ei kuitenkaan muodosteta selittämällä, että ollaan vastakohtaisuudessa koko maailmaan nähden. Voi kuvitella olevansa yleinen kompastuskivi, koska kompastelee taitamattomuuttaan. Maailmanhistorialliseen vastakohtaisuuteen ei riitä vain se, että julistan maailman *omaksi* vastakohdakseni, vaan toisaalta on tarpeen, että *maailma* julistaa minut olennaiseksi vastakohdakseen, käsittelee minua sellaisena ja *tunnustaa* minut. Tämän tunnustuksen kriittinen kritiikki hankkii itselleen *kirjeenvaihdolla*, jonka tehtävänä on *todistaa* maailman edessä kriittinen vapahtajanvirka sekä maailman yleinen *mieliharmi* kriittiseen evankeliumiin nähden. Kriittinen kritiikki on oma kohteensa *maailman kohteena*. Kirjeenvaihdon on *näytettävä kritiikki sellaisena*, nykyisenä *maailmanintressinä*.

* — jumalan suuremmaksi kunniaksi. *Toim.*

Kriittinen kritiikki käy omasta mielestään *absoluuttisesta subjektista*. Absoluuttinen subjekti tarvitsee kulttia. *Todelliseen* kulttiin kuuluvat kolmannet ainekset, uskovaiset yksilöt. *Charlottenburgin pyhä perhe* saa näin osakseen tarpeellisen palvonnan kirjeenvaihtajiltaan. Kirjeenvaihtajat sanovat sille, *mitä se on* ja mitä sen vastustaja, joukko, *ei ole*.

Kritiikki sortuu kuitenkin epäjohdonmukaisuuteen kun tällä tavoin se esittää *mielipiteen* itsestään *maailman mielipiteenä*, kun sen käsite toteutetaan. *Sen itsensä puitteissa* on havaittavissa tietynlaista *joukonmuodostusta*, nimittäin kriittisen joukon muodostumista, jonka yksitavuisena tehtävänä on olla kriittisten iskusanojen väsymätön kaiku. Johdonmukaisuuden vuoksi tämä epäjohdonmukaisuus on anteeksiannettavaa. Kriittisen kritiikin, joka ei ole kotonaan syntyisessä maailmassa, täytyy toteuttaa omassa kodissaan syntinen maailma.

Kriittisen kritiikin kirjeenvaihtaja, kriittisen joukon jäsen, ei vaella ruusuilla. Hänen tiensä on vaikea, täynnä okaita, kriittinen tie. Kriittinen kritiikki on spiritualistinen herra, puhdasta spontaanisuutta, *actus purus**, se ei siedä mitään *ulkopuolista* vaikutusta. Kirjeenvaihtaja saa siis olla vain *näennäissubjekti*, suhtautua vain *näennäisen itsenäisesti* kriittiseen kritiikkiin, ilmoittaa sille vain *näennäisesti* jotain uutta ja omaa. *Todellisuudessa* hän on vain kritiikin oma *tekele*, sen vain silmänräpäykseksi *esineellistynyttä* ja itsenäistynyttä oman itsensä käsittämistä.

Kirjeenvaihtajat eivät siis lakkaa loputtomasti vakuuttamasta, että kriittinen kritiikki itse *tietää, havaitsee, tuntee, käsittää*, ja näkee sen, mitä sille samassa silmänräpäyksessä tiedotetaan *näennäisyyden* vuoksi. Niinpä esim. *Zerrleder* käyttää seuraavia käänteitä: »Käsitättekö sen?»; »Tiedätte»; »Tiedätte» toisen jos kolmannenkin kerran. »Olette nyt kuulleet tarpeeksi voidaksenne itse havaita.»

Näin Breslaun kirjeenvaihtaja *Fleischhammer*: »Mutta että» jne., »on Teille yhtä vähän kuin minullekin arvoitus». Tai Zürichin kirjeenvaihtaja *Hirzel*: »Tietänette itse-

* — puhdasta toimintaa. *Toim.*

kin.» Kriittinen kirjeenvaihtaja kunnioittaa niin huolekkaasti kriittisen kritiikin absoluuttista käsityskykyä, että hän olettaa käsittämistä sielläkin, missä ei ehdottomasti ole mitään käsitettävää, kuten esim. *Fleischhammer*:

»Käsitätte» (!) »minut täydellisesti» (!), »kun sanon Teille, että voi tuskin mennä ulos kohtaamatta nuoria katolisia hengentmiehiä pitkissä mustissa kaavuissaan ja viitoissaan.»

Aivan, *ahdistuksessaan* kirjeenvaihtajat kuulevat kriittisen kritiikin sanovan, vastaavan, huudahtavan, nauravan!

Niinpä esim. *Zerrleder*: »Mutta — sanotte Te; no hyvä, kuulkaa.» Tai *Fleischhammer*: »Mutta kuulen jo, mitä Te sanotte — tarkoitin tällä vain myös.» Tai *Hirzel*: »Edelmann, tulette huudahtamaan!» Tai muuan Tübingenin kirjeenvaihtaja: »Älkää naurako minulle!»

Kirjeenvaihtajat käyttävät sellaisiakin sanakäänteitä: hehän tiedottavat kriittiselle kritiikille *tosiasioita* ja odottavat siltä *henkistä tulkintaa*, toimittavat sille *premisjää* ja jättävät sen tehtäväksi *johtopäätöksen*, tai jopa *pyytävät siltä anteeksi*, että jauhavat sen jo kauan tuntemia seikkoja.

Näin *Zerrleder*:

»Teidän kirjeenvaihtajanne on mahdollista tarjota vain kuva, tosiasioiden kuvaus. Se *henki*, joka elävöittää näitä asioita, ei toki ole Teille tuntematon.» Tai myös: »Nyt vetänette jo itse johtopäätöksen.»

Näin *Hirzel*:

»Tuskin kuulette vasta minulta sen spekulatiivisen lauseen, että jokainen luomakappale on syntynyt oman vastakohtansa äärimmäisyydestä.»

Joskus taas kirjeenvaihtajien *kokemukset* ovat vain kriittisten *profetointien toteutumista ja vahvistumista*.

Näin *Fleischhammer*: »*Ennustuksenne* on toteutunut.» Tai *Zerrleder*:

»Teille kuvaamani virtaukset Sveitsissä, jotka leviävät yhä laajemmalle, eivät suinkaan ole turmiollisia, vaan ainoastaan *onnekkaita... ne vahvistavat vain Teidän jo usein lausumanne ajatuksen...»* jne.

Kriittinen kritiikki tuntee välistä, että sen on pakko ilmaista kirjeenvaihdannassaan ilmenevä alentuvaisuus ja se motivoi tätä alentuvaisuutta sillä, että kirjeenvaihtaja on onnellisesti selviytynyt jostakin *läksystä*. Niinpä herra Bruno kirjoittaa Tübingenin kirjeenvaihtajalle:

»Omasta puolestani on todellakin epäjohdonmukaista, että vastaan kirjeeseesi... Toisaalta olet taas... tehnyt niin *osuvan huomautuksen, etten voi kieltäytyä pyytämästäsi selityksestä.*»

Kriittinen kritiikki antaa itsensä saada kirjeitä *provinssista*, millä ei tarkoiteta provinssia poliittisessa mielessä, jota tunnetusti ei Saksassa ole missään olemassa, vaan *kriittistä provinssia*, jonka pääkaupunkina on Berliini. *Berliini* on kriittisten patriarkkojen ja pyhän kriittisen perheen tyyssija, kun kriittiset joukot taas asustavat provinssissa. *Kriittiset provinssin asukkaat* uskaltavat kiinnittää *korkeimman kriittisen tahon* huomion itseensä vain kumarruksin ja anteeksipyyntöin.

Niinpä muuan anonyymi kirjeenvaihtaja kirjoittaa herra *Edgarille*, joka pyhän perheen jäsenenä on hänkin huomattava herra:

»Kunnioitettu herral! Toivottavasti löydätte *anteeksipyyntö*näille riveille siitä, että nuoriso liittyy mielellään yhteisiin pyrkimyksiin (*keskinäinen ikäeromme* on vain kaksi vuotta).»

Tämä herra Edgarin ikätoveri luonnenhtii *itseään* ohimennen *uusimman filosofian olemukseksi*. Eikö olekin asiaankuuluvaa, että k r i t i i k k i on kirjeenvaihdossa filosofian o l e m u k s e n kanssa? Kun herra Edgarin ikätoveri vakuuttaa jo menettäneensä *hampaansa*, on tämä vain viittaus hänen *allegoriseen* olemukseensa. Tämä »uusimman filosofian olemus» on »oppinut *Feuerbachilta* asettamaan sivistyksen momentin objektiiviseen näkemykseen». Se antaa heti näytön *sivistyksestään* ja *näkemyksestään* vakuuttamalla samalla herra Edgarille, että se on saanut »*kokonaisnäkemuksen* tämän novellista» »Eläkööt lujat periaatteet!», ja tunnustaa samalla avoimesti ettei herra Edgarin tarkoitus ole tullut sille täysin selväksi, sillä saadun kokonaisnäkemuksen vakuuttelu halvautuu kysymyksen: »Vai olenko *yleensä väärinkäsittänyt* Teidät?» edessä. Tämän näytteen jälkeen on aivan asiaan-

kuuluvaa, että uusimman filosofian olemus lausahtaa kansanjoukkoihin nähden seuraavaa:

»Meidän on ainakin kerran laskeuduttava alas tutkimaan ja avaamaan sitä taikasolmua, joka sulkee tavallisen ihmisyymmärryksen pääsyn rajoittamattomaan ajatusvirtaan.»

Jos halutaan saada täydellinen käsitys kriittisestä joukosta, niin luettakoon zürichiläisen herra *Hirzelin kirjeenvaihto* (vihko V). Tämä onneton toistaa todella liikkuttavalla oppineisuudella ja ylistettävällä muistilla kriittisiä perusfraaseja. Herra Brunon lempifraasit hänen käymistään taisteluista, suunnittelemistaan ja johtamistaan sotaretkistä eivät puutu. Herra *Hirzel* täyttää tehtävänsä kriittisen joukon jäsenenä varsinkin intoillessaan *profaanista joukosta* ja sen suhteesta *kriittiseen kritiikkiin*.

Hän puhuu joukosta, joka aikoo osallistua historiaan, »puhtaasta joukosta», »puhtaasta kritiikistä», »tämän vastakohtan puhtaudesta»—»niin puhtaan vastakohtan, ettei historiassa ole ollut mitään niin puhdasta»—»*tyytyväisyydestä olennosta*», »joukon täydellisestä tyhjyydestä, pahantahtoisuudesta masentuneisuudesta, sydämettömyydestä, horjuvuudesta, vihasta, katkeruudesta kritiikkiä kohtaan», »joukosta, joka on olemassa vain tehdäkseen vastarintansa kautta kritiikin terävämmäksi ja valppaammaksi». Hän puhuu »kehkeytymisestä äärimmäisestä vastakohtasta käsin», kritiikin ylevyydestä *vihaan* ja muihin sellaisiin maallisiin affekteihin nähden. Herra *Hirzelin* koko panos »*Literatur-Zeitungiin*» rajoittuu tähän kriittisten fraasien runsauteen. Syyttäessään *joukkoa* tyytyväisyydestä pelkkään »asenteeseen», »hyvään tahtoon», »fraasiin», »uskoon» jne. tyytyy hän itse *kriittisen joukon* jäsenenä fraaseihin, »kriittisen asenteensa», »kriittisen uskonsa», »kriittisen hyvän tahtonsa» ilmaisemiseen sekä jättää herroille Bruno ja kumpp. »toiminnan, työn, taistelun» ja »luomisen».

Huolimatta siitä kauheasta kuvauksesta, jonka »kriittisen joukon» edustajat luonnostelevat profaanin maailman ja »kriittisen kritiikin» välisestä maailmanhistoriallisesta jännityksestä, ei ainakaan uskottoman kannalta ole edes todettu tämän *maailmanhistoriallisen* jänni-

tyksen tosiasiaa. Kriittisten »luulojen» ja »aikomusten» palvelushaluinen ja kritiikitön toistaminen todistaa vain-että herran päänäpiintymät ovat myös palvelijan päänäpiintymiä. Muuan kriittisistä kirjeenvaihtajista yrittää tosin todistella *tosiasioista* käsin.

»Näette», kirjoittaa hän pyhälle perheelle, »että 'Literatur-Zeitung' täyttää tarkoituksensa, ts. ettei se löydä *mitään vastakaikua*. Vastakaikua se löytäisi vain, jos se kaikuisi tahdissa ajatuksettomuuden kanssa, jos etenisitte ylväästi käypien kategorioiden sanankäänteiden janitšaarimusiikin kulkusten tahtiin».

Käypien kategorioiden sanankäänteiden janitšaarimusiikin kulkusten tahti! Kuten näette, kriittinen kirjeenvaihtaja yrittää hölkätä ei-»käyvin» sanankääntein. Hänen esityksensä siitä tosiasiaa, ettei »Literatur-Zeitung» saa osakseen *mitään vastakaikua*, on torjuttava täysin *apologeettisena*. Tämä tosiasia voitaisiin päinvastoin esittää siten, että kriittinen kritiikki on *sopusoinnussa* suuren *joukon kanssa*, nimittäin niiden kirjoittajien suuren joukon kanssa, jotka eivät saa osakseen *mitään vastakaikua*.

Ei siis riitä, että *kriittiset* kirjeenvaihtajat suuntaavat kriittiset sanankäänteet sekä »rukouksena» pyhälle perheelle että »pannajulistuksena» joukolle. Tarvitaan *epäkriittisiä, joukkomaisia* kirjeenvaihtajia, tarvitaan *todellisia joukon* edustajia kriittisen kritiikin rinnalle joukon ja kritiikin välisen *todellisen* jännityksen todistamiseksi.

Kriittinen kritiikki antaa näin tilaa myös *epäkriittiselle joukolle*. Se antaa sen luontevien *edustajien käydä kirjeenvaihtoa* itsensä kanssa, tunnustaa joukon ja kritiikin vastakohdan tärkeäksi, absoluuttiseksi ja vastakohdasta vapahtamista pyytävän *ahdistuneen huudon* kahta.

2. »EPÄKRIITTINEN JOUKKO»
JA »KRIITTINEN KRITIIKKI»

a) »PAATUNUT JOUKKO» JA
»TYYYDYTTÄMÄTÖN JOUKKO»

»Joukon» sydämenkovuudella, paatuneisuudella ja sokealla epäuskaisuudella on yksi melko päättävä edustaja. Tämä edustaja puhuu »Berliner Couleurin¹⁷⁹ yksinomaan hegeliläisestä filosofisesta kasvatuksesta».

»Tosi edistys», sanoo hän, »jonka voimme tehdä, piilee yksinomaan todellisuuden tiedostuksessa. Teiltä saamme kuitenkin tietää, että tiedostuksemme ei koskenut todellisuutta, vaan jotakin epätodellista».

Hän sanoo »luonnontiedettä» filosofian perustaksi.

»Hyvä luonnontutkija suhtautuu filosofiin kuten tämä teologiin».

Hän huomauttaa edelleen »Berliinin Couleurista»:

»Luulen, etten ole sanonut liikaa yrittäessäni selittää noiden ihmisten tilaa siitä, että he tosin ovat läpikäyneet henkisen nahaluonnin prosessin, mutteivät ole päässeet eroon vanhasta nahastaan omaksuakseen uudelleenmuodostumisen ja nuorentumisen ainekset.» »Nämä» (luonnontieteelliset ja teolliset) »tiedot meidän on vielä omaksuttava.» »Meille ennen kaikkea tarpeellista maailman- ja ihmistuntemusta ei saada pelkästään ajattelun terävyydellä, vaan kaikkien aistien on oltava myötävaikuttamassa siihen ja kaikkia ihmisen taipumuksia on sovellettava siihen tarpeellisena ja välttämättömänä välineenä, muuten näkemys ja tiedostus pysyvät aina puutteellisina... ja johtavat *moraaliseen kuolemaan*».

Tämä kirjeenvaihtaja makeuttaa kuitenkin kriittiselle kritiikille ojentamansa pillerit. Hän »löytää *Bauerin sanoille* oikean sovellutuksen», on »seurannut *Bauerin ajatuksia*», antaa »*Bauerin sanoa oikein*», ja lopuksi hän ei näennäisesti polemisoi itse kriittikkiä, vaan siitä erillistä »Berliinin Couleuria» vastaan.

Kriittinen kritiikki tuntee saaneensa osuman ja on muutenkin kaikissa *uskon asioissa* herkkätuntoinen kuin vanhapiika; se ei anna näiden erottelujen ja puolinaisten kunnianosoitusten pettää itseään.

»*Olette erehtyneet*», se vastaa, »mikäli luulette näkeväne puoleessa, jota kuvaatte kirjeenne alussa, *vastustajanne; tunnustakaa mieluummin itsellenne*» (ja nyt seuraa musertava pannaajulistus) »että *olette itse kritiikin vastustajat*»

Onneton! Joukkomainen ihminen! *K r i t i i k i n itsensä* vastustaja! Mitä taas tuon *joukkomaisen* polemiikin sisältöön tulee, niin kriittinen kritiikki ilmoittaa *kunnioittavansa* sen kriittistä asennetta *luonnontutkimukseen* ja *teollisuuteen*.

»*Kaikki kunnia luonnontutkimukselle! Kaikki kunnia James Wattille ja* — todella ylevä käänne! — »ei mitään kunniaa niille miljoonille, jotka hän on hankkinut sukulaisilleen».

Kaikki kunnia kriittisen kritiikin kunnialle! Samassa kirjeessä, jossa kriittinen kritiikki syyttää juuri mainitun *Berliinin Couleurin* edustajia siitä, että nämä selviävät helpolla paksuista ja tukevista teoksista tutkimatta niitä, että he ovat *selvittäneet* jonkun teoksen merkityksen huomauttamalla siitä, että se on käänteentekevä jne., selvittää se *itse* yksinkertaisella kunnianosoituksella kaiken luonnontutkimuksen ja *teollisuuden* merkityksen. Klau-suuli, jonka kriittinen kritiikki lisää *luonnontutkimuksen* kunnianosoitusjulistukseen, muistuttaa autuaan ritari *Krugin* ensi ukonvaajaa luonnonfilosofiaa vastaan.

»Luonto ei ole ainoa todellisuus, koska juomme ja syömme sitä sen yksilöllisissä tuotteissa».

Kriittinen kritiikki tietää luonnon *yksilöllisistä tuotteista* sen verran, »että me *syömme* ja *juomme* niitä». Kaikki kunnia kriittisen kritiikin luonnontieteelle!

Kritiikki asettaa johdonmukaiseen tapaan epämuksavasti tunkeilevan vaatimuksen vastapainoksi (tutkia »luontoa» ja »teollisuutta») seuraavan kiistämättä henkevän, retorisen huudahduksen:

»Vai» (!) »luuletteko, että *historiallisen* todellisuuden tiedostus on jo *loppuunviety*? Vai» (!) »tunnetteko mitään historian aikakautta, joka on jo *todella* tiedostettu?»

Vai luuleeko kriittinen kritiikki päässeensä edes historiallisen todellisuuden tiedostamisen *alkuun* suljettuaan pois historiallisen liikkeen ulkopuolelle ihmisen teoreettisen ja käytännöllisen suhtautumisen luontoon, luonnontieteen ja teollisuuden? Vai onko se mielestään jo todella tiedostanut jonkun aikakauden tiedostamatta esim. tuon aikakauden teollisuutta, elämän itsensä välitöntä tuotantotapaa? Joka tapauksessa spiritualistinen, *teologinen* kriittinen kritiikki tietää vain — tietää ainakin mielikuvituksessaan — historian poliittiset, kirjalliset ja teologiset suurteot. Kuten se erottaa ajattelun aisteista, sielun ruumiista, oman itsensä maailmasta, samoin se erottaa historian luonnontieteestä ja teollisuudesta, samoin se ei näe historian synnyinsijoja maanpäällisessä karkean-*aineellisessa* tuotannossa, vaan taivaan utuisissa pilvimuodostumissa.

»Paatuneen» ja »kovasydämisen» joukon edustajasta osuvine tukistuksineen ja neuvoineen tehdään selvää julistamalla hänet *joukkomaiseksi materialistiksi*. Eräälle toiselle, vähemmän pahantahtooselle, vähemmän joukkomaiselle kirjeenvaihtajalle, joka tosin panee kriittiseen kritiikkiin toiveita pitämättä sitä kuitenkin tyydyttävänä, ei käy sen paremmin. »Tyydyttämättömän» joukon edustaja kirjoittaa:

»Silti minun on tunnustettava, ettei lehtenne ensimmäinen vihko ollut *lainkaan tyydyttävä*. Olimme toki odottaneet jotain muuta.»

Kriittinen patriarkka vastaa omassa persoonassaan:

»Tiesin etukäteen, ettei se tyydyttäisi odotuksia, koska kykenin melko helposti arvaamaan nämä odotukset. Ihmiset ovat niin uupuneita, että haluavat *kaikki yhdellä kertaa*. Kaikki? Eil Mikäli mahdollista, kaikki ja ei mitään samalla kertaa. Kaikki, josta ei ole vaivaa, kaikki, joka voidaan omaksua käymättä läpi kehitystä, kaikki, joka on läsnä yhdessä sanassa.»

Tyytymättömyydessään »joukon» asiaankuulumattomiin vaatimuksiin, joukon, joka vaatii periaatteeltaan ja luonnontaipumuksiltaan »mitäänantamattomalta» kriitikiltä *jotakin*, jopa *kaikkea*, kertoo kriittinen patriarkka vanhojen herrojen tapaan *anekdotin*. Äskettäin on kuulemma muuan berliiniläinen *tuttava* valitellut katkerasti hänen kirjoitustensa monisanaisuutta ja laveaa seikka-peräisyyttä (herra Bruno väentää tunnetusti vaikka kuinka pienestä näennäisen ajatuksen minimistä moniarkkisen teoksen). Herra Bauer lohdutti tätä lupaamalla lähettää tälle omaksumisen helpottamiseksi kirjan painamiseen tarvittavan painomusteen pieneksi palloksi muotoiltuna. Patriarkka selittää »teostensa» laveuden johtuvan painomusteen harvasta jakautumisesta, aivan kuten hän selittää »Literatur-Zeitungsinsa» tyhjyyden johtuvan »profaanin joukon» tyhjyydestä, joukon, joka täyttääkseen itsensä haluaisi nielaista Kaiken ja Ei-mitään yhdellä kertaa.

Yhtä vähän kuin ollaan havaitsematta tähänastisten selostusten tärkeyttä, yhtä vähän voidaan nähdä mitään *maailmanhistoriallista vastakohtaa* siinä, että kriittisen kritiikin yksi joukkomainen *tuttava* julistaa sen ontoksi,

se taas hänet epäkriittiseksi, etteivät toisen tuttavan odotukset täyty »Literatur-Zeitungissa» ja että kolmas tuttava ja perheystävä havaitsee kritiikin teokset liian laveiksi. Kuitenkin tuttava n:o 2, joka hellii odotuksia ja perheystävä n:o 3, joka ainakin haluaa oppia tuntemaan kriittisen kritiikin salaisuudet, muodostavat siirtymän kritiikin ja »epäkriittisen joukon» sisällökkäämpään ja jännittyneempään keskinäissuhteeseen. Yhtä julma kuin k r i t i k k i on »sydämensä paaduttanutta» joukkoa vastaan, jolla on vain »tavallista ihmisymmärrystä», yhtä alentuvaksi havaitsemme sen vastakohtaisuudesta *vapahduttamista* kerjäävää joukkoa kohtaan. Joukko, joka lähestyy murtunein sydämin, katuvaisin mielin ja nöyrässä hengessä kritiikkiä, saa kelpo pyrkimystensä palkinnoksi moniaan *punnitun, profetallisen* ja *rehdin* sanan.

b) »PEHMEÄSYDÄMINEN» JA
»LUNASTUKSEN TARPEESSA OLEVA»
JOUKKO

Sentimentaalisen, sydämellisen, lunastuksen tarpeessa olevan joukon edustaja rukoilee ja maanittelee kriittiseltä kritiikiltä ystävällistä sanaa sydäimestä lähtevin vuodatuksin, kumarruksin ja silmäinpyörittelyin seuraavaan tapaan:

»Miksi kirjoitan Teille tätä, miksi puolustaudun edessäanne? Koska *kunnioitan* Teitä ja siksi *toivon* Teidän *kunnioitustanne*; koska olen Teille mitä suurimman *kiitoksen* velkaa henkisestä kehityksestäni ja *rakastan* siksi Teitä. *Sydämeni* pakottaa minua *puolustautumaan* Teidän edessäanne..., Teidän, joka olette moittinut minua... *Kaukana* siitä että haluaisin *tunkeutua* seuraanne; *itsekseni* päätellen olen ajatellut, että *osanoton* todistus Teidän muuten vielä vähän tuntemanne miehen taholta saattaisi toki olla Teistä *ilahduttavaa*. *En millään muotoa luule*, että Te vastaisitte tähän kirjeeseen: en halua riistää Teiltä aikaa jonka voisitte käyttää paremmin, enkä säilyttää harteillenne taakkaa, enkä myöskään asettua alttiiksi sille, että jokin, jota *toivoisin*, jäisi toteutumatta. *Te voisitte* tulkita kirjeeni *sentimentaalisuuden, tunkeilevaisuu-*

den tai turhamaisuuden» (!) »osoitukseksi tai miksi haluatte; vastannette tai ette, en voi vastustaa halua lähettää tätä kirjettä ja toivon vain, että voitte ymmärtää *hyvansuopuuden*, joka minulle on sanellut sen.»

Aivan kuten jumala aikoinaan armahti *henkisesti köyhät*, tämä joukkomainen, mutta nöyrä ja kriittistä armahdusta anova kirjeenvaihtajakin näkee toiveensa täytetyksi. Kriittinen kritiikki vastaa hänelle hyvää tarkoittaen. Enemmänkin! Se antaa hänelle *mitä syvällisimmät* selitykset hänen tiedonjansonsa kohteista.

»Kaksi vuotta sitten», opettaa kriittinen kritiikki, »oli hyvä muistuttaa kahdeksannentoista vuosisadan ranskalaisten valistuksesta, jotta myös nämä *kevyet joukot* voisivat toimia tuolloin käytävässä taistelussa. Nyt on kyse jostain *aivan muusta*. Totuudet vaihtuvat nyt hyvin nopeasti. Mikä silloin *oli paikallaan*, on nyt *laiminlyöntiä*.»

Tietysti oli silloinkin vain *laiminlyöntiä*, mutta laiminlyöntiä *paikallaan*, kun absoluuttinen kritiikki omassa korkeassa persoonassaan (ks. »Anekdota» II, s. 89)¹⁸⁰ nimitti näitä *kevyitä joukkoja* »*pyhimyksiksemme*», »*profeetoiksemme*», »*patriarkoiksemme*» jne. Kuka nimittäisi *kevyitä joukkoja* »*patriarkkojen*» *joukoiksi*? Oli erehdys *paikallaan*, kun kritiikki puhui innokkaasti siitä itsekieltämyksestä, siveellisestä energiasta ja innoituksesta, jolla nämä *kevyet joukot* »*olivat* koko elämänsä aikana ajatelleet, tutkineet totuutta ja tehneet työtä totuuden puolesta». Oli »*erehdys*», kun kritiikki »*Paljastettu kristillisyyden*»-teoksen esipuheessa selitti että nämä *kevyet* joukot *olivat* »*näyttäneet voittamattomilta ja jokainen asian tunteva* kykenisi etukäteen havaitsemaan että ne *repisivät maailman liitoksistaan*» ja että oli »*näyttänyt epäilemättömältä, että niiden onnistuisi antaa maailmalle uusi muoto*». Näiden *kevyiden joukkojenko*?

Kriittinen kritiikki opettaa edelleen »*sydämellisen joukon*» tiedonhaluista edustajaa:

»Vaikka ranskalaisten *uudeksi* historialliseksi ansioksi onkin luettava heidän yrityksensä esittää sosiaalinen teoria, ovat heidän *mahdollisuutensa silti nyt ammennettu tyhjiin*; heidän uusi teoriansa ei ollut vielä *puhdas*, heidän sosiaaliset kuvitelmansa, heidän *rauhallinen demokratiansa* eivät vielä ole laisinkaan vanhan järjestyksen edellytyksistä vapaita.»

Kritiikki tarkoittaa tässä — jos se nyt yleensä tarkoittaa jotakin — *fourierismia*, ja eritoten »*Démocratie pacifique*»¹⁸¹ fourierismia. Mutta kaukana siitä, että viimeksimainittu olisi ranskalaisten »sosiaalista teoriaa». Ranskalaisilla on *sosiaalisia teorioita*, eikä *yksi* sosiaallinen teoria. »*Démocratie pacifique*» saarnaama vesitetty fourierismi ei ole mitään muuta kuin filantrooppisen porvariston erään osan sosiaalista oppia; kansa on *kommunistista* ja vieläpä lukuisiin eri ryhmäkuntiin jakautunutta. Näiden eri sosiaalisten värisävyjen tosi liike ja niiden muokkaaminen ei ainoastaan ole *tyhjentyttä*, vaan se vasta *alkaa* kunnolla nyt. Mainittu liike ei kuitenkaan päädy puhtaaseen, ts. abstraktiin *teoriaan* kuten kriittinen kritiikki toivoisi, vaan aivan *käytännölliseen käytäntöön*, joka vähät välittää kritiikin kategorisista kategorioista.

»Ei mikään kansakunta», lavertelee kritiikki edelleen, »ole *tähän mennessä* toista edellä. Jos jokin saa toisiin nähden henkisen yliotteen., tulee se olemaan se kansakunta, joka kykenee kritisoimaan itseään ja toisia ja tiedostamaan yleisen rappion syyt».

Jokainen kansakunta on *tähän mennessä jossakin suhteessa* toista edellä. Mutta jos kriittinen profetointi on oikeassa, ei mikään kansakunta *tule* koskaan olemaan toista edellä, sillä kaikki Euroopan sivilisoituneet kansat — englantilaiset, saksalaiset, ranskalaiset — »*kritisoivat*» nyt »itseään ja toisia» ja »kykenevät tiedostamaan yleisen rappion syyt». Ja lopuksi on tyhjää *tautologiaa* sanoa, että »kritisoiminen», »tiedostaminen», *henkinen* toiminta antaa *henkisen yliotteen*. Kritiikki, joka asettuu äärettömällä itsetietoisuudella kansakuntien yläpuolelle ja odottaa niiden anovan polvillaan valaisua, osoittaa vasta tällä karrikoidulla kristillis-germaanisella idealismilla todella sen, että se on vielä korviaan myöten *saksalaisen nationalismin* sonnassa.

Ranskalaisilla ja englantilaisilla kritiikki ei ole abstrakti, tuonpuoleinen persoonallisuus ihmiskunnan ulkopuolella, se on yksilöiden *todellista inhimillistä toimintaa*, yksilöiden, jotka ovat yhteiskunnan työtätekeviä jäseniä ja jotka ihmisinä kärsivät, tuntevat, ajattelevat ja toimivat. Siksi heidän kritiikkinsä on samalla käytän-

nöllistä, heidän kommunisminsa on sellaista sosialismia, jossa he osoittavat käytännölliset, kouriintuntuvat toimenpiteet, jossa he eivät vain ajattele vaan ennemminkin toimivat; heidän kritiikkinsä on olemassaolevan yhteiskunnan elävää, todellista kritiikkiä, »rappion» syiden tiedostamista.

Kriittisen kritiikin annettua valistusta joukon tiedonhaluiselle jäsenelle voi se oikeutetusti sanoa »Literatur-Zeitungistaan»:

»Tässä harjoitetaan *puhdasta*, havainnollista, asiaankuuluvaa, mitään omaa lisäämätöntä kritiikkiä».

Tässä »ei anneta *mitään itsenäistä*», tässä *ei yleensä* anneta mitään paitsi *mitäänantamatonta kritiikkiä*, toisin sanoen kritiikkiä, joka päättyy äärimmäiseen epäkritiikkiin. K r i t i i k k i antaa painaa alleviivattuja kohtia ja saavuttaa kukoistuksensa *ekserpteissä*. *Wolfgang Menzel* ja *Bruno Bauer* ojentavat toisilleen veljenkättä, ja kriittinen kritiikki on siinä, missä *identiteettifilosofia* oli tämän vuosisadan ensi vuosina *Schellingin* protestoidessa sitä joukkomaista oletusta vastaan, että hän muka saluaisi antaa jotain muuta kuin *puhdasta, läpeensä filohofista* filosofiaa.

c) ARMON VUODATUS JOUKON YLLE

Pehmeäsydäminen kirjeenvaihtaja, jonka opettamisessa äsken viivähdimme, oli *mukavassa* suhteessa kritiikkiin. *Joukon* ja *kritiikin* välinen jännitys esiintyi hänessä vain idyllisessä muodossa. Molemmat *maailmanhistoriallisen* vastakohtaisuuden puolet suhtautuivat toisiinsa *hyväntahtoisesti* ja *kohteliaasti*, siispä *eksoteerisesti*.

Epäterveellisessä, mieltä horjuttavassa vaikutuksessaan joukkoon ilmenee kriittinen kritiikki vasta eräessä kirjeenvaihtajassa, jolla jo on yksi jalka kritiikissä, toinen taas vielä profaanissa maailmassa. Hän edustaa »joukkoa» sen *sisäisessä* taistelussa kritiikin kanssa.

Monin kohdin hänestä näyttää, että »herra Bruno ja hänen ystävänsä eivät ymmärrä *ihmiskuntaa*», että nämä

»ovat niitä varsinaisesti sokaistuja». Tosin hän korjaa heti itseään:

»Minulle on tietysti *päivänselvää*, että Te olette oikeassa ja että ajatuksenne ovat tosia, mutta, *suokaa anteeksi*, kansa ei myöskään *ole* väärässä... Aivan niin! Kansa on oikeassa... En voi kiistää, ettettekö Te olisi oikeassa... En todellakaan tiedä, mihin tämä kaikki vie. Te tulette sanomaan... no, pysy toki kotona... Voi, en enää voi... Voi... tässä loppujen lopuksi *tulee hulluksi*... Suvaitkaa *hyväksyä*... Uskokaa minua, saatu tieto tekee monasti ihmisen niin *tyhmäksi*, että on ikään kuin myllynpyörä pyörisi päässä.»

Myös eräs toinen kirjeenvaihtaja kirjoittaa, että hän *»välistä menettää käsityskykynsä»*. Näkee, että tässä joukkomaisessa kirjeenvaihtajassa *kriittinen armo tekee työtään*. Vaivainen matonen! Synnillinen joukko vetää häntä yhtäänne, kriittinen kritiikki toisaanne. Ei saavutettu tieto suista tätä kriittisen kritiikin katekumeenia tähän sekavuustilaan, vaan *uskon-* ja *omantunnonkysymys*; joko kriittinen Kristus tai kansa, jumala tai maailma, Bruno Bauer ystävineen tai profaani joukko! Samoin kuin *jumalallisen* armon vuodatusta edeltää synnintekijän äärimmäinen kurjuus, samoin myös musertava *tyhmistyminen* toimii *kriittisen* armon edeltäjänä. Ja kun armo lopulta lankeaa, niin valittu ei tosin menetä tyhmyyttä, mutta kylläkin *tietoisuutensa tyhmyydestä*.

3. EPÄKRIITTIS-KRIITTINEN JOUKKO ELI KRITIIKKI JA »BERLINER COULEUR»

Kriittinen kritiikki ei ole onnistunut esittämään itseään ihmiskunnan joukon *olennaisena vastakohtaisuutena* ja näin samalla *olennaisena kohteena*. Paitsi *uppiniskaisen* joukon edustajia, jotka soimaavat kriittistä kritiikkiä sen *kohteettomuudesta* ja antavat sen ymmärtää mitä kohteliaimmalla tavalla, ettei se vielä ole läpikäynyt henkistä *»sulkaatoprosessia»* ja että sen täytyy ennen kaikkea hankkia itselleen tukevaa tietoutta, saimme tutustua vielä kahteen kirjeenvaihtajaan. *Pehmeäsydäminen* kirjeenvaihtaja ei muodosta mitään kritiikin *vastakohtaa* ja silloin hänen varsinainen kriittiseen kritiikkiin lähentymisensä perusta on *puhtaasti henkilökohtainen*.

Hän haluaa, kuten hänen kirjeistään jatkossa käy ilmi, varsinaisesti vain yhdistää pieteettinsä herra Arnold Rugea kohtaan pieteettiin herra *Bruno Baueria* kohtaan. Tämä sovitteluyritys tekee kunniaa hänen hyvälle sydämelleen. Se ei kuitenkaan missään tapauksessa edusta *joukkomaista intressiä*. Viimeksi esiintyvä kirjeenvaihtaja ei taas enää ollut joukon *todellinen* jäsen, hän oli kriittisen kritiikin katekumeeni.

Yleensäkin *joukko* on *epämääräinen* objekti, joka näin ollen ei voi harjoittaa määrättyä toimintaa eikä astua määrättyyn suhteeseen. *Joukolla* yleensä, joka on kriittisen kritiikin kohteena, ei ole mitään yhteistä *todellisten* joukkojen kanssa. Nämä puolestaan muodostavat hyvin joukkomaisia vastakohtaisuuksia keskenään. *Kriittisen kritiikin* joukko on sen itsensä »tekemä», samaan tapaan kuin luonnontutkija sen sijaan että puhuisi määrättyistä kasvien ja eläinten luokista asettaisi luokan yleensä vastakohtakseen.

Tämän *abstraktin* joukon, oman aivokummituksensa ohella *kriittinen kritiikki* tarvitsee siis vielä *määrätyn*, empiirisesti osoitettavan, ei vain verukkeellisen *joukon*, omatakseen todella joukkomaisen vastakohtan. Tämän joukon pitää nähdä kriittisessä kritiikissä sekä oma *olemuksensa* että samalla *oman olemuksensa tuhoaminen*. Sen täytyy pyrkiä olemaan kriittistä kritiikkiä, ei-joukkoa, *voimatta toteuttaa* tätä pyrkimystään. Tämä kriittisepäkriittinen joukko on yllä mainittu »*Berliner Couleur*». Kriittisen kritiikin parissa vakavasti askarteleva ihmiskunnan *joukko* rajoittuu yhteen berliiniläiseen yhdistykseen.

»*Berliner Couleur*» (kriittisen kritiikin »*olennainen kohde*», jota se aina ajattelee ja jonka se luulee aina ajattelevan sitä itseään) koostuu, sikäli kun tiedämme, muutamista *ci-devant** *nuorhegeliläisistä*, joihin kriittinen kritiikki valaa oman väittämän mukaan toisaalta horror vacuini**, toisaalta *mitättömyyden* tunteen. Emme tutki asiaintilaa, vaan jättäydymme *kritiikin* lausuntojen varaan.

* — entisistä. *Toim.*

** — tyhjyyden kammo. *Toim.*

Kirjeenvaihdon päätarkoituksena on kritiikin ja »Berliner Couleurin» maailmanhistoriallisen suhteen esittäminen *lavealti* yleisölle, tuon suhteen syvän merkityksen paljastaminen, sen osoittaminen, miksi kritiikin täytyy välttämättä olla julma tätä »joukkoa» kohtaan ja lopuksi sen näennäisyyden synnyttäminen, että *koko maailma* seuraa ahdistuneesti tätä antagonismia ilmaisten olevansa milloin kritiikin menettelyn puolesta, milloin sitä vastaan. Niinpä *absoluuttinen* kritiikki kirjoittaa esim. eräälle kirjeenvaihtajalle, joka on ottanut kantaa »Berliner Couleurin» puolesta:

»Tuollaisia seikkoja olen *jo niin usein* kuullut, että olen päättänyt olla enää ottamatta niitä huomioon.»

Maailma ei aavista kuinka usein se on ollut tekemisissä *tuollaisten* kriittisten seikkojen kanssa.

Kuulkaamme nyt, mitä muuan *kriittisen* joukon jäsen kertoo »Berliner Couleurista»:

»Jos joku tunnustaakin Bauerit'» (pyhä perhe on aina tunnustettava *pêle-mêle**), »alkoi hänen** vastauksensa, — 'niin juuri *minä*. Mutta 'Literatur-Zeitung'! Oikeudenmukaisuus on yli kaiken!'. Minusta oli kiinnostavaa kuulla, mitä muuan näistä radikaaleista, näistä vuoden 42 viisasteliijoista, ajatteli teistä...»

Tämän jälkeen tiedotetaan, että tuo onneton löysi kaikenlaista moitittavaa »Literatur-Zeitungista».

Herra Edgarin novelli »Kolme kelpo miestä» oli hänestä raaka ja liioitteleva. Hän ei käsittänyt, että *sensuuri* on enemmän sisäistä kuin ulkoista taistelua, kuin taistelua mies miestä vastaan. Tällaiset ihmiset eivät viitsi nähdä vaivaa syventyä itseensä ja asettaa *sensuurin kannalta kelpaamattoman fraasin* sijaan *hienosti* ilmaistua, kaikinpuolin muotoiltua *kriittistä ajatusta*. Herra Edgarin artikkeli Béraudista oli hänestä perustelematon. Kriittisen reportoijan mielestä se on perusteltu. Tosin hän tunnustaa: »*En tunne Béraudin kirjaa.*» Sitä vastoin hän *uskoo*, että herra Edgarin on *onnistunut* jne., ja uskohan tunnetusti tekee autuaaksi. »Ylipäänsä», jatkaa kriittinen uskovainen edelleen, »hän ('Berliner

* — kasapäissä. *Toim.*

** — kirjeenvaihtajan keskustelukumppani, joka on »Berliner Couleurin» kannalla. *Toim.*

Couleurin' kuuluva) *ei ole lainkaan tyytyväinen* Edgarin juttuihin.» Hänen mielestään myös »*Proudhonia* ei ole käsitelty riittävän *perusteellisella* vakavuudella». Tässä kohtaa raportoi ja luovuttaa herra Edgarille todistuksen:

»*Tosin kyllä tunnens*» (?) »Proudhonin, *tiedän että* Edgar on ottanut esitykseen Proudhonilta *luonteenomaiset* kohdat ja järjestänyt ne perätysten havainnollisella tavalla.»

Ainoa syy siihen, miksi herra Edgarin niin *erinomainen* Proudhonin kritiikki ei tyydytä noita herroja, voi raportoijan mielestä olla vain se, *ettei* herra Edgar *ole laskenut irti mitään myrskyä* omaisuuden ylle. Eikä siinä kaikki. Ajatelkaahan, vastustajan mielestä herra Edgarin artikeli »*Työväenliitosta*» on *merkityksetön*. Raportoi ja lohduttaa herra Edgaria:

»Tietenkään artikkelissa ei ole mitään *itsenäistä* ja nämä ihmiset ovat todella palanneet takaisin *Gruppen* kannalle, jolla he tosin ovat *aina olleet*. *K r i t i i k i n* pitää heidän mielestään antaa, antaa ja antaa!»

Ikään kuin kritiikki ei olisi antanut meille aivan uusia kielitieteellisiä, historiallisia, filosofisia, kansantaloudellisia ja juristisia keksintöjä! Ja se on niin vaatimaton, että antaa sanoa, *ettei* se anna mitään *itsenäistä!* Jopa kriittinen kirjeenvaihtajamme on antanut jotakin tähänastiselle mekaniikalle tuntematonta, kun hän antaa ihmisten *palata samalle* kannalle, jolla he ovat aina *olleet*. Viittaus *Gruppen* kantaan on taitamaton. Gruppe kysyi muuten herra Brunolta kurjassa brošyyrissään, joka ei ole mainitsemisen arvoinen, mitä kriittistä herra Bruno saattaisi antaa *spekulatiivisesta logiikasta*. Herra Bruno viittasi tuleviin sukupolviin ja —

»*tyhmä odottaa vastausta*»¹⁸².

Kuten jo jumala rankaisi uskotonta faaraota siten että paadutti tämän sydämen *eikä pitänyt tarpeellisena* valistaa tätä, samoin raportoi ja vakuuttaa:

»He eivät näin ollen ole *lainkaan arvoisia* näkemään Teidän 'Literatur-Zeitunginne' sisältöä tai tietämään siitä.»

Ja sen sijaan että neuvoisi ystäväänsä Edgaria hankkimaan itselleen ajatuksia ja tietoa, antaa hän neuvoksi:

»Edgar hankkikoon itselleen *fraaatsäkin* ja poimikoon sieltä umpimähkään fraaseja saavuttaakseen yleisön parissa vastakaikua herättävän tyylin.»

»Tiettyä raivoa, pahansuopaisuutta, sisällyksettömyyttä, ajatuksettomuutta, asian aavistelua jota pidemmälle ei päästä, viheliäisyyden tunnetta» koskevien vaakuuttelujen ohella — kaikki nämä epiteetit, sehän on selvää, koskevat »Berliner Couleuria» — pyhälle perheelle laaditaan seuraavantapaisia elogeja:

»Asian läpitukenava käsittelyn helppous, kategorioiden hallinta, tutkimustyöllä saavutettu syvälinen näkemys, lyhyesti: *herruus k o h t e i d e n* yli. Hän» (ihminen »Berliner Couleurista») »selvittää helposti välinsä asian kanssa, kun taas Te teette itse asian helpoksi.» Tai: »Te harjoitatte 'Literatur-Zeitungissa' puhdasta, havainnollista, asioihin käyvää kritiikkiä.»

Ja lopuksi kuullaan:

»Olen kirjoittanut Teille kaikesta tästä niin seikkaperäisesti, koska tiedän että *tuotan iloa* Teille ilmoittamalla ystävänä mielipiteet. Näette tästä, että 'Literatur-Zeitung' täyttää tarkoituksensa.»

Sen tarkoituksena on olla vastakohdassa »Berliner Couleurin» kanssa. Kun olemme juuri kokeneet »*Berliner Couleurin*» *polemiikin* kriittistä kritiikkiä vastaan ja »Berliner Couleurin» tästä saamat läksytykset, niin nyt saamme kaksinaisen kuvauksen sen pyrkimyksistä saada armoa kriittiseltä kritiikiltä.

Muuan kirjeenvaihtaja kirjoittaa:

»Tuttavani Berliinissä sanoivat minulle ollessani vuoden alussa siellä, että Te torjuitte ja piditte kaikki loitolla, eristädyitte täysin ja vältitte kaikkea lähentymistä, kaikkea seurustelua tahallisesti. En tietenkään voi tietää, kummassa osapuolella vika on.»

Absoluuttinen kritiikki vastaa:

»Kritiikki *ei ota kantaa*, ei halua omaa puoluettaan, se on *yksin* — yksin silloin, kun se syventyy *omaan*» (!) »kohteeseensa ja yksin silloin, kun se asettuu sitä vastaan. Se *irroittautuu* *kaikes-tan*.»

Aivan kuten kriittinen kritiikki lunlee kohottautuvansa kaikkien dogmaattisten vastakohtaisuuksien yläpuolel-

le asettaessaan todellisten vastakohtaisuuksien tilalle kuvitellut *itseään ja maailmaa, pyhää henkeä ja profaania joukkoa* koskevat vastakohtat, aivan samoin se luulee kohoavansa *puolueiden yläpuolelle* pudotessaan *puoluekannan alapuolelle*, asettaessaan itsensä *puolueena* muuta ihmiskuntaa vastaan ja keskittäessään kaiken mielenkiinnon herra Brunon ja kumpp. henkilöllisyyteen. Kritiikki istuu yksinäisyydessä *abstraktion* valtaistuimella ja kun se askarteleo näennäisesti jonkin *kohteen* parissa se ei itse asiassa astu kohteettomasta yksinäisyydestään ulos todella *yhteiskunnalliseen todellista kohdetta* koskevaan suhteeseen, sillä *sen kohde* on vain *sen kuvittelun* kohde, vain kuviteltu kohde. Tämän kriittisen *tunnustuksen* totuuden osoittaa koko esityksemme. Yhtä oikein se määrittää *abstraktionsa* luonteen *absoluuttiseksi* abstraktioksi siten, että se »*irroittautuu kaikesta*»; siispä juuri tämä *ei-min-kään irroittautuminen kaikesta, kaikesta* ajattelusta, havainnoinnista jne. on *absoluuttista järjettömyyttä*. Muuten, yksinäisyys jonka se saavuttaa kiitos irroittautumisen, abstrahoitumisen *kaikesta*, on yhtä vähän vapaa kohteesta, josta se abstrahoi, kuin *Origenes* oli vapaa *sukupuolielimestä*, jonka hän *irroitti* itsestään.

Toinen kirjeenvaihtaja alkaa kuvaamalla erästä »Berliner Couleuriin» kuuluvaa miestä, jonka hän on nähnyt ja jonka kanssa keskustellut, »apeamieliseksi», »masentuneeksi», »kyvyttömäksi enää avaamaan suutaan»—vaikka hän aiemmin aina oli »valmis hyvinkin *röyhkeään* sutkaukseen»— ja »arkamaiseksi». Tämä »Berliner Couleurin» jäsen kertoo kirjeenvaihtajalle ja tämä taas kriitikille:

»Hän ei voinut käsittää, miten sellaiset ihmiset kuin Te molemmat, jotka sentään kunnioitatte humanismin periaatetta, voitte käyttäytyä niin eristäytyvään, niin luotaantyöntävään, ja jopa ylimieliseen tapaan.» Hän ei tiennyt, »miksi on joitakin, jotka, niin kuin näyttää, aikaansaavat tarkoituksella hajaannusta. Mehän olemme kaikki samalla kannalla, me *kunnioitamme* kaikki äärimmäisyyttä, kritiikkiä, kykenemme kaikki, jos emme synnyttämään, niin ainakin käsittämään ja käyttämään äärimmäistä ajatusta». Hän »ei näe tässä hajaannuksessa muuta johtavaa periaatetta kuin egoismin ja ylimielisyyden».

Nyt kirjeenvaihtaja lisää hyvittäväen sanasen:

»Eivätkö sitten ainakin jotkut ystävistämme ole käsittäneet kritiikkiä tai ehkä *kritiikin hyvää tahtoa*... 'ut desint vires, tamen est laudanda voluntas'*. »

Kritiikki vastaa seuraavin *antiteesein* itsensä ja »Berliner Couleurin» välillä:

»On *erilaisia* kritiikin kantoja». Nuo herrat »luulevat saaneensa kritiikin taskuunsa», kritiikki taas »tuntee ja soveltaa todella kritiikin mahtia», ts. se ei pidä sitä taskussa. Ensimmäisille kritiikki on puhdasta muotoa, kritiikille taas »*sisällöllisintä*, oikeastaan ainoa *sisällöllinen*». *Samoin* kuin absoluuttinen ajattelu kriittinen kritiikki pitää itseään koko todellisuutena. Se ei näin ollen havaitse *itsensä ulkopuolella* mitään sisältöä, se ei näin ollen ole *todellisten*, kriittisen subjektin ulkopuolella oleskelevien kohteiden kritiikkiä, vaan se itse *tekee* kohteen, se on absoluuttinen *subjekti-objekti*. Edelleen: »Ensimmäinen kritiikin laji asettautuu sanankäantein kaiken yläpuolelle, asioiden tutkimisen yläpuolelle, toinen irroitetaan *kaikesta* sanankäantein». Ensimmäinen laji on »*tietämättömän viisas*», toinen on »aina oppiva». Toinen on joka tapauksessa epäviisas ja oppii par ça, par là**, mutta vain näennäisesti, vain singotakseen pinnallisesti opitun omana sen keksimänä viisautena, »iskusanana» joukkoa vastaan ja muuttaen opitun kriittis-kriittiseksi järjettömyydeksi.

Ensimmäisille ovat sellaiset sanat kuin »äärimmäinen», »mennä edelleen», »ei mennä tarpeeksi pitkälle» merkityksellisiä ja korkeimpia palvottuja kategorioita, jälkimmäinen *tutkailee näkökannat* eikä soveltaa niihin mainittujen abstraktien kategorioiden *mittoja*.

Kritiikki n:o 2:n huudahdukset siitä, ettei nyt voi enää olla puhetta politiikasta ja että filosofiasta on selvitty, sen sosiaalisten järjestelmien laiminlyönti sekä kehittyneillä sanoilla kuin »fantastinen», »utopistinen» jne.— mitä muuta tämä kaikki on kuin *kriittisesti korjattua* »pidemmälle menemisen», »tarpeeksi-pitkälle menemättömyyden» muunnelmaa? Ja sen »mitat» kuten »*historia yleensä*», »*kritiikki yleensä*»

* — vaikka kykyä puuttuukin, niin tahto on kiitettävä. *Toim.*

** — siellä täällä. *Toim.*

sä», »kohteiden yleistys», »vanha ja uusi», »kriitikki ja joukko», »näkökantojen tutkailu» — lyhyesti, kaikki sen iskusanat, eivätkö ne ole kategorioista, vieläpä abstraktisista *kategorioista tekaistuja mittoja!*?

»Ensin mainittu on teologinen, pabansuopa, kateellinen, pikkumainen, suuriluuloinen, jälkimmäinen on kaiken tämän *vastakohta.*»

Sen jälkeen kun kriitikki on ylistänyt itseään tusinan kertaa yhdessä hengenvedossa ja ominut itselleen kaiken sen mikä »Berliner Couleurilta» puuttuu samaan tapaan kuin jumala on kaikkea sitä *mitä ihminen ei ole*, todistaa se itsestään:

»Se saavutti selvyuden, opinhalun ja rauhan, jossa se on *koskematon ja voittamaton.*»

Se voi kunnioittaa vastakohtaansa, »Berliner Couleuria», »korkeintaan *olympisella naurulla*». Tämä nauru — totunnaisella perusteellisuudella kriitikki kehittelee, mitä tämä *nauru* on ja mitä se ei ole —, »tämä nauru ei ole mitään ylimielisyyttä». Ei millään muotoa! Se on kieltämisen kieltämistä. Se on »*vain se prosessi, jota kriitikon on mielihyvällä ja sielunrauhalla sovellettava alempiasteista kantaa kohtaan, joka luulee olevansa samanarvoinen sen kanssa*» (Mitä suuriluuloisuutta!). Siis kun kriitikko nauraa, *soveltaa* hän *prosessia!* Ja »*sielunrauhassaan*» ei hän sovelta *nauramisen prosessia henkilöitä* kohtaan, vaan *näkökantaa* kohtaan! Jopa *nauraminen* on *kategoria*, jota hän soveltaa, ja joka hänen jopa *täytyy* soveltaa!

Maailman ulkopuolinen kriitikki ei ole mitään *todellisen*, ts. *nykyisessä yhteiskunnassa elävän, kärsivän, sen vaivoihin ja iloihin osallistuvan inhimillisen subjektin olemustointaa*. *Todellinen* yksilö on vain *aksidenssi*, kriittisen kriitikin mainen astia, jossa kriitikki ilmentyy *ikuisena substanssina*. Ei ihmisyksilön kriitikki, vaan *kriitikin epäinhimillinen yksilö* on subjekti. Kriitikki ei ole *ihmisen ilmausta*, vaan *ihminen on kriitikin vieraantumista*; kriitikko elää näin täysin yhteiskunnan ulkopuolella.

»Voiko kriitikko elää samassa yhteiskunnassa, jota hän kritisoi?»

Olisi kysyttävä päinvastoin: Eikö hänen pidä elää tässä yhteiskunnassa, eikö hänen itsensä pidä olla tämän yhteiskunnan elämänilmaus? Miksi kriitikko *myy* henkensä tuotteet, kun kerran hän näin tekee nyky-yhteiskunnan huonoimman lain omaksi laikseen?

»K r i i t i k k o ei edes saa uskaltautua paneutumaan *henkilökohtaisesti* yhteiskuntaan.»

Siksi hän luo itselleen *pyhän perheen* samoin kuin yksinäinen jumala pyrkii korvaamaan ikävystyttävän erittymisensä kaikesta seurasta pyhän perheen avulla. Jos kriitikko *haluaa vapautua huonosta seurasta*, vapautuukoon hän ennen kaikkea *omasta seurastaan*.

»Näin kriitikko luopuu *kaikista yhteiskunnan iloista*, mutta myös *sen kärsimykset* pysyvät etäällä hänestä. Hän ei tunne *ystävyyttä*» (lukuunottamatta kriittisiä ystäviä) »eikä rakkautta» (lukuunottamatta *itserakkautta*) »ja siksi myös panettelu kimpoaa voimatta hänestä takaisin; mikään ei voi loukata häntä; mikään viha eikä mikään kateus ei kosketa häntä; harmi ja murhe ovat hänelle *tuntemattomia affekteja*.»

Lyhyesti, kriitikko on vapaa kaikista *inhimillisistä intohimoista*, hän on *jumalallinen persoona*, hän voi laulaa itsestään nunnan laulua:

Mielessä ei miehet ole.
Kaipaa rakkautta en.
Jumalaa vain ajattelen
Hän on turva ikuinen.¹⁸³

Kriitikki ei ole onnistunut kirjoittamaan ainoatakaan teesiä olematta ristiriitainen. Niinpä se sanoo meille lopuksi:

»Poroporvarillisuus, joka kivittää kriitikkoa», (raamatullisen analogian mukaan kriitikkoa tulee kivittää) »joka ei ymmärrä häntä ja väittää hänellä olevan *epäpuhtaita motiiveja*» (*puhtaalla kritiikilläkö epäpuhtaita motiiveja!*) »tehdäkseen *hänestä kaltatensaa*» (tuo yllä tukistusta saanut tasa-arvoisuuden suuriluuloisuus) »ei saa osakseen *naurua* kriitikon taholta, sillä se ei ole sen arvoista, vaan kriitikko näkee sen läpi ja asettaa sen rauhallisesti takaisin paikalle, joka vastaa sen merkityksetöntä merkitystä».

Ylempänä kriitikon täytyi »soveltaa» *nauramisen prosessia* »alempitasoiseen kantaan, joka luuli olevansa sen vertainen». Kriittisen kritiikin epäselvyys omasta menettelytavastaan jumalatonta »joukkoa» kohtaan näyttää miltei viittaavan kritiikin sisäiseen kiihtymykseen, sappeen, jolle »affektit» eivät ole suinkaan »tuntemattomia».

Ei kuitenkaan pitäisi olla kyse väärinkäsityksestä. Kun kritiikki tähän asti on taistellut kuin Herkules *irroittautuakseen* epäkriittisestä »profaanista joukosta» ja »kaikesta», on se lopulta onnellisesti saavuttanut *yksinäisen, jumalallisen, itseriittoisen, absoluuttisen* olemassaolonsa. Kun tämän sen »uuden vaiheen» ensimmäisessä ilmentymässä *synnillisten affektien* vanhalla maailmalla näyttää vielä olevan ote kritiikistä, näemme nyt kritiikin esteettisesti rauhoittuneen ja *kirkastuneen* eräänlaisessa »*taidehahmossa*». Tuossa »taidehahmossa» kritiikki *sovittaa* syntinsä, jotta se lopulta toisena, voittokulussa käyväenä *Kristuksena* julistaisi *kriittistä viimeistä tuomiota* ja lohikäärmeen voitettuaan voisi rauhallisesti nousta taivasiin.

VIII luku

KRIITTISEN KRITIIKIN MAALLINEN VAELLUS JA KIRKASTUS ELI KRIITTINEN KRITIIKKI RUDOLFINA, GEROLDSTEININ RUHTINAANA

Rudolf, Geroldsteinin ruhtinas, *hyvittää maallisella vaelluksellaan kaksinaisen rikkomuksen, mieskohtaisen rikkomuksensa ja kriittisen kritiikin rikkomuksen*. Hän itse on kiihkeässä välienselvittelyssä kohottanut miekkansa omaa isäänsä vastaan. Kriittinen kritiikki on kiihkeässä välienselvittelyssä intoutunut synnillisiin affekteihin joukkoa vastaan. Kriittinen kritiikki ei ole paljastanut ainoatakaan salaisuutta. Rudolf hyvittää tämän synnin ja paljastaa *kaikki* salaisuudet.

Kuten herra Szeliga kertoo, Rudolf on ihmisyyden *valtion ensimmäinen palvelija* (švaabi *Egidiuksen »ihmissyysvaltio»* Ks. tohtori Karl Weilin »Konstitutionelle Jahrbücher», 1844, 2. nide).

Jotta *maailma ei joutuisi perikatoon*, on herra Szeligan väitteiden mukaan

»armottoman kritiikin miesten astuttava esiin... Rudolf on *sellainen* mies... Rudolf käsittää *puhtaan kritiikin* ajatuksen. Ja tämä ajatus kantaa hänelle ja ihmiskunnalle enemmän hedelmää kuin *kaikki* ihmiskunnan historiassaan saamat kokemukset, *kaikki* tieto jonka Rudolf luotettavimmankaan opettajan johdolla on tästä *historiasta* voinut omaksua... Puolueeton tuomio, jonka avulla Rudolf tekee *maallisesta vaelluksestaan* kuolemattoman, ei *itse asiassa* ole mikään muu kuin *yhteiskunnan salaisuuksien paljastus.*»

Hän on »*paljastettu salaisuuksten salaisuus*».

Rudolfilla on käytettävissään mittaamattomasti enemmän *ulkoisia* keinoja kuin muilla kriittisen kritiikin miehillä. Kritiikki lohduttautuu:

»Saavuttamattomissa ovat kohtalon vähemmän suosimille Rudolfin *tulokset*» (!), »mutta saavuttamaton ei ole loistava tavoite» (!).

Niinpä kritiikki antaa kohtalon suosiman Rudolfin itse *toteuttaa* kritiikin *ajatukset*. Se laulaa hänelle:

Hahnemann,
 Saat kulkea edellä,
 Sinullahan on isot vedenpitävät saappaat!¹⁸⁴

Seuratkaamme Rudolfia hänen kriittisellä maallisella vaelluksellaan, joka »*kantaa ihmiskunnalle enemmän hedelmää kuin kaikki ihmiskunnan historiassaan saamat kokemukset, kaikki tietö*» jne. ja joka *kaksi kertaa pelastaa maailman perikadolta*.

1. TEURASTAJAN KRIITTINEN MUUTTUMINEN KOIRAKSI, ELI CHOURINEUR*

Chourineur oli alunperin ammatiltaan teurastaja. Kaikenlaiset yhteensattumat tekevät luonteeltaan väkivaltaisesta luonnonlapsesta murhaajan. Rudolf löytää hänet sattumalta, juuri kun hän on pahoinpitelemässä Fleur de Marieta. Rudolf sinkauttaa muutaman hyvin suunnatun ja vaikuttavan nyrkiniskun tuon ketterän tappelupukarin päähän. Siten Rudolf voittaa Chourineurin kunnioituksen. Myöhemmin varkaiden kapakassa paljastuu Chourineurin hyväsydäminen mielenlaatu. Rudolf sanoo hänelle: »Onhan sinulla yhä sydän ja kunniasi.» Näillä sanoilla voidellen hän herättää Chourineurin itsekunnioituksen. Chourineur on autettu parannukseen eli, kuten herra Szeliga sanoo, muutettu »*moraaliseksi olenoksi*». Rudolf ottaa hänet suojelukseensa. Seuratkaamme Rudolfin johdolla tapahtuvaa Chourineurin kasvatusta.

1. vaihe. Aluksi Chourineurille opetetaan tekopyhyttä, uskottomuutta, petollisuutta ja *teeskentelyä*. Rudolf käyttää moraalisesti parannettua Chourineuria hyväkseen aivan samalla tavoin kuin *Vidocq* käytti moraalisesti parantamiaan rikollisia, ts. Rudolf tekee hänestä *vakoojan* ja *provokaatioiden järjestäjän*. Häntä neuvotaan »*antamaan*» maître d'écolelle** »*vaikutelma*», että hän on muut-

* Ranskalainen, puukkojunkkaria tarkoittava pilkkanimi. Suom.

** — koulumestarille. Toim.

tanut »periaatettaan olla varastamatta», ehdottamaan maître d'écolelle ryöstöretkeä ja houkuttelemaan siten hänet Rudolfin virittämään ansaan. Chourineur tuntee, että häntä halutaan käyttää väärin hyväksi huonossa »kepposessa». Hän vastustelee vaatimusta toimia *vakoojana* ja *provokaatioiden järjestäjänä*. Rudolf saa helposti luonnonlapsen vakuuttuneeksi käyttämällä kriittisen kritiikin »*puhdasta*» *kasuistiikkaa*: pahansuopakaan kepponen ei ole pahansuopa, jos se tehdään »*hyvistä, moraalisista*» syistä. Provokaatioiden järjestäjänä Chourineur houkuttelee toveruuden ja luottamuksen varjolla entisen seuralaisensa satimeen. *Ensi kertaa* elämässään hän tekee *jotakin häpeällistä*.

2. vaihe. Tapaamme jälleen Chourineurin Rudolfin vuoteen äärestä: Chourineur on pelastanut Rudolfin hengenvaarasta.

Chourineurista on tullut niin *kunnollinen moraalinen* olento, että hän torjuu neekeritohtori Davidin kehotuksen istuutua lattialle, peläten likaavansa maton. Hän on liian *ujo* jopa istuutuakseen tuolille. Ensiksi hän asettaa tuolin kumoon ja sitten istuutuu tuolin etujaloille. Hän muistaa pyytää joka kerran anteeksi nimitettyään hengenvaarasta pelastamaansa herra Rudolfia »*ystäväkseen*» tai »*monsieuriksi*»* eikä »*monseigneuriksi*».**

Ihailtavaa kesyttömän luonnonlapsen koulimista! Chourineur ilmaisee kriittisen muutoksensa sisimmän salaisuuden, kun hän tunnustaa Rudolfille tuntevansa tätä kohtaan samaa kiintymystä kuin *buldogi* tuntee herraansa. »*Je me sens pour vous, comme qui dirait l'attachement d'un bouledogue pour son maître.*»*** Entinen teurastaja on muuttunut koiraksi. Tästä lähtien kaikki hänen hyveensä palautuvat koiran hyveiksi, sen puhtaaksi »*uhrautumiseksi*» herransa puolesta. Hänen itenäisyytensä ja yksilöllisyytensä häviävät täydellisesti. Mutta kuten huonojen maalarien on pantava maalaamiinsa muotokuvaan lappu kertoakseen ketä maalaus kuvaa,

* — herraksi. *Toim.*

** — armolliseksi herraksi (korkeista kirkonmiehistä sekä prinseistä käytettävä arvonimi). *Toim.*

*** »Tunnen teitä kohtaan jotakin sen tapaista kuin bulldogin kiintymys herraansa.» *Toim.*

samoin myös Eugène Sue panee »*buldogi*» Chourineurin suuhun lappusen, jossa alituisesti vakuutetaan: »Nämä kaksi sanaa, 'Sinulla on sydäntä ja kunniaa', ovat tehneet minusta *ihmisen*.» Viimeiseen hengenvetoonsa asti Chourineur on saava tekojensa motiivin tästä lappusesta, eikä inhimillisestä yksilöllisyydestään. Moraalista parannustaan todistaakseen hän monesti pohdiskelee erinomaisuuttaan ja toisten yksilöiden huonotapaisuutta. Aina kun hän kylvää suustaan moraalisia puheenparsia, sanoo Rudolf hänelle: »Kuulen mielelläni sinun *puhuvan* noin.» Chourineurista ei ole tullut mitään tavanomaista buldogia, vaan hänestä on kehkeytynyt *moraalinen buldogi*.

3. *vaihe*. Olemme jo ihailleet Chourineurin *karkean* vaikkakin *pelottoman* itsevarmuuden sijalle tullutta *poroporvarillista säädyllisyyttä*. Saamme nyt kuulla, että hän, kuten »*moraaliselle olennolle*» sopiikin, on omaksunut myös *poroporvarin* käyntitavan ja asenteen.

»Kun olisi häntä nähnyt... olisi ilman muuta pitänyt häntä maailman viattomimpana *porvarina*.»

Tätä muotoa vielä surullisempi on se sisältö, jonka Rudolf antaa Chourineurin kriittisesti uudistetulle elämälle. Hänet lähetetään Afrikkaan, jotta hän »olisi uskottomien maailmalle elävä ja tervehdyttävä katumuksen esimerkki». Tästä lähtien hänen on määrä esittää kristillistä dogmia eikä omaa ihmisluontoaan.

4. *vaihe*. Kriittis-moraalinen muutos on tehnyt Chourineurista sävyisän ja varovaisen miehen, joka toimii pelon ja elämänviisauden sääntöjen mukaan.

»Chourineur», kertoo Murph, joka äärettömässä typeryydessään alituisesti puhuu sivu suunsa, »ei ole sanonut sanaakaan *maître d'écolen* rankaisusta, koska hän *pelkää* joutuvansa *itse välikäteen*.»

Chourineur siis tietää, että *maître d'écolen* teloitus oli oikeudenvastainen teko. Peläten joutuvansa itse ahdinkoon hän ei lörpöttele tätä julki. *Viisas* Chourineur!

5. *vaihe*. Chourineurin moraalinen sivistyminen on niin pitkällä, että tajuaa *koiramaisen* suhteensa Rudolfiin sivistyneessä muodossa. Pelastettuaan *Germainin* hengen-

vaarasta hän sanoo tälle:

»Minulla on suojeleija, joka merkitsee minulle samaa kuin jumala papeille — mieleni tekee heittäytyä polvilleni hänen eteensä.»

Ajatuksissaan hän polvistuukin jumalansa edessä.

Hän kertoo edelleen Germainille: »Herra Rudolf suojelee teitä. Sanon herra, vaikka minun pitäisikin sanoa armollinen herra. Olen kuitenkin tottunut nimittämään häntä Rudolf-herraksi, ja hän sallii minun tehdä niin.»

»Pyhä autuus ja kukoistus!», huudahtaa Szeliga kriittisessä ihastuksessaan.

6. vaihe. Chourineur päättää arvokkaasti puhtaan uhrautuvaisuuden ja moraalisen buldogimaisuuden elämänuransa ottamalla herransa puolesta vastaan kuolettavan iskun. Samalla hetkellä kun Luuranko [Squelette] uhkaa ruhtinasta veitsellä, pysäyttää Chourineur murhaajan käden. Luuranko pistää hänet kuoliaaksi. Kuoleva Chourineur sanoo kuitenkin Rudolfille:

»Olin oikeassa kun sanoin, että minunlaiseni *maakokkare* (buldogi) voisi monesti olla hyödyllinen teidänlaisellenne *suurelle armolliselle herralle*.»

Tämä koiramainen lausahdus on tiivistelmä Chourineurin koko kriittisestä elämänkaaresta. Lappunen hänen suussaan lisää siihen:

»Välimme ovat selvät, herra Rudolf. Te sanoitte, että minulla oli sydäntä ja kunniaa.»

Herra Szeliga kiljuu niin kovaa kuin voi:

»Miten ansiokkaasti Rudolf tekikään antaessaan 'puukkojunkarin' takaisin *ihmiskunnalle* (?)!»

2. KRIITTISEN USKONNON SALAISUUDEN PALJASTUS ELI FLEUR DE MARIE*

a) SPEKULATIIVINEN »PÄIVÄNKUKKA»

Vielä sananen herra Szeligan spekulatiivisesta »Päivänkukasta», ennen kuin siirrymme Eugène Suen Fleur de Marieen.

* Szeliga käyttää »fleur de Marien» asemesta »Marien-Blume» (päivänkukka, päivänkakkara). *Toim.*

Spekulatiivinen »Päivänkukka» on ennen kaikkea *oikaisu*. Lukija nimittäin olisi saattanut herra Szeligan rakennelman perusteella päätellä, että Eugène Sue on

»erottanut objektiivisen perustan» (»maailmantilan») »esityksen niiden toimivien yksilöllisten voimien tarkastelusta, jotka voidaan käsittää vain mainitun perustan muodostamaa taustaa vasten».

Päivänkukan tehtävänä on siis oikaista tämä lukijan erheellinen otaksuma, jonka herra Szeligan esitys synnytti. Lisäksi sillä on vielä metafyyssinen tehtävä »eepoksesamme», nimittäin herra Szeligan, »eepoksessa».

»*Maailmanjärjestys* ja eepiset tapahtumat eivät vielä taiteellisesti nivoudu todella *yhdeksi* kokonaisuudeksi, jos ne vain risteävät toisiaan kirjavana sekoituksena ja jos hiukkanen maailmanjärjestystä tässä ja jälleen toiminnallinen kohtaaminen tuossa vuorottelevat keskenään. Jos *todellisen ykseyden* on synnyttävä, on molempien, tuon ennakkoluuloisen *maailman* salaisuuksien ja *Rudolfin* niihin tunkeutuessaan ja ne paljastaessaan osoittaman selkeyden, avoimuuden ja varmuuden, yhdistyttävä *yhdessä* yksilössä... Tämä on Päivänkukan tehtävä.»

Herra Szeliga rakentaa Päivänkukan samalla tavoin kuin *Bauer* rakensi *jumalanäidin*.

Toisella puolella on »*jumalallinen*» (*Rudolf*), »jolle kaikki mahti ja vapaus» annetaan ja joka on ainoa *toimiva* periaate. Toisella puolella ovat passiivinen »*maailmanjärjestys*» ja siihen kuuluvat ihmiset. Maailmantila on »*todellisen perusta*». Herra Szeligan on nyt langettava »*uskonnollisen tietoisuuden ristiriitaan*», mikäli tätä perustaa ei haluta »*täysin jätettävän*» eli »*luonnontilan viimeisiä rippeitä*» ei haluta »*poistettavan*», mikäli itse maailmalla on vielä oltava jokin osuus »*kehityksen periaatteeseen*», jonka *Rudolf* on vastoin maailmaa keskittänyt itseensä, ja mikäli »*inhimillistä* ei haluta esittää kerrassaan epävapaana ja toimimattomana». Vaikka herra Szeliga tempaa maailmanjärjestyksen ja sen toiminnan erilleen toisistaan luoden kuolleen joukon ja kritiikin (*Rudolfin*) dualismin, on hänen siitä huolimatta jätettävä maailmanjärjestykselle ja joukolle jälleen eräitä jumalallisuuden attribuutteja ja rakennettava molempien, *Rudolfin* ja maailman, spekulatiivinen ykseys Päivänkukana (Ks. »*Synoptikkojen kritiikki*», I nide, s. 39).

Talonomistajan (toimivan »yksilöllisen voiman») ja hänen *talonsa* (»objektiivisen perustan») välisten todellisten suhteiden lisäksi mystinen spekulatio ja myös spekulatiivinen estetiikka tarvitsevat vielä kolmannen elementin, *konkreettisen spekulatiivisen ykseyden, subjektin-objektin*, jonka muodostavat talo ja talonomistaja yhdessä henkilössä. Koska spekulatio ei pidä ylen seikkaperäisistä luonnollisista välityksistä [Vermittlungen], ei se näe, että sama »hiukkanen maailman järjestystä», esimerkiksi talo, joka jollekulle, esimerkiksi talonomistajalle, on »objektiivinen perusta», on toiselle, esimerkiksi talon laatineelle rakennusmestarille, »eppinen tapahtuma». Kriittinen kritiikki syyttää »romanttista taidetta» »ykseyden dogmista». Tuottaakseen »todella yhden kokonaisuuden» ja »todellisen ykseyden» se asettaa maailmanjärjestyksen ja maailman tapahtumien välisen luonnollisen ja inhimillisen yhteyden tilalle kuvitteellisen yhteyden, mystisen subjektin-objektin. *Hegel* asetti samalla tavoin ihmisen ja luonnon todellisen yhteyden sijaan absoluuttisen subjektin-objektin, *absoluuttisen hengen*, joka on samanaikaisesti sekä koko luonto että koko ihmiskunta.

Kriittisessä Päivänkukassa »tuon ajan yleinen syyllisyys, salaisuuden syyllisyys» tulee »*syyllisyyden salaisuudeksi*» samoin kuin yleinen salaisuuden syyllisyys velkaantuneen rihkamakauppiaan persoonassa tulee *velkojen salaisuudeksi*.

Jumalanäiti-rakennelman mukaisesti Päivänkukan *itse asiassa* tulisi olla maailman vapahtajan *Rudolfin äiti*. Herra Szeliga selittää tämän nimenomaisesti:

»*Loogtsena seurauksena* Rudolfin tulisi olla Päivänkukan poika.»

Hän on kuitenkin tytön isä eikä poika. Niinpä herra Szeliga löytääkin tästä »sen uuden salaisuuden, että nykyaika usein kantaa kohdussaan tulevaisuuden sijasta kauan sitten ohitettua menneisyyttä». Hän jopa löytää toisen, vielä suuremman, joukkomaisen tilastotutkimuksen suoranaisesti kiistävän salaisuuden, että »lapsi, josta ei vuorostaan tule isää tai äitiä, vaan joka neitseellisenä ja viattomana astuu hautaansa ... on ... *olennaisesti ... tytär*».

Herra Szeliga noudattaa tunnontarkasti hegeliläistä spekulatiota: »*loogisena* seurauksena» tytär hänen mielestään on isänsä äiti. Hegelin historianfilosofiassa, kuten hänen luonnonfilosofiassaankin, poika synnyttää äitinsä, henki luonnon, kristillinen uskonto pakanuuden, tulos alun.

Kun herra Szeliga on todistanut, että Päivänkukan on »*loogisena* seurauksena» oltava Rudolfin äiti, todistaa hän sitten päinvastaista: »jotta hän täysin vastaisi sitä *idea*a jonka hän *meidän* eepoksessamme ruumiillistaa, *ei hänestä koskaan saa tulla äitiä*». Tämä osoittaa ainakin sen, että eepoksemme idea ja herra Szeligan looginen seuraus ovat keskenään ristiriitaiset.

Spekulatiivinen Päivänkukka ei ole mikään muu kuin »*idean ruumiillistuma*». Minkä idean? »Hänen tehtävänsä hän on *ikään kuin* esittää viimeisiä surunkyyneliä, jotka menneisyys vuodattaa ennen täydellistä katoamistaan.» Hän on vertauskuvallisen kyyneleen esitys, ja tätäkin vähää hän on vain »*ikään kuin*».

Emme seuraa edemmäلتi herra Szeligan esitystä Päivänkukasta. Jätämme viimeksi mainitulle sen miellyttävän tehtävän, että hän herra Szeligan määräyksen mukaisesti »muodostaa *mitä päättäv*äisimmän vastakohtan *joka ikiselle*», salamyhkäisen vastakohtan, yhtä salamyhkäisen kuin jumalan ominaisuudet.

Yhtä vähän vaivaamme päätämme sillä »*tosi salaisuudella*», jonka »*jumala* on laskenut ihmisten sydämeen» ja johon spekulatiivinen Päivänkukka »*ikään kuin*» viittaa. Siirrymme herra Szeligan Päivänkukasta Eugène Suen Fleur de Marieen ja Rudolfin hänelle suorittamiin kriittisiin ihmeparannuksiin.

b) FLEUR DE MARIE

Kohtaamme Marien ilotyttönä rikollisten keskellä, rosvokapakan emännän orjattarena. Tässä alennustilassaan hän säilyttää inhimillisen sielun jalouden, inhimillisen avoimuuden ja inhimillisen kauneuden. Nämä piirteet tekevät vaikutuksen hänen ympäristöönsä. Ne kohottavat hänet rosvopiirin runolliseksi kukkaseksi ja niiden ansiosta hän saa nimen Fleur de Marie.

On välttämätöntä kiinnittää tarkoin huomiota Fleur de Marieen hänen ensi esiintymisestään lähtien, jotta voitaisiin verrata hänen *alkuperäistä hahmoaan* hänen *kriittiseen uudelleenahmotukseensa*.

Kaikesta hentoudestaan huolimatta Fleur de Marie osoittaa heti alussa elämänvoimaisuutta, iloisuutta ja luonteen joustavuutta. Vain nämä ominaisuudet voivat selittää hänen inhimillisen kehityksensä niissä *epäinhimillisissä* oloissa, joissa hän elää.

Hän puolustautuu Chourineurin pahoinpitelyä vastaan saksillaan. Tässä tilanteessa kohtaamme hänet ensi kerran. Hän ei esiinny puolustuskyvyttömänä, ylivoimaiselle raakuudelle vastustelematta antautuvana lampaana. Hän on tyttö, joka osaa puolustaa oikeuksiaan ja säilyttää asemansa tappelussa.

Rue aux Fèvesin rosvokapakassa hän kertoo elämäntarinansa Chourineurille ja Rudolfille. Kertomuksensa välissä hän *nauraa* Chourineurin sukkeluudelle. Hän valittaa tuhlanneensa vankilasta päästyään siellä ansaitsemansa 300 frangia, sen sijaan että olisi etsinyt työtä, »mutta kukaan ei neuvonut minua». Muisto hänen elämänsä luhistumisesta — kun hän myi itsensä kapakan emännälle — saa hänet surulliseksi. Hän muistelee kaikkia näitä tapahtumia nyt ensi kertaa lapsuutensa jälkeen. »Niin, tulen murheelliseksi kun ajattelen menneisyyttäni ... olisihan toki kaunista olla rehellinen.» Kun Chourineur ivallisesti sanoo, että hänen olisi ruvettava rehelliseksi, hän huudahtaa:

»Jumalani, rehellinen! Miten sitten voisinkin olla rehellinen?» Hän korostaa, ettei hän ole mikään »itkuinen elehtijä» (»je ne suis pas pleurnicheuse»;) mutta hänen elämänsä asemansa on surullinen — »ei se mukavakaan ole». Vihdoin hän menneisyydestä puhuessaan lausuu kristillisen *katumuksen* vastakohtana vapaan ja vahvan ihmisen yhtä *stoalaisen* kuin *epikurolaisen*, inhimillisen periaatteen:

»Mutta mikä on tapahtunut, se on tapahtunut.»

Seuratkaamme nyt Fleur de Marien ensimmäistä kävelyretkeä Rudolfin kanssa.

»Tietoisuus kauheasta asemastasi lienee sinua usein piinannut», sanoo Rudolf, jonka suuta jo kihelmöi halu aloittaa moraalinen keskustelu.

»Kyllä», tyttö vastaa, »useammin kuin kerran olen tuijottanut Seinen vettä suojakaiteen ylitse, mutta sitten olen katsonut kukkia ja aurinkoa ja sanonut itselleni: virta on aina kulkeva tuossa, ja minä en ole vielä seitsemäntoistakaan ikäinen, kukapa tietää mitä voi tapahtua? Sellaisena hetkenä tunsin, että en ole ansainnut kohtaloani, että minussa on jotakin hyvää. Sanoin itselleni: minua on kohdeltu varsin huonosti, mutta ainakaan minä en ole tehnyt pahaa kenellekään.»

Fleur de Marie pitää asemaansa, jota hän ei ole ansainnut, kohtalona eikä hänen oman toimintansa tuloksena ja hänen oman itsensä ilmauksena. Huono-onnisuus voi muuttua muuksi. Hän on vielä nuori.

Hyvä ja paha eivät Marien käsittäminä ole hyvän ja pahan *moraalisia abstraktioita*. Hän on *hyvä*, sillä hän ei ole aiheuttanut kenellekään *kärsimyksiä* ja on aina ollut *inhimillinen* epäinhimillistä ympäristöään kohtaan. Hän on *hyvä*, sillä aurinko ja kukat ilmaisevat hänelle aurinkoisen ja kukoistavan luontonsa. Hän on *hyvä*, sillä hän on vielä *nuori*, toiveikas ja täynnä elämänvoimaa. Hänen asemansa *ei ole hyvä*, koska se pitää hänet luonnottomassa ahdingossa, koska se ei ole hänen ihmimillisten pyrkimyksensä ilmaus eikä hänen ihmimillisten toiveidensa toteutuma ja koska se on piinallinen ja iloton. Hän arvioi elämänasemaansa *oman yksilöllisyytensä ja luonnollisen olemuksensa* eikä *hyvän ideaalin* valossa.

Luonnossa, jossa porvarillisen elämän kahleet kirpoavat ja jossa Fleur de Marie voi vapaasti ilmaista omaa luontoaan, hän räiskyykin elämänhalua, tunteiden rikkautta ja ihmimillistä iloa luonnon kauneuden johdosta. Tämä osoittaa, että hänen asemansa yhteiskunnassa on koskettanut vain hänen pintaansa ja on pelkkää kovaa onnea, ja että hän itse on vain *inhimillinen*, ei hyvä eikä paha.

»Mitä onnea, Rudolf-herra! Ruohoal! Peltot! Sallittehan minun astua maahan ... täällä on niin kaunistal! Tahtoisin niin kävellä näillä niityillä!»

Vaunuista astuttuaan hän kerää Rudolfille kukkia, »saa iloltaan tuskin puhutuksi» jne. jne.

Rudolf sanoo hänelle, että aikoo viedä hänet *rouva Georgen vuokratilalle*. Siellä hän voi nähdä kyyhkyslakkoja, kotieläinten talleja ja muuta; siellä on maitoa, voita, hedelmiä jne. Ne ovat tälle lapsukaiselle todellisia *armonesineitä*. Tytön ainoa ajatus on, että nyt hän pääsee *nauttimaan olostaan*. »Sehän kuulostaa aivan uskomattomalta! Miten haluankaan nauttia ja iloita!» Hän selittää kerrassaan avoimesti Rudolfille olevansa itse syyllinen huonoon onneensa. »Jouduinhan ahdinkoon vain siksi etten säästänyt rahojani.» Niinpä hän neuvoo miestäkin olemaan säästäväinen ja sijoittamaan rahansa säästöpankkiin. Hänen mielikuvituksensa temmeltää Rudolfin hänelle rakentamissa pilvilinnoissa. Hän vaipuu murheeseen vain siksi, että »oli unohtanut *nykyhetken*» ja »tuon nykyhetken vastakohtaisuus unelmalle iloisista ja hymyilevistä oloista palautti hänen mieleensä hänen asemansa kauheuden».

Tähän asti näemme Fleur de Marien alkuperäisessä epäkriittisessä hahmossaan. Eugène Sue on noussut tässä ahtaan maailmankatsomuksensa näköpiirin yläpuolelle. Hän on lyönyt korville porvariston ennakkoluuloja. Tämän jälkeen hän luovuttaa Fleur de Marien Rudolf-sankarille hyvittääkseen julkeutensa ja saadakseen osakseen kaikkien vanhojen miesten ja naisten, Pariisin koko poliisiin, vallitsevan uskonnon ja »kriittisen kritiikin» suosion.

Rouva George, jolle Rudolf luovuttaa Fleur de Marien, on onneton, luulotautinen ja uskonnollinen nainen. Hän ottaa lapsukaisen heti hoiviinsa hurskastelevin sanoin, että »*jumala* siunaa niitä, jotka häntä rakastavat ja pelkäävät ja jotka ovat olleet onnettomia ja *katuvat*». Rudolf, »puhtaan kritiikin» mies, kutsuu paikalle pappi *Laporten*, jonka hiukset ovat harhauskoisuudesta harmaantuneet. Hänen on määrä suorittaa Fleur de Marien kriittinen parannustyö.

Marie lähestyy iloisena ja avoimesti vanhaa pappia. Kristillisen karkeasti *Eugène Sue* antaa »ihmeellisen vaiston» heti kuiskata tytön korvaan, että »*häpeä* päättyy siellä, missä *katumus* ja *tunnonvaivat* alkavat», nimittäin kirkon piirissä, joka yksin voi pelastaa. Sue unohtaa kävelyretken iloisen avoimuuden, luonnon armonesinei-

den ja Rudolfin ystävällisen mukanaolon synnyttämän ilon, jota vain ajatus palaamisesta takaisin roistomaisen emännän luokse himmensi.

Pappi Laporte omaksuu heti *ylimaallisen* asenteen. Hänen ensi sanansa ovat:

»*Jumalan* laupeus on ehtymätön, rakas lapseni! Ja sen hän on sinulle osoittanut, kun hän tuskallisimmisakaan koettelemuksissa ei ole sinua hylännyt... tuo jalo mies, joka sinut pelasti, toteutti tämän *pyhien kirjoitusten sanan*:» (huomattakoon: pyhän sanan, ei inhimillistä tavoitetta!) »Herra on niitä lähellä, jotka häntä huutavat; hän on täyttävä niiden toiveet, jotka häntä huutavat; hän on kuuleva heidän huutonsa ja heidät pelastava... Herra on tekevä *oman* työnsä.»

Marie ei vielä oivalla papin saarnan *pahansuopaa* mieltä. Hän vastaa:

»Olen rukoileva niiden puolesta, jotka minua armahtivat ja johdattivat minut takaisin jumalan luo.»

Hänen ensi ajatuksensa on hänen *inhimillinen* pelastajansa *eikä* jumala, ja hän haluaa rukoilla *pelastajansa* eikä *oman* synninpäästösä puolesta. Hän uskoo omalla rukouksellaan olevan jotakin vaikutusta toisten pelastamiseen. Hän on jopa niin naiivi, että kuvittelee *tulleensa jo* nyt johdatetuksi takaisin jumalan huomaan. Pappi pitää velvollisuutenaan häivyttää tämä vääräuskoinen harhakuvitelma.

Pappi keskeyttää tytön: »Pian olet ansaitseva synninpäästön, vapautuksen suurista erheistäsi... sillä, puhuakseni vielä profeettain kielellä: Herra on pitävä kaikki lankeamaisillaan olevat oikealla tiellä.»

Älkäämme jättäkö huomiotta papin epäinhimillisiä sanankäänteitä. Pian olet ansaitseva synninpäästön! *Vielä ei* sinun syntejäsi *ole anteeksi annettu*.

Kun Laporte saa tytön *synnintuntoon*, niin Rudolf antaa hänelle jäähyväislahjaksi kullatun *ristin*, häntä odottavan *kristillisen ristiinnaulitsemisen* symbolin.

Marie on jo jonkin aikaa asunut rouva Georgen vuokra-tilalla. Kuunnelkaamme seuraavaksi pappiukko Laporten ja rouva Georgen keskustelua. Pappi pitää mahdottomana, että Marie menisi »naimisiin, koska kenelläkään

miehellä ei hänen, Laporten, takeistaan huolimatta ole rohkeutta katsoa silmästä silmään menneisyyttä, joka tahraisi tytön nuoruuden». Hän vielä lisää, että »tytön on sovittava suuret synnit; moraalisen tajun olisi täytynyt pitää hänet oikealla tiellä». Hän osoittaa ihmiselle mahdolliseksi pysyä oikealla tiellä ja tekee sen kuin halpamaisin porvari: »Onhan Pariisissa paljon armeliaita ihmisiä.» Tekopyhä pappi tietää varsin hyvin, että nämä Pariisin armeliaat ihmiset kulkevat välinpitämättöminä niiden seitsemän-kahdeksanvuotiaiden tyttösten ohi, jotka keskiyöhön asti kauppaavat vilkkaimmilla kaduilla tulitikkuja ja sen sellaista; näin oli Mariekin aikanaan tehnyt, ja näiden tyttösten tuleva kohtalo on miltei poikkeuksetta sama kuin Marien.

Pappi on ratkaissut kantansa Marien *katumuksen* suhteen. Miehen sisimmässä tyttö on jo *kadotukseen tuomittu*. Seuratkaamme Fleur de Marien iltakävelyä; Laporte saattaa häntä kotiin.

»Katsohan, lapseni», pappi alkaa hurskastelevin kaunopuhein, »tuota ääretöntä näköpiiriä, jonka rajoja emme enää erota» (on nimittäin ilta) »minusta näyttää, että hiljaisuus ja äärettömyys tuovat mieleemme miltei ajattomuuden idean... Sanon näin sinulle, Marie, koska sinä havaitset luomakunnan kauneudet... Usein minua liikuttaa se uskonnollinen ihailu, jonka ne sinussa synnyttävät, sinussa, jolta uskonnolliset tunteet niin kauan aikaa oli riistetty.»

Pappi on jo onnistunut muuttamaan Marien alunperin luonnon kauneuksien johdosta tunteman naiivin ilon *uskonnolliseksi* ihailuksi. *Luonnosta* on tullut tytölle jo harras, *kristitty* luonto; se on madaltunut *luomakunnaksi*. Läpinäkyvä ilma on madallettu liikkumattoman *ikuisuuden* pimeäksi symboliksi. Tyttö on jo oppinut, että kaikki hänen olemuksensa inhimilliset ilmaukset olivat »*maallisia*», uskonnottomia, jumalattomia, niistä puuttui uskonto ja tosi pyhitys. Papin on liattava tyttö tämän omissa silmissä, vedettävä lokaan hänen luonnolliset ja henkiset voimansa ja kykynsä, jotta tyttö tulisi alttiiksi papin hänelle lupaamalle yliluonnolliselle armon välikappaleelle — *kasteelle*.

Kun Marie sitten haluaa tehdä tunnustuksen ja pyytää papilta armeliaisuutta osakseen, vastaa tämä:

»Herra on osoittanut sinulle laupeutensa.»

Marie ei saa kokea osakseen saamaa armeliaisuutta läheisen ihmisolennon luonnolliseksi ja itsestään selväksi suhteeksi häneen, ihmisolentoon. Hänen on miellettäviä armeliaisuus ylenpalttiseksi, ylikuonnolliseksi ja yli-inhimilliseksi laupeudeksi ja alentuvaisuudeksi, nähtävä *inhimillinen armeliaisuus jumalalliseksi laupeudeksi*. Hänen on astuttava kaikkien inhimillisten ja luonnollisten suhteiden tuolle puolen, *suhteisiin jumalan kanssa*. Tapa, jolla Fleur de Marie vastauksessaan yhtyy papin jaaritukseen jumalan laupeudesta, osoittaa miten suuresti uskonnolliset opit jo ovat turmelleet hänet.

Tyttö sanoo, että heti asemansa parannuttua hän on tuntenut vain *uuden onnensa*.

»Ajattelin joka hetki Rudolf-herraa. Usein nostin silmäni kohti taivasta, en etsiäkseni jumalaa, vaan etsiäkseni sieltä ja kiittääkseni häntä, Rudolf-herraa. Niin — *soimaan itseäni siitä, isä; minä ajattelin enemmän häntä kuin jumalaa*. Hänhän oli tehnyt minulle sen, minkä jumala yksin olisi voinut tehdä... Olin *onnellinen*, onnellinen kuin se, joka ikiajoiksi on välttynyt suurelta vaaralta.»

Fleur de Marien mielestä on jo väärin tuntea uusi onnellinen elämänasema yksinkertaisesti siksi, mitä se *todella* on, uudeksi onneksi, ts. suhtautua siihen luonnollisesti eikä ylikuonnollisesti. Hän soimaa jo itseään siitä, että hän näki hänet pelastaneen ihmisen siksi, mitä tämä *todella* oli, pelastajakseen, eikä sen sijasta katsonut pelastumistaan kuvitellun pelastajan, *jumalan* ansioksi. Häneen on jo tarttunut uskonnollinen tekopyhyys, joka ottaa *toiselta ihmiseltä* pois sen mitä hän minun taholtani on ansainnut, ja antaa sen jumalalle, joka näkee ylipäänsä kaikki ihmisen inhimilliset piirteet itselleen vieraiksi ja kaikki hänen epäinhimilliset piirteensä *tosi* omaisuudekseen.

Marie kertoo, että hänen ajatustensa, tunteidensa ja elämänasenteensa *uskonnollinen muuntuminen* on rouva Georgen ja Laporten ansiota.

»Kun Rudolf vei minut pois kaupungista, tajusin jo heikosti alennustilani. Mutta vasta teidän ja rouva Georgen minulle suoma kasvatusta, neuvot ja esimerkit ovat saaneet minut käsittämään... että olin enemmänkin syyllinen kuin onneton... Te ja rouva George olette saaneet minut *käsittämään kadotukseni pohjattoman syvyyden*.»

On siis toisin sanoen pappi Laporten ja rouva Georgen ansiota, että tytön inhimillinen ja siten siedettävä tietoisuus omasta alennuksestaan on hänen mielessään vaihtunut kristilliseksi ja siten sietämättömäksi tietoisuudeksi pohjattomasta kadotuksesta. Pappi ja tekohurskas laupeudensisar ovat opettaneet hänet arvioimaan itseään *kristilliseltä katsantokannalta*.

Marie havaitsee sen henkisen onnettomuudentilan pohjattomuuden, johon hänet on syösty. Hän sanoo:

»Kun tietoisuus hyvästä ja pahasta on koitunut minulle niin pelottavaksi, niin miksei minua jätetty onnettoman kohtaloni huomaa?.. Jos minua ei olisi temmattu pois alhaisuudestani, olisivat kurjuus ja lyönnit tehneet minusta varsin pian lopun; olisin ainakin kuollut tietämättä mitään siitä puhtaudesta, jota nyt olen aina turhaan toivova.»

Sydämetön pappi vastaa:

»Jaloinkin luonne saa *lähtemättömän polttomerkin*, kun se yhdenkin päivän ajaksi joutuu sellaiseen lokaan, josta sinut nostettiin. Tämä on *jumalallisen oikeudenmukaisuuden muuttumaton säädös*.»

Fleur de Marie, jota tämä hunajainen *papinmanaus* on syvästi haavoittanut, huudahtaa:

»Näette siis, että minun on elettävä epätoivossa.»

Harmaapäinen uskonnonrenki vastaa:

»Sinun ei pidä toivoa voivasi reväistä tämän lohduttomuuden irti elämästäsi, mutta sinun tulee luottaa *jumalan äärettömään laupeuteen*. Lapsiparka, täällä alhaalla osanasi ovat kyyneleet, katumus ja tunnontuskat, mutta kerran olet saava *tuolla ylhäällä anteeksiannon ja ikuisen onnenautuuden*!»

Marie ei vielä ole kyllin typerytynyt, jotta tieto ikuisesta onnenautuudesta ja anteeksiannosta ylhäällä rauhoittaisi hänet.

»Sääli minua», hän huudahtaa, »sääli minua, jumalani! Minä olen vielä niin nuori... Voi minua!»

Nyt papin tekopyhä viisastelu saavuttaa huippunsa:

»Päinvastoin, onni sinulle, Marie, onni sinulle, jolle Herra lähettää nämä niin katkerat, mutta hyvää tekevät tunnonvaivat! Ne osoittavat, että sielusi on *uskonnollisesti* altis... kaikki kärsimyksesi nähdään tuolla ylhäällä. Usko minua, jumala on hetkeksi

ohjannut sinut huonolle tielle taatakseen osallesi *tunnontuskien kunnian* ja *katumuksesta* koituvan ikuisen palkinnon.»

Tästä hetkestä lähtien Marie on *synnintunnon orjatar*. Aiemmin perin onnettomassa elämänasemassaan hän pystyi kehittymään rakastettavaksi, inhimilliseksi yksilöllisyydeksi ja tiedosti ulkonaisen alennustilansa keskellä *inhimillisen* olemuksensa tosi olemuksenaan. Nyt sen sijaan nykyisen yhteiskunnan lika, jota hän ulkoisesti kosketti, tulee hänen *sisimmäksi olemukseks*een. Hänen velvollisuudekseen, itse jumalan ennalta asettamaksi elämäntehtäväksi, hänen olemassaolonsa itsetarkoitukseksi muodostuu alituinen, luulosairas oman itsensä piinaaminen tällä lialla. Ennen hän kehui: »En ole itki-jä», ja ennen hän tiesi, että »mikä on tapahtunut, se on tapahtunut». Nyt itsekidutuksesta tulee hänen *hyvänsä*, ja tunnontuskista tulee *kunnia*.

Myöhemmin käy ilmi, että Fleur de Marie on Rudolfin tytär. Kohtaamme tytön jälleen, nyt Geroldsteinin prinsessana. Kuulemme hänen keskustelunsa isän kanssa:

»Turhaan pyydän jumalaa vapauttamaan minut näistä kiusauksista, täyttämään sydämeni vain hänen hurskaalla rakkautellaan ja hänen pyhillä toiveillaan, ottamaan minut vastaan kokonaan, koska haluan kokonaan kuulua hänelle. Hän ei kuuntele toiveitani, varmaankin siksi että *maalliset* ajatukseni tekevät minut arvottomaksi astumaan hänen yhteyteensä.»

Kun ihminen on havainnut harha-askeleensa *äärettömiksi* rikoksiksi jumalaa vastaan, voi hän taata itselleen *vapahduksen* ja *armon* vain antautumalla *täysin* jumalan huomaan, kuolemalla *täysin* maailman ja maallisten intressien kannalta. Kun Fleur de Marie on havainnut, että hänen vapautumisensa epäinhimillisestä elämänasemasta on *jumalallinen* ihme, on hänen *itsensä* tultava *pyhimykseksi* ollakseen tuollaisen *ihmeen* arvoinen. Hänen inhimillisen rakkautensa on muututtava uskonnolliseksi rakkaudeksi, onnen tavoittelun on muututtava ikuisen onnenautuuden tavoitteluksi, maallisen tyydytyksen on muututtava pyhäksi toivoksi, yhteyden ihmisten kanssa on muututtava yhteydeksi jumalan kanssa. Jumalan on otettava hänet kokonaan huomaansa. Hän ilmaisee itse salaisuuden, miksi jumala ei ota häntä kokonaan. Hän

ei ole vielä kokonaisuudessaan *antautunut* jumalalle, maanpäälliset asiat pitävät hänen sydäntään yhä vankina. Tämä on hänen voimakkaan luontonsa viimeinen leimahdus. Hän antautuu kokonaan jumalalle luopumalla maailmasta kokonaan ja menemällä *luostariin*.

Se saa mennä luostariin
Kuka tehnyt riittämiin
Syntiä maan päällä on,
että joutaa onneton
tekemättä muuta työtä
katua vain päivää yötä. (Goethe) ¹⁸⁵

Luostarissa Fleur de Marie pääsee Rudolfin järjestelyjen avulla abbedissaksi. Aluksi hän kieltäytyy ottamasta tätä asemaa vastaan, tuntien arvottomuutensa. Vanha abbedissa taivuttelee häntä:

»Kuulehan mitä sanon, rakas tyttäreni! Vaikka elämäsi ennen sisarkuntaan liittymistä olisi ollut yhtä täynnä harha-askelia kuin se päinvastoin oli puhdas ja kiitettävä, olisivat *evangeliset hyveesi*, joista täällä oleskellessasi olet antanut meille esimerkin, itse herran silmissä sovittaneet kaikkein syntisimmänkin menneisyyden.»

Abbedissan sanoista käy ilmi, että Fleur de Marien maalliset hyveet ovat muuttuneet evankelisiksi hyveiksi, tai pikemminkin hänen todelliset hyveensä saavat enää tulla esiin ainoastaan evankelisesti irvailtuina.

Marie vastaa abbedissan sanoihin:

»Pyhä äiti, uskon nyt, että voin ottaa tehtävän vastaan.»

Luostarielämä ei sovi Marien yksilöllisyydelle — hän kuolee. Kristinuskosta on hänelle lohtua vain kuvitelmissa, toisin sanoen hänen kristillisenä lohtunaan on juuri hänen todellisen elämänsä ja olemuksensa tuhoutuminen — hänen kuolemansa.

Rudolf on siis ensiksi muuttanut Fleur de Marien katuvaiseksi syntiseksi, sitten muuttanut katuvaisten syntisen nunnaksi ja vihdoin muuttanut nunnan ruumiiksi. Tytön hautajaisissa sekä katolinen pappi että myös kriittinen pappi Szeliga pitävät muistosaarnan.

Viimeksi mainittu kutsuu tytön *»viatonta»* olemassaoloa hänen *»katoavaiseksi»* olemassaolokseen ja asettaa sen *»ikuista ja unohtumatonta syyllisyyttä»* vastaan. Hän

ylistää sitä, että tyttö »viimeisenä hengenvetonaan» »anoi syntiensä anteeksiantoa». Mutta kun protestanttinen papismies on maininnut herran armon välttämättömyyden, vainajan osallisuuden yleiseen perisyntiin ja hänen synnintuntonsa voimakkuuden, on hänen ryhdyttävä *maallisin* sanankääntein ylistämään vainajan hyveitä. Samalla tavoin herra Szeligankin on sanottava:

»Ja kuitenkin ei hänelle *henkilökohtaisesti* ole mitään anteeksi annettavaa.»

Lopuksi hän heittää Marien haudalle saarnastuolikaunopuheisuuden kuihtuneimman kukkasen:

»Hän nukkui pois tästä maailmasta, sisimmältään niin puhtaana kuin harva ihminen.»

Aamen!

3. OIKEUDEN SALAISUUKSIEN PALJASTUS

a) MAÎTRE D'ÉCOLE ELI UUSI RANGAISTUSTEORIA.

ERISTYSSELLIJÄRJESTELMÄN PALJASTETTU SALAISUUS. LÄÄKETIETEELLISIÄ SALAISUUKSIA

Maître d'école on rikollinen, jolla on Herkuleen ruumiinvoimat ja suuri henkinen energia. Hän oli alunperin sivistynyt ja koulutusta saanut mies. Hän, intohimoinen voimamies, joutuu ristiriitaan porvarillisen yhteiskunnan lakien ja tapojen kanssa, joiden yleisenä mittana ovat keskinkertaisuus, herkkä moraali ja tyyni kaupankäynti. Hänestä tulee murhaaja ja hän heittäytyy kaikenlaisiin väkivaltaisen, itselleen sopivaa toimintaa mistään löytämättömän mielenlaadun hurjasteluihin.

Rudolf vangitsee tämän rikollisen. Hän haluaa kriittisesti uudistaa tämän ja asettaa hänet esimerkiksi *oikeudellista* maailmaa varten. Rudolf kiistelee oikeudellisen maailman kanssa rangaistuksen *lajista* ja *tavasta*, ei itse »rangaistuksesta». Kuten neekeritohtori David sattuvasti asian ilmaisee, Rudolf keksii rangaistusteorian, joka on »*suurimman saksalaisen rikostutkijan*» arvolle sopiva ja jota siitä lähtien jopa kohtaa sellainen onni,

että saksalainen rikostutkija puolustaa sitä saksalaisen vakavasti ja saksalaisen perusteellisesti. Rudolf ei edes aavista, että rikostutkijan *yläpuolellekin* voisi nousta. Hänen kunnianhimonaan on olla »*suurin rikostutkija*», *primus inter pares*.* Hän antaa neekeritohtori Davidin tehtäväksi *sokaista* maître d'écolen.

Rudolf kertoo aluksi kaikki kuluneet väitteet kuolemanrangaistusta vastaan: sillä ei ole vaikutusta rikolliseen ja sillä ei ole vaikutusta kansaan, joka pitää sitä huvinäytelmänä.

Lisäksi Rudolf tekee eron maître d'écolen ja maître d'écolen *sielun* välillä. Hän haluaa *pelastaa* maître d'écolen *sielun autuuden* eikä ihmistä, ei *todellista* maître d'écolea.

Hän opettaa: »Sielun autuus on pyhä asia... Vapahtaja sanoo, että jokaista rikosta voidaan *katua* ja se voidaan *hyvittää*, mutta tämä on mahdollista vain sille, joka vakavissaan haluaa katua. Askel oikeussalista mestauslavalle on liian lyhyt... Sinä» (maître d'école) »olet rikollisesti käyttänyt *voimaasi* väärin ja minä aion *halvaannuttaa* voimasi... Olet vapiseva heikoimpienkin edessä, rangaistukseksi on oleva rikoksesi mukainen... mutta tämä kauhistuttava rangaistus avaa sinulle ainakin *katumuksen* rajattoman näköpiiriin... Aion ainoastaan erottaa sinut ulkomaailmasta, syöstäkseni sinut läpitunkemattomaan yöhön, *yksinäisyyteen* turmantöitteesi muiston kanssa... Sinä joudut luomaan katseesi omaan iteesi ... älysi, jonka olet madaltanut, on heräävä ja johdettava sinut katumukseen.»

Rudolf pitää *sielua pyhänä*, mutta ihmisen *ruumista maallisena*, ja siten hän katsoo vain sielun todeksi olenoksi, koska sielu — herra Szeligan ihmiskunnasta antaman kriittisen kuvauksen mukaan — on taivaalle kuuluva olento. Siispä maître d'écolen ruumis ja voima eivät kuulu ihmiskunnalle. Hänen olemuksensa ilmauksia ei voida muodostaa inhimillisiksi eikä niitä voida palauttaa ihmiskunnalle. Niitä ei voida kohdella itse ihmisen olemuksen asioina (als ein selbstmenschliches Wesen). Maître d'école on käyttänyt voimaansa väärin. Rudolf halvaannuttaa, lamauttaa ja tuhoaa tämän voiman. Ei olekaan mitään sen *kriittisempää* keinoa päästä eroon inhimillisen olemusvoiman vääristyneistä ilmauksista

* — ensimmäinen tasavertaisten joukossa. *Toim.*

kuin tuhota tämä olemusvoima. Tämä on juuri kristillinen keino repäistä silmä pois jos silmästä on harmia, katkaista käsi jos kädestä on harmia, sanalla sanoen: tappaa ruumis jos ruumiista on harmia, koska silmä, käsi ja ruumis ovat itse asiassa vain ihmisen tarpeettomia, syntisiä lisäkkeitä. Jotta ihmisluonnon sairaudet voidaan parantaa, on se lyötävä kuoliaaksi. Tässä kohdin myös joukkomainen lainkäyttö on samaa mieltä kuin kriittinen: inhimillisten voimien *lamauttaminen* ja halvaannuttaminen nähdään näiden voimien häiritsevien ilmausten vastamyrryksi.

Rudolfia, puhtaan kritiikin miestä, vaivaa maallisesa rikosoikeudessa liian nopea siirtyminen oikeussalista mestauslavalle. Hän haluaa sitä vastoin yhdistää rikolliselle tapahtuvan *koston* rikollisen *katumukseen* ja *synnituntoon*, ruumiillisen rangaistuksen hengelliseen rangaistukseen, aistimellisen kidutuksen katumuksen ei-aistimelliseen kidutukseen. Maanpäällisen rangaistuksen on samalla oltava kristillis-moraalinen kasvatustekniikka.

Tämä rangaistusteoria, joka yhdistää *lainkäytön teologiaan*, tämä »paljastettu salaisuuden salaisuus» ei ole kerrassaan mikään muu kuin *katolisen* kirkon rangaistusteoria, jota jo *Bentham* teoksessaan »Rangaistusten ja palkintojen teoria» laajasti tarkasteli. Bentham todisti tässä teoksessa myös nykyisten rangaistusten moraalisesta kelvottomuudesta. Hän nimittää lakisääteisiä kuritustoumia »oikeudelliseksi pilkanteoksi».

Rudolf rankaisee *maitre d'écolea* samalla tavalla kuin *Origenes* rankaisi itseään. Hän *kuohitsee* tämän, hän riistää tältä *toiminta-alueen*, silmän. »Silmä on ruumiin lamppu.» On kunniaksi Rudolfin uskonnolliselle vaistolle, että hän päätyy juuri *sokaisuun*. Tämä rangaistus oli päivittäinen asia koko Bysantin kristillisessä valtakunnassa, ja se kukoisti Englannin ja Ranskan kristillisgermaanisen valtakunnan väkevinä nuoruusvuosina. Ihmisen erottaminen aistimellisestä ulkomaailmasta, pyrkimys parantaa hänet syöksemällä hänet takaisin hänen abstraktiin sisimpäänsä — sokaisu — on kristillisen opin väistämätön seuraus: kristinopin mukaanhan tämän eron täydellinen toteuttaminen, ihmisen eristäminen puhtaasti spiritualistiseksi »*Minäkseen*», on itse hyvä. Vaikka

Rudolf ei menettelekään Bysantin ja frankkien valtion tapaan sulkemalla maître d'écolen todelliseen luostariin, sulkee hän miehen ainakin ideaaliseen luostariin, läpikulkemattoman ja ulkomaailman valolta suojatun yön luostariin, toimeettoman omantunnon ja ainoastaan aave-
maisten muistojen kansoittaman synnintunnon luostariin.

Tietty spekulatiivinen siekailu estää herra Szeligaa tunnustamasta avomielisesti sankarinsa Rudolfin rangaistusteoriaa, maallisen rangaistuksen nivomista kristilliseen katumukseen ja tunnontuskaan. Sen sijaan hän asettaa Rudolfin suuhun — ja tietenkin maailmalle vasta nyt paljastettavana salaisuutena — teorian, jonka mukaan rangaistuksen tarkoituksena on kohottaa rikollinen »oman» rikoksensa »tuomariksi».

Tämän paljastetun salaisuuden salaisuus on *Hegelin* rangaistusteoria. Hegelin mukaan rikollinen rangaistuksessa langettaa itselleen oman tuomionsa. *Gans* on laajemmin kehitellyt tätä teoriaa. Hegelillä se on *Kantin* ainoaksi oikeudelliseksi rangaistusteoriaksi esittämän vanhan *jus talionis** spekulatiivista ehostusta. Hegelillä rikollisen itserankaisu jää pelkäksi »videaksi», pelkäksi voimassa olevien empiiristen rikosrangaistusten spekulatiiviseksi tulkinnaiksi. Siksi hän jättää sen toimeenpanotavan valtion kulloisenkin kehitysvaiheen asiaksi, so. hän jättää rangaistuksen sellaisekseen. Juuri tässä hän osoittautuu kriittisemmäksi kuin hänen kriittinen kaitkunsaa. *Rangaistusteoria*, joka samalla tunnustaa rikollisen ihmiseksi, voi tehdä näin ainoastaan *abstraktiona* ja kuvittelussa, mikä johtuu juuri siitä että *rangaistus*, *pakotus*, on ristiriidassa *inhimillisen* toiminnan kanssa. Lisäksi tällainen teoria olisi mahdoton toteuttaa. Abstraktin lain sijaan astuisi puhdas subjektiivinen mielivalta, koska rangaistuksen langettaminen rikollisen yksilöllisyyden mukaisesti riippuisi kulloinkin virallisista, »kunnallisista ja kunnollisista» toimihenkilöistä. Jo Platon oivalsi, että *laki* on välttämättä yksipuolinen ja yksilöllisyydestä eroon *abstrahoituva*. *Inhimillisissä* oloissa rangaistus sitä vastoin *todella* on vain lakia rikkoneen itsel-

* — oikeuseriaatteen, jonka mukaan samasta teosta annetaan sama rangaistus; »silmä silmästä». *Toim.*

leen langettama tuomio. Tuskinpa kukaan haluaa uskotella hänelle, että *ulkoinen*, toisten hänelle tekemä *väkivalta* on hänen itselleen tekemää väkivaltaa. Hän näkee päinvastoin, että *toiset* ihmiset luonnollisella tavalla pelastavat hänet rangaistukselta jonka hän on itselleen asettanut; toisin sanoen suhde muodostuu suorastaan päinvastaiseksi.

Rudolf lausuu sisimmän ajatuksensa — ts. paljastaa sokaisun tarkoituksen — kun hän sanoo maître d'écollelle:

»Jokainen sanasi on oleva rukous.»

Hän tahtoo opettaa miehen *rukoilemaan*. Hän haluaa muuttaa Herkuleen kaltaisen roiston *munkiksi*, joka ei tee muuta kuin rukoilee. Miten ihmisystävällinen onkaan tavanomainen rangaistusteoria, kun sitä verrataan tähän kristilliseen julmuuteen; sehän yksinkertaisesti katkaisee ihmisen kaulan, kun se haluaa tuhota hänet. Vihdoinkin käy päivänselväksi, että vakavasti pyrkiessään parantamaan rikolliset todellinen, joukkomainen lainsäädäntö menettelee äärettömästi ymmärtävämmiin ja ihmisystävällisemmin kuin tämä saksalainen Harun al Rašid. Hollannin neljä maanviljelyssiirtola ja Ostwaldin rikolissiirtola Elsassissa ovat maître d'écolen sokaisuun verrattuina todella inhimillisiä kokeiluja. Rudolf surmasi Fleur de Marien luovuttamalla hänet papin ja synnintunnon huomaan, hän surmasi Chourineurin riistämällä häneltä inhimillisen itsenäisyyden ja alentamalla hänet buldogiksi, ja nyt hän surmaa maître d'écolen puhkaisemalla tämän silmät, jotta mies oppisi »rukoilemaan».

Tällä tavoinhan koko todellisuus »yksinkertaisesti» ilmaantuukin »puhtaan kritiikin» uumenista: vääristymänä, todellisuuden *mielettömänä abstraktiona*.

Heti maître d'écolen sokaisun jälkeen herra Szeliga antaa *moraalisen ihmeen* tapahtua.

»Pelottava Koulumestari», Szeliga kertoo, »oivaltaa *yhtäkkiä* rehellisyyden ja kunniallisuuden voiman, hän sanoo Puukkojunkkarille: *Kyllä, sinuun voin luottaa, sinä et ole milloinkaan varastanut.*»

Ikävä kyllä Eugène Sue on merkinnyt muistiin maître d'écolen Chourineurista esittämän huomautuksen, johon

tämä tunnustus sisältyy. Huomautus ei voi olla sokaisun ansiota, koska se on lausuttu *ennen* sitä. Maître d'école nimittäin puhuu Rudolfin kanssa käymässään luottamuk-sellisessa keskustelussa Chourineurista näin:

»Hän ei muuten ole sellainen mies, joka pettää ystävänsä. Ei, hän on kunnan kaveri... hänellä on aina ollut omalaatuisia ajatuksia.»

Tämä näyttää tekevän lopun herra Szeligan moraali-sesta ihmeestä. Katsokaamme nyt Rudolfin *kriittisen* parannustyön *todellisia* tuloksia.

Kohtaamme maître d'écolen seuraavaksi matkaamas-sa Chouetten kanssa Bouquevalin tilalle; hän haluaa tehdä katalan tempun Fleur de Marielle. Hänen päässään luonnollisesti pyörii ajatus *kostaa* Rudolfille, mutta hän ei pysty muuhun kuin kostamaan hänelle ainoastaan metafyyysisesti, ajattelemalla ja hautomalla hänen kiusal-laankin »*pahaa*». »Hän vei silmiäni valon, mutta pahan ajatusta hän ei voinut minulta viedä.» Hän kertoo Chouet-telle, miksi hän haetti tämän luokseen:

»*Ikävystyin*, kun olin ypöyksin noiden rehellisten ihmisten parissa.»

Eugène Sue mässäilee ihmisen *itsealennuksen* johdosta tuntemallaan munkkimaisella, petomaisella heikumalla siinä määrin, että hän panee maître d'écolen polvillaan kerjäämään vanhalta noidalta Chouettelta ja pikku pei-kolta Tortillardilta, etteivät he hylkäisi häntä. Mutta tässä suuri moralistimme unohtaa, että hän ojentaa Chouettelle aivan pirullisen itsenautinnon kukkasen. Rudolf osoitti juuri *väkivaltaisen sokaisun* avulla rikolli-selle sen *fyysisen väkivallan* mahdin, jonka hän halusi tälle osoittaa mitättömäksi. Samalla tavoin Eugène Sue opettaa maître d'écolen vasta nyt tajuamaan *täyden ais-timellisuuden* mahdin. Hän ohjaa miehen näkemään, että tämä vailla aistimellisuutta *lakkaa olemasta mies* ja jää vastustuskyvyttömäksi lasten pilkan maalitauluksi. Hän saa miehen vakuuttumaan siitä, että maailma on ansain-nut hänen sille tekemänsä rikokset, koska hänen tarvitsi vain menettää silmänsä joutuakseen maailman kaltoin kohtelemaksi. Hän riistää miehen viimeisen inhimillisen

harhakuvitelman; maître d'école uskoi nimittäin Chouetten kiintymykseen. Mies oli sanonut Rudolfille: »Nainen heittäytyisi puolestani vaikka tuleen.» Sitä vastoin tyydyttää Eugène Sue nyt itseään sillä, että maître d'école äärimmäisessä epätoivossaan huudahtaa:

»Jumalani! Jumalani! Jumalani!»

Hän on oppinut »rukoilemaan»! Ja herra Suen mielestä on tässä »tahattomassa jumalallisen laupeuden huudahduksessa jotakin kaitsemuksen ohjaamaa».

Tämä *tahaton rukous* on Rudolfin kritiikin ensimmäinen seuraus. Sitä seuraa heti Bouquevalin vuokratilalla *vastentahtoinen katumus*: murhattujen haamut ilmestyvät unessa maître d'écolelle.

Sivuutamme tämän unen laajan kuvauksen. Kohtaamme kriittisesti uudistetun maître d'écolen jälleen, nyt »Bras rougen» kellarissa, kahlittuna, rottien puoleksi pureksimana, puoliksi nälkään näänntyneenä, Chouetten ja Tortillardin puolihulluksi räakkämänä, mylvivänä kuin sonni. Tortillard on järjestänyt Chouetten miehen kynsiin. Katsokaamme, kun hän käy naiseen käsiksi. Hän *ei jäljittele Rudolf*-sankaria ainoastaan ulkonaisesti, raapimalla Chouettelta *silmät* päästä. Hänen jäljittelensä on myös *moraalista*: hän toistaa Rudolfin tekopyhydet ja koristaa hirveän tekonsa hartain sanankääntein. Heti kun Chouette on joutunut maître d'écolen kynsiin, ilmaisee mies »kauhistuttavan ilonsa», hänen äänensä vapisee vihasta.

»Ymmärräthän, etten halua heti tehdä sinusta selvää... Piina piinaa vastaan!.. Ennen kuin tapan sinut, aion puhua kanssasi kauan... Se on oleva sinulle hirveää... Ensinnäkin, katsohan... sen jälkeen kuin näin Bouquevalissa tuon unen, joka palautti kaikki rikokseni jälleen eteeni, unen, joka teki minusta miltei mielinpuolen ja joka yhä tahtoo tehdä minusta sellaisen... tapahtui minussa kummallinen muutos... Entinen pahuuteni rupesi kauhistuttamaan minua. Ensinnäkään en antanut sinun pahoinpidellä Satakieltä,* mutta ei se vielä mitään. Kun kahlitsit minut tähän kellariin ja annoit minun kärsiä kylmää ja nälkää... jätit minut täydellisesti omien ajatusteni herättämän kauhun valtaan. Sinä et tiedä, miltä tuntuu... olla yksin... Eristykseni on puhdistanut minut. En olisi uskonut sellaista mahdolliseksi. Toinen osoitus siitä, että

* Fleur de Marieta. *Toim.*

olen nyt ehkä vähemmän paha kuin muulloin, on se sanomaton ilo, jota tunnen saatuani sinut, hirviön, nyt kynsiini! — en kostaakseni itseni puolesta, vaan kostaakseni uhriemme puolesta. Niin, olen täyttävä velvollisuuden, kun omin käsin rankaisen rikostoveriani... Tunnen nyt inhoa aikaisempia murhatöitäni kohtaan, ja kuitenkin — eikö se sinustakin ole kummallista? — aion täysin pelottomana ja aivan rauhallisena murhata sinut hirveällä tavalla, suorastaan oivallisen kauhistuttavin tempuin. Sano, sano minulle, voitko käsittää tämän?»

Näillä muutamilla sanoilla maître d'école käy läpi koko *moraalisen kasuistiikan* sävelasteikon.

Hänen ensimmäiset sanansa on *avomielinen* kostonjanon ilmaus. Hän haluaa antaa piinan piinasta. Hän haluaa murhata Chouetten, hän haluaa pitkittää naisen kuolontuskia pitkällä saarnalla, ja — kalliin sofistiikan nimessä! — puhe, jolla hän naista piinaa, on *moraalisaarna*. Mies väittää, että uni Bouquevalissa paransi hänet. Samalla hän ilmaisee tämän unen tosi vaikutuksen tunnustamalla, että uni teki hänet miltei hulluksi ja tahtoo vieläkin sumentaa hänen mielensä. Todistukseksi parantumisestaan hän esittää, että hän ehkäisi Fleur de Marien räökkäämisen. Eugène Suen romaanihahmojen, aikaisemmin Chourineurin ja nyt maître d'écolen, on ilmaistava Suen oma kirjallinen aikomus, jonka johdosta hän pani heidät toimimaan näin eikä noin, *heidän omana* harkintanaan ja omien tekojensa tietoisena motiivina. Heidän on alituisesti sanottava: olen tehnyt parannuksen tältä, tuolta, tuolta jne. osin. Koska he eivät saavuta todella sisällökästä elämää, on heidän lausumiltaan korosteltava merkityksettömiä tekoja, kuten tässä Fleur de Marien varjelua.

Kun maître d'école on selostanut Bouquevalin unensa *hyvää tekevän* vaikutuksen, on hänen selitettävä miksi Eugène Sue suljetutti hänet kellariin. Hänen on osoitettava romaanin kirjoittajan menettely järkeväksi. Hänen on sanottava Chouettelle: Sulkiessasi minut kellariin rottien kaluttavaksi ja antaessasi minun kärsiä nälkää ja janoa teit parannuksestani täydellisen. Yksinäisyys on *puhdistanut* minut.

Maître d'écolen eläimellinen mylvintä, raivoisa viha ja kauhistuttava kostonhimo hänen saadessaan Chouetten kynsiinsä lyövät kasvoihin tätä *moraalista sanahelinää*.

Ne paljastavat niiden mielteiden luonteen, joihin mies tyrmässään heittäytyi.

Maître d'école näyttää itsekin huomaavan tämän, mutta *kriittisenä moralistina* hän osaa sovittaa ristiriitaisuudet.

Saatuaan Chouetten käsiinsä hän selittää nimenomaan tuntemansa »sanomattoman ilon» parantumisensa merkiksi. Hänen kostonhimonsa nimittäin on *moraalista* eikä *luonnollista*. Hän haluaa kostaa itsensä ja Chouetten yhteisten *uhrien* puolesta, ei omasta puolestaan. Kun hän murhaa naisen, ei hän tee *murhaa*, vaan hän täyttää *velvollisuuden*. Hän ei *kosta* naiselle, vaan puolueettomana tuomarina hän *rankaisee* rikostoveriaan. Hän tuntee kauhistusta aikaisempien murhatekojensa johdosta, ja kuitenkin — hän ihmettelee itsekin kasuistiikkaansa — kuitenkin hän kysyy Chouettelta, eikö tämän mielestä ole eriskummallista, että hän haluaa tappaa tämän pelottomasti ja suruitta! Tarkemmin mainitsemattomista *moraalisista* syistä hän samassa yhteydessä nautiskelee aikomastaan hirveästä murhasta, oivallisen kauhistuttavin tempuin tehtävästä murhasta.

On maître d'écolen luonteen mukaista, että hän murhaa Chouetten, ainakin ajateltaessa sitä kauheaa tapaa, jolla nainen on häntä rääkännyt. Mutta se että hän tekee murhan *moraalisista* syistä, että hän tulkitsee *moraalisesti* raakamaista iloaan puhumalla hirveästä murhasta ja kauhistuttavin tempuin tehtävästä murhasta, että hän tekee entisten murhatöidensä katumuksen todeksi nimenomaan tekemällä uuden murhan, että ennen yksinkertaisia murhia tehneestä miehestä tulee murhaaja *kahdessa mielessä, moraalinen murhaaja* — kaikki tämä on Rudolfin kriittisen parannustyön loistokasta tulosta.

Chouette yrittää päästä pois maître d'écolen kynsistä. Tämä huomaa sen ja tarttuu naiseen lujin ottein.

»Pysy hiljaa, pöllöseni, minun on perinpohjaisesti selitettävä sinulle, miten tulin katumuksen. Se mitä saat kuulla on oleva sinulle... vastenmielistä, sillä se on osoittava sinulle miten armostomasti olen uhriemme nimissä sinulle kostava. Mutta minun täytyy kiirehtiä — vereni kiehuu ilosta kun pidän sinua kynsisäni... minulla on vielä aikaa tehdä kuoleman läheisyys sinulle kauheaksi pakottamalla sinut kuuntelemaan minua... Olen sokea, ja ajatukseni saavat hahmon, ruumiinmuodon, jossa uhrieni

piirteet joka hetki käyvät näkyviksi, miltei kosketeltaviksi... Kun tunnontuskiin yhdistyy kauhistavan voimakas katumus, katumus joka muuttaa elämän yhdeksi pitkäksi, unettomaksi epätoivoisten ajatusten ja kostonnäkyjen yöksi — niin ehkä silloin tunnonvaivoja ja katumusta seuraa ihmisten anteeksianto.»

Maitre d'école jatkaa hurskasteluaan, joka hetki toisensa jälkeen paljastuu tekopyhyudeksi. Chouette on kuuleva, miten mies asteittain tuli katumukseen ja tunnonvaivoihin. Nainen on kammoava tätä paljastusta, sillä se osoittaa, että miehen *velvollisuus* on toteuttaa armoton kosto — ei omissa nimissään, vaan molempien yhteisten uhrien nimissä. Äkkiä maitre d'école keskeyttää opettavaisen luentonsa. Hän sanoo, että hänen on »kiirehdittävä» luennoimistaan, koska ilo pidellä naista kiinni saa veren kiehumaan hänen suonissaan; mikä moraalinen syy lyhentää luentoa! Sitten hän jälleen rauhoittaa verensä. Hänen pitkään kestävä moraalisansahan ei ole hänen kostonsa kannalta hukkaan heitettyä aikaa. Se »tekee kuoleman läheisyyden naiselle kauheaksi». Toinen moraalinen syy, tällä kertaa pidentää saarnaa! Nyt, nämä moraaliset syyt mainittuaan, hän voi tyynesti jatkaa moraalista puhettaan siitä, mihin hän sen keskeytti.

Maitre d'école antaa oikean kuvauksen siitä tilasta, johon eristyminen ulkomaailmasta ihmisen syöksee. Kun *aistimellinen maailma* käy ihmiselle *pelkäksi ideaksi*, muuttuvat pelkät ideat sitä vastoin hänelle *aistimellisiksi olioiksi*. Hänen aivojensa kummajaiset saavat ruumiillisen muodon. Oman henkensä piirissä hän luo kosketeltavien, tuntuvien haamujen maailman. Se on kaikkien hurskaiden näkyjen salaisuus, ja se on samalla mieli-puolisuuden yleinen muoto. Maitre d'école, joka toistelee Rudolfin fraaseja »hivittäviin piinoihin yhdistyvistä katumuksen ja tunnontuskien mahdista», toistelee siten niitä jo puolihulluna ja osoittaa näin itse asiassa kristillisen synnintunnon yhteyden mieli-puolisuuteen. Vastaavasti kun maitre d'école näkee katumuksen ja tunnontuskien tosi tulokseksi *elämän* muuttumisen harhanäkyjen täyttämäksi *untien yöksi*, ilmaisee hän puhtaan kriiikin ja kristillisen parannuksen tosi salaisuuden. Se

on nimenomaan ihmisen muuttuminen haamuksi ja hänen elämänsä muuttuminen *unielämäksi*.

Tässä kohdin Eugène Sue havaitsee, miten noloon valoon miehen menettely Chouettea kohtaan saattaa *siunaukselliset ajatukset*, jotka Rudolf on syöttänyt sokealle roistolle. Niinpä hän panee maître d'écolen suuhun seuraavat sanat:

»Näiden ajatusten vaikutus on niin siunauksellinen, että vihani laantuu.»

Maître d'école myöntää siis nyt, että hänen *moraalinen vihansa* ei ollut mitään muuta kuin *maallista raivoa*.

»Rohkeuteni, voimani ja tahtoni rankaista sinua pettävät... Ei, minun tehtäväni ei ole vuodattaa sinun vertasi; se olisi *murha*, tosin kenties anteeksiannettava, mutta silti murha.»

Juuri oikeaan aikaan Chouette haavoittaa maître d'écolea tikaarillaan. Eugène Sue voi nyt antaa miehen vailla sen enempää moraalista kasuistiikkaa tappaa Chouetten.

»Hän päästi viiltävän tuskanhuudon. Tuon hyökkäyksen äkkiä herättämä ja äärimmilleen kärjistynyt kostonjano, raivo ja verenhimo leimahtivat hirveään hehkuun, ja miehen jo kolhuja saanut ymmärrys pakeni täydellisesti. — Sinä käärme, minä sain maistaa hampaastasi.. Sinun on *menetettävä silmäsi*, kuten minulokin kävi.

Hän repii naiselta silmät päästä.

Purkaus on sitäkin väkivaltaisempi ja kauhistuttavampi, kun maître d'écolen luonto, jonka Rudolfin parannustyö vain tekopyhästi ja sofistisesti on kukittanut ja vain askeettisesti kukistanut, vihdoin puhkeaa esiin. Eugène Sue ansaitsee kiitokset tunnustuksestaan, että maître d'écolen järki jo oli kaikkien Rudolfin pohjustamien tapahtumien varsin kovasti kolhima.

»Tuohon kauhunhuutoon, tuohon kiroton huutoon sammui hänen järkensä viimeinen säde» (mies näkee murhattujen haamuja). »Maître d'école riehuu ja mylvii kuin *raivoisa eläin*... Hän hakkaa Chouetten kuoliaaksi.»

Herra Szeliga mutisee partaansa:

»Koulumestaria ei käy muuttaminen niin *nopealla* (!) »ja *onnellisella* (!) »tavalla kuin *Puukkojunkkaria*.»

Samalla tavoin kuin teki Fleur de Mariesta luostarin asukin, tekee Rudolf maître d'écolesta hullujenhuoneen, *Bicêtren* asukin. Hän lamauttaa paitsi tämän *henkisen* myös fyysisen voiman. Oikeinhan se on. Sillä mies ei ole tehnyt syntiä vain fyysisellä voimallaan, vaan on käyttänyt myös henkistä voimaansa, ja Rudolfin rangaistus-teorian mukaan *syntiä tekevät voimat* on tuhottava.

Mutta herra Eugène Sue ei vielä ole päässyt »kauheaan koston yhdistyvän katumuksen ja tunnonvaivan» loppuun. Maître d'école saa ymmärryksensä takaisin, mutta peläten joutumista oikeuden käsiin hän pysyy *Bicêtressä* ja *näyttelee* mielipuolta. Herra Sue unohtaa, että »hänen jokainen sanansa oli oleva *rukous*», kun taas lopussa kuulemme pikemminkin mielipuolen epäselvää mölinää ja raivoamista. Vai *rinnastaako* herra Sue ehkä ironisesti nämä elämänilmaukset rukoilemiseen?

Maître d'écolen sokaistessaan Rudolf on soveltanut sitä rangaistuksen ideaa, jonka mukaan ihminen eristetään pois ulkomaailmasta oman sielunsa piiriin, oikeudellinen rangaistus siis yhdistetään teologiseen rääkkäykseen. Tämä idea on perinpohjaisimmin toteutettu *eristyssellijärjestelmässä*. Niinpä herra Sue kehuskelee myös eristyssellijärjestelmää.

»Miten monia vuosisatoja tarvittiinkaan sen oivaltamiseksi, että on olemassa *vain yksi* keino kitkeä pois sosiaalista organismeja uhkaava, nopeasti ympärille leviävä saastetauti» (nimitetään ihmisten rappeutuminen vankiloissa) »— tuo keino on eristys.»

Herra Sue on samaa mieltä kuin kunnan ihmiset, jotka selittävät rikosten leviämisen vankilaoiloilla. Jotta rikollinen pääsisi eroon huonosta seurasta, jätetään hänet itsensä seuraan.

Herra Eugène Sue julistaa:

»Pitäisinpä itseäni onnellisena, jos heikko ääneni kuultaisiin kaikkien niiden äänten joukossa, jotka niin oikein perustein ja niin suurella hartaudella vaativat eristyssellijärjestelmän *täydellistä*, *ehdotonta* käyttöönottoa.»

Herra Suen toivomus on vain *osittain* täyttynyt. Edustajainhuoneessa tänä vuonna käydyissä, eristyssellijärjestelmää koskevilla keskusteluilla oli jopa tämän järjestelmän virallisten puoltajien myönnettävä, että sen

seurauksena rikollisista ennemmin tai myöhemmin tulee hulluja. Kaikki yli 10 vuoden vankeusrangaistukset oli siksi muutettava karkotustuomioiksi.

Jos herra Tocqueville ja herra Beaumont olisivat perusteellisesti tutkiskelleet Eugène Suen romaania, he olisivat vääjäämättömästi asettuneet eristyssellijärjestelmän ehdottoman ja täydellisen käyttöönoton kannalle.

Vaikka Eugène Sue eristää tervejärkiset rikolliset seurasta tehdäkseen heidät hulluiksi, haluaa hän saattaa hullut toisten ihmisten seuraan saadakseen heidät järkiinsä.

»Kokemus osoittaa, että eristys on hulluille yhtä turmiollista kuin se on rikollisille tervehdyttävää.»

Herra Sue ja hänen kriittinen Rudolf-sankarinsa eivät ole enempää *katolisella rangaistusteorialla* kuin *metodistisella eristyssellijärjestelmälläkään* tehneet *oikeudenkäyttöä* yhtäkään salaisuutta köyhemmäksi. Sitä vastoin he ovat rikastuttaneet lääketiedettä uusilla salaisuuksilla, ja loppujen lopuksihan on yhtä ansiokasta *löytää uusia salaisuuksia kuin paljastaa vanhoja salaisuuksia*. Kriittinen kritiikki kertoo herra Suen yhtyen maître d'écolen sokaisusta:

»Hän ei usko, vaikka hänelle sanotaan, että hänen silmiensä valo on häneltä riistetty.»

Maître d'école ei voinut uskoa näkökykynsä menetystä, koska hän todellakin vielä näki. Herra Sue kuvailee meille uudenlaisen kaihin. Hän ilmaisee joukkomaiselle, epäkriittiselle *oftalmologialle* todellisen salaisuuden.

Pupilli oli leikkauksen jälkeen *valkea*. Kysymyksessä siis oli *harmaakaihi*. Sellainenhan on näihin päiviin asti voitu aiheuttaa lähinnä lasiaiskuorta loukkaamalla ja jokseenkin tuskattomasti, joskaan ei täysin vailla kipua. Mutta lääkärit saattoivat saavuttaa tämän tuloksen ainoastaan *luonnonmukaisella* tavalla, ei *kriittistä* tietä, joten ei voitu tehdä muuta kuin odottaa vamman aiheuttamisen jälkeen, kunnes tulehdus ja sen yhteydessä taapahtuva vuoto himmensivät linssin.

Vielä suurempi *ihme* ja *salaisuus* sattuu maître d'écollelle 3. niteen 3. luvussa.

Sokaistu näkee jälleen:

»Chouette, maître d'école ja Tortillard näkivät papin ja Fleur de Marien.»

Ellei tätä maître d'écolen näön palautumista ole tulkittava »Synoptikkojen kritiikki» -kirjan menettelyn tapaan kirjalliseksi ihmeeksi, lienee asia niin, että maître d'école on uudelleen leikkauttanut kaihinsa. Myöhemmin hän tulee jälleen sokeaksi. Hän siis on avannut silmänsä liian pian leikkauksen jälkeen, valon ärsytys on aiheuttanut tulehduksen, ja tämä on johtanut verkkokalvon lamautumiseen aiheuttaen parantumattoman umpisokeuden. Että kaikki tämä tapahtuu tässä yhden sekunnin aikana, on uusi salaisuus epäkriittiselle oftalmologialle.

b) PALKINTO JA RANGAISTUS.

KAKSINKERTAINEN OIKEUS (taulukkoineen)

Rudolf-sankari paljastaa uuden teorian, joka pitää yhteiskuntaa yllä palkitsemalla hyvät ja rankaisemalla pahoja. Epäkriittiseltä kannalta tämä teoria ei ole mikään muu kuin nykyisen yhteiskunnan teoria. Miten vähän toivomisen varaa se jättääkään hyvien saamien palkintojen ja pahojen saamien rangaistusten suhteen! Miten epäkriittinen onkaan tämän paljastetun salaisuuden valossa joukkomainen kommunisti Owen, jonka mielestä rangaistus ja palkinto ovat yhteiskunnallisten asemien eroavuuksien pyhitystä ja täydellisiä orjallisen viheliäisyyden ilmauksia.

Saattaa näyttää uudelta paljastukselta, että Eugène Sue esittää palkintojen tulevan annetuiksi rikoskaaren lisäkkeen perusteella ja tyytymättömänä yhteen tuomiovaltaiseen tahoon keksii kaksi sellaista. Valitettavasti tämäkin paljastettu salaisuus on vanhan, Benthamin edellä mainitussa teoksessaan laajasti käsittelemän opin toistoa. Sitä vastoin ei ole syytä kiistää herra Eugène Suelta sitä kunniaa, että hän on perustellut ja esittänyt ehdotuksensa Benthamia verrattomasti kriittisemmin. Kun joukkomainen englantilainen jää täysin maan ka-

maralle, kohoaa Suen päättely taivaan kriittisiin kerroksiin. Herra Sue esittää tällaista:

»Pahojen pelottamiseksi materialisoidaan taivaallisen vihan ennakoitua vaikutukset. Miksipä ei samalla tavoin materialisoidaisi ja maan päällä ennakoitaisi jumalallisten palkintojen vaikutuksia hyvien ihmisten suhteen?»

Epäkriittisen näkemyksen mukaan on taivaallisessa rikosteoriassa päinvastoin vain idealisoitu maanpäällinen teoria, samalla tavoin kuin jumalallinen palkinto on vain inhimillisen palkkapalvelun* idealisointia. On välttämätöntä, ettei yhteiskunta palkitse kaikkia hyviä ihmisiä, jotta jumalallinen oikeudenmukaisuus edes jossain suhteessa kävisi ennen inhimillistä oikeudenmukaisuutta.

Riipustaessaan nyt näkyviin kriittisesti palkitsevaa oikeudenkäyttöään herra Sue antaa »esimerkin tuosta *naismaisesta*», (herra Edгарin Flora Tristanin yhteydessä koko »tiedostamisen tyyneydellään» hutkimasta) »*dogmattisuudesta*, joka haluaa laatia kaavan ja muodostaa sen *vallitsevan* kategorioiden mukaan». Herra Eugène Sue luonnostelee entiselleen jättämänsä nykyisen *rikosoikeuden* joka kohdan osalta sitä yksityiskohtaisesti jäljittävän *palkintaoikeuden*, vastikkeen, jonka hän sitten liittää ensin mainittuun. Jotta lukija helpommin saisi käsityksen asiasta, olemme laatineet Suen esittämästä alkuperäistekstin ja sen vastikkeen kuvauksesta taulukon.

Kriittisesti täydellisen oikeudenkäytön taulukko

Olemassaoleva oikeus
 N i m i : *Rikosoikeus*
 T u n t o m e r k i t : Kädessä
miekka, jolla pahoista tehdään
 päätään lyhempää.

Kriittisesti täydentävä oikeus
 N i m i : *Hyveen oikeus*
 T u n t o m e r k i t : Kädessä
kruunu, jolla hyvistä tehdään
 päätään pitempää.

T a r k o i t u s : Pahojen rannkaisuaminen, vankeudessa pito, alentaminen, elämän riisto.

T a r k o i t u s : Hyvien palkittaminen, vapaat ateriat, kunnia, elämän säilyttäminen.

* Lohndienerei: Marx viittaa sekä palkkatyöhön että »palkan palvontaan». Suom.

Kansalle tehdään tunnetuiksi pajojen saamat hirvittävät rangaistukset.

Pajojen löytämiskeinot: Poliisin vakoilu, pajoja etsivät urkkijat.

Miten ratkaista, onko ihminen paha: Les-assises du crime, rikosvalamiehistö. Yleinen ministeriö osoittaa syytetyn rikokset ja saattaa ne julkisen koston piiriin.

Rikollisen asema tuomion jälkeen: Ylimpien poliisiviranomaisten valvonnassa. Ruokitaan vankilassa. Valtio vastaa kuluista.

Tuomion täytäntöönpano: Rikollinen seisoo *mesta*slavalla.

Kansalle tehdään tunnetuiksi hyvien osakseen saamat loistavat riemujuhlat.

Hyvien löytämiskeinot: Hyveen vakoilu, hyviä etsivät urkkijat.

Miten ratkaista, onko ihminen hyvä: Assises de la vertu, hyveen valamiehistö. Yleinen ministeriö osoittaa syytetyn jalot teot ja saattaa ne julkisen kiittollisuuden piiriin.

Hyveellisen asema tuomion jälkeen: Ylimmän moraalisen huoltotoimen valvonnassa. Ruokitaan kotonaan. Valtio vastaa kuluista.

Tuomion täytäntöönpano: Aivan rikollisen teoituspaikkaa vastapäätä seisoo *jalusta*, jolle astuu kelvollisuuden jättiläinen, *hyveen kaakinpuu*.

Tämän kuvan nähdessään herra Sue huudahtaa liikkuneena:

»Voi, se on utopiaal! Mutta ajatelkaapa, että yhteiskunta olisi järjestetty tällä tavoin!»

Tällainen siis on *yhteiskunnan kriittinen järjestys*. Meidän on toden totta puolustettava tätä järjestystä sitä Eugène Suen syytöstä vastaan, että se tähän asti olisi jäänyt vielä utopiaksi. Sue on jälleen unohtanut jotakin, nimittäin *»Hyveen palkinnon»*, joka vuosittain jaetaan Pariisissa ja jonka hän itsekkin on maininnut. Tuo palkinto on järjestetty jopa kaksinkertaiseksi: miesten ja naisten jalot teot palkitaan materiaalisella *prix Montyonilla*, ja kaikkein kunniallisimmat tyttöset saavat *prix rosièren*.* Eipä puutu Eugène Suen vaatima ruusu-*kruunukaan*.

* — ruusupalkinnon. *Toim.*

Entä hyveen vakoilu ja ylimmän moraalisen huolto-toimen valvonta? Jesuiitat ovat järjestäneet ne jo kauan sitten. Sitä paitsi »Journal des Débats»¹⁸⁶, »Siècle»¹⁸⁷ ja »Petites Affiches de Paris»¹⁸⁸ osoittavat ja saattavat tietoon päivittäin käypään hintaan kaikkien Pariisin pörs-sihaiden hyveet, jalot teot ja ansiot — puhumattakaan poliittisten jaloudentekojen osoittamisesta ja tunnetuksi tekemisestä, jota varten jokaisella puolueella on oma äänenkannattajansa.

Jo vanha Voss huomautti, että Homeros oli parempi kuin hänen jumalansa. Siispä vastuu Eugène Suen ajatuksista voidaan antaa »paljastetulle salaisuuksien salaisuudelle», Rudolfille.

Herra *Szeliga* kertoo vielä:

»Sitä paitsi kohtia, joissa Eugène Sue keskeyttää kertomuksen ja poikkeaa juonesta, on varsin paljon, ja kaikki ne ovat *kritiikkiä*.»

c) KULTTUURISSA ESIINTYVÄN RAAKALAIKUUDEN JA VALTIOSSA ESIINTYVÄN OIKEUDETTOMUUDEN VOITTAMINEN

Rikollisuuden ja siten kulttuurissa esiintyvän raakalaisuuden voittamiseksi tarvittava oikeudellinen *ehkäisyväline* on se »suojaholhous, johon valtio ottaa teloitettujen ja elinkautisiin rangaistuksiin tuomittujen lapset». Sue haluaa järjestää rikosten jakautumisen vapaamielisemmin. Yhdelläkään perheellä ei enää saa olla perinnäistä etuoikeutta rikokseen — rikosten vapaan kilpailun on voitettava yksinoikeudet.

Herra Sue voittaa »valtiossa esiintyvän oikeudettomuuden» uudistamalla »luottamuspulaa» koskevan jakson rikoslakikirjassa, etenkin asettamalla toimeen *palkkattuja oikeusavustajia köyhiä varten*. Siispä herra Suen mielestä valtiossa esiintyvä oikeudettomuus on voitettu siellä missä on köyhien oikeusavustajia, Piemontissa, Hollannissa jne. Ranskan lainsäädännön vikana on vain se, että sen piirissä köyhien asianajajia ei palkata, heitä ei ohjata toimimaan yksinomaan köyhien piirissä, ja

köyhyyden lakisääteiset rajat ovat liian ahtaat. Ikään kuin oikeudettomuus ei vasta toden teolla alkaisikaan itse oikeusjutussa, ja ikään kuin ei Ranskassa olisi jo kauan aikaa tiedetty, että *oikeus* ei anna mitään vaan vain sanktioi, vahvistaa jo olemassaolevat suhteet. Jo kuluneeksi käynyt *oikeuden* ja *tosiasian* erottelu näyttää jääneen kriittiselle romaanikirjailijalle Pariisin salaisuudeksi.

Kun oikeudellisten salaisuuksien kriittiseen paljastukseen lisätään vielä ne suuret uudistukset, jotka Eugène Sue haluaa *kaupunginvoutien* osalta panna toimeen, voidaan käsittää pariisilaislehti »Satanin»¹⁸⁹ kirjoitukset. Siinä erään kaupunginosan asukkaat kirjoittavat tuolle rivimäärän mukaan palkkionsa saavalle suurelle uudistajalle, että heidän katunsa ovat vielä vailla kaasuvälaistusta. Herra Sue vastaa, että tämä puute on oleva autettu hänen »Vaeltavan juutalaisen» kuudennessa niteessä. Toisen kaupunginosan asukit valittavat puutteellista alkeisopetusta. Sue lupaa uudistaa alkeisopetuksen tämän kaupunginosan kohdalta »Vaeltavan juutalaisensa» kymmenennessä niteessä.

4. »KATSANTOKANNAN» PALJASTETTU SALAISUUS

»Rudolf ei seisahdu ylevälle» (I) »*katsantokannalleen...* hän ei kaihda vaivaa omaksua vapaasti valiten *katsantokantoja* oikealta ja vasemmalta, ylhäältä ja alhaalta.» *Szeliga*.

Muuan kriittisen kritiikin pääsalaisuus on »*katsantokanta*» ja *asioiden arviointi katsantokannan katsantokannalta*. Jokainen ihminen, kuten jokainen hengentuotekin, muuttuu kriittiselle kritiikille katsantokannaksi.

Mikään ei ole helpompaa kuin selvittää katsantokannan salaisuus, kunhan on oivallettu kriittisen kritiikin yleinen salaisuus: vanhan, spekulatiivisen roskan uudelleenlämmittäminen.

Lausukoon aluksi itse k r i t i i k k i patriarkan, herra *Bruno Bauerin* suulla julki oman »*katsantokannan*» teoriansa.

»Tiede... ei koskaan tarkastele tätä erillistä yksilöä tai tuota erityistä *katsantokantaa*... Tosin se ei milloinkaan päästä käsistä

mahdollisuutta poistaa jonkin katsantokannan rajat, jos työ on vaivan arvoinen ja jos rajoilla on todella yleistä inhimillistä merkitystä; mutta se käsittää nuo rajat puhtaaksi itsetietoisuuden kategoriaksi ja määreisyudeksi ja kohdistaa sanansa siksi vain niille, jotka ovat kyllin rohkeita noustakseen itsetietoisuuden yleisyyteen, ts. eivät tahdo jäädä kaikin voimin noiden rajojen sisälle» («Anekdotia», osa II, s. 127).

Tämän Bauerin rohkeuden salaisuus on Hegelin »Fenomenologia». Koska Hegel asettaa siinä ihmisen tilalle itsetietoisuuden, esiintyy siinä mitä moninaisin inhimillinen todellisuus vain yhtenä määrättyinä itsetietoisuuden muotona, määreisyutenä. Mutta pelkkä itsetietoisuuden määreisyys on »puhdas kategoria», pelkkä »ajatus», jonka siis voin myös ylittää »puhtaassa» ajattelussa ja voittaa puhtaalla ajattelulla. Hegelin »Fenomenologiassa» jäävät inhimillisen itsetietoisuuden erilaisten vieraantuneiden muotojen materiaaliset, aistimelliset, esineelliset perustat sellaisikseen. Tuon hävitystä kylvävän teoksen tuloksena oli mitä konservatiivisin filosofia, koska se luuli voittaneensa esineellisen maailman, aistimellisesti todellisen maailman heti muutettuaan sen »ajatusolioksi», pelkäksi itsetietoisuuden määreisyudeksi ja voidessaan siten hajottaa myös utuiseksi tulleen vastustajan »puhtaasta ajatuksen uduksi». »Fenomenologia» päättyykin siksi johdonmukaisesti siihen, että kaiken inhimillisen todellisuuden sijaan asetetaan »absoluuttinen tietäminen» — tietäminen, koska se on itsetietoisuuden ainoa olemassaolotapa (Daseinsweise) ja koska itsetietoisuutta siinä pidetään ihmisen ainoana olemassaolotapana — absoluuttinen tietäminen juuri siksi, että itsetietoisuus tietää vain itsensä eikä sitä enää vaivaa mikään esineellinen maailma. Hegel tekee ihmisestä itsetietoisuuden ihmisen, sen sijasta, että tekisi itsetietoisuudesta todellisen ja siksi myös todellisessa, esineellisessä maailmassa elävän ja sen määräämän ihmisen itsetietoisuuden. Hän kääntää maailman pääläelleen ja voi siksi myös poistaa kaikki rajat päässään, jolloin ne luonnollisesti jäävät edelleen olemaan huonolle aistimellisyydelle, todelliselle ihmiselle. Sitä paitsi hänelle merkitsee rajaa kaikki se, mikä osoittaa yleisen itsetietoisuuden rajoittuneisuuden: kaikki aistimellisyys, todellisuus, niin ihmisten kuin heidän maailmansa yksilöllisyys. Koko »Fenomenologia» pyrkii to

distamaan, että *itsetietoisuus* on ainoa ja *kaikkikäsittevä reaalisuus*.

Herra Bauer on meidän ajallamme kastanut absoluutisen tietämisen uudelleen, *kritiikiksi*, ja kastanut myös itsetietoisuuden määreisyyden maanläheisemmältä kuulostavaksi *katsantokannaksi*. »Anekdotassa» molemmat nimikkeet esiintyvät vielä rinta rinnan, ja katsantokantaa selvitellään vielä itsetietoisuuden määreisyyden välityksellä.

Koska »*uskonnollinen maailma*» on olemassa »uskonnollisena maailmana» vain *itsetietoisuuden* maailman muodossa, ei kriittinen kriitikko — teologi ex professo* — saata tulla lainkaan ajatelleeksi sitä, että on olemassa maailma, jossa *tajunta* ja *oleminen* eroavat toisistaan, maailma joka jää entiselleen jos ylitän vain sen ajatuksellisen olemassaolon, sen olemassaolon kategoriana, katsantokantana, so. jos muutan subjektiivista tietoisuuttani muuttamatta esineellistä todellisuutta todella esineellisellä tavalla, so. muuttamatta omaa *esineellistä* todellisuuttani, omaa ja toisten ihmisten todellisuutta. *Olemisen* ja *ajattelun* spekulatiivinen *mystinen identtisyys* toistuu siis kritiikissä yhtä mystisenä *käytännön* ja *teorian* identtisyysenä. Siitä sen suuttumus käytäntöä kohtaan, joka haluaa olla jotain muutakin kuin teoriaa sekä teoriaa kohtaan, joka haluaa olla jotain muutakin kuin määrätyn *kategorian* palauttamista »*itsetietoisuuden rajattomaksi yleisyydeksi*». Sen oma teoria rajoittuu julistamaan, että kaikki määreinen (alles Bestimmte) on itsetietoisuuden rajattoman yleisyyden vastakohta ja raukenee siis tyhjiin; näin esimerkiksi valtio, yksityisomistus jne. On päinvastoin osoitettava, miten valtio, yksityisomistus jne. muuttavat ihmiset abstraktioiksi eli ovat itse *abstraktin* ihmisen tuotteita eivätkä yksilöllisten, konkreettisten ihmisten todellisuutta.

Vihdoin on sanomattakin selvää, että kun Hegelin »*Fenomenologia*» spekulatiivisesta perisynnistään huolimatta monilta osin sisältää inhimillisten olojen todellisen kuvauksen aineksia, esittää herra Bruno kumppaneinen sitä vastoin vain sisällyksettömän irvikuvan,

* - ammattinsa puolesta. *Toim.*

joka tyytyy ottamaan jonkin hengentuotteen tai myös reaalisten olojen ja liikkeiden määreisyiden, muuttamaan tuon määreisyiden ajatukselliseksi määreisyudeksi, *kategoriaksi*, ja esittämään tuon kategorian tuotteen, olojen ja liikkeen *katsantokannaksi*; sen jälkeen he voivat riemuiten ja pikkuviisaasti suunnata abstraktion, yleisen kategorian, yleisen itsetietoisuuden katsantokannalta käsin katseensa alas tuohon määreisyuteen.

Kuten kaikki ihmiset Rudolfin mielestä ovat hyvän tai pahan katsantokannalla ja heitä arvioidaan näiden kahden muuttumattoman käsityksen mukaan, samoin he ovat herra Bauerin ja kumppanien mielestä *kritiikin* tai *joukon* katsantokannalla. Kummatkin herroistamme muuttavat *todelliset ihmiset abstrakteiksi katsantokannoiksi*.

5. INHIMILLISTEN VAISTOJEN HYVÄKSIKÄYTÖN SALAISUUDEN PALJASTUS ELI CLÉMENCE D'HARVILLE

Rudolf on tähän asti vain osannut palkita hyvät omala tavallaan ja rangaista pahoja omalla tavallaan. Näemme nyt pian esimerkin siitä, miten hän tekee *intohimot* hyödyllisiksi ja »antaa Clémence d'Harvillen suotuisten luonnonlahjojen kehittyä tarkoitusta vastaavalla tavalla».

»Rudolf», sanoo herra Szeliga, »kiinnittää hänen huomionsa *hyväntekeväsyyden viihdyttäviin* puoliin. Tämän ajatuksen luo ihmistuntemus, jollainen voi syntyä *vain* Rudolfin kovia kokeneessa älyssä.»

Ilmaukset, joita Rudolf käyttää keskustellessaan Clémencen kanssa: »tehdä *puoleensavetäväksi*», »käyttää *hyväksi luonnollista makua*», »säännellä *juonitteluja*», »käyttää *hyväksi taipumusta teeskentelyyn ja viekasteluun*», »muuttaa *käskijämäiset ja armottomat vaistot jaloiksi ominaisuuksiksi*» jne. sekä nämä ilmaukset että itse ne *vaistot*, joita erityisesti naisluonteella tässä väitetään olevan, *paljastavat* Rudolfin viisauden salatun lähteen, *Fourierin*. Rudolf on saanut käsiinsä kansantajuisen esityksen Fourierin opista.

Tämän opin *soveltaminen* on Rudolfin kriittistä omaisuutta yhtä suurena määrin kuin hänen edellä tarkasteltu Benthamin teorian soveltamisensa.

Hyväntekeväisyys *sinänsä* ei tarjoa nuorelle markiisittarelle hänen inhimillisen olemuksensa tyydykettä, toiminnan inhimillistä sisältöä ja tavoitetta, eikä siten myöskään viihdettä. Hyväntekeväisyys muodostaa pikemminkin vain ulkoisen syyn, vain *verukkeen*, vain *materian* tietynlaiselle viihteelle, jonka sisältönä voisi aivan yhtä hyvin olla mikä tahansa muukin materia. Kurjuutta käytetään tietoisesti hyväksi, jotta hyvän-tekijä kokisi »suoranaista romaanikertomuksen kiihkoa, uteliaisuuden tyydytystä, seikkailuja, naamiohuveja, nautintoa oman erinomaisuutensa johdosta, hermojärkytyksiä ja muuta sellaista».

Rudolf on näin tietämättään lausunut julki sen jo kauan sitten paljastetun salaisuuden, että itse inhimillisen kurjuuden, rajattoman viheliäisyyden, jossa ihminen joutuu elämäänsä almuilla, on palveltava rahan ja sivistyksen ylimysvaltaa, joka voi sen parissa *leikkiä*, tyydyttää itserakkauttaan, kihelmöidä ylemmyydellään ja huvittaa itseään.

Tämä on Saksan moninaisten hyväntekeväisyysyhdistysten, Ranskan monien hyväntekeväisyysseurojen, Englannin lukuisten surullisen hahmon laupeusritarien tekojen, köyhien hyväksi järjestettyjen konserttien, kutsujen, näytelmäesitysten ja aterioiden, jopa onnettomuuksien uhrien hyväksi järjestettyjen yleisten keräysten ainoa merkitys. Tässä muodossa hyväntekeväisyys onkin jo kauan sitten *järjestetty* viihteeksi.

Markiisittaren äkillinen, perusteeton muuttuminen hänen kuultuaan pelkän sanan »amusement»* panee meidät epäilemään hänen parannuksensa kestävyyttä, tai pikemminkin tämä muutos on vain näennäisesti äkillinen ja perusteeton, hyväntekeväisyyden kuvaileminen viihteeksi on vain näennäisesti saanut sen aikaan. Markiisitar *rakastaa* Rudolfia, ja Rudolf alkaa *hänen kanssaan* naamioitua, juonitella, ryhtyä hyväntekeväisyysseikkailuihin. Myöhemmin, hyväntekeväisyyskäynnillä Saint-Lazaren vankiloissa, markiisittaren mustasukkaisuus Fleur de Marieta kohtaan pääsee voitolle, ja mustasuk-

* — rattoisa. *Toim.*

kaisuudelleen armeliaana hän salaa Rudolfilta tiedon Marien vangitsemisesta. Parhaassa tapauksessa Rudolf on silti onnistunut ainakin opettamaan onnettoman naisen näyttelemään onnettomien olentojen kanssa typerää komediaa. Rudolfin hautoman *ihmisystävällisyyden* salaisuuden paljasti se pariisilainen keikari, joka tanssin jälkeen pyysi naistaan illalliselle seuraavin sanoin:

»Voi, hyvä rouva, eihän riitä, että olemme tanssineet noiden köyhien puolalaisten hyväksi... Olkaamme ihmisystäviä viimeiseen asti... menkäämme nyt toki *syömään illallista köyhien hyväksi.*»

6. NAISTEN VAPAUTUKSEN SALAISUUDEN PALJASTUS ELI LOUISE MOREL

Louise Morelin pidätyksen yhteydessä Rudolf lausuu mietteitä, jotka hän kiteyttää näin:

»Isäntä turmelee usein palvelijattaren; hän voi säikyttää tämän, yllättää hänet tai käyttää muuten hyväkseen *palvelussuhteen* luonnosta aiheutuvia tilaisuuksia. Hän syöksee tytön onnettomuuteen, häpeään ja rikoksiin. *Laki ummistaa silmänsä tältä seikalta...* Rikollinen, joka itse asiassa ajoi tytön tekemään lapsenmurhan jää *rankaisematta.*»

Rudolfin mietteet eivät yllä edes kohdistamaan hänen armollisinta kritiikkiään itse *palvelussuhteeseen*. *Pikku* hallitsijana hän on *suuri* palvelussuhteiden suosija. Vielä vähemmän pyrkii Rudolf käsittämään naisen yleisen aseman nykyisessä yhteiskunnassa epäinhimilliseksi. Täysin uskollisena tähänastiselle teorialleen hän ei kaipaa muuta kuin *lakia*, joka *rankaisee* viettelijää ja yhdistää katumuksen ja tunnonvaivat hirveisiin rangaistuksiin.)

Rudolfin olisi vain tarvinnut hieman silmäillä muissa maissa vallitsevaa lainsäädäntöä. *Englannin* lainsäädäntö täyttää hänen kaikki toiveensa. Sen hienotunteisuus, jota *Blackstone* kiitellen korostelee, menee niin pitkälle, että myös ilotytön vietellyt julistetaan *syylliseksi* tärkeään rikokseen.

Herra Szeliga puhaltaa *juhlatorveen*:

»Näin» (1)... »ajattelee» (1)... »Rudolf» (1). »Verratkaapa nyt näitä ajatuksia kuvitelmiinne naisen vapautuksesta. Näissä ajatuksissa vapautuksen asia on miltei käsin kosketettavissa, kun te taas olette alun alkaen aivan liian käytännöllisiä ja siksi pelkissä yrityksissänne olette niin monesti epäonnistuneet.»

Ainakin herra Szeliga ansaitsee kiitoksen sen salaisuuden paljastamisesta, että ajatuksissa voi koskettaa asiaa miltei käsin. Entä hänen naurettava tapansa verrata Rudolfia miehiin, jotka ovat puolustaneet naisten vapautusta? Verrattakoon Rudolfin ajatuksia vaikkapa seuraaviin *Fourierin* »kuvitelmiin»:

»Aviorikos ja viettely ovat viettelijöille kunniaaksi, ne ovat suurta huutoa... Mutta tyttö parka! Lapsenmurha, mikä rikos! Jos tyttö haluaa pitää kiinni kunniastaan, on hänen häivyttävä kaikki kunniaattomuuden jäljet, ja jos hän uhraa lapsensa maailman ennakkoluuloille, saa hän osakseen vieläkin suuremman häpeän ja joutuu lain ennakkoluulojen uhriksi... Tämä on se *noidankehä* joka kaikissa sivistyneissä toimissa piiryy esiin.»

»Eikö nuori tytär ole tavara, joka myydään suotuisimman tarjouksen tekijälle ja jonka hän haluaa saada vain hänelle kuuluvaksi omaisuudekseen...

... Kuten kieliopissa kaksi kieltoa merkitsevät yhtä myöntöä, niin eikö samoin voida sanoa, että *aviokaupassa* kaksi *häpäisyä* ovat yhtä kuin yksi *hyve*.»

»Historiallisen ajanjakson muutos voidaan aina määrittää tarkastelemalla naisten vapauspyrkimysten tilaa, koska ihmisluonnon voitto raakuudesta havaitaan selvimmin naisen suhteessa mieheen, heikon sukupuolen suhteessa vahvaan. Naisten vapautumisen aste on yleisen vapautuksen luonnollinen mitta.»

»Naissuvun alennustila on sekä sivistyksen että raakalaisuuden olennainen tunnuspiirre. Erona on vain se, että raakalaisuuden yksinkertaisella tavalla harjoittamalle paheelle sivistys antaa monimutkaisen, kaksimielisen, hämäräselkoisen, tekopyhän olemassaolotavan... Kukaan ei syvemmin ansaitse rangaistusta naisen orjuuttamisesta kuin mies itse» (*Fourier*)¹⁰⁰.

Rudolfin ajatuksia vastaan ei tarvitse asettaa sen enempiä *Fourierin* mestarillista kuvausta *avioliitosta* kuin ranskalaisen kommunismin materialistisen siiven kirjoituksia.

Romaanikirjailijamme laatima sosialistisen kirjallisuuden surullisin kuona paljastaa kuitenkin kriittiselle kritiikille yhä tuntemattomia »salaisuuksia».

7. KANSANTALOUDELLISTEN SALAISUUKSIEN PALJASTUS

a) KANSANTALOUDELLISTEN
SALAISUUKSIEN TEOREETTINEN
PALJASTUS

Ensimmäinen paljastus: Rikkaus johtaa usein tuhlaukseen, tuhlaus johtaa perikatoon.

Toinen paljastus: Rikkauden edellä mainitut seuraukset johtuvat siitä, että varakkaalle nuorisolle ei anneta riittävästi opetusta.

Kolmas paljastus; Perintö ja yksityisomaisuus ovat ja niiden on oltava loukkaamattomia ja pyhiä.

Neljäs paljastus: Rikas on *moraalisesti* työläisille tili-velvollinen omaisuutensa käytöstä. Suuri omaisuus on periytyvä talletus — *feodaaliläänitys* —, jos se on viisaissa, varmoissa, taitavissa ja jalomielisissä käsissä, joiden tehtävänä on saada se hedelmälliseksi ja käyttää sitä niin, että kaikki, millä on onni paistatella suuren omaisuuden loistokkaan ja tervehdyttävän säteilyn piirissä, hedelmöittyy, puhkeaa eloon ja parantuu.

Viides paljastus: Valtion on opetettava kokemattomalle varakkaalle nuorisolle *yksilöllisen taloudenpidon alkeet*. Sen on moralisoitava omaisuus.

Kuudes paljastus: Vihdoin valtion on paneuduttava *työn järjestämisen* valtavan kysymyksen pariin. Sen on annettava tervehdyttävä esimerkki *työn ja pääomien yhteenliittymästä*, jonka on oltava rehellinen, henkevä ja kohtuudenmukainen; se turvaa *työläisen* hyvinvoinnin vahingoittamatta *rikkaan omaisuutta*, se luo näiden *kahden luokan* välille luottamuksen ja kiitollisuuden *siteet* ja varmistaa siten *ikiajoiksi* valtion rauhan.

Koska valtio ei vielä toistaiseksi ole omaksunut tätä teoriaa, esittää *Rudolf* itse muutamia käytännön esimerkkejä. Ne paljastavat sen salaisuuden, että tunnetuimmatkin *taloudelliset suhteet* ovat jääneet herra Suelle, herra Rudolfille ja kriittiselle kritiikille »salaisuuksiksi».

b) »KÖYHÄINPANKKI»

Rudolf perustaa *köyhäinpankin*. Tämän *kriittisen köyhäinpankin* säännöt ovat seuraavat:

Pankki avustaa rehellisiä perheellisiä työläisiä silloin kun he ovat työttöminä. Sen on määrä korvata almut ja panttilainaamot. Sen vuotuiset tulot ovat 12 000 frangia ja se antaa 20—40 frangin suuruisia korottomia avustuslainoja. Sen toiminta-alue käsittää aluksi Pariisin *seitsemännen* piirialueen, jossa useimmat työläiset asuvat. Avustusta anovilla mies- ja naistyöläisillä on oltava viimeisen työnantajan kirjoittama todistus heidän hyvästä käytöksestään ja työn loppumisen syystä ja ajankohdasta. Lainat on maksettava takaisin kuukausittain, kuudes- tai kahdestoistaosina lainaajan valinnan mukaan, ja maksu alkaa siitä päivästä, jolloin henkilö on jälleen saanut työtä. Lainan takuuna on kunniasanallinen velvoitus. Lisäksi kahden muun työläisen on taattava lainan saajan kunniasana. Koska köyhäinpankin kriittisenä tarkoituksena on tuoda apu erääseen työläisen elämän raskaimpaan onnettomuuteen, *työn keskeytymiseen*, annetaan avustusta ainoastaan työttömille ruumiillisen työn tekijöille. Laitosta johtava herra Germain nauttii vuotuista 10 000 frangin palkkaa.

Luokaamme nyt joukkomainen silmäys kriittisen kansantalouden käytäntöön. Pankin vuotuiset tulot ovat 12 000 frangia. Kukin saa avustusta 20—40 frangia, siis keskimäärin 30 frangia. Seitsemännen piirialueen virallisesti »kurjuudessa» eläviksi katsottujen työläisten lukumäärä on ainakin 4000. Vuosittain voidaan siis avustaa neljääsataa työläistä, toisin sanoen kymmenettä osaa seitsemännen piirialueen kipeimmin apua tarvitsevista työläisistä. Pariisin suhteen se on vähän, jos arvioimme *työttömyysajan keskimäärin* neljäksi kuukaudeksi (aivan liian köykäinen arvio), siis 16 viikoksi. Kun 30 frangia jaetaan 16 viikon osalle, saadaan viikkoa kohti hieman alle 37 souta ja 3 centimeä, päivää kohti summa ei yllä edes 27 centimeen. *Yhden vangin* päivittäiset kulut ovat Ranskassa keskimäärin hieman yli 47 centimeä, ja siitä yksin ruokaan menee yli 30 centimeä. Mutta herra Rudolfin avustamalla työläisellä on perhe. Jos arvioim-

me perheeseen kuuluvan miehen ja vaimon lisäksi keskimäärin kaksi lasta, saamme jakaa 27 centimeä neljän hengen kesken. Asuntomenot — päivittäisen maksun alaraja on 15 centimeä — poistetaan, joten jäljellä on 12 centimeä. *Yhden* vangin keskimäärin syömä *leipä* maksaa noin 14 centimeä. Työläinen perheineen ei siis voi ostaa kriittisen köyhäinpankin avustuksen turvin edes neljäsosaa päivittäisestä leipäannoksesta, muista tarpeista puhumattakaan, ja heillä on edessään varma nälkäkuolema elleivät he turvaudu niihin keinoihin, jotka köyhäinpankki haluaa panna viralta: panttilainaamoon, kerjäämiseen, varasteluun ja prostituutioon.

Sitä ylenpalttisemmin armottoman kritiikin mies on ajatellut köyhäinpankin johtajaa. Hänen alaisensa laitoksen tulot ovat 12 000 frangia, johtajan palkka puolestaan on 10 000 frangia. Johtotoimi siis maksaa 45 prosenttia koko summasta, lähes kolme kertaa enemmän kuin toimihenkilöiden palkkamenot Pariisin joukkomaisen köyhäinavun piirissä, jossa osuus on noin 17 prosenttia.

Olettakaamme kuitenkin hetkeksi, että köyhäinpankin tarjoama apu on todellista eikä vain harhaa. Tällöin paljastetun kaikkien salaisuuksien salaisuuden perustana on harhaluulo, että työläisen pysyminen hengissä läpi koko vuoden edellyttää vain toisenlaista palkan *jakautumista*.

Proosallisessa mielessä ottaen: 7 500 000 ranskalaista työläistä ansaitsevat vain 91 frangia kukin. Toiset 7 500 000 ranskalaista työläistä ansaitsevat vain 120 frangia kukin. Siis summa on ainakin 15 000 000 työläisen osalta vähemmän kuin hengissä pysyminen ehdottomasti edellyttää.

Jos kriittistä köyhäinpankkia muissa suhteissa pidetään järkeenkäyvänä, sen ajatus perustuu myös siihen, että työläisen työssäoloaikana hänen palkastaan vähennetään niin paljon kuin hän tarvitsee pysyäksensä hengissä työttömyysajan yli. On sama asia, annanko hänen käytettäväkseen työttömyysaikana tietyn rahamäärän ja hän palauttaa työssä ollessaan tämän summan minulle, vai antaako hän työssäoloaikanaan minulle tietyn rahamäärän, jonka sitten palautan hänelle kun hän on jou-

tunut työttömäksi. Kummassakin tapauksessa hän antaa työssä ollessaan minulle sen, mitä hän työttömänä ollessaan on minulta saanut.

»Puhdas» *köyhäinpankki* siis eroaa joukkomaisista säästöpankeista vain kahden varsin omintakeisen ja varsin kriittisen piirteensä suhteen: ensinnäkin sikäli, että pankki lainaa rahansa à *fonds perdu*,* edellyttäen järjestelmällisesti, että työläinen voi maksaa ne takaisin kun haluaa ja että hän aina haluaa maksaa ne takaisin kun voi, ja toiseksi sikäli, että pankki ei maksa mitään *korkoa* työläisten säästämistä summista. Koska säästetty summa muodostaa eräänlaisen ennakon, arvelee pankki olevansa työläiselle suosiollinen kun se itse ei vaadi työläiseltä mitään korkoja.

Kriittinen köyhäinpankki eroaa siis joukkomaisista säästöpankeista sikäli, että työläinen menettää korkotulonsa ja pankki pääomansa.

c) BOUQUEVALIN MALLITILA

Rudolf perustaa *Bouquevaliin mallitilan*. Paikan valinta on sitäkin onnistuneempi, kun seutu vielä voi iloita feodaalijajan muistoilla — siellä on ritarilinna.

Kukin tilalla työskentelevistä kuudesta miestyöläisestä saa 150 écuta eli 450 frangia, kukin naistyöläinen saa 60 écuta eli 180 frangia vuotuista työpalkkaa. Lisäksi heidän ruokansa ja asuntonsa on ilmainen. Bouquevalilaisten tavanomainen arkiruoka koostuu »hirvittävästä» lautasellisesta kinkkua, yhtä pelottavasta lautasellisesta lammasta ja lopuksi joukkomaisuudessaan näiden veroisesta palasta vasikkaa, ja lisukkeina on kaksi vihreää salaattia, kaksi suurta juustoa, perunoita, omenaviiniä jne. Kaikki kuusi miespuolista työläistä tekevät *kaksi kertaa* enemmän työtä kuin tavallinen ranskalainen päiväläinen.

Jos Ranskassa vuosittain tuotetun tulon kokonaismäärä jaetaan kaikille tasan, saadaan kunkin osalle keskimäärin vain 93 frangia. Ranskan koko väestöstä kaksi kolmasosaa työskentelee välittömästi maatalouden

* — takaisinmaksua vaatimatta. *Toim.*

piirissä. Tästä voidaan päätellä, millaisen mullistuksen saksalaisen kalifin mallitilan yleinen jäljittely aiheuttaisi, ei vain kansallisrikkauten jakelussa, vaan myös sen tuotannossa.

Mutta Rudolphan onkin saavuttanut tämän ennenkuulumattoman suuren tuotantoasteen ainoastaan siten, että hän on pannut jokaisen työläisen tekemään työtä kaksi kertaa tähänastista enemmän ja ahmimaan ruokaa kuusinverroin tavanomaista enemmän.

Ranskalainen talonpoika on varsin työteliäs, joten *kaksi kertaa* enemmän työtä tekevien työläisten täytyy olla *yli-inhimillisiä voimamiehiä*; tähän kai »hirvittävät» liha-annoksetkin viittaavat. Voimme siis otaksua, että kukin näistä kuudesta työmiehestä ahmaisee päivittäin ainakin yhden naulan lihaa.

Jos kaikki Ranskassa tuotettu liha jaettaisiin tasan, saisi jokainen ihminen päivittäin hieman alle neljännesnaulan lihaa. Näemme siis, millaisen mullistuksen Rudolphin esimerkki aiheuttaisi tässäkin suhteessa. Maatalousväestö söisi *yksin* enemmän lihaa kuin Ranskassa tuotetaan, joten tämän kriittisen uudistuksen tuloksena Ranskan karjanhoito kuivuisi tyhjiin.

Bouquevalin tilanhoitajan, isä Chatelainin kertoman mukaan Rudolf antaa työläisille korkean palkan ja ylellisten elinotujen lisäksi viidesosan tilan kokonaistuotosta. Se ei ole mikään muu kuin hänen *maankorkonsa*. Voidaan keskimääräisen laskennan jälkeen otaksua, että ranskalaiselle maanomistajalle jää kaikkien tuotantokustannusten ja käyttöpääoman voittojen poiston jälkeen viidesosa tilan kokonaistuotosta; toisin sanoen maankoron suhde kokonaistuottoon on yhden suhde viiteen. Vaikka Rudolf kiistatta vähentää suhteettomasti käyttöpääomansa voittoja korottamalla suhteettomasti menoja työläisille — Chaptalin (»Ranskan kansantalous», I, s. 239) mukaan ranskalaisen maatyöläisen keskimääräinen vuotuinen tulo on 120 frangia — ja vaikka hän lahjoittaa koko maankorkonsa työläisille, saamme kuitenkin kuulla isä Chatelainilta, että ruhtinas tällä tavoin nostaa tulojaan ja kannustaa siten toisia, epäkriittisiä maanomistajia ryhtymään samanlaiseen tilanpitoon.

Bouquevalin mallitila on pelkkää kuviteltua harhaa; sen *kätketyn pääoman* muodostaa Rudolfin satumainen taikasäkki eikä Bouquevalin *luonnollinen* maaperä!

Kriittinen kritiikki metelöi:

»Koko suunnitelmasta näkee *ensi silmäyksellä*, että se ei ole mikään *utopia*.»

Vain kriittinen kritiikki voi *ensi silmäyksellä* nähdä, että *taikasäkki* ei ole mikään *utopia*. Kriittinen *ensi silmäys* on »pahan silmän» luoma!

8. RUDOLF, » KAIKKIEN SALAISUUKSIEN PALJASTETTU SALAISUUS»

Rudolfin ihmekeinona hänen tehdessään vapahduk-
siaan ja parannustöitään on hänen *käteisrahansa* eivätkä hänen kauniit sanansa. Sellaisia moralistit ovat, sanoi Fourier. Jotta voisi jäljitellä heidän sankareitaan, on oltava miljoonamies.

Moraali on »toimeen pantua voimattomuutta». ¹⁹² Aina kun se kamppailee pahetta vastaan, se jää tappiolle. Ja Rudolf ei kohotaudu edes itsenäisen moraalin katsantokannalle, joka ainakin perustuu tietoisuuteen *ihmisarvosta*. Hänen moraalinensa perustuu sen sijaan tietoisuuteen inhimillisistä heikkouksista. Hän on *teologisen* moraalin kantaja. Olemme yksityiskohtaisesti seurailleet hänen sankaritöitään, jotka hän toteuttaa *muuttumattomien, kristillisten* ideoidensa avulla, joilla hän maailmaa mitailee; niitä ovat »hyväntekeväisyys», »uhrautuvaisuus», »kieltäytymykset», »katumus», »hyvä» ja »paha», »palkinto», »rangaistus», »hervittävät rangaistukset», »eristys», »autuus» ym. hullutukset. Meidän on enää käsiteltävä vain Rudolfin, »kaikkien salaisuuksien paljastetun salaisuuden» eli »puhtaan kritiikin» paljastetun salaisuuden, *henkilökohtaista* luonnetta.

»Hyvän» ja »pahan» vastakohta astuu kahtena henkilöitymänä kriittistä Herkulesta vastaan jo tämän nuoruusvuosina; *Murph* ja *Polidori* ovat kummatkin Rudolfin opettajia. Ensin mainittu kasvattaa hänet hyvään ja on »*hyvä*». Toinen kasvattaa hänet pahaan ja on »*paha*». Jotta tämä näkemys ei missään suhteissa jäisi jälkeen

toisten moraalisten romaanien vastaavien käsitysten tyhjänpäiväisyydestä, ei »hyvä», Murph, saa olla liian »oppinut», eikä »henkisesti erityisen kyvykäs». Sitä vastoin hän on *rehellinen, yksinkertainen ja harvasanainen*, tietää mahtavuutensa nimittäessään pahaa sellaisilla sanasilla kuin *häpeällinen* ja *halpamainen*, ja tuntee kammoa kaikkea *alhaista* kohtaan. Käyttääksemme Hegelin sanoja, hän asettaa rehellisin mielin hyvän ja toden melodian tasasäveliseksi, toisin sanoen *yhteen nuottiin*.

Polidori on sen sijaan viisauden, tietouden ja sivistyksen ihme; lisäksi hän osoittaa »mitä vaarallisinta moraalittomuutta», ja erityisesti hänessä esiintyy se, mikä Eugène Sue Ranskan nuoren, hurskaan porvariston jäsenenä ei saanut unohtaa: »mitä pelottavin *skeptisismi*». Eugène Suen ja hänen sankarinsa hengenvoimia ja sivistystä voidaan arvioida heidän *skeptisismiä* kohtaan tuntemansa paniikinomaisen kauhun mukaan.

»Murph», sanoo herra Szeliga, »on samalla kertaa sekä tammi-kuun kolmannentoista ikuinen syyllisyys* että tämän syyllisyyden ikuinen sovitus Rudolfin henkilöä kohtaan osoitetulla verrattomalla rakkaudella ja uhrautuvuudella.»

Samalla tavoin kuin Rudolf on *deus ex machina*** ja maailman välittäjä, on Murph puolestaan henkilökohtainen *deus ex machina* ja Rudolfin välittäjä.

»Rudolf ja ihmiskunnan pelastus, Rudolf ja ihmisen olemuksen täydellisyyksien toteutuminen ovat Murphille erottamaton ykseys, jota hän palvelee tietäen ja itsenäisesti, ei orjan tyhmällä, koiramaisella kiintymyksellä.»

Murph on siis valistunut, tietäväinen ja itsenäinen orja. Jokaisen ruhtinaanrengin tavoin hän näkee herransa ihmiskunnan pelastuksen henkilöitymäksi. *Graun* imartelee Murphia sanomalla häntä »*pelottomaksi henkivarti-jaksi*». Rudolf itse kutsuu häntä nimellä *palvelijan mal-*

* Tammikuun kolmastoista: Suen romaanissa Rudolf kerran tuona vuodenpäivänä yritti riistää isältään hengen, mutta tuli katumapäälle ja antoi sanansa siitä että tekee vain hyvää. *Suom.*

** — sananmukaisesti: jumala koneesta (antiikin teatterissa erityisen koneiston avulla aikaansaatu jumalilmestys, joka puutui tapahtumien kulkuun), tarkoittaa lähinnä odottamattoman, tilanteen pelastavan henkilön ilmaantumista. *Toim.*

likuva, ja hän onkin todella *esikuvallinen palvelija*. Kuten Eugène Sue kertoo, hän on hyvin tarkka siitä, että puhuttelee Rudolfia jopa *tête-à-tête** »monseigneuriksi». Toisten kanssa puhuessaan hän kutsuu Rudolfia tämän tuntemattomana pitääkseen suullaan »*monsieuriksi*», mutta sydämessään »monseigneuriksi».

»Murph auttaa poistamaan verhon salaisuuksien yltä, mutta hän tekee sen vain Rudolfin takia. Hän antaa apunsa salaisuuksien mahdin hävittämiseen.»

Murphin keskustelusta lähettiläs Graunin kanssa voidaan päätellä, miten paksu on se verho, joka kätkee Murphilta yksinkertaisimmatkin maailman asiat. Hätätilanteessa tapahtuvan itsepuolustuksen laillisesta oikeudesta hän päättelee, että Rudolf *salaisena tuomarina* sai sokaista kahlitun ja »avuttoman» maître d'écolen. Hänen kuvauksensa siitä, miten Rudolf valamiesten edessä tulee selostamaan »jaloja» tekojaan, häikäisemään kuulijat kaunopuheisilla ilmauksilla ja vuolaasti purkamaan suurta sydäntään, vetää vertoja lukiolaiselle, joka on juuri lukenut Schillerin »Rosvot». Ainoa salaisuus, jonka Murph antaa maailman selvitettäväksi, on kysymys, mustasiko hän hiilenkantajaa leikkiessään kasvonsa hiilenpölyllä vai mustalla värillä.

»Enkelit lähtevät ja erottavat pahat vanhurskaista.» (Matteus 13, 49.) »Tuska ja ahdistus jokaisen ihmisen sielulle, joka pahaa tekee; mutta kirkkaus ja kunnia ja rauha jokaiselle, joka tekee sitä, mikä hyvä on.» (Paavali roomalaisille 2, 9—10.)

Rudolf tekee itsestään tällaisen *enkelin*. Hän lähtee maailmaan erottaakseen pahat vanhurskaista, rangaistakseen pahoja ja palkitakseen hyvät. Kuvitelma pahasta ja hyvästä on siinä määrin juurtunut hänen heikkoihin aivoihinsa, että hän uskoo ruumiillistuneeseen saatanaan ja haluaa vangita pirun elävältä, kuten professori *Sack-vainaja* Bonnissa. Toisaalta hän kuitenkin yrittää pikkutarkasti jäljitellä pirun vastakohtaa, *jumalaa*. Hänen mielestään on hauskaa »näytellä hieman kaitsemuksen osaa». Samalla tavoin kuin *kaikki* eroavuudet *todellisuudessa* kerran toisensa jälkeen sulautuvat yhteen *köyhän*

* — kahden kesken. *Toim.*

ja *rikkaan* eroavuudeksi, ratkeavat *ideassa kaikki* aristokraattiset eroavuudet *hyvän* ja *pahan* vastakohdaksi. Tämä eroavuus on viimeinen muoto, jonka aristokraatti antaa ennakkoluuloilleen. Rudolf pitää itseään hyvänä, ja pahat ovat olemassa taatakseen hänelle nautinnon hänen omasta erinomaisuudestaan. Tarkastelkaamme häntä, »hyvää», hieman lähemmin.

Herra Rudolf harjoittaa sellaista hyväntekeväisyyttä ja tuhlailua kuin Bagdadin kalifi »Tuhannen ja yhden yön» tarinoissa. Hän ei voi mitenkään jatkaa tätä elämäntapaa imemättä pientä saksalaista maa-alueettaan vampyyrin tavoin tyhjäksi viimeiseen pisaraan. Herra Suen oman selostuksen mukaan hänestä olisi tullut yksi valtakunnan alaisuuteen liitetyistä saksalaisista ruhtinaista¹⁹³, ellei ranskalaisen *markiisin* suojelus olisi pelastanut häntä kruunusta luopumiselta. Tämä antaa meille vihjeen hänen maittensa koosta. Sen, miten *kriittisesti* Rudolf arvioi *omaa tilannettaan*, näemme myös siitä, että hän, saksalainen pikkuylymys, Pariisissa ollessaan pitää tarpeellisena pysyä puoliksi tuntemattomana ollakseen herättämättä huomiota. Hän ottaa mukaansa *kanslerin** yksinomaan siitä kriittisestä syystä että tämä edustaisi hänelle »yksinvallan teatraalista ja lapsellista puolta»; ikään kuin pikkuylymys itsensä ja peilinsä ohella tarvitsisi vielä kolmannen tahon, joka edustaa yksinvallan teatraalista ja lapsellista puolta. Rudolf on onnistunut saamaan seurueensa samalla tavoin *kriittisesti väheksymään* itseään. Niinpä palvelija *Murph* ja lähettiläs *Graun* eivät huomaa, miten pariisilainen hovimestari, herra *Badinot* pitää heitä pilkkanaan teeskennellen, että hän pitää heidän yksityistehtäviään valtiollisina asioina samalla kun hänen ivalliset jaarituksensa koskevat

»salaperäistä yhteyttä, joka saattaa esiintyä mitä erilaisimpien intressien ja *valtioiden kohtaloiden* välillä». »Niin», kertoo Rudolfin lähettiläs, »hän on kyllin hävytön sanoakseen monesti minulle: 'Miten paljon kansalle tuntemattomia sekavuuksia valtion johtamisessa onkaan! Kukapa arvelisi, että teille, herra paroni, jättämäni nootit epäilemättä osaltaan vaikuttavat *Euroopan asioiden* kulkuun?»

* Tarkoittaa tässä lähinnä yksityissihteeriä. *Suom.*,

Lähettilään ja Murphin mielestä häpeämättömyytenä on se, että Badinot näin ihannoi omaa alhaista ammattiaan, eikä se, että heidän arvellaan vaikuttavan Euroopan asioihin.

Palauttakaamme aluksi mieleen muuan kohta *Rudolfin* kotielämästä. Rudolf kertoo Murphille, että »hänellä on ylpeyden ja onnellisuuden hetkensä». Heti sen jälkeen hän joutuu suunniltaan, koska Murph ei halua vastata hänen erääseen kysymykseensä. »Käsken Teitä puhumaan.» Murph ei halua itseään käskettävän. Rudolf sanoo hänelle: »Minä en pidä vaikenemisesta.» Hän unohtaa itsensä ja käy siinä määrin halpamaiseksi, että huomauttaa Murphille, että tämä saa maksun kaikista palveluksistaan. Poika ei rauhoitu, ennen kuin Murph muistuttaa häntä tammikuun kolmannestatoista. Jälkeenpäin Murphin orjanluonto, jonka tämä hetkeksi unohti, palaa takaisin. Hän raastaa »hiuksiaan», joita hänellä ei onneksi ole, hän on epätoivoissaan siitä, että hän oli hieman töykeä armolliselle herralle, joka kutsuu häntä »palvelijan mallikuvaksi», »hyväksi, vanhaksi ja uskolliseksi Murphikseen».

Näiden huonoutensa ilmausten jälkeen Rudolf toistaa piintyneet ideansa »hyvästä» ja »pahasta» sekä kertoo hyvydessä ottamistaan edistysaskelista. Hän nimittää almuja ja sääliä *hänen* haavoittuneen sielunsa puhtaiksi ja hurskaiksi lohdukkeiksi. Olisi hirveää ja jumalatonta häpäistä ne jakelemalla niitä kelvottomille ja arvottomille olennoille, sellainen olisi *pyhäinhäväistystä*. Aivan, ovathan sääli ja almut *hänen* sielunsa lohtu. Siispä niiden häpäisy olisi pyhäinhäväistys. Se olisi »epäilysten herättämistä jumalaa kohtaan, ja sen, joka antaa, on saatava ihmiset uskomaan häneen». Almun antaminen kelvottomalle — ajatus on mahdoton!

Rudolf pitää jokaista sielunsa liikahdusta äärettömän tärkeänä. Niinpä hän alituisesti arvioi ja havainnoi niitä. Niinpä tuo hupsu nyt Murphille raivottuaan lohduttautuu sillä, että Fleur de Marie on liikuttanut häntä. »Olin liikuttunut kyyneliin asti, ja minua syytetään siitä, että olen piittaamaton, kova ja itsepintainen!» Kun hän tällä tavoin on todistanut *oman hyvytensä*, hurmioitsee hän »*pahalla*», Marien tuntemattoman äidin

pahuudella, ja niin juhlavasti kuin voi hän lausuu Murphille: »Tiedäthän — moni kosto on minulle kovin suloinen, monet tuskat aiheuttavat minulle riemua.» Näin sanoessaan hän irvistelee niin pirullisesti, että uskollinen palvelija huudahtaa kauhistuneena: »Voi, armollinen herra!» Tuo suuri herra muistuttaa *Nuoren Englannin*¹⁹⁴ jäseniä, jotka myös haluavat uudistaa maailman, tekevät jaloja tekoja ja saavat samanlaisia hysteerisiä kohtauksia.

Ne seikkailut ja tilanteet, joihin Rudolf joutuu, selittyvät ennen kaikkea hänen *seikkailijantaipumuksillaan*. Hän rakastaa »romaanikertomuksen kiihkoa, huvituksia, seikkailuja, naamiohuveja», hänen »uteliaisuutensa» on »kylymätön», hän tuntee »eloisan, kihelmöivän tunnekuohon tarvetta», hän »himoaa *voimakkaita hermojärkytyksiä*».

Näitä hänen taipumuksiaan tukee himo *näytellä kaitselmusta* ja järjestää maailma omien piintyneiden kuvitelmien mukaiseksi.

Hänen suhdettaan kolmansiin henkilöihin välittävät joko abstrakti, piintynyt idea tai täysin henkilökohtaiset, satunnaiset motiivit.

Niinpä hänen perusteenaan vapauttaa neekeritohtori David ja tämän rakastettu ei ole heidän herättämänsä välittömästi inhimillinen myötätunto, hän ei pyri vapauttamaan *heitä* itseään. Rudolf haluaa näyttellä *kaitselmusta* orjanomistaja Willisiä kohtaan ja kurittaa tämän *uskottomuutta jumalaa kohtaan*. Samaten hän näkee *maître d'écolen* sallimuksen lahjaksi, johon hän voi *soveltaa* jo kauan hautomaansa rangaistusteoriaa. Toisaalta Murphin keskustelu lähettiläs Graunin kanssa avaa meille syviä näkymiä Rudolfin jaloja tekoja määrääviin puhtaasti henkilökohtaisiin motiiveihin.

Ruhtinaan kiinnostus Fleur de Marieen perustuu, kuten Murph sanoo, paitsi tyttöparan herättämään säälliin, myös siihen että tytär, jonka menetys niin katkeroitti Rudolfin, olisi sillä hetkellä samanikäinen. Rudolfin myötämielisyys markiisitar Harvillea kohtaan perustuu, paitsi hänen ihmisystävällisiin oikkuihinsa, myös siihen henkilökohtaiseen seikkaan, että ilman vanhaa markiisi Harvillea ja tämän ystävyttä keisari

Aleksanterin kanssa Rudolfin isä olisi joutunut pois saksalaisten yksinvaltioiden piiristä.

Rudolfin hyvänsuopuus rouva Georgea kohtaan ja hänen kiinnostuksensa Germainiin, naisen poikaan, johduvat samasta syystä. Rouva George kuuluu Harvillen sukuun.

»Siksipä köyhä rouva George saikin osakseen niin paljon hyväntekejä hänen korkeutensa taholta, ei ainoastaan onnettomuutensa ja hyveensä johdosta, vaan myös *tämän sukulaisuussiteen ansiosta.*»

Puolustelija Murph yrittää peitellä Rudolfin motiivien kaksimielisyyttä sellaisin sanankääntein kuin »etenkin, paitsi, ei sen vähemmän kuin».

Rudolfin koko luonne kiteytyy vihdoin »*puhtaaksi teeskentelyksi*, jossa yhteydessä hän osaa pukea itsensä ja toisten edessä *pahojen intohimojensa purkaukset purkauksiksi pahojen ihmisten intohimoja vastaan*, samalla tavoin kuin kriittinen kritiikki pukee *omat tyhmyytensä joukon tyhmyyksiksi*, sapekkeaan kaunansa itsensä ulkopuolisen maailman kehitystä kohtaan ulkopuolisen maailman kaunaksi kehitystä kohtaan, ja vihdoin kaiken hengen muka nielaiseen itsekkyytensä joukon itsekkääksi ristiriidaksi henkeä vastaan.

Osoitamme *Rudolfin* »puhtaan» teeskentelyn tarkastelemalla hänen menettelyään *maitre d'écolen*, kreivitär *Sarah MacGregorin* ja notaari *Jacques Ferrandin* suhteen.

Rudolf on suostutellut *maitre d'écolen* murtautumaan hänen asuntoonsa houkutellakseen hänet ansaan ja saadakseen hänet kiinni. Rudolfin intressi on tällöin puhtaasti henkilökohtainen eikä mikään yleisinhimillinen. *Maitre d'écolen* hallussa nimittäin on *kreivitär MacGregorin laukku*, ja Rudolfin kiinnostus saada tuo laukku itselleen on suuri. *Tête-à-tête maitre d'écolen* kanssa kertoo meille selvin sanoin:

»Rudolf oli äärimmäisen neuvoton. Jos hän päästäisi käsistään *tämän tilaisuuden saada kiinni maitre d'école*, ei toista ehkä enää milloinkaan tarjoutuisi. Roisto... *saisi muuten haltuunsa ne salaisuudet*, jotka merkitsivät Rudolfille niin paljon.»

Rudolf siis hankkii *maitre d'écolen* mukaan kreivitär *MacGregorin laukun*. Hän ottaa *maitre d'écolen* kiinni

henkilökohtaisen intressin johdosta. Hän *sokaisee* miehen henkilökohtaisen intohimonsa johdosta.

Kun Chourineur kertoo Rudolfille maître d'écolen kamppailusta Murphin kanssa ja perusteleee ensinmainitun vastarintaa sillä, että hän tiesi mikä häntä odotti, vastaa Rudolf: »Ei hän sitä tiennyt», ja lausuu nämä sanansa »synkin mielin, piirteet sen kovan ja miltei villin ilmeen vääristäminä, josta jo aikaisemmin puhuimme». Koston ajatus leimahtaa hänen mielessään, hän maistaa ennakolta sitä villiä nautintoa, jonka maître d'écolen raakamainen rankaisu on hänelle antava.

Niinpä Rudolf huudahtaakin hänen *koston* välikappaleeksi määräämänsä neekeritohtori Davidin saapuessa: »'Kosto! Kosto!', huusi Rudolf *jätävän ja silmittömän vihaisena*».

Jätävä ja silmitön viha piti häntä otteessaan. Sitten hän kuiskaa suunnitelmansa hiljaa tohtorin korvaan, ja kun tämä kavahtaa sitä, osaa Rudolf heti antaa *henkilökohtaiselle koston* »puhtaan» teoreettisen syyn. Hän sanoo, että kysymyksessä on vain hänen ylevässä mielessään jo usein olleen *idean soveltaminen*», eikä hän unohda lisätä hurskaasti: »Miehen edessä on vielä avautuva katumuksen rajaton näköpiiri.» Rudolf jäljittelee Espanjan inkvisitiota, joka jätettyään roviolle tuomitun maallisten viranomaisten haltuun liitti mukaan vielä tekopyhän laupeudenpyynnön katuvaisen syntisen puolesta.

On selvää, että kun maître d'écolen kuulustelu ja rankaisu on määrä panna toimeen, istuu armollinen herra varsin mukavassa olohuoneessa pukeutuneena pitkään, syvänmustaan aamutakkiin ja kasvoillaan mitä tenhoavin kalpeus. Jäljitelläkseen tarkoin oikeussalia on hän asetuttanut eteensä pitkän pöydän, jolla todisteaineistot ovat. Nyt hänen on myös häivyttävä kasvoiltaan se villi ja kostava ilme, jolla hän kertoi Chourineurille ja tohtorille rangaistussuunnitelmansa. Hänen on esiinnyttävä mitä naurettavimmin ja juhlavin itsekeksityn maailmantuomarin elein, »rauhallisesti, surullisesti ja maltillisesti».

Estääkseen pienimmätkin epäilyt sokaisun »puhtaasta» motiivista *Murph*-typerys myöntää lähettiläs Graunille:

»Maitre d'écolen hirveän rangaistuksen *ensisijaisena* tarkoituksena oli *toteuttaa* minun *kostoni salamurhaajalle.*»

Tête-à-têdessä Murphin kanssa Rudolf toteaa:

»Vihani pahoja kohtaan... on kasvanut, ja vastenmielisyyteni Sarah'a kohtaan kasvaa epäilyksettä samassa suhteessa kuin tuska tyttäreni kuolemasta.»

Rudolf kertoo, miten hänen vihansa pahoja kohtaan on käynyt yhä voimakkaammaksi. Tietenkin on selvää, että hänen vihansa on kriittistä, puhdasta, moraalista vihaa, vihaa pahoja kohtaan, *koska* he ovat pahoja. Niinpä hän pitääkin tätä vihaa edistysaskeleena omalla tiellään hyvyyteen.

Samalla hän kuitenkin paljastaa, että tämä moraalisen vihan kasvu ei ole mikään muu kuin *tekopyhä vahviste*, jolla hän kaunistelee Sarah'a kohtaan tuntemansa *henkilökohtaisen vastenmielisyyden* lisääntymistä. Epämääräinen moraalinen kuvitelma pahoja kohtaan tunnetun vihan kasvusta on vain määrätyn epämoraalisen tosiasian, Sarah'a kohtaan tunnetun vastenmielisyyden kasvun ulkokuori. Tällä vastenmielisyydellä on varsin luonnollinen, yksilöllinen syy: Rudolfin henkilökohtainen suru. Tämä suru on hänen tuntemansa vastenmielisyyden mitta. Epäilemättä!

Vielä tympäisevämpää tekopyhyyttä näemme, kun Rudolf kohtaa kuolevan kreivitär MacGregorin.

Kun se salaisuus on paljastunut, että Fleur de Marie on Rudolfin ja kreivittären tytär, Rudolf lähenee naista »uhkaavin, armottomin ilmein». Tämä pyytää häneltä armoa.

»Ei armoa», vastaa mies, »kirous teille, sillä te olitte minun ja perheeni paha henki.»

Hän siis haluaa kostaa »perheen» puolesta. Hän kertoo kreivittärelle edelleen, miten hän isänsä murhayritystä katuessaan asetti osakseen maallisen vaelluksen, jonka aikana hän palkitsee hyvät ja rankaisee pahoja. Rudolf piinaa kreivittärtä, hän kohdistaa naiseen *tunteenpurkauksensa*, mutta *omissa* silmissään hän vain toteuttaa sen tehtävän jonka hän asetti itselleen tammikuun kolmannentoista jälkeen — »vainota pahoja».

Hänen poistuessaan Sarah huudahtaa: »Armahtakaal Minä kuolen!»

'Siis kuolkaa minun kiroamanani!', vastasi Rudolf, jonka viha oli kauhistuttava.»

Viimeiset sanat, »jonka viha oli kauhistuttava», paljastavat Rudolfin menettelyn puhtaat, kriittiset ja moraaliset motiivit. Juuri sama viha sai hänet kohottamaan miekkansa hänen omaa, herra Szeligan kuvauksen mukaan *korkeasti autuasta* isäänsä vastaan. Sen sijaan että vastustaisi tätä pahaä itsessään, taistelee hän puhtaana kriitikkona sitä vastaan, kun se esiintyy toisissa.

Lopuksi Rudolf ylittää jopa katolisen rangaistusteoriansa. Hän halusi poistaa kuolemanrangaistuksen ja muuttaa rangaistuksen katumukseksi, mutta vain niin kauan kuin murhaaja oli tappanut vieraita ihmisiä ja ollut kajoamatta Rudolfin suvun jäseniin. Rudolf ottaa kuolemanrangaistuksen käyttöön heti kun murha kohdistuu hänen sukulaiseensa. Hän tarvitsee kaksinkertaisen lainsäädännön, yhden omaa henkilöään varten ja toisen maallisia henkilöitä varten.

Sarah'ltä hän saa kuulla, että Jacques Ferrand on aiheuttanut Fleur de Marien kuoleman. Hän sanoo itselleen:

»Eil Se ei vielä riitä! ... Mikä palava kostonhalu! ... Mikä verenjano! ... Mikä tyyni ja harkittu viha! ... *Silloin kun en vielä tiennyt, että oma lapseni oli eräs tuon hirviön uhri, sanoin itselleni: tuon ihmisen kuolema olisi hedelmätön ... Eläminen rahattomana, elämä vailla hänen hurjan aistimellisuutensa tyydytyksiä on oleva pitkä ja moninkertaista kidutusta ... Mutta uhri oli m i n u n tyttäreni!.. Minä tapen sen ihmisen!*»

Ja hän ryntää tiehensä tappamaan hänet, mutta löytää miehen sellaisessa tilassa joka tekee murhatyön tarpeettomaksi.

»Hyvä» Rudolf! Hän tuntee kostonhimon kuumeista leimua, verenjanoa, tyynä ja harkittua vihaa. Hänen tekopyhyytensä kaunistelee kasuistisesti kaikki *pahan-suovat* purkaukset. Näin juuri hänellä on kaikki ne pahan intohimot, joiden varjolla hän puhkaisee toisten silmät, Ainoastaan onnekkaita sattumat, raha ja arvoasema pelastavat tuon »hyvän» rangaistussiirtolalta.

Muun mitättömyytensä korvikkeeksi »*Kritiikin mahti*» tekee tästä Don Quijotesta »hyvän vuokralaisen», »hyvän naapurin», »hyvän ystävän», »hyvän isän», »hyvän porvarin», »hyvän kansalaisen», »hyvän ruhtinaan» — mitä kaikkia sävelkuvioita herra Szeliga hyräileekään. *Se ylittää kaikki tulokset* joita »*ihmiskunta koko historiansaan*» on saavuttanut. Se riittää *Rudolfille*, jotta hän kahdesti pelastaisi »*maailman*» »*perikadolta*»!

X I l u k u

KRIITTINEN VIIMEINEN TUOMIO

Kriittinen kritiikki on *Rudolfin* välityksellä kahdesti pelastanut maailman perikadolta, mutta vain julistaakseen vihdoin *itse maailman perikatoa*.

Ja minä näin ja kuulin väkevän enkelin, herra *Hirzelin*, tulevan Zürichistä halki taivaan lentäen. Ja hänellä oli kädessään avattu kirjanen, joka näytti »Allgemeine Literatur-Zeitungin» viidenneltä niteeltä; ja hän laski oikean jalkansa joukon päälle ja vasemman Charlottenburgin päälle ja huusi suurella äänellä, niin kuin leijona ärjyy, ja hänen sanansa kohosivat kyyhkysen tavoin — tsirp, tsirp! — päätöksen kerrokseen ja *kriittisen viimeisen tuomion* ukkosenkaikuksiin aspekteihin.

»Kun lopulta *kaikki* liittoutuu kritiikkiä vastaan, ja — *totisesti, totisesti, minä sanon teille,** se aika ei ole enää kaukana — kun koko hajoava maailma — jonka oli säädetty taistelevan pyhien kanssa — ryhmittyy sen ympärille käydäkseen viimeiseen hyökkäykseen, *silloin* kritiikin rohkeus ja sen merkitys ovat saaneet suurimman tunnustuksen. Meidän ei pidä olla levottomia siitä, miten käy. Kaikki päättyy siihen, että me teemme tilimme selviksi yksittäisten ryhmien kanssa — ja me erotamme heidät toisistaan niin kuin paimen erottaa lampaat vuohesta, ja panemme lampaat oikealle puolellemme ja vuoheet vasemmalle puolellemme — ja annamme vihamielisille herroille ritareille yleisen todistuksen heidän puutteistaan — he ovat paholaisen henkiä, ja he levittäytyvät koko maailman piiriin kootakseen kaikki taisteluun tuona jumalan, kaikkivaltiaan suurena

* Tässä kappaleessa on harvennettu Marxin ironiset lisäykset.
Toim.

päivänä — ja saavatpa ihmetellä kaikki, jotka maan päällä asuvat.»¹⁹⁵

Ja kun enkeli huusi, antoivat ne seitsemän ukkosenjylinää ääntensä puhua:

Dies irae, dies illa
Solvat saeculum in favilla.
Judex ergo cum sedebit,
Quidquid latet apparebit,
Nil inultum remanebit,
Quid sum miser tunc dicturus?* etc.

Te olette kuulevat sodista ja sotien melusta. Ja tämä on tapahtuva ennen kaikkea muuta. Sillä on ilmaantuva vääriä kristuksia ja vääriä profeettoja, herrat *Buchez* ja *Roux* Pariisista, herrat *Friedrich Rohmer* ja *Theodor Rohmer* Zürichistä, jotka sanovat: Tässä on Kristus! Mutta sitten on kritiikissä ilmestynyt *Bauerin* veljesten merkki, ja pyhät sanat *Bauerin* työstä [*Bauernwerk***] käyvät toteen:

Kun vierekkäin käy härät parittain
Käy kyntäminen hyvin silloin vain.¹⁹⁶

HISTORIALLISET JÄLKISANAT

Kuten myöhemmin olemme saaneet kuulla, perikato ei kohdannut maailmaa, vaan se kohtasi kriittistä »Literatur-Zeitungia».

* Vihan päivä, päivä jona maailma on hajoava tuhaksi. Ja kun tuomari silloin istuu tuomitsemaan, tulee esille kaikki mikä oli kätkeytyä, mikään ei ole jäävä rankaisematta. Mitä minä kurja silloin sanon? jne. *Toim.*

** Sanaleikki: *Bauernwerk* tarkoittaa kirjaimellisesti talonpojan työtä. *Suom.*

MARX PAVEL VASILJEVIČ ANNENKOVILLE

PARIISIIN

Brysselissä 28. joulukuuta [1846]

Hyvä hra Annenkov!

Te olisitte saanut jo kauan sitten vastaukseni 1. marraskuuta päivätyyn kirjeeseen, ellei kirjakauppiaani olisi lähettänyt minulle hra Proudhonin kirjaa »Kurjuuden filosofia» vasta viime viikolla. Silmäilin sen läpi parissa päivässä voidakseni lausua Teille heti mielipiteeni siitä. Koska olen lukenut kirjan hyvin kiireesti, en voi pysähtyä yksityiskohtiin. Voin puhua vain yleisvaikutelmasta, jonka siitä sain. Mikäli haluatte, voin kirjoittaa siitä seikkaperäisemmin seuraavassa kirjeessä.

Sanon suoraan, että kirja on mielestäni yleensä huono, erittäin huono. Te itsekkin teette kirjeessänne pilaa siitä »saksalaisen filosofian rahtusesta», jolla hra Proudhon tuossa muodottomassa ja vaateliaassa teoksessaan keikailee, mutta arvellette, ettei filosofian myrky ole saastuttanut hänen taloudellisia tutkielmiaan. Minäkin olen kaukana siitä, että katsoisin hra Proudhonin taloustieteellisten tutkielmien virheellisyyksien syyksi hänen filosofiansa. Syynä hra Proudhonin väärään kansantaloustieteen arvosteluun ei ole se, että hänen filosofiansa on naurettavaa; hän tarjoilee meille naurettavaa filosofiaa siksi, ettei ole käsittänyt nykyistä yhteiskunnallista järjestelmää ja sen kytkeytymistä [engrènement] käyttäkseni sanaa, jonka, kuten paljon muutakin, hra Proudhon lainaa Fourierilta.

Miksi hra Proudhon puhuu jumalasta, maailmanjärjestä, ihmiskunnan persoonattomasta järjestä, joka ei erehdy koskaan, joka on aina ollut sama ja joka totuuden saavuttamiseksi on vain käsitettävä oikein? Miksi hän turvautuu pintapuolisesti omaksuttuun hegeliläisyyteen näyttääkseen syvälliseltä ajattelijalta?

Hän itse antaa meille arvoituksen ratkaisemisen avaimen. Hra Proudhonista historia on tietty yhteiskunnallisten evoluutioiden sarja. Hän pitää historiaa edistyksen toteutumisenä. Hän on vihdoin sitä mieltä, että yksilöinä ihmiset eivät ole tietäneet, mitä he ovat tehneet, että he ovat käsittäneet virheellisesti liikkeensä, ts. että heidän yhteiskunnallinen kehityksensä näyttää ensi silmäykseltä erilaiselta, erilliseltä, heidän yksilöllisestä kehityksestään riippumattomalta. Hän ei kykene selittämään noita tosiasioita, ja juuri tällöin ilmestyykin hypoteesi itseään ilmentävän maailmanjärjen vaikutuksesta. Mikään ei ole helpompaa kuin keksiä mystisiä syitä, ts. fraaseja, silloin kun puuttuu tervettä järkeä.

Mutta kun hra Proudhon tunnustaa, ettei hän käsitä lainkaan ihmiskunnan historiallista kehitystä — ja sen hän tunnustaa käyttämällä kaikuja sanoja maailmanjärjestä, jumalasta jne. — eikö hän tunnusta siten kiertämättömästi sitäkin, ettei hän kykene käsittämään myöskään *taloudellista kehitystä*?

Mitä on yhteiskunta, olipa sen muoto mikä tahansa? Ihmisten keskinäisen toiminnan tuote. Onko ihmisillä vapaus valita tämä tai tuo yhteiskunnan muoto? Ei suinkaan. Tarkastelkaa jotain tiettyä ihmisten tuotantovoimien kehitysvaihetta ja te näette vastaavan vaihdon [commerce] ja kulutuksen muodon. Tarkastelkaa tuotannon, vaihdon ja kulutuksen tiettyä kehitysvaihetta ja te näette vastaavan yhteiskuntajärjestyksen, tietynlaisen perhe-, sääty- tai luokkajärjestelmän, sanalla sanoen tietyn kansalaisyhteiskunnan. Tarkastelkaa tiettyä kansalaisyhteiskuntaa ja te näette vastaavan poliittisen järjestelmän, joka on vain kansalaisyhteiskunnan virallinen ilmaus. Tätä hra Proudhon ei tule koskaan ymmärtämään, sillä hän uskoo tekevänsä jotain suurenmoista vedotessaan valtiosta kansalaisyhteiskuntaan, ts. yhteiskunnan virallisesta supistelmasta viralliseen yhteiskuntaan.

Tarpeetonta on lisätä, että ihmiset eivät ole vapaita *tuotantovoimiensa* — koko historiansa perustan — valinnassa, sillä jokainen tuotantovoima on hankittu tuotantovoima, aikaisemman toiminnan tuote. Tuotantovoimat ovat näin ollen ihmisten käytännöllisen toimintakyvyn

tulos, mutta itse tätä toimintakykyä rajoittavat olot, joissa ihmiset ovat, tuotantovoimat, jotka on hankittu jo aikaisemmin, yhteiskuntamuoto, joka on ollut jo ennen heitä ja jota eivät ole luoneet he, vaan joka on edellisten sukupolvien tuote. Se yksinkertainen tosiasia, että jokainen myöhempi sukupolvi saa aikaisempien sukupolvien hankkimat tuotantovoimat, jotka ovat sille perustana uutta tuotantoa varten, — tämä tosiasia aiheuttaa sen, että ihmisten historiassa muodostuu yhteys, muodostuu ihmiskunnan historia, joka on ihmiskunnan historiaa sitä enemmän, mitä kehittyneempiä ovat ihmisten tuotantovoimat ja siis myös heidän yhteiskunnalliset suhteensa. Siitä seuraa välttämätön johtopäätös: ihmisten yhteiskunnallinen historia on aina vain heidän yksilöllisen kehityksensä historiaa, olkoot he tästä tietoisia tai älkööt. Heidän aineelliset suhteensa ovat heidän kaikkien suhteittensa perusta. Nämä aineelliset suhteet ovat vain heidän aineellisen ja yksilöllisen toimintansa välttämättömiä muotoja.

Hra Proudhon sekoittaa ideat ja oliot. Ihmiset eivät milloinkaan luovu siitä, mitä he ovat hankkineet, mutta tämä ei merkitse, että he eivät luovu siitä yhteiskuntamuodosta, jossa he ovat kehittäneet tietyt tuotantovoimat. Päinvastoin. Etteivät ihmiset menettäisi saavuttamaansa tulosta eivätkä kadottaisi sivistyksen hedelmiä, heidän on pakko muuttaa kaikkia perinnäisiä yhteiskuntamuotoja heti, kun heidän kanssakäymisensä [commerce] muoto ei enää vastaa kehitettyjä tuotantovoimia. — Käytän tässä sanaa »commerce» siinä laajimmassa merkityksessä, jossa saksan kielessä käytetään sanaa »Verkehr». — Esimerkiksi erioikeudet, ammattikunta- ja korporaatiolaitos, koko keskiajan säännöstö olivat ainoat yhteiskunnalliset suhteet, jotka vastasivat kehitettyjä tuotantovoimia ja aikaisempaa yhteiskuntatilaa, josta nuo laitokset olivat saaneet alkunsa. Ammattikuntasääntöjen turvin kasattiin pääomia, kehitettiin merikauppaa, perustettiin siirtokuntia, ja ihmiset olisivat menettäneet kaiken tuon kantamat hedelmät, jos olisivat yrittäneet säilyttää ne muodot, joiden suojassa nämä hedelmät olivat kypsyneet. Niinpä sitten tulikin kaksi salamankua, vuosien 1640 ja 1688 vallankumoukset. Englannissa

murskattiin kaikki vanhat taloudelliset muodot, niitä vastanneet yhteiskunnalliset suhteet, poliittinen järjestelmä, joka oli vanhan kansalaisyhteiskunnan virallinen ilmaus. Näin ollen taloudelliset muodot, joiden vallitessa ihmiset tuottavat, kuluttavat ja vaihtavat, ovat *ohimeneviä ja historiallisia*. Hankkiessaan uusia tuotantovoimia ihmiset muuttavat tuotantotapaansa ja tuotantotapaa muuttaessaan he muuttavat kaikkia taloudellisia suhteita, jotka ovat olleet ainoastaan tämän tietyn tuotantotavan aikaisia välttämättömiä suhteita.

Sitä hra Proudhon ei ole käsittänyt eikä semmitenkään todistanut. Kun hra Proudhon ei kykene seuraamaan historian todellista kulkua, hän tarjoilee meille sen asemesta haavekuvia, joiden pitäisi olla muka dialektisia. Hän ei tunne tarvetta puhua 17., 18. ja 19. vuosisadasta, sillä hänen historiansa tapahtuu mielikuvituksen pilvilinearissa, aikaa ja avaruutta korkeammalla. Se on sanalla sanoen hegeliläistä rojua; se ei ole historiaa, tavallista historiaa, ihmisten historiaa, vaan pyhää historiaa, aatteiden historiaa. Hänen näkökannaltaan ihminen on pelkästään välikappale, jota idea tai ikuinen järki käyttää kehityksensä hyväksi. *Evoluutiot*, joista hra Proudhon puhuu, ovat absoluuttisen idean mystisessä kohdussa tapahtuvia evoluutioita. Kun revitte rikki tämän mystisen fraseologian verhon, havaitsette hra Proudhonin kuvaillevan teille sitä järjestystä, jossa taloustieteelliset kategoriat ovat hänen päässään. Minun ei ole kovin vaikea todistaa teille, että se on hyvin sekaisin olevan pään järjestystä.

Hra Proudhon aloittaa kirjansa puhumalla *arvosta*, keppihevosestaan. Tällä kertaa en ryhdy käsittelemään teoksen tätä osaa.

Ikuisen järjen useat taloudelliset evoluutiot alkavat *työnjaosta*. Hra Proudhonista työnjako on aivan yksinkertainen asia. Mutta eikö kastijärjestelmä ollut tietty työnjaon muoto? Eikö ammattikuntajärjestelmä ollut toinen työnjaon muoto? Eikö vihdoin manufaktuurikaudella, joka alkoi Englannissa 17. vuosisadan keskivaiheilla ja päättyi 18. vuosisadan jälkipuoliskolla, työnjako ollut vallan toisenlainen kuin nykyaikaisessa suurteollisuudessa?

Hra Proudhon käsittää asian olemuksen niin huonosti, että jättää ottamatta huomioon senkin, mitä tavalliset taloustieteilijät eivät unohda. Puhuessaan työnjaosta hän ei tunne lainkaan tarvetta puhua maailmanmarkkinoista. Kas niin! Mutta eikö työnjaon pitänyt 14. ja 15. vuosisadalla, jolloin ei vielä ollut siirtomaita, jolloin Amerikkaa ei vielä ollut olemassa Eurooppaa varten ja Itä-Aasiaan pidettiin yhteyttä vain Konstantinopolin kautta, erota mitä perusteellisimmin 17. vuosisadalla vallinneesta työnjaosta, jolloin oli olemassa jo täydellisesti kehittyneitä siirtomaita?

Eikä siinä vielä kaikki. Eikö kansojen koko sisäinen järjestys, niiden kaikki kansainväliset suhteet ole tietynlaisen työnjaon ilmaus? Eikö kaiken sen pidä muuttua työnjaon muuttuessa?

Hra Proudhonilla on niin kaukainen käsitys työnjakokysymyksestä, ettei hän edes mainitse kaupungin erkanemisesta maaseudusta, mikä esimerkiksi Saksassa tapahtui 9.—12. vuosisadalla. Hra Proudhonista tuo erkaneminen on ikuinen laki, sillä hän ei tunne enempää sen alkuperää kuin kehitystäkään. Kautta koko kirjansa hän järkeilee siten kuin tuo tietyn tuotantotavan tuote tulisi olemaan maailmanloppuun saakka. Se mitä hra Proudhon puhuu työnjaosta, ei ole muuta kuin yhteenveto ja vieläpä varsin pinnallinen, varsin epätäydellinen yhteenveto siitä, mitä Adam Smith ja tuhannet muut olivat sanoneet ennen häntä.

Toisena evoluutiona ovat *koneet*. Hra Proudhonin käsittämänä työnjaon ja koneiden välinen yhteys on aivan mystinen. Jokaisen työnjakotavan aikana on ollut omat erityiset tuotantovälineet. Esimerkiksi 17. vuosisadan puolivälistä 18. vuosisadan puoliväliin ihmiset eivät tehneet kaikkea käsin. Heillä oli työvälineitä, vieläpä varsin monimutkaisia, kuten työkoneita, laivoja, vipuja jne. jne.

Näin muodoin on aivan järjetöntä pitää koneiden ilmaantumista yleensä työnjaon seurauksena.

Mainitsen sivumennen, että hra Proudhon on käsittänyt koneiden kehityksen historian yhtä huonosti kuin niiden syntyhistoriankin. Voidaan sanoa, että vuoteen 1825 saakka — ensimmäisen yleiskriisin kauteen saak-

ka — kulutustarpeet kasvoivat yleensä nopeammin kuin tuotanto, ja koneiden kehitys johtui kiertämättömästi markkinoiden tarpeista. Vuodesta 1825 alkaen koneiden keksiminen ja käyttöönotto ei ollut muuta kuin seuraus teollisuudenharjoittajien ja työläisten välisestä sodasta. Mutta tämä pitää paikkansa vain Englantiin nähden. Eurooppalaisia kansakuntia pakotti ottamaan käyttöön koneita Englannin kilpailu sekä niiden omilla kotimaisilla markkinoilla että maailmanmarkkinoilla. Vihdoin Pohjois-Amerikassa koneiden käyttöönotto johtui niin muiden kansojen kanssa käydystä kilpailusta kuin myös työvoiman puutteesta, ts. Pohjois-Amerikan teollisuuden tarpeiden ja sen väestöluvun välisestä epäsuhteesta. Te voitte näiden tosiasioiden perusteella päätellä, millaista teräväjärkisyyttä hra Proudhon osoittaa, kun hän manaa esiin kilpailun aaveen kolmantena evoluutiona, koneiden antiteesinä!

Sitä paitsi on yleensä järjetöntä tehdä *koneista* taloustieteellinen kategoria työnjaon, kilpailun, luoton ym. ohella.

Kone on yhtä vähän taloustieteellinen kategoria kuin auraa vetävä härkä. Nykyaikainen koneiden *käyttö* on eräs nykyisen talousjärjestelmämme suhteista, mutta koneiden käyttötapa ei ole lainkaan samaa kuin itse koneet. Ruuti pysyy ruutina, käytettäköön sitä ihmisen haavoittamiseen tai tuon saman ihmisen haavojen parantamiseen.

Hra Proudhon kunnostautuu yli odotusten luodessaan päässään kilpailun, monopolin, veron tai poliisin, kauppataseen, luoton ja omaisuuden juuri tässä mainitsemassani järjestyksessä. Melkein kaikki luottolaitokset alkoivat kehittyä Englannissa 18. vuosisadan alussa jo ennen koneiden keksimistä. Valtionluotto oli vain uusi tapa kohottaa veroja ja tyydyttää usia, porvariston valtaantulon synnyttämiä tarpeita.

Omistus on vihdoin viimeisenä kategoriana hra Proudhonin järjestelmässä. Sitä vastoin todellisessa maailmassa työnjako ja hra Proudhonin kaikki muut kategoriat ovat yhteiskunnallisia suhteita, joista yhteensä koostuu se, mitä nykyisin sanotaan *omistukseksi*; ilman näitä suhteita porvarillinen omistus ei ole mitään muuta kuin

metafyysinen ja juridinen illuusio. Toisen aikakauden omistus, feodaalinen omistus, kehittyy aivan toisenlaisten yhteiskunnallisten suhteiden vallitessa. Määrittelemällä omistuksen itsenäiseksi suhteeksi hra Proudhon tekee paremman kuin metodologisen virheen: selviää, ettei hän käsitä sitä yhteyttä, mikä sitoo toisiinsa kaikki *porvarillisen* tuotannon muodot; selviää, ettei hän käsitä tietyn aikakauden tuotannon muotojen olevan luonteeltaan *historiallisia* ja *ohimeneviä*. Koska hra Proudhon ei näe, että yhteiskuntalaitoksemme ovat historiallisen kehityksen tulos, eikä käsitä enempää niiden syntyperää kuin kehitystäkään, hän voi arvostella niitä vain dogmaattisesti.

Kehityksen selittämiseksi hra Proudhonin on pakko turvautua *fiktioon*. Hän kuvittelee, että työnjako, luotto, koneet jne. on keksitty palvelemaan hänen pakkomieltään, tasavertaisuusaatetta. Hänen selityksensä on ääretömän naiivi. Nuo kaikki oliot on keksitty tasavertaisuuden vuoksi, mutta onnettomuudeksi ne ovat kääntyneet tasavertaisuutta vastaan. Siinä onkin hänen koko järkeilynsä, ts. hän ottaa mielivaltaisen hypoteesin, mutta kun todellinen kehitys käy joka askeleella ristiin hänen fiktionsa kanssa, niin hän tekee siitä johtopäätöksen, että siinä on olemassa ristiriita. Samalla hän salaa, että ristiriita on olemassa vain hänen pakkoajatustensa ja todellisen liikunnan välillä.

Pääasiassa historian tuntemuksen puutteen vuoksi hra Proudhon ei ole siis käsittänyt, että kehittäessään tuotantovoimiaan, ts. eläessään, ihmiset kehittävät tietyt keskinäiset suhteet ja että näiden suhteiden luonne muuttuu kiertämättömästi samalla kun muuttuvat ja kasvavat tuotantovoimat. Hän ei ole käsittänyt, että *taloustieteelliset kategoriat* ovat vain näiden todellisten suhteiden *abstraktioita* ja että ne ovat totuuksia vain sikäli, mikäli nämä suhteet ovat olemassa. Hän erehtyy siis samoin kuin porvarilliset taloustieteilijät, jotka pitävät näitä taloustieteellisiä kategorioita ikuisina eivätkä historiallisina lakeina, jotka pätevät vain historiallisen kehityksen tietyn vaiheen, tuotantovoimien tietyn kehitysvaiheen suhteen. Sen sijaan, että tarkastelisi taloustieteellisiä kategorioita todellisten, ohimenevien,

historiallisten yhteiskuntasuhteiden abstraktioina, hra Proudhon, vääristellen mystisesti kysymystä, näkee todellisissa suhteissa vain näiden abstraktioiden olennoituman. Itse nuo abstraktiot ovat kaavoja, jotka ovat uinuneet isäjumalan huomassa hamasta maailman luomisesta alkaen.

Tästä alkavat kunnan hra Proudhonimme ankarat aivoponnistukset. Jos kaikki nämä taloustieteelliset kategoriat ovat jumalan sydämen emanaatiota, jos ne ovat ihmisten kätkeytyä ja ikuista elämää, niin kuinka voi käydä niin, että ensinnäkin on olemassa kehitys ja ettei toiseksi hra Proudhon ole vanhoillinen? Hän selittää nämä ilmeiset ristiriidat kokonaisen antagonismsysteemin avulla.

Valaistaksemme tätä antagonismsysteemiä esitämme esimerkin.

Monopoli on hyvä, sillä se on taloustieteellinen kategoria ja siis jumalan emanaatio. Kilpailu on hyvä, sillä sekin on taloustieteellinen kategoria. Mutta jos mikä, niin monopolin olemassaolo ja kilpailun olemassaolo ei ole hyvää. Vieläkin pahempaa on se, että monopoli ja kilpailu syövät toisiaan. Mitä on tehtävä? Koska nuo kaksi jumalan ikuista ajatusta ovat keskenään ristiriidassa, niin hra Proudhonista näyttää ilmeiseltä, että jumalan huomassa on myös kummankin ajatuksen synteesi, jossa kilpailu tasoittaa monopolin aiheuttaman pahan ja vice versa.* Kummankin idean välisen taistelun tulos on se, että ulospäin näkyy vain niiden hyvä puoli. Pitää vain temmata jumalalta tuo salainen ajatus ja soveltaa sitten sitä, niin kaikki on hyvin. Pitää löytää ihmiskunnan persoonattoman järjen pimeyden kätkeöstä synteettinen kaava. Hetkeäkään epäröimättä hra Proudhon tekeytyy tuon salaisuuden paljastajaksi.

Luokaapa silmäys todelliseen elämään. Nykyajan talouselämästä löydätte paitsi kilpailun ja monopolin myös niiden synteesin, joka ei ole kaava, vaan *liikuntaa*. Monopoli synnyttää kilpailun, kilpailu synnyttää monopolin. Tämä yhtälö ei kuitenkaan poista nykyisen tilan-

* — päinvastoin. *Toim.*

teen vaikeuksia, kuten porvarilliset taloustieteilijät kuvittelevat, vaan tekee tilanteen vieläkin vaikeammaksi ja sotkuisemmaksi. Jos siis muutatte perustaa, johon nykyaikaiset taloudelliset suhteet pohjaavat, jos hävitätte nykyaikaisen tuotantotavan, te ette hävitä ainoastaan kilpailua, monopolia ja niiden antagonismia, vaan myös niiden ykseyden, niiden synteessin — liikunnan, jossa kilpailu ja monopoli todella tasapainottuvat.

Esitän nyt Teille näytteen hra Proudhonin dialektiikasta.

Vapaus ja orjuus ovat antagonismi. On tarpeetonta puhua niin vapauden hyvistä kuin huonoistakin puolista. Mitä orjuuteen tulee, ei ole syytä puhua sen huonoista puolista. Ainoa, mitä pitää selittää, on orjuuden hyvä puoli. Puhe ei ole välillisestä orjuudesta, proletarin orjuudesta. Puhe on suoranaisesta orjuudesta, Surinamin, Brasilian, Pohjois-Amerikan etelävaltioiden mustaihoisten orjuudesta.

Suoranainen orjuus on samanlainen nykyaikaisen teollisuutemme perusta kuin koneet, luotto jne. Ilman orjuutta ei ole puuvillaa, ilman puuvillaa ei ole nykyaikaista teollisuutta. Orjuus teki arvokkaiksi siirtomaat, siirtomaat loivat maailmankaupan, ja maailmankauppa on koneellisen suurteollisuuden välttämätön ehto. Ennen neekerikaupan järjestämistä siirtomaat antoivat Vanhalle maailmalle hyvin vähän tuotteita eivätkä muuttaneet sanottavasti maailmankasvoja. Näin muodoin orjuus on tavattoman tärkeämerkityksinen taloustieteellinen kategoria. Ilman orjuutta Pohjois-Amerikka, edistynein maa, muuttuisi patriarkaaliseksi maaksi. Pyyhkipäähän Pohjois-Amerikka pois maailman kartalta, niin tuloksena on anarkia, kaupan ja nykyaikaisen sivilisaation täydellinen lamautuminen. Mutta orjuuden hävittäminen merkitsisi Amerikan pyyhkimistä pois maailman kartalta. Siis juuri siksi, että orjuus on taloustieteellinen kategoria, sitä tavataan maailman luomisesta lähtien kaikilla kansoilla. Nykyajan kansat ovat vain osanneet naamioida orjuuden omassa maassaan ja ottaa sen avoimesti käyttäntöön Uudessa maailmassa. Mutta mitä tekee kunnan hra Proudhon näiden orjuutta koskevien mietiskelyjen jälkeen? Hän alkaa etsiä vapauden ja orjuuden synteesiä,

todellista kultaista keskietä, toisin sanoen orjuuden ja vapauden tasapainoa.

Hra Proudhon on käsittänyt erittäin hyvin, että ihmiset valmistavat veran, palttinan ja silkkikankaat, joskaan noin yksinkertaisen asian käsittäminen ei ole kovin suuri ansio! Mutta jos mitä, niin sitä hra Proudhon ei ole käsittänyt, että ihmiset luovat myös tuotantovoimiaan vastaavat *yhteiskunnalliset suhteet*, joiden vallitessa he tuottavat verkaa ja palttinaa. Vieläkin vähemmän hra Proudhon on käsittänyt, että ihmiset, jotka luovat aineellista tuotantoaan vastaavat yhteiskunnalliset suhteet, luovat myös *ideat* ja *kategoriat*, ts. näiden samojen yhteiskunnallisten suhteiden abstraktit, ideaaliset ilmaisut. Kategoriat ovat siis yhtä vähän ikuisia kuin suhteet, joiden ilmauksia ne ovat. Ne ovat historiallisia ja ohimeneviä tuotteita. Hra Proudhonista sitä vastoin abstraktiot, kategoriat ovat alkusyitä. Hänen mielestään historiaa luovat ne eivätkä ihmiset. *Abstraktio*, *kategoria sellaisenaan*, ts. ihmisistä ja heidän aineellisesta toiminnastaan irrallisena, on tietenkin kuolematon, muuttumaton, liikkumaton. Se on ainoastaan puhtaan järjen luomus, mikä merkitsee vain, että abstraktio sinänsä on abstrakti. Oivallista *tautologiaa*!

Näin siis kategorioina tarkasteltuina taloudelliset suhteet ovat hra Proudhonista ikuisia kaavoja, joilla ei ole alkua eikä kehitystä.

Toisin sanoen: hra Proudhon ei väitä suoraan, että *porvarillinen elämä* on hänestä *ikuinen totuus*. Hän sanoo sen epäsuorasti jumaloimalla kategorioita, jotka ajatusten muodossa ilmentävät porvarillisia suhteita. Koska porvarillisen yhteiskunnan tuotteet ovat hänestä kategorioita, ideoita, hän pitää niitä spontaanisesti syntyneinä, oman elämän saaneina ikuisina olemuksina. Hän ei siis ylitä porvarillisen näköpiirin rajoja. Koska hän käsittelee porvarillisia ideoita ikuisina totuuksina, hän etsii näiden ideoiden synteisiä, niiden tasapainoa eikä näe, että niiden nykyinen tasapainottamistapa on ainoa mahdollinen.

Tosiassiallisesti hän tekee samoin kuin kaikki kunnan porvarit. He kaikki sanovat teille, että kilpailu, monopoli jne. ovat periaatteessa, ts. abstrakteina käsitteinä

elämän ainoat perusteet, mutta niissä on käytännössä paljon parantamisen varaa. He kaikki tahtovat kilpailua ilman kilpailun haitallisia seurauksia. He kaikki tahtovat mahdotonta, ts. porvarillisia elinoloja ilman näiden olojen välttämättömiä seurauksia. Kukaan heistä ei ymmärrä, että porvarillinen tuotantotapa on historiallinen ja ohimenevä niin kuin oli feodaalinenkin. Tämä erehdys johtuu siitä, että heidän mielestään porvarisihminen on jokaisen yhteiskunnan ainoa perusta, että he eivät voi kuvitella mahdolliseksi sellaista yhteiskuntajärjestelmää, jossa ihminen lakkaisi olemasta porvari.

Hra Proudhon on siis välttämättä *doktrinaari*. Nykymaailmaa mullistava historiallinen liike muodostuu hänen osaltaan tehtäväksi löytää kahden porvarillisen ajatuksen oikea tasapaino, synteesi. Näin tämä ovela velikululta paljastaa viekkaudella jumalan salaisen aivotuksen, kahden erillisen ajatuksen ykseyden, jotka ovat erillisiä vain siksi, että hra Proudhon on eristänyt ne käytännöllisestä elämästä, nykyisestä tuotannosta, joka on noilla ajatuksilla ilmaistujen realiteettien yhdistelmä. Suuren historiallisen liikkeen, mikä syntyy ristiriidasta ihmisten jo hankkimien tuotantovoimien ja heidän yhteiskunnallisten suhteittensa välillä, jotka eivät enää vastaa näitä tuotantovoimia; kauheat sodat, joita valmistellaan jonkun kansakunnan eri luokkien välillä ja eri kansakuntien välillä; kansanjoukkojen käytännöllisen ja vallankumouksellisen toiminnan, joka yksin vain voi ratkaista nämä ristiriidat,— tämän tavattoman laajan, pitkällisen ja mutkikkaan liikkeen hra Proudhon korvaa hänen päässään tapahtuvalla tyhjänjauhamisella [mouvement cacadauphin]. Historiaa luovat siis oppineet, ihmiset, jotka kykenevät hankkimaan tietoonsa jumalan salaiset ajatukset. Tavallisten ihmisten on vain sovellettava heidän oivalluksiaan.

Ymmärrätte nyt, miksi hra Proudhon on kaiken poliittisen liikkeen vannoutunut vihollinen. Hänestä nykyisten tehtävien ratkaisu ei ole julkisessa toiminnassa, vaan hänen päässään tapahtuvissa dialektisissa pyörteissä. Koska kategoriat ovat hänestä liikevoimia, niin kategoriain muuttamiseksi ei tarvitse muuttaa käytännöllistä elämää. Aivan päinvastoin: pitää muuttaa kategoriat,

ja siitä on oleva seurauksena olemassaolevan yhteiskunnan muuttuminen.

Hra Proudhon haluaa sovittaa ristiriidat ja kiertää sen vuoksi kokonaan kysymyksen, eikö pidä kumota itse näiden ristiriitojen perustaa. Hän on kaikessa doktrinaarisen poliitikon kaltainen, joka tahtoo säilyttää yhteiskunnallisen elämän olennaisina osina, ikuisina kategorioina kuninkaan, edustajakamarin ja ylähuoneen. Hän vain etsiskelee uutta kaavaa tasapainottaakseen nämä voimat, joiden tasapaino on niiden nykyisessä liikkeessä, jossa toinen näistä voimista on vuoroin voittaja, vuoroin toisen orja. Niinpä 18. vuosisadalla monet keskimittaiset älymiehet yrittivät löytää oikean kaavan yhteiskunnallisten säätyjen, aateliston, kuninkaan, parlamenttien jne. saattamiseksi tasapainoon, mutta seuraavana päivänä ei ollut kuningasta, ei parlamenteja eikä aatelistoa. Tämän antagonismin oikeaa tasapainottamista oli kaikkien niiden yhteiskunnallisten suhteiden lakkauttaminen, jotka olivat näiden feodaalisten muodostumien ja niiden antagonismin perustana.

Koska hra Proudhon asettaa toiselle puolelle ikuiset ideat, puhtaan järjen kategoriat, ja toiselle ihmiset ja heidän käytännöllisen elämänsä, joka hänen käsityksensä mukaan on näiden kategoriain soveltamista, havaitsette hänellä alun alkaen dualismin elämän ja ideoiden välillä, sielun ja ruumiin välillä — *dualismin*, joka toistuu monissa muodoissa. Te näette nyt, että tämä antagonismi on vain hra Proudhonin kyvyttömyyttä ymmärtää maallista historiaa ja hänen jumaloimiensa kategoriain alkuperää.

Kirjeeni on niinkin venynyt liian pitkäksi, en voi enää pysähtyä tarkastelemaan niitä naurettavia syytöksiä, joita hra Proudhon esittää kommunismia vastaan. Uskonette minua, että mies, joka ei ole käsittänyt yhteiskunnan nykyistä tilaa, pystyy sitäkin vähemmän käsittämään liikettä, joka pyrkii kumoamaan tämän yhteiskunnan, ja tämän vallankumouksellisen liikkeen kirjallisia ilmauksia.

Ainoa kohta, jossa olen täysin samaa mieltä hra Proudhonin kanssa, on hänen inhonsa sosialistista sentimentaalisuutta kohtaan. Ennen häntä nostatin paljon

vihaa itseäni kohtaan sillä, että pilkkasin lammasmaista, sentimentaalista, utooppista sosialismia. Mutta eikö hra Proudhon itse luo itselleen kummallisia harhakuvia asettaessaan oman pikkuporvarin sentimentaalisuutensa — tarkoitan hänen pateettisia lausuntojaan perheestä, aviorakkaudesta ja kaikkia hänen latteuksiaan — vastakohdaksi sosialistiselle sentimentaalisuudelle, joka esimerkiksi Fourierilla on paljon syvempää kuin kunnan hra Proudhonimme vaateliaat latteudet? Hän itse tajuaa perustelunsa aivan mitättömäksi ja itsensä täysin kykenemättömäksi puhumaan kaikista näistä asioista niin hyvin, että menettää yhtäkkiä malttinsa, vimmastuu, hänet valtaa irae hominis probi*, hän alkaa huutaa, raivoaa, noituu, paljastaa, kiroaa, lyö rintoihinsa ja kerskailee jumalan ja ihmisten edessä, että hän on vapaa sosialistisesta saastasta! Hän ei ryhdy arvostelevaan sosialistista sentimentaalisuutta eli sitä, mitä pitää sentimentaalisuutena. Hän julistaa kuin pyhimys, kuin paavi kurjat syntiset kiroukseen ja laulaa ylistyshymniä pikkuporvaristolle ja viheliäisille kotilieden patriarkaalisille rakkausilluusioille. Eikä se ole sattuma. Hra Proudhon on kiireestä kantapäähän pikkuporvariston filosofi ja taloustieteilijä. Kehittyneessä yhteiskunnassa *pikkuporvarista* tulee jo asemansa vuoksi toisaalta sosialisti, toisaalta taloustieteilijä, toisin sanoen häntä häikäisee suurporvariston loisto ja hän on myötätuntoinen kansaa kohtaan sen kärsimysten vuoksi. Hän on samaan aikaan sekä porveri että kansa. Sisimmässään hän on ylpeä puolueettomuudestaan ja siitä, että on löytänyt todellisen tasa-painon, joka on eroavinaan parempaan päin kultaisesta keskitiestä. Tällainen pikkuporvari tekee *ristiriidasta* jumalan, sillä ristiriita on hänen olemuksensa perusta. Hän itse ei ole mikään muu kuin olennoitunut yhteiskunnallinen ristiriita. Hänen täytyy todistaa teoriassa oikeaksi se, mikä hän on käytännössä, ja hra Proudhonin ansio on se, että hän on Ranskan pikkuporvariston tieteellinen tulkittaja; se on todellinen ansio, sillä pikkuporvaristo on kaikkien tulevien yhteiskunnallisten vallankumousten elimellinen osa.

* — jalo suuttumus. *Toim.*

Olisin halunnut lähettää Teille tämän kirjeen mukana kansantaloustiedettä käsittelevän kirjani,¹⁹⁷ mutta en ole tähän mennessä onnistunut julkaisemaan teostani, enkä myöskään saksalaisten filosofien ja sosialistien kritiikkiäni¹⁹⁸, josta kerroin Teille Brysselissä. Ette voi kuvitellakaan, millaisia vaikeuksia niiden julkaiseminen kohtaa Saksassa ensinnäkin poliisin ja toiseksi kustantajien taholta, jotka ovat kaikkien niiden suuntien kannalla, joita vastaan hyökkään. Meidän oma puolueemme taas ei ole ainoastaan köyhä, vaan sen lisäksi huomattava osa Saksan kommunistisen puolueen jäsenistä on suutuksissaan minulle sen vuoksi, että esiinnyn heidän utopioitaan ja deklamaatioitaan vastaan.

Teille uskollinen

Karl Marx

P. S. Saatatte kysyä, miksi kirjoitan Teille huonoa ranskaa sen sijaan että kirjoittaisin hyvää saksaa. Näin siksi, että kyseessä on ranskalainen kirjailija.

Olisin Teille hyvin kiitollinen, ellette viivyttelä vastaustanne kovin pitkään, sillä haluaisin tietää, oletteko ymmärtänyt minut tämän barbaarisen ranskan ulkoisuuden alla.

*Julkaistu ensi
herran kirjassa
«М. М. Стасюлевич и его со-
временники в их переписке».
III том, СПб, 1912*

*Marx, Engels.
Kirjeitä, kustannusliike
Edistys, Moskova 1976,
s. 33—43*

SELITYKSIÄ

NIMIHAKEMISTO

SELITYKSIÄ

- ¹ Kysymyksessä ovat teokset: J. G. Heineccius. *Elementa juris civilis secundum ordinem pandectarum, commoda auditoribus methodo adornata* (Siviilioikeuden perustat esitettynä pandektien mukaisessa järjestyksessä ja kuulijoille soveliaalla tavalla), Amsterdam 1728; A. F. J. Thibaut. *System des Pandekten-Rechts* (Pandektioikeuden järjestelmä), Jena 1803—1805.
- ² *Pandektit*, digestien kreikkalainen nimitys (lat. *digesta* — kootut), tärkein osa roomalaisten lakien ja oikeussääntöjen kokoelmasta (*Corpus juris civilis*), joka oli laadittu vuosina 528—534 Bysantin keisarin Justinianus I:n valtakaudella. Pandektit sisälsivät otteita etevien roomalaisten siviili- ja prosessioikeuden tuntijain kirjoituksista.
- ³ Mainittu teos ei ole säilynyt.
- ⁴ Viittaus kirjaan: J. G. Fichte. *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* (Luonnonoikeuden alkeet tieteen periaatteiden mukaan), 2 osaa, Jena ja Leipzig 1796.
- ⁵ F. C. Savigny. *Das Recht des Besitzes. Eine civilistische Abhandlung* (Omistusoikeus, Siviilioikeudellisia tutkimuksia), 1. jakso, 1. §, Giessen 1803.
- ⁶ Marx lainaa Savignyn kirjaa ulkomuistista.
- ⁷ Tarkoitetaan sopimusten luokittelua, jonka Kant esitti teoksessaan *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (Oikeusopin metafysiset alkeet), Königsberg 1797.
- ⁸ Kysymyksessä ovat kirjat: G. E. Lessing. *Laokoon oder über die Grenzen der Malerey und Poesie* (Laokoon eli maalauksen ja runouden rajoista), Berliini 1766; K. W. F. Solger, »Erwin. Vier Gespräche über das Schöne und die Kunst». (Neljä vuoropuhelua kauniista ja taiteesta), 2 osaa, Berliini 1815; J. J. Winckelmann. *Geschichte der Kunst des Alterthums* (Muinaisajan taiteen historia), 2 osaa, Dresden 1764; H. Luden.

© Издательство «Прогресс», 1978.

© Suomensos. Kustannusliike Edistys 1978,

- Geschichte des deutschen Volkes (Saksan kansan historia), 12 osaa, Gotha 1825—1837; E. F. Klein. Grundsätze des gemeinen deutschen peinlichen Rechts (Yleisen saksalaisen rikosoikeuden periaatteet), Halle 1799; Annalen der Gesetzgebung und Rechtsgelehrsamkeit in den Preussischen Staaten (Lainsäädännön ja lakitieteen vuosikirjat preussilaisissa valtioissa), 26 osaa, Berliini ja Stettin 1788—1809.
- ⁹ Tarkoitetaan Marxin isälleen omistamaa runovihkoa johon hän oli koonnut näytteitä nuoruusajan runoista.
- ¹⁰ Mainittu filosofinen vuoropuhelu ei ole säilynyt.
- ¹¹ Marx tarkoittaa teoksia: J. P. A. Feuerbach. Revision der Grundsätze und Grundbegriffe des positiven peinlichen Rechts (Positiivisen rikosoikeuden perusasettamusten ja peruskäsitteiden tarkistus), 1. osa, Erfurt 1799, 2. osa; Chemnitz 1800 ja Lehrbuch des gemeinen in Deutschland geltenden peinlichen Rechts (Saksassa voimassa olevan yleisen rikosoikeuden oppikirja), Giessen 1801; K. L. W. von Grolmann. Grundsätze der Criminalrechts- Wissenschaft (Rikosoikeuden tieteen periaatteet), Giessen 1798; A. W. Cramer. De verborum significatione tituli pandectarum et codicis cum variae lectionis apparatu (Sanojen merkityksestä pandekteissa ja Justinianuksen lakikokoelmassa ynnä varianttiluettelo), Kiliae 1811; J. N. von Wenning-Ingenehm. Lehrbuch des Gemeinen Civilrechtes, nach Heise's Grundriß eines Systems des gemeinen Civil-Rechtes zum Behuf von Pandecten-Vorlesungen (Yleisen siviilioikeuden oppikirja, joka noudattaa Heisen kirjoittamia Yleisen siviilioikeuden järjestelmän alkeita ja joka on tarkoitettu pandekteista luennoitavaksi), osat 1—3, München 1822—1823; Ch. F. Mühlbruch. Doctrina pandectarum (Pandektioppi), osat 1—3, Halle 1823—1825.
- ¹² Marx tarkoittaa saksalaisen lakimiehen W. A. Lauterbachin kirjoittamia pandektien oppaita: Collegium theoricopracticum. Ad. L. Pandectarum Libros methodo synthetica (Synteettisen metodin mukaan laadittu 50 pandektikirjan tutkimiseksi tarkoitettu teoreettis-käytännöllinen kokoelma), kust. U. Th. Lauterbach, osat 1—43 ja hakemisto, Tübingen 1690—1714. Compendium juris brevissimis verbis, sed amplissimò sensu & allegationibus universam ferè materiam juris exhibens (Mitä lyhimmin asettamuksin esitetty, mutta mitä laajimman merkityksen omaava ja perusteltu sekä miltei koko oikeuden sisällön selittävä oikeuden oppikirja), kust. J. J. Schütz, 1. painos, Tübingen 1679.
- ¹³ 1100-luvulla bolognalaisen munkin Franciscus Gratianuksen laatima kanonisen oikeuden kokoelma Concordia discordantium canonum (Erimielisten kaanonien sovittaminen) muodosti 1500-luvulla Corpus juris canonicin (Kanonisen oikeuden kokoelman) perusosan. Keskiaikana tämä jälkimmäinen asetettiin Corpus juris civilisin (Roomalaisen siviilioikeuden kokoelman)

- vastakohdaksi. G. P. Lancelotti. Institutiones juris canonici (Kanonisen oikeuden oppikirjat), Venetsia 1598. Institutiones sisältyvät liitteenä Corpus juris canoniciin.
- ¹⁴ Marx tarkoittaa Lontoossa 1623 ilmestynyttä Francis Baconin teosta *De dignitate et augmentis scientiarum* (Tieteiden arvosta ja edistämisestä).
- ¹⁵ H. S. Reimarus. *Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Theire, hauptsächlich über ihre Kunst-Triebe: zum Erkenntniß des Zusammenhanges der Welt, des Schöpfers und unser selbst* (Yleisiä mietteitä eläinten vaistoista, etupäässä niiden komplisoituneista vaistoista. Maailman, luojan ja meidän itsemme välisen yhteyden selvittämiseksi), Hamburg 1760.
- ¹⁶ *Tohtoriklubi*, kerho jonka muodostivat Berliinissä 1837 radikaaleimpien hegeliläisten (nuorhegeliläisten) edustajat. Siihen kuuluivat mm. teologian yksityisdosentti Bruno Bauer, historianopettaja Karl Friedrich Köppen, maantiedon opettaja Adolf Rutenberg ym. Myös Marx oli aktiivinen jäsen tässä klubissa, joka edisti huomattavasti nuorhegeliläisyyttä.
- ¹⁷ Mainittu teos ei ole säilynyt.
- ¹⁸ Kyseessä on liberaalinen vuosikirja »*Deutscher Musenalmanach*» (Saksalainen muusojen almanakka), jota julkaistiin Leipzigin alkaen 1830. Vuodesta 1832 yhtenä sen toimittajista oli A. von Chamisso.
- ¹⁹ Heinrich Marxin pojalleen 16. syyskuuta 1837 lähettämä kirje osoittaa, että Karl Marx aikoi silloin julkaista teatteria arvostelevaa aikakauslehteä.
- ²⁰ G. F. Gaertner. *Ueber die Provinzial-Rechte. Sendschreiben an den Königl. Geheimen Justiz- und vortragenden Rath im hohen Justiz-Ministerium zu Berlin, Herrn A. W. Goetze (Provinssien oikeuksista. Kirjelmä kuninkaalliselle juridiikan salaneuvokselle hra A. W. Goetzelle oikeusministeriöön Berliiniin)*, Berliini 1837.
- ²¹ Kirje ei ole säilynyt.
- ²² Marxin teos Juutalaiskysymyksestä julkaistiin aikakauslehdessä »*Deutsch-Französische Jahrbücher*».
- »*Deutsch-Französische Jahrbücher*» (Saksalais-ranskalaiset vuosikirjat) ilmestyi Pariisissa saksankielisenä Marxin ja Rugen toimittamana. Lehdestä ilmestyi vain ensimmäinen kaksoisnumero helmikuussa 1844. Siinä julkaistiin Marxin kirjoitukset Hegelin oikeusfilosofian kritiikkiä. Johdanto ja Juutalaiskysymyksestä sekä Engelsin teokset Ääriviivoja Kansantaloustieteen arvosteluksi ja Englannin tilanne. Thomas Carlyle, Entistä ja Nykyistä. Nämä työt osoittavat Marxin ja Engelsin lopullisesti siirtyvän materialismiin ja kommunismiin. Lehden ilmestyminen lakkasi ensi sijassa Marxin ja porvarillisen radikaalin Rugen välisten periaatteellisten mielipide-erojen johdosta.

- ²³ Kysymyksessä on kirjat: Bruno Bauer. Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker (Synoptikkojen evankeliumin historian arvostelua), osat 1—2, Leipzig 1841, 3. osa, Braunschweig 1842 ja D. F. Strauß, Das Leben Jesu (Jeesuksen elämä), osat 1—2, Tübingen 1835—1836. Näissä kirjoissa uskontoa arvostellaan nuorhegeliläisten kannalta.
- ²⁴ Katkelma Thomas Münzerin Lutheria vastaan suuntaamasta pamfletista: »Hoch verursachte Schutzrede und Antwort wider das geistlose, sanftlebende Fleisch zu Wittenberg, welches mit verkehrter Weise durch den Diebstahl der heiligen Schrift die erbärmliche Christenheit also ganz jämmerlich besudelt hat» (Hyvin perusteltu puolustuspuhe ja vastaus sille wittenbergiläiselle jumalattomalle kylläiselle lihalle joka vääristelemällä ja ruokottomasti turmelemalla pyhää Kirjaa on häpäissyt törkeästi kovaan kristinuskon). Münzer julkaisi pamflettinsa vuonna 1524.
- ²⁵ Marx tarkoittaa laajaa teostaan Hegelin oikeusfilosofian kriittä, jonka hän aikoi valmistaa painettavaksi »Deutsch Französische Jahrbücherissä» julkaistun Johdannon jälkeen. Työ jäi keskeneräiseksi.
- ²⁶ Marx tarkoittaa skyyttalaista filosofia Anakharsista, jonka kreikkalaiset laskivat Diogenes Laërtiosin toteamuksen mukaan kuuluvaksi Kreikan seitsemän viisaan joukkoon.
- ²⁷ Kyseessä on Saksan vuosien 1524—1525 talonpoikaissota.
- ²⁸ Syyskuun lait, Ranskan hallituksen syyskuussa 1835 säätämät taantumukselliset lait, jotka rajoittivat valamiesoikeuksien toimintaa ja tiukensivat julkaisijoihin kohdistuvia vaatimuksia. Suurennettiin aikakausjulkaisujen rahallista vakuutta sekä omistusuotoa ja olemassaolevaa hallitustapa vastustavista esiintymisistä säädettiin vankeusrangaistus ja suuret sakot.
- ²⁹ Marx tähtäsi tämän kirjoituksensa »Vorwärtsissä» salanimellä Preussilainen (Ein Preusse) esiintynyttä Arnold Rugea vastaan. »Vorwärts!» (Eteenpäin), saksalainen sanomalehti joka ilmestyi Pariisissa kahdesti viikossa tammi—joulukuussa 1844. Kesästä 1844 alkaen Marxin tultua mukaan toimitustyöhön lehti pani vireille kärkevän arvostelukampanjan Preussissa vallinnutta taantumuksellista järjestystä vastaan. Tammikuussa 1845 Guizotin ministeriö antoi Preussin hallituksen vaatimuksesta määräyksen Marxin ja eräiden muiden lehden avustajien karkottamisesta Ranskasta. Lehden julkaiseminen lakkautettiin.
- ³⁰ Tarkoitetaan 4.—6. kesäkuuta 1844 tapahtunutta Sleesian kankureiden kapinaa, joka oli ensimmäinen suuri proletariaatin ja porvariston yhteenotto Saksassa.
- ³¹ »La Réforme» (Reformi), Pariisissa 1843—1850 ilmestynyt ranskalainen päivälehti; pikkuporvarillisten tasavaltalaismielisten demokraattien äänenkannattaja.

- ³² Marx tarkoittaa Preussin kuninkaan Fredrik Vilhelm IV:n ke-säkuun 18. päivänä 1843 antamaa määräystä, johon oli syynä hallitusviranomaisten osallistuminen liberaalien Reinin seitse-mänsien maakuntapäivien kunniaksi järjestämiin juhlapäivälli-siin Düsseldorfissa. Määräys kielsi valtionviranomaisia osallis-tumasta senkaltaisiin kokouksiin.
- ³³ *Whig ja tory*, 1670—1680-luvuilla Englannissa muodostuneet poliittiset puolueet. Whigit ajoivat finanssi- ja kauppaporvaris-ton sekä porvaristuneen aristokratian osan etuja. Whigistä sai alkunsa liberaalinen puolue. Toryt edustivat suurmaanomistajia ja anglikaanisen kirkon korkeimpaa papistoa, puolustivat kes-kiajan perinteitä ja estivät liberaalisia ja edistyksellisiä uudis-tuksia. Siitä sai alkunsa konservatiivinen puolue.
- ³⁴ Marx lainaa Baconia J. R. McCullochin kirjan ranskannoksesta *Discours sur l'origine, les progrès, les objets particuliers, et l'importance de l'économie politique* (Kansantaloustieteen alku-perää, menestyksiä, sen eri kysymyksiä ja merkitystä valaiseva mietelmä), Genève—Pariisi 1825, s. 131—132.
- ³⁵ *Somerset House*, Lontoon länsiosassa sijaitseva palatsi jossa oli erilaisia hallituslaitoksia.
- ³⁶ *Konventti*, 1700-luvun lopulla tapahtuneen Ranskan porvarilli-sen vallankumouksen aikana toiminut kolmas kansalliskokous. Se valittiin elo—syyskuussa 1792. Konventti lakkautti kunin-gasvallan ja julisti maan tasavallaksi. Se hävitti lopullisesti feodalismin, nujersi armotta kaikki vastavallankumoukselliset ja sovintoa hakevat ainekset, taisteli ulkomaiden aseellista interventiota vastaan. Konventti toimi lokakuun 26. päivään 1795 saakka.
- ³⁷ Marx viittaa vallankumouslauluun Verinen tuomio, joka oli levinnyt Sleesian kankurien keskuudessa heidän kapinansa aattona.
- ³⁸ Marx lainaa Michel Chevalierin kirjaa *Des Intérêts matériels en France* (Aineellisista eduista Ranskassa), joka ilmestyi muutamina painoksina 1838 Pariisissa ja Brüsselissä.
- ³⁹ Kysymyksessä ovat Lyonin työväen kapinat marraskuussa 1831 ja huhtikuussa 1834.
- ⁴⁰ Adam Smith. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (Tutkimus kansakuntien varallisuuden luon-teesta ja aiheuttajista), Lontoo 1776. Teoksen ensimmäinen nide on suomennettu: Adam Smith. *Kansojen varallisuus*. Tut-kimus sen olemuksesta ja tekijöistä, Porvoo 1933.
- ⁴¹ *Viljalakeja vastustava liitto* (Anti-Corn-Law-League), yhdistys jonka tehtailijat Cobden ja Bright perustivat Manchesterissa 1838. Liitto esitti täydellisen kauppavapauden vaatimuksen ja taisteli viljalakien poistamiseksi (ks. selitystä 73) alentaakseen työläisten palkkoja ja heikentääkseen maa-aristokratian talou-

dellista ja poliittista asemaa. Teollisuusporvariston ja maanomistajien välinen taistelu päättyi 1846 viljalait poistavan lain hyväksymiseen.

- ⁴² John Wade. History of the Middle and Working Classes (Keski- ja työtätekevien luokkien historia) 3. painos, Lontoo 1835.
- ⁴³ Archibald Alison. The Principles of Population, and their Connection with Human Happiness (Väestöperiaatteet ja niiden kytkettyminen inhimilliseen onneen), osat 1—2, Lontoo 1840.
- ⁴⁴ »*Marcus*» on erään 1830-luvun lopulla Englannissa julkaistun vihkosen tekijän salanimi. Siinä saarnattiin ihmisvihamielistä Malthusin teoriaa.
- ⁴⁵ Tässä tarkoitetaan uutta, Englannissa 1834 hyväksyttyä »köyhäinlakia». Laki salli auttaa köyhiä vain sijoittamalla heidät työhuoneisiin, joissa vallitsi vankila- ja pakkotyökomento. Kansan nimitti näitä työtaloja »köyhäinbastiljeiksi».
- ⁴⁶ Archibald Alison. The Principles of Population., 1. osa, s. 548.
- ⁴⁷ Andrew Ure. The Philosophy of Manufactures (Manufaktuuriin filosofia), Lontoo 1835.
- ⁴⁸ Engels tarkoittaa suunnittelemaansa teosta Englannin yhteiskuntahistoriasta. Hän aikoi omistaa erityisen luvun Englannin työläisten asemalle. Myöhemmin Engels muutti suunnitelmaansa ja päätti omistaa Englannin proletariaatille erityisen teoksensa Työväenluokan asema Englannissa, joka ilmestyi 1845 Leipzigiissä.
- ⁴⁹ *Taloudelliset-filosofiset käsikirjoitukset 1844* ovat todennäköisesti Marxin ensimmäinen taloustieteellisen tutkielman Poliitiikan ja kansantaloustieteen arvostelua alustava hahmotelma. Ne ovat säilyneet kolmena 30—40 cm:n pituisia liuskoja käsittävänä käsikirjoituksena, joissa kussakin on oma sivujen numerointinsa (roomalaisin numeroin). Ensimmäisessä käsikirjoituksessa (36 liuskaa) on sivut jaettu pystysuoralla viivalla kolmeen ja kahteen palstaan, joilla kullakin on otsikkonsa: Työpalkka, Pääomavoitto, Maankorko. Sivulta XVII alkaen tekstiä on vain palstalla jonka otsikkona on Maankorko. Sivulta XXII aina ensimmäisen käsikirjoituksen loppuun saakka Marx on kirjoittanut kaikille kolmelle palstalle ottamatta huomioon ennakkolta tehtyjä otsikoita. Näillä kuudella sivulla (XXII—XXVII) ollut teksti julkaistaan tässä painoksessa toimituskunnan antamalla otsikolla Vieraantunut työ. Toisesta käsikirjoituksesta on säilynyt vain neljä liuskaa. Kolmannessa käsikirjoituksessa on 17 valkoisella langalla yhteen nivottua isokoista liuskaa (34 arkinpuolikasta). Kolmannen käsikirjoituksen lopussa (XXXIX—XL) on Esipuhe, joka on tässä painoksessa sijoitettu alkuun. Kuudenneksi kohdaksi merkitty käsikirjoituksen jakso (Hegelin filosofian kritiikistä) on Marxin Esipuheessa ilmaisemaansa aikomusta vastaavasti jätetty teoksen loppuun.

Marxin teoksen otsikko sekä hakasuluissa olevat käsitteelliset eritelmät ovat NKP:n Keskuskomitean marxismiläisyyden instituutin antamat.

- ⁵⁰ Tästä alkaen roomalaisin numeroin on merkitty tekijän panemat sivunumerot.
- ⁵¹ Tämä arvostelu alkoi teoksesta Hegelin oikeusfilosofian kritiikkiä. Johdanto (julkaistu »Deutsch-Französische Jahrbücherin» 1. numerossa).
- ⁵² Tämä aikomus jäi toteuttamatta.
- ⁵³ Tarkoitetaan Bruno Baueria, joka julkaisi »Allgemeine Literatur-Zeitungissa» juutalaiskysymystä koskevien tutkimusten, artikkelien ja kirjasten kaksi isoa arvostelua. Suurin osa Marxin lainaamista sanonnoista onkin otettu näistä kuukausijulkaisun (joulukuu 1843) ja IV (maaliskuu 1844) numerossa olleista arvosteluista. Sanonnat »utooppinen fraasi» ja »massamainen massa» esiintyvät Bauerin artikkelissa Was ist jetzt der Gegenstand der Kritik? (Mikä nyt on arvostelun kohteena?), joka on julkaistu »Allgemeine Literatur-Zeitungin» VII numerossa 1844.
- ⁵⁴ Georg Herweghin kustantamassa kokoelmassa Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz (Kaksikymmentäyksi painoarkkia Sveitsistä), Zürich ja Winterthur 1843 julkaistiin kolme anonyymia Heßin artikkeleita Sosialismi ja kommunismi, Toiminnan filosofia ja Yhtenäinen ja täysi vapaus.
- ⁵⁵ Kyseessä ovat Marxin kirjeet Rugelle sekä hänen kirjoituksensa Juutalaiskysymyksestä ja Hegelin oikeusfilosofian kritiikkiä. Johdanto. Niissä havaitaan joitakin Taloudellis-filosofisten käsitteellisten aineksia.
- ⁵⁶ Ludwig Feuerbach. Grundsätze der Philosophie der Zukunft (Tulevaisuuden filosofian periaatteet), Zürich ja Winterthur 1843.
Feuerbachin kirjoitus Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie (Alustavia teesejä filosofian uudistuksesta) julkaistiin Arnold Rugen toimittaman kokoelman 2. osassa: Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik (Julkaismattomia kirjoituksia uusimman saksalaisen filosofian ja yhteiskuntapoliittisen kirjallisuuden alalta), Zürich ja Winterthur 1843.
- ⁵⁷ Marx toteutti aikeensa kohta Esipuheen kirjoittamisen jälkeen yhdessä Engelsin kanssa kirjoittamassaan teoksessa Pyhä perhe eli kriittisen kritiikin kritiikkiä.
- ⁵⁸ Ensimmäisen käsitteellistämisen sivut Marx jakoi kolmeen paltaan, jotka varusti otsikoilla: Työpalkka, Pääomavoitto ja Maankorko. Nämä otsikot vastaavat kolmea porvarillisessa kansantaloustieteessä hyväksyttyä kategoriaa, jotka ovat Adam Smithin opin mukaan silloisen porvarillisen yhteiskunnan kol-

men perusluokan — työväenluokan, teollisuusporvariston ja maanomistajien — ansiotuloja.

- ⁵⁹ Marx lainaa Adam Smithin kirjan *Kansojen varallisuus* J. Garnierin ranskannosta *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Pariisi 1802, 1. osa, s. 183. Kaikki seuraavat viittaukset Marx on tehnyt tähän painokseen.
- ⁶⁰ Sitaatti Smithin teoksen 2. osan sivulta 162.
- ⁶¹ Sitaatti Smithin teoksen 1. osan sivulta 193.
- ⁶² *Koronkorko* on sekä pääoman alkuperäisestä suureesta että sen tietyn ajan kuluessa tapahtuneesta lisäyksestä perittävä korko. Näin ollen alkuperäinen korko kasvaa geometrisen sarjan tavoin, esimerkiksi $2 \times 2 = 4 \times 2 = 8 \times 2 = 16 \dots$
- ⁶³ Ensimmäisen käsikirjoituksen VII sivulla Marx toisin kuin muilla sivuilla tarkastelee työpalkka-aihetta kaikilla kolmella palstalla. Sivulla VIII Marx esittää kaksi aihetta: vasemmalla palstalla työpalkkaa ja oikealla pääomavoittoa.
- ⁶⁴ Wilhelm Schulz. *Die Bewegung der Production. Eine geschichtlich-statistische Abhandlung zur Grundlegung einer neuen Wissenschaft des Staats und der Gesellschaft* (Tuotannon kehitys. Historiallis-tilastollinen tutkimus uuden valtio- ja yhteiskuntatieteen perustamiseksi), Zürich ja Winterthuf 1843.
- ⁶⁵ Constantin Pecqueur. *Théorie nouvelle d'économie sociale et politique, ou Études sur l'organisation des sociétés* (Sosiaalisen ja poliittisen taloustieteen uusi teoria eli tutkimus yhteiskuntajärjestyksestä), Pariisi 1842.
- ⁶⁶ Charles Loudon. *Solution du problème de la population et de la subsistance* (Väestön asutus- ja elintarvikeongelman ratkaisu), Pariisi 1842.
- ⁶⁷ Eugène Buret. *De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France* (Englannin ja Ranskan työväenluokan kurjuudesta), Pariisi 1840.
- ⁶⁸ Jean Baptiste Say. *Traité d'économie politique* (Kansantaloustieteen tutkielma), 3. painos, Pariisi 1817.
- ⁶⁹ Koko tämän kappaleen Smithin kirjaan *Kansojen varallisuus* on lisännyt ranskantaja J. Garnier.
- ⁷⁰ Koko tämä kappale (mukaan luettuna sitaattit Ricardon kirjasta *Kansantaloustieteen ja verotuksen perusteet* ja Sismondin kirjasta *Kansantaloustieteen uudet periaatteet*) on ote kirjasta: E. Buret. *Englannin ja Ranskan työväenluokan kurjuudesta*, s. 6—7.
- ⁷¹ Marx tarkoittaa Smithin mielelmiä niistä tekijöistä, jotka määrävät työntekijöiden hyvinvoinnin ja heidän palkkansa suuruuden. Smith laskee niihin kuuluvaksi »menestyksen mahdollisuuden tai mahdottomuuden». Hän mm. sanoo: »Annettakoon

poika suutarin oppilaaksi, niin tuskin on syytä epäillä, ettekö hän opi ompelemaan kenkiä; mutta pantakoon hänet tutkimaan lakitiedettä, niin pantanee kaksikymmentä yhtä vastaan, ettei hän yllä menestyksiin, jotka myöntäisivät hänen elää ammattaan. Täysin oikeudenmukaisissa arpajaisissa voittoarvan vetäneet voittavat kaiken sen, minkä tyhjän arvan vetäneet menettävät. Ammatissa jossa on kaksikymmentä häviölle jäänyttä yhtä onnistunutta kohti, tuo yksi voittaa kaiken sen, mitä kaikkien noiden kahdenkymmenen olisi kuulunut saada.»

- 72 Tässä Marx viittaa siihen Smithin päätelmään, että jonkin joukkokulutustarvikkeen (esim. perunan) kysynnän lisääntyminen samoin kuin tämän tarvikkeen kuluttajien määrällinen kasvu (vaikka tarvike saataisiinkin laadultaan keskitasoiselta maalta) kasvattaa sitä arvon ylijäämää, jonka farmari omistaa korvattuaan pääomamenot ja työvoiman ylläpitomenot. Sitä mukaa yhä suurempi osa tästä ylijäämästä siirtyy maanomistajalle. Tästä seuraa johtopäätös, että väestön lisääntyessä kasvaa myös maankoron taso.
- 73 Viljalait säädettiin Englannissa vuonna 1815. Ne asettivat korkeat tuontitullit viljalle ja joissakin tapauksissa kielsivät yleensä viljan tuonnin ulkomailta. Viljalait antoivat suurmaanomistajille mahdollisuuden korottaa viljan hintaa sisämarkkinoilla ja hankkia siten tavattoman suurta maankorkoa. Lait vahvistivat myös maaylimystön asemia. Suurmaanomistajat ja porvaristo kävivät keskenään pitkällistä ja sitkeää taistelua viljalajeista joka vuonna 1846 päättyi viljalakien kumoamiseen.
- 74 Tässä Marx muotoilee johtopäätöksen, joka seuraa ns. uusimman kansantaloustieteen edustajien, etupäässä Ricardon kaikista näkemyksistä niiden suhteiden johdosta, joissa ovat keskenään perustuotantovälineen — maan — omistajanoikeuden perusteella työskentelemättä maankorkoa saavat maanomistajat ja maataloustarvikkeiden tuottajat, maan vuokraajat, ts. huomattava osa Englannin väestöä kapitalismin manufaktuurikaudella ja tehdastuotannon alkuvaiheissa. Sen sijaan fysiokraattien oppiin pitäytynyt Smith todisteli maanomistajan ja koko yhteiskunnan etujen ykseyttä.
- 75 Huomautus koskee lähinnä Sismondin pikkuporvarillisia katsomuksia. Hän ihanoi yksityisen maanomistuksen patriarkaalisia suhteita.
- 76 Maan kanssa harjoitettu kauppavoiton kiskonta-termiä vastaa alkutekstissä vaikeasti käännettävä Verschacherung. Silloinen yhteiskuntaa arvosteleva kirjallisuus leimasi Fourieriin polveutuvaa perinnettä noudattaen yksityiskaupan ja yleensä markkinoinnin halveksittavaksi ja likaiseksi puuhaksi.
- 77 Näillä sanoilla alkaa toisen käsikirjoituksen XL sivu. Lauseen alku samoin kuin edellisten 39 sivun teksti ei ole säilynyt.
- 78 Ks. selitystä 45.

- ⁷⁹ Uusimmalla kansantaloustieteellä Marx tarkoittaa Ricardon ja hänen kannattajiensa mm. James Millin oppia.
- ⁸⁰ Tämä lisäys samoin kuin lisäys sivulle XXXIX koskee nähtävästi jollakin hävinneistä liuskoista ollutta tekstiä.
- ⁸¹ »Sivistyneen kansantaloustieteen» pääedustajaa Smithiä Marx on Engelsin tapaan nimittänyt reformaattoriksi, tieteen Luthe-riksi, ja pitää oikeutetusti »sivistynyttä kansantaloustiedettä» korkeampana saavutuksena taloudellisen ajattelun kehityksessä kuin ovat olleet varhaisemmat taloudelliset oppirakennelmat ja talouspolitiikan muodot: monetaarinen järjestelmä ja merkantilismi. Nämä järjestelmät (oikeammin saman järjestelmän kaksi haaraa) katsoivat tavoitteekseen aktiivisen rahataseen (monetarismi) tai aktiivisen kauppataseen (merkantilismi). Kummassakin kyse on rahojen kasaamisesta rahojen vuoksi, kummassakin ylimmäksi päämääräksi ja jopa itsetarkoitukseksi julistetaan rahojen hankkiminen hinnalla millä hyvänsä. Merkantilistit pitivät rahaa fetissinä. Tämän ohella kummankaan järjestelmän kannattajat eivät antaneet arvoa itse tuotannolle eivätkä nähneet sen kehityksessä yhteiskunnallisen rikkauden perustaa. Vasta »sivistynyt kansantaloustiede» tunnusti perusperiaatteekseen, alkutekijäksi tuotannon ja työn.
- ⁸² Ks. tätä osaa, s. 139—170.
- ⁸³ »Vastakohta» ja »ristiriita» käsitteiden välisen eron Hegel selittää Logiikan tieteessä. *Vastakohtaisuudessa* kumpikin puoli määräytyy toinen toisesta ja sellaisena kumpikin on erityispiirteinen, mutta samalla kumpikin puoli määräytyy myös itsestään, mikä tekee sen itsenäiseksi. *Ristiriidassa* taas on puolien keskinäinen suhde sellainen, että kummankin itsenäisyys määräytyy vastapuolesta, joten molempien itsenäisyys osoittautuu mahdottomaksi.
- ⁸⁴ Tässä »kommunismi» sanalla Marx tarkoittaa utooppisia katsomusjärjestelmiä, joita ovat kehittäneet Ranskassa Babeuf, Cabet, Dézamy, Englannissa Owen, Saksassa Weitling. Omista katsomuksistaan Marx käyttää kommunismi-termiä ensi kertaa Pyhässä perheessä.
- ⁸⁵ »Kommunismin» ensimmäisellä muodolla Marx tarkoittaa todennäköisesti vuosien 1789—1794 Ranskan porvarilliselta val-lankumoukselta vaikutteita saaneita Babeufin ja hänen kannattajiensa utooppisia näkemyksiä »täydellisen tasavertaisuuden» yhteiskunnasta, joka voidaan muka toteuttaa yksityistaloutta vähitellen syrjäyttävien »kansalliskommunien» perustalta. Vaikka nämä käsitykset ilmensivätkin sen ajan proletariaatin vaatimuksia, ne olivat kokonaisuudessaan alkeellisia, yliol-kaiseen tasanjakoon pitäytyviä.
- ⁸⁶ Ks. Moses Heßin artikkelia Toiminnan filosofia kokoelmassa *Einundzwanzig Bogen* (kokoelmasta ks. selitystä 54).

- ⁸⁷ *Geognostia*, 1700—1800-luvuilla käytetty deskriptiivisen geologian nimitys.
- ⁸⁸ *Generatio aequivoca*, tätä sanontaa Marx käyttää ranskalaisen *génération spontanée* synonyyminä. Kirjaimellisesti se merkitsee »alkuvoimainen, spontaani synty».
- ⁸⁹ Destutt de Tracy. *Éléments d'idéologie* (Ideologian perusteita), Pariisi 1826.
- ⁹⁰ Lainaukset Smithin teoksen 1. osan sivuilta 29—46 ja 2. osan sivuilta 191—195 (ks. selitystä 59.).
- ⁹¹ Lainaukset Sayn teoksen 1. osan sivuilta 300, 76—77 ja 2. osan sivuilta 6, 465 (ks. selitystä 68.).
- ⁹² F. Scarbek. *Théorie des richesses sociales* (Yhteiskunnallisen rikkauden teoria), 2. painos, 1. osa, Pariisi 1839, s. 25—27, 75, 121—131.
- ⁹³ James Mill. *Éléments d'économie politique* (Kansantaloustieteen alkeet), ranskantanut J. T. Parisot, Pariisi 1823, s. 7, 11—12.
- ⁹⁴ Kyseessä on Bruno Bauerin kolmiosainen teos *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker* (Synoptikkojen evankeliumien historian arvostelua), osat 1—2, Leipzig 1841, 3. osa, Braunschweig 1842.
- ⁹⁵ Bruno Bauer. *Das entdeckte Christenthum* (Paljastettu kristinusko), Zürich ja Winterthur 1843.
- ⁹⁶ Bruno Bauer. *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit* (Oikea vapauden asia ja oma asiani), Zürich ja Winterthur 1842.
- ⁹⁷ Marx tarkoittaa Hegeliä vastaan suunnattuja arvostelmia Feuerbachin kirjan *Tulevaisuuden filosofian periaatteet* kohdissa 29—30.
- ⁹⁸ Feuerbach sanoi filosofia katsomuksiaan naturalismiksi ja humanismiksi, mutta vältti käyttämästä termiä »materialismi» nähtävästi siksi, ettei tahtonut hyväksyä aiemman englantilaisen ja ranskalaisen materialismin joitakin periaatteita, mm. sen abstraktia luonnetta ja sensualismia, jonka mukaan tiedon perustana ja ainoana lähteenä on aistillisuus. Kyseisessä kohdassa Marx puhuu Feuerbachia edeltäneen materialistisen filosofian muodoista ja ilmaisee Feuerbachille ominaisella tavalla tyytymättömyytensä niihin. Maailmanhistorian salaisuuksien selvittämiseen pystyy nimenomaan Feuerbachin filosofia, ts. naturalismi ja humanismi eikä aikaisempi materialismi eikä idealismi.
- ⁹⁹ Tässä ja edempänä Marx lainaa Hegelin kirjaa *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (Filosofisten tieteiden ensyklopedia pääpiirteissään), kolmas painos, Heidelberg 1830.

- 100 Kyseinen Marxin käsikirjoitus on alustava hahmotelma hänen suunnittelemaastaan kirjoitelmasta, jonka oli määrä koskea saksalaisen porvarillisen taloustieteilijän Friedrich Listin teosta *Das nationale System der politischen Ökonomie. Erster Band. Der internationale Handel, die Handelspolitik und der deutsche Zollverein*, joka ilmestyi 1841. Tekijä kerskui lupaavansa kyseisessä kirjassaan esittää tutkimuksen niiden harha käsitysten olemuksesta ja syistä, jotka hallitsivat kansainvälistä kaupan-käyntiä ja kauppapolitiikkaa koskevia taloustieteellisiä teorioita. Kirjan ilmestyessä sitä mainostettiin nuoren saksalaisen porvariston manifestina, porvariston joka janosi rikkautta ja valtaa, omalaatuisena reseptinä Saksan »hyvinvoinnin, kulttuurin ja mahdin» kansantaloustieteelliseksi kannustamiseksi.
- Marxin Listiä koskeva kirjoitus ei päässyt julkisuuteen. Sen käsikirjoitus on säilynyt epätäydellisenä. Puuttuu ensimmäinen liuska, jolla oli todennäköisesti tekijän esittämä otsikko. Ei ole myöskään löydetty liuskoja 10—21 ja 23. Käsikirjoituksessaan Marx lainaa ja erittelee mainitun Listin kirjan ensimmäistä osaa. Ranskankielisistä lähteistä peräisin olevia kohtia Marx on saksantanut itse. Kursivoinnit sitaateissa ovat ensimmäiseen Marxin tekemiä. Häneltä ovat peräisin niin ikään käsikirjoitusliuskojen arabialaiset numerot. Ne on pantu hakasulkuihin. Kullekin luvulle NKP:n Marxismi-leninisin instituutti on laatinut toimitustyötä tehtäessä otsikot, jotka kuitenkin ovat hakasuluissa.
- 101 *Molossus* on antiikin runoudessa kuusijalkainen runomitta, jossa oli kolme pitkää tavua. Marx käyttää ironisesti tätä ilmaisua kuvatakseen Listin raskassoutuista tyyliä.
- 102 List kirjoitti Serran kirjasta näin: »Ensimmäisenä kansantaloustiedettä käsittelevänä kirjana Italiassa on Napolista syntyisin olevan Antonio Serran teos keinoista hankkia 'kuningaskunnille' yltäkyllin kultaa ja hopeaa». (Ks. Listin kirjan ensimmäisen osan s. 456.)
- 103 *Tribunaatti* oli lainsäädäntövallan elin Napoleon I konsulikaudella ja keisarikunnassa; se perustettiin 1799 ja lakkautettiin 1807.
- 104 Tarkoitetaan Adam Smithiä ja hänen kannattajiaan.
- 105 Marx tarkoittaa J. F. Brayn kirjaa *Labour's wrongs and labour's remedy; or, the Age of might and the age of right* (Rikkomukset työtä kohtaan ja niiden parannuskeinot eli Voiman aikakausi ja oikeudenmukaisuuden aikakausi), Leeds 1839.
- 106 *Viljalait* Englannissa (ensimmäiset hyväksytyt jo 1400-luvulla) asettivat korkeat tullimaksut ulkomailta tuotavalle viljalle. Niiden avulla pyrittiin pitämään korkealla maataloustuotteiden hinnat sisämarkkinoilla. Viime vuosisadan ensimmäisellä kolmanneksella hyväksyttiin muutama laki (1815 ja 1822), jotka muuttivat viljan tuontiehtoja, ja 1828 otettiin käyttöön

liukuva skaala, jonka mukaan tuontimaksut suurenivat viljan hinnan aletessa sisämarkkinoilla ja päinvastoin maksut pienenevät viljan hinnan kasvaessa.

Viljalait aiheuttivat kärkevää taistelua teollisuusporvariston ja maaylimystön välillä. Se päättyi viljalakien kumoamiseen 1846.

¹⁰⁷ Liike, joka ajoi maareformia ja maan jakoa jokaiselle työtätekeväälle maksutta sekä muita demokraattisia uudistuksia, kehittyi Yhdysvalloissa 1840-luvulla ja sen johdossa oli Kansallinen reformiliitto.

¹⁰⁸ *Mannermaajärjestelmä* eli *mannermaansulkemus* oli Englantiin kohdistunut taloudellinen saarto jonka Napoleon I julisti 1806 erikoismääräyksellä turvatakseen Ranskan ylivalta Euroopassa. Määräys kielsi kauppaa-, posti- ym. yhteydet Britteihin saariin. Englannin ja sen siirtomaiden aluksilta kiellettiin pääsy manner-Euroopan satamiin. Määräyksen voimassa ollessa saarto ei ollut kuitenkaan riittävän tehokas: se kumottiin muodollisesti 1814.

¹⁰⁹ *Methuenin sopimus* oli Englannin ja Portugalin välinen sopimus, jonka englantilainen diplomaatti John Methuen solmi 27. joulukuuta 1703. Se avasi laajat markkinat Englannin villateollisuuden valmistelleille maassa. Vastapalvelukseksi Portugali sai oikeuden tuoda Englantiin viinejä edullisin hinnoin.

¹¹⁰ *Pyhä perhe eli kriittisen kritiikin kritiikkiä. Bruno Baueria ja kumppaneita vastaan* on ensimmäinen Marxin ja Engelsin yhteinen teos.

»Pyhäksi perheeksi» nimitettiin ivallisesti Bauerien veljeksiä ja heidän seuraajiaan, jotka ryhmittivät »Allgemeine Literatur-Zeitungin» ympärille. Vastustaessaan Bauereita ja muita nuorhegeliläisiä (eli vasemnistöhegeliläisiä) Marx ja Engels kohdistivat kritiikkinsä myös itse Hegelin idealistiseen filosofiaan.

Engelsin kymmenpäiväisen Pariisin matkan aikana elosyyskuussa 1844 valmistui kirjan suunnitelma. Alun perin otsikko kuului Kriittisen kritiikin kritiikkiä. Bruno Baueria ja kumppaneita vastaan. He jakoivat keskenään jaksot ja kirjoittivat Johdannon. Painovaiheessa Marx lisäsi otsikkoon sanat Pyhä perhe. Sisällysluettelossa mainittiin, minkä jakson oli kukin heistä kirjoittanut.

¹¹¹ »*Allgemeine Literatur-Zeitung*» (Yleinen Kirjallisuuslehti) oli kuukausilehti, jota nuorhegeliläinen Bruno Bauer julkaisi Charlottenburgissa joulukuusta 1843 lokakuuhun 1844.

¹¹² Kyseessä on »*Allgemeine Literatur-Zeitungin*» 1. ja 2. vihkossa julkaistu (joulukuun 1843 ja tammikuun 1844) Carl Reichardt'n artikkeli *Schriften über den Pauperismus* (Kirjoituksia pauperismista).

¹¹³ *Mühleigner* (kirjaim. — myllynomistaja) sana, jota ei saksan kielessä ole; on englantilaisen ilmauksen »mill-owner» (tehtaan-

omistaja, tehtailija) sananmukainen käännös. Engels pilkkaa tässä »Allgemeine Literatur-Zeitungin» avustajaa Julius Faucheria, joka kirjoituksissaan käytti englantilaistyypillisesti muodostamia sanoja.

- 114 Engels tarkoittaa Julius Faucherin artikkelia Englische Tagesfragen (Englannin päivänpolttavia kysymyksiä), joka julkaistiin »Allgemeine Literatur-Zeitung» 7. ja 8. vihkossa (kesä- ja heinäkuu 1844).
- 115 Ks. selitystä 41. Liitto yritti käyttää työläisjoukkoja hyväseen taistelussa maanomistajia vastaan. Kuitenkin juuri näinä aikoina Englannin edistyneimmät työläiset siirtyivät itsenäisen, poliittisesti selkeälinjaisen työväenliikkeen (chartismin) tielle.
- 116 *Chartismi* oli 1830-luvulta 1850-luvun puoliväliin jatkunut Ison-Britannian työläisten poliittinen liike, jonka tunnuksena oli Kansan chartan toteuttaminen. Tämä sisälsi vaatimuksen yleisestä äänioikeudesta ja sellaisista edellytyksistä joiden tarkoituksena oli taata tämä oikeus työläisille. Leninin luonnehdinnan mukaan chartismi merkitsee »ensimmäistä laajaa, todella joukkoluonteista, poliittisesti muotoutunutta proletaarista vallankumousliikettä» (Teokset, 29. osa, s. 289). Syynä chartistien liikkeen tyrehtymiseen oli Englannin teollisen ja kauppamonopolin lujittuminen sekä se, että Englannin porvaristo lahjoi ylivoittojensa kustannuksella työväenluokan huippukerroksen, mikä voimisti sen keskuudessa opportunistisia pyrkimyksiä, jotka ilmenivät mm. trade unionien johtajien kieltäytymisenä chartismin tukemisesta.
- 117 Taistelu työpäivän rajoittamiseksi lailla kymmentuntiseksi alkoi Englannissa jo 1700-luvun lopulla ja levisi 1830-luvun kolmannelle vuosikymmenellä laajalle proletariaatin joukkoihin. Maa-aristokratian edustajat pyrkivät käyttämään tätä kansan suosimaa tunnusta taistelussaan teollisuusporvaristoa vastaan ja asettuivat siksi parlamentissa kannattamaan kymmentuntisen työpäivän lakiehdotusta. Lain puolustajien johtajahmo parlamentissa oli vuodesta 1833 lähtien »toryfilantrooppi» lordi Ashley.
- 118 Sanat Bruno Bauerin kirjasta Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit (Oikea vapauden asia ja oma asia-ni), Zürich ja Winterthur 1842.
- 119 Kysymyksessä on Jungnitzin sukunimen alkukirjaimella »J» allekirjoitettu artikkeli »Herr Nauwerk und die philosophische Fakultät» (Hra Nauwerk ja filosofinen tiedekunta), joka julkaistiin »Allgemeine Literatur-Zeitungin» 6. vihkossa toukokuussa 1844.
- 120 Tarkoitetaan Bruno Bauerin viralta panoa. Preussin hallitus riisti lokakuussa 1841 Bruno Bauerilta ensin väliaikaisesti ja

maaliskuussa 1842 kokonaan opetusluvan Bonnin yliopistossa hänen uskonnonkriittisten kirjoitustensa johdosta.

- 121 Tässä jaksossa Engels analysoi ja lainaa »Allgemeine Literatur-Zeitungin» 5. vihkossa (huhtikuu 1844) julkaistua Edgar Bauerin arvostelua kirjasta: Flora Tristan. L'Union ouvrière (Työväenyhdistys), Pariisi 1843.
- 122 Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Phänomenologie des Geistes (Hengen fenomenologia). Kirjoittaessaan Pyhää perhettä Marx käytti Hegelin Teosten toisen painoksen 2. osaa (Berlin 1841).
- 123 Lainattu Schillerin runosta Oudon seudun tyttö.
- 124 Pierre Joseph Proudhonin kirja Qu'est-ce que la propriété? Ou recherches sur le principe du droit et du gouvernement (Mitä on omaisuus? Eli tutkimuksia vallan ja oikeuden periaatteesta) ilmestyi Pariisissa 1840. Marx lainaa vuoden 1841 painosta.
- Ristiriitaiselta, pikkuporvarilliselta katsantokannalta käsin kirjoitettu teos Mitä on omaisuus? herätti ilmestyttyään laajaa huomiota sisältämiensä jyrkkien yksityisomistukseen kohdistuvien hyökkäysten johdosta. Marx laati kriittisen arvion tästä kirjasta artikkelissaan »Proudhonista», joka julkaistiin 1865 »Social-Demokrat» lehdessä kirjeenä toimittajalle Schweitzerille.
- Edgar Bauerin laatima artikkeli »Proudhon», jota Marx kritisoi tässä jaksossa ilmestyi »Allgemeine Literatur-Zeitungin» 5. vihkossa (huhtikuu 1844).
- 125 Marx tarkoittaa pariisilaisen »La Réforme» lehden ympärille ryhmittyneitä pikkuporvarillisia tasavaltaisia demokraatteja ja sosialisteja.
- 126 *Fysiokraatit*, Ranskassa 1700-luvun keskivaiheilla esitetyn klassisen kansantaloustieteen teorian kannattajat. Fysiokraatit puolustivat päättävästi kapitalistista suurviljelyä, säätyero-oikeuksien ja suojatullien poistamista. Filosofisilta katsoimuksiltaan he olivat lähellä 1700-luvun ranskalaisia porvarillisia valistajia.
- 127 Ks. selitystä 22.
- 128 G. W. F. Hegel. Werke, Bd. VIII, S. 256, Berliini 1833. Grundlinien der Philosophie des Rechts (Oikeusfilosofian perusteet), § 190.
- 129 J. B. Say. Traité d'économie politique. Marx siteeraa kirjan kolmatta, vuoden 1817 painosta.
- 130 Lause on Charles Comten teoksesta »Traité de la propriété» (Tutkielma omaisuudesta), 1. osa, s. 52, Pariisi 1834. Proudhon esitti sen kirjansa Mitä on omaisuus? sivulla 93.
- 131 Adam Smith. An Inquiry into the Nature and Causes of Wealth of Nations (Kansojen varallisuus). Kirjan ensimmäinen painos ilmestyi Lontoossa 1776.

- 132 Tässä viitataan »Allgemeine Literatur-Zeitungin» 7. vihkossa julkaistuun Szeligan arvosteluun, joka koski ranskalaisen kirjailijan Eugène Suen romaania Pariisin salaisuudet (ilmestyi Pariisissa 1842—1843).
- 133 Molière. Porvari aatelismiehenä, 2. näytös, 6. kohtaus.
- 134 Kyseessä on Perustuslaillinen kartta (Charte constitutionnelle), joka hyväksyttiin vuoden 1830 porvarillisen vallankumouksen jälkeen Ranskassa ja joka oli heinäkuun monarkian peruslaki. Sanonta »tosi perustuslaki» on pilaileva vihjaus Ludvig Filipin 31. heinäkuuta 1830 tekemän julistuksen loppusanoihin: Tästä lähtien kartta on tosi.
- 135 Marx on muunnellut Goethen Faustin säkeistöä (1. osa, 6. kohtaus »Noita-akan keittiö»).
- 136 Sitaatti Charles Fourierin teoksesta *Theorie de l'unité universelle* (Universaalisen ykseyden teoria), 3. nidos, 2. osa, luku 3.
- 137 A. A. Monteil. *Histoire des français des divers états aux cinq derniers siècles* (Eri säätyjen ranskalaisten historia viiden viime vuosisadan ajalta), osat I—X, Pariisi 1828—1844.
- 138 Shakespeare. Loppu hyvin, kaikki hyvin, 1. näytös, 3. kohtaus.
- 139 Polydori Vergilii liber de rerum inventoribus, Lugdini 1706.
- 140 *Keisarikunnan kaudella* tarkoitetaan Napoleon I:n keisarikuntaa vuosina 1804—1814. *Restauration ajalla* tarkoitetaan Bourbon-suvun toista hallintokautta vuosina 1814—1830.
- 141 Froment. *La Police dévoilée depuis la Restauration et notamment sous M. M. Franchet et Delavau* (Ilmiannettu poliisi restauraation ajoilta asti ja nimittäin Franchetin ja Delavaun aikana), osat I—III, Pariisi 1829.
- 142 Ks. selitystä 99. Kirjan ensimmäinen painos ilmestyi 1817; Marx käytti kirjan kolmatta, vuoden 1830 painosta.
- 143 Tässä ja edempänä lainataan Bruno Bauerin kirjoitusta *Neueste Schriften über die Judenfrage* (Uusia kirjoituksia juutalaiskysymyksestä), joka julkaistiin »Allgemeine Literatur-Zeitungin» 1. vihkossa (joulukuu 1843) ja joka oli Bauerin vastaus hänen kirjoitukseensa *Die Judenfrage* (Juutalaiskysymys) 1843 lehdistössä esitettyyn kritiikkiin.
- 144 Kyse on viikkolehdestä »*Révolutions de Paris*» (Pariisin vallankumoukset), joka ilmestyi Pariisissa heinäkuusta 1789 helmikuuhun 1794. Syyskuuhun 1790 asti sitä toimitti vallankumouksellinen lehtimies ja demokraatti Elisée Loustalot.

- ¹⁴⁵ *Doktrinaarit*, muuan restauraatioajan (1815—1830) ranskalaisten porvarillisten poliitikkojen ryhmittymä. Doktrinaarit olivat perustuslaillisia monarkisteja ja demokraattisen ja vallankumouksellisuuden katkeria vihollisia. He pyrkivät muodostamaan porvariston ja aatelin liittouman englantilaisen mallin mukaan; tunnetuimmat heistä historian tutkija François Guizot ja filosofi Pierre-Paul Royer-Collard, jonka näkemykset olivat taantumuksellisia verraten 1700-luvun ranskalaiseen materialismiin ja Ranskan porvarillisen vallankumouksen demokraattisiin aatteisiin.
- ¹⁴⁶ Ks. selitystä 143.
- ¹⁴⁷ G. W. F. Hegel, Werke, Bd. VIII, S. 12, Berliini 1833. Grundlinien der Philosophie des Rechts. Vorrede (Oikeusfilosofian perusteet. Johdanto).
- ¹⁴⁸ Kyseessä on Marxin kirjoitus Juutalaiskysymyksestä (Ks. tätä osaa, s. 66—100).
- ¹⁴⁹ Tarkoitetaan Bruno Bauerin antamaa arvostelua oikeistohegeliläisen Hinrichsin luentokurssin ensimmäisestä osasta. Luentokurssi ilmestyi kaksiosaisena 1843 Halleassa otsikolla Politische Vorlesungen (Poliittisia luentoja). Bauerin arvostelu julkaistiin »Allgemeine Literatur-Zeitungin» 1. vihkossa (joulukuu 1843). Jaksossa Hinrichs, n:o 2 tarkoitetaan saman kuukausijulkaisun 5. vihkossa julkaistua luentojen 2. osan arvostelua.
- ¹⁵⁰ Staat, Religion und Partei, Leipzig 1843. Tämä Bruno Bauerin kirja julkaistiin ilman tekijännimeä.
- ¹⁵¹ Ludwig Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft (Tulevaisuuden filosofian periaatteet), Zürich ja Winterthur 1843.
- ¹⁵² Tämä ja seuraavat lainaukset on otettu Bruno Bauerin toisesta artikkelista, jonka hän kirjoitti Die Judenfragea arvostelleita henkilöitä vastaan. Tämä artikkeli jonka nimenä on edeltäjänsä tavoin Neueste Schriften über die Judenfrage ilmestyi »Allgemeine Literatur-Zeitungin» 4. vihkossa (maaliskuu 1844).
- ¹⁵³ Tämä on »Allgemeine Literatur-Zeitungin» 8. vihkossa (heinäkuu 1844) julkaistun Bruno Bauerin artikkelin nimi. Miltei kaikki Absoluuttisen kritiikin kolmas sotaretki -jaksossa esiintyvät lainaukset tuosta kuukausijulkaisusta ovat peräisin tästä artikkelista.
- ¹⁵⁴ »Deutsche Jahrbücher» on lyhennys nuorhegeliläisten kirjallisuusfilosofisen aikakauslehden »Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst» (Saksalaiset vuosikirjat tieteen ja taiteen kysymyksistä) nimestä. Lehti ilmestyi heinäkuusta 1841 alkaen Leipziginä ja sitä toimitti Arnold Ruge. Aikaisemmin (1838—1841) se oli ilmestynyt nimellä »Hallische Jahrbücher für

deutsche Wissenschaft und Kunst» (Hallen vuosikirjat Saksan tieteeseen ja taiteen kysymyksistä). Syynä toimituksen siirtämiseen Hallesta (Preussi) Saksiin ja nimen muuttamiseen oli aikakauslehteä Preussin alueella uhkaava julkaisukiello. Lehti ei kuitenkaan voinut kauaa säilyttää asemaansa uudellakaan nimellä. Tammikuussa 1843 Saksin hallitus kielsi »Deutsche Jahrbücherin» ja kiello laajennettiin koko Saksan alueen kattavaksi.

»*Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe*» (Reinin politiikan, kaupan ja elinkeinoelämän lehti), päivälehti joka ilmestyi Kölnissä tammikuun alusta 1842 maaliskuun 31. päivään 1843. Lehden perustivat preussilaista absolutismia vastustavan aseenteen omaksuneet reiniläisen porvariston edustajat. Lehden avustajiksi otettiin myös eräitä nuorhegeliläisiä. Huhtikuusta 1842 lähtien Marx oli »*Rheinische Zeitungin*» avustaja ja saman vuoden lokakuussa hänestä tuli lehden toimittaja. Marxin toimittajantyön ansiosta lehti omaksui yhä selväpiirteisemmän vallankumouksellisen-demokraattisen luonteen. Hallitus asetti lehden erityisen tiukan sensuurin valvontaan ja kielsi sitten lehden julkaisemisen.

- ¹⁵⁵ Bruno Bauer. Das entdeckte Christenthum, Zürich ja Winterthur 1843.
- ¹⁵⁶ Ks. selityksessä 23 mainittua kirjaa: Bruno Bauer. Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker. Uskonnonhistoriallisessa kirjallisuudessa kutsutaan synoptikoiksi kolmen ensimmäisen evankeliumin kirjoittajia.
- ¹⁵⁷ Kyseessä on Marxin kirjoitus Juutalaiskysymyksestä (Ks. tätä osaa, s. 66—100).
- ¹⁵⁸ Kysymyksessä on Bruno Bauerin artikkeli Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden (Nykyisten juutalaisten ja kristittyjen kyky tulla vapaiksi). Artikkelin ilmestyi pikkuporvarillisen demokraatin ja runoilijan Georg Herweghin kustantamassa kokoelmassa Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz (Kaksikymmentäyksi painoarkkia Sveitsistä). Se ilmestyi 1843 Zürichissä ja Winterthurissa.
- ¹⁵⁹ Die evangelische Landeskirche Preussens und die Wissenschaft (Evankelinen kirkko Preussissa ja tiede), Leipzig 1840. Tämän anonyymien kirjan tekijä oli Bruno Bauer.
- ¹⁶⁰ *Cercle social* (Yhteiskuntakerho) oli demokraattisen älymystön edustajien perustama järjestö, joka toimi Pariisissa 1700-luvun Ranskan porvarillisen vallankumouksen ensimmäisinä vuosina. Järjestön osuutta kommunististen aatteiden historiassa kuvaa se, että Cercle socialin ideologi Claude Fauchet esitti vaatimukset maan tasanjaosta, suuromistuksen rajoittamisesta sekä työn takaamisesta kaikille työkykyisille kansalaisille. Fauchetin Ranskan vallankumouksen julistamaan muodolliseen tasa-arvoisuuteen kohdistamaa kritiikkiä seurasi Jacques Rouxin,

- »raivopäiden» johtajan huomattavasti kärkevämpi esiintyminen tässä kysymyksessä.
- 161 *Direktorio*, toimeenpanovallan elin Ranskassa, joka toimi lokakuusta 1795 Napoleon Bonaparten brumairekuun 18. päivänä 1799 suorittamaan vallankaappaukseen saakka. Direktorion politiikka tähtäsi 1700-luvun lopulla tapahtuneen porvarillisen vallankumouksen kaudella syntyneen uuden suurporvariston etujen suojelemiseen.
- 162 Pierre Jean Georges Cabanis. *Rapports du physique et du moral de l'homme*. Ensimmäinen painos ilmestyi Pariisissa 1802.
- 163 *Jansenistit* (hollantilaisen teologin Cornelius Janseniuksen mukaan) olivat Ranskan katolisuuden piirissä 1600- ja 1700-lukujen taitteessa esiintyneen oppositiovirtauksen kannattajia. He ilmensivät ranskalaisen porvariston osan tyytymättömyyttä virallisen katolisuuden feodaalista ideologiaa kohtaan.
- 164 John Locke. *An Essay concerning Human Understanding* (Tutkimus ihmisymmärryksestä). Kirjan ensimmäinen painos ilmestyi Lontoossa 1690.
- 165 »Essei sur l'origine des connaissances humaines». Tämän Condilacin kirjan anonyymi ensimmäinen painos ilmestyi 1746 Amsterdamissa.
- 166 Claude Adrien Helvétius. *De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation* (Ihmisestä, hänen älyllisistä kyvyistään ja kasvatuksesta). Teos ilmestyi vasta tekijänsä kuoltua Haagissa vuonna 1773.
- 167 Ilman tekijännimeä ja Lontoossa painetuksi merkitty Leydenissä 1748 ilmestynyt La Mettrien kirja *L'homme machine* (Ihminen-kone) poltettiin ja tekijä karkotettiin Hollannista, jonne hän oli muuttanut Ranskasta 1745.
- 168 Holbachin teos *Système de la Nature, ou Des Lois du Monde Physique et du Monde Moral* (Luonnon järjestelmä, eli fyysisen ja henkisen maailman laeista) ilmestyi 1770. Henkilövainojen välttämiseksi kirjan tekijäksi ilmoitettiin 1760 kuollut Ranskan tiedeakatemian sihteeri J. B. Mirabaud.
- 169 Jean-Baptiste Robinet. *De la nature*. Neliosainen ensimmäinen painos ilmestyi Amsterdamissa 1763—1766.
- 170 Ks. selitystä 126.
- 171 *Babouivistit* edustivat sitä utooppisen tasanjakokommunismin virtausta, jonka panivat alulle 1700-luvun lopulla ranskalainen vallankumousmies François Noël Babeuf ja hänen kannattajansa.
- 172 Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (Luentoja filosofian historiasta).

- 173 Ks. selitystä 154.
- 174 »*Allgemeine Zeitung*» (Yleinen Lehti), 1798 perustettu taantumuksellinen saksalainen päivälehti; vuosina 1810—1882 ilmestyi Augsburgissa.
- 175 Lorenz Stein. *Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs* (Sosialismi ja kommunismi tämän päivän Ranskassa), Leipzig 1842.
- 176 Goethe. *Faust*, 1. osa, 3. kohta (Lukukammio).
- 177 »*Zeitschrift für spekulative Theologie*» (Spekulatiivisen teologian aikakauskirja), toimittanut Bruno Bauer, Berliini 1836—1838. Bauer oli tuolloin vanhahegeliläinen.
- 178 Sanat otettu ranskalaisen kirjailijan Jean-François Marmontelin yksinäytöksisestä komediasta *Lucile*, 4. kohta.
- 179 *Berliiniläiseksi kerhoksi* (Berliner Couleur) »*Allgemeine Literatur-Zeitungin*» kirjeenvaihtaja nimittää Bruno Bauerin ryhmään kuulumattomia berliiniläisiä nuorhegeliläisiä, jotka arvostelivat kuukausijulkaisua eräiden pienten ja yksityisten kysymysten johdosta. Heihin kuului Max Stirner.
- 180 Marx tarkoittaa kokoelman *Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik* (Julkaisemattomia kirjoituksia uusimman saksalaisen filosofian ja yhteiskuntapoliittisen kirjallisuuden alalta) 2. nidoksessa julkaistua Bruno Bauerin artikkeleita *Leiden und Freuden des theologischen Bewußtseins* (Teologisen tietoisuuden kärsimykset ja ilot). Tämä kaksiosainen kokoelma ilmestyi 1843 Sveitsissä. Siinä julkaistiin Feuerbachin, Marxin, Koeppenin ym. kirjoituksia.
- 181 *La Démocratie pacifique* (Rauhanomainen demokratia) oli fourieristien päivälehti, joka ilmestyi Pariisissa 1843—1854 Victor Considérantin toimittamana.
- 182 Heine. *Pohjanmeri* (toinen vihko, Kysymyksiä-runo).
- 183 Saksalaisesta kansanlaulusta *Nunna*.
- 184 Saksalaisesta koomisesta kansankertomuksesta *Seitsemän švaabia*.
- 185 Goethe. *Sävyisät Xeniet*, IX.
- 186 »*Journal des Débats*», lyhenne ranskalaisen porvarillisen päivälehdessä »*Journal des Débats politiques et littéraires*» (Poliittisten ja kirjallisten keskustelujen lehti) nimestä; perustettu Pariisissa 1789. Heinäkuun monarkian aikana hallituksen äänenkannattaja, orleanistisen porvariston puhetorvi.
- 187 »*Le Siècle*» (Vuosisata), vuosina 1836—1839 Pariisissa ilmestynyt päivälehti. 1840-luvulla ilmaisi sen pikkuporvariston osan katsomuksia, joka rajoittui vaatimaan maltillisia perustuslaillisia uudistuksia.

- ¹⁸⁸ Tarkoitetaan sanomalehteä »*Petites Affches de Paris*» (Pikkutietoja Pariisista). Ranskan vanhin aikakauslehti, perustettu Pariisissa 1612. Eräänlainen tiedotuslehti, jossa julkaistiin mitä erilaisimpia tiedotuksia ja ilmoituksia.
- ¹⁸⁹ »*Le Satan*» (Saatana), satiirinen porvarillinen lehti joka ilmestyi Pariisissa vuosina 1840—1841.
- ¹⁹⁰ Marx lainaa tässä seuraavia Charles Fourierin teoksia: *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales* (Neljän liikkeen ja yleisten kohtaloiden teoria), *Le nouveau monde industriel et sociétaire* (Uusi taloudellinen ja yhteisöllinen maailma) ja *Théorie de l'unité universelle* (Universaalisen ykseyden teoria).
- ¹⁹¹ *Fortunatus* on saksalaisen kansantarinan hahmo, jonka hallussa on ihmeellinen tyhjentyvätön rahakukkaro sekä taikahattu.
- ¹⁹² Charles Fourierin kirjasta *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales* (Neljän liikkeen ja yleisten kohtaloiden teoria), 2. osa, epilogi.
- ¹⁹³ Kyseessä ovat mahtinsa menettäneet saksalaiset pikkuruhtinaat, joiden maat Saksassa Napoleonin sotien ja Wienin kongressin (1814—1815) aikana suoritetujen aluejärjestelyjen seurauksena liitettiin suurempiin saksalaisvaltioihin.
- ¹⁹⁴ *Nuori Englanti* (Young England), 1840-luvun alussa perustettu ryhmä johon kuului tory-puolueeseen liittyneitä englantilaisia poliitikkoja ja kirjailijoita. Se toi ilmi maaylimyksen tyytymättömyyden porvariston taloudelliseen ja poliittiseen voimistumiseen, pyrki demagogian avulla alistamaan työväenluokan vaikutuksensa alaiseksi ja käyttämään sitä taistelussa porvaristoa vastaan. Kommunistisen puolueen manifestissa Marx ja Engels kuvaavat ryhmän näkemyksiä »feodaaliseksi sosialismiksi».
- ¹⁹⁵ Marx lainaa tässä ironisin lisäyksen Hirzelin kirjoittamaa esitystä *Correspondenz aus Zürich* (Kirjoitus Zürichistä) sepitelmää, joka julkaistiin »*Allgemeine Literatur-Zeitungin*» 5. vihkossa (hunikuu 1844).
- ¹⁹⁶ Sanat ranskalaisesta juomalaulusta.
- ¹⁹⁷ Puhe on Marxin suunnittelema teoksesta *Politiikan ja kansantaloustieteen kritiikkiä*.
- ¹⁹⁸ Kyseessä on Marxin ja Engelsin Saksalainen ideologia.

NIMIHAKEMISTO

A

Aiskhylos (525—456 eaa.), etevä muinaiskreikkalainen draamakirjailija, klassisten tragedioiden tekijä.—106, 264.

Alison, Archibald (1792—1867), englantilainen historikko ja taloustieteilijä, tory-puolueen jäsen.—161, 163, 355.

Anaksagoras (n. 500—428 eaa.), Klazomenaista (Vähä Aasia) syntyisin oleva muinaiskreikkalainen filosofi, materialisti.—497.

Annenkov, Pavel Vasiljevitš (1812—1887), venäläinen liberaali tilanherra, kirjallisuudenharrastaja.—598—611.

Antonius, Marcus (83—30 eaa.), roomalainen poliitikko ja sotapäällikkö, Julius Caesarin kannattaja.—489.

Aristeides (n. 540—467 eaa.), muinaiskreikkalainen valtiomies ja sotapäällikkö, maltillisidemokraattisen virtauksen edustaja Ateenassa.—489.

Aristoteles (384—322 eaa.), muinaisajan suuri ajattelija; filosofiaa häilyi materialismin ja idealismin välillä; orjanomistajaluokan ideologi.—62, 260.

Arkwright, Richard (1732—1792), englantilainen porvarillinen yrittäjä teollisen mullistuksen kaudella; pidätti useiden Englannissa tehtyjen keksintöjen patentit itselleen.—169, 353, 354.

Arnauld, Antoine (1612—1694), ranskalainen filosofi, Descartesin idealistisen tietoteorian kannattaja, metafysiikko.—495.

B

Babeuf, Gracchus (oikea nimi François Noël) (1760—1797), ranskalainen vallankumousmies, utooppisen tasanjakokommunismin etevimpiä edustajia, »yhdenvertaisten» salaliiton järjestäjä.—397, 486.

Bacon, Francis, Verulamilainen paroni (1561—1626), etevä englantilainen filosofi, englantilaisen materialismin perustanlaskija; luonnontutkija ja historioitsija.—62, 122, 496—498.

Barère, Bertrand (1755—1841), ranskalainen lakimies, 1700-luvun lopun porvarillisen vallankumouksen toimihenkilö, Konventin jäsen, jakobiini; myöhemmin osallistui aktiivisesti thermidorin vastavallankumoukselliseen valtiokaappaukseen.—127.

Bauer, Bruno (1809—1882), saksalainen idealistifilosofi, huomattavimpia nuorhegeliläisiä; porvarillinen radikaali, sittemmin kansallisliberaali; kirjoitti useita teoksia kristinuskon historiasta.—64, 173—176, 287, 288, 387, 389, 434—485, 501—515, 519—529, 530—534, 544, 573—576, 597.

Bauer, Edgar (1820—1886), saksalainen publisisti, nuorhegeliläinen; Bruno Bauerin veli.—362—365, 367, 368, 380, 385—391, 399, 400, 403, 434, 444, 519, 531—533, 570, 597.

Bayle, Pierre (1647—1706), ranskalainen filosofi, skeptikko, uskonnollisen dogmatismin arvostelija.—495, 496.

Beaumont de la Bonninière, Gustav Auguste (1802—1866), ranskalainen porvarillinen sanomalehtimies ja poliitikko; USA:n kurituslaitoksia ja orjuutta käsittelevien kirjojen tekijä.—72, 82, 85, 96, 568.

Bentham, Jeremy (1748—1832), englantilainen porvarillinen sosiologi, utilitarismin teoreetikko.—501—503, 558, 569, 576.

Bergasse, Nicolas (1750—1832), ranskalainen monarkistimielinen sanomalehtimies, fysiokraatti, ammatiltaan asianajaja.—238.

Berthollet, Claude Louis (1748—1822), tunnettu ranskalainen kemisti.—151.

Blackstone, William (1723—1780), englantilainen lakimies, Englannin perustuslaillis-monarkistisen hallitustavan puolustaja.—578.

Bourbon, kuningassuku Ranskassa (1589—1792, 1814—1815 ja 1815—1830).—438, 492.

Boz, ks. Dickens, Charles.

Bray, John Francis (1809—1897), englantilainen taloustieteilijä, utopisti-sosialisti, Owenin seuraaja; ammatiltaan kirjapainotyöläinen.—339.

Brougham Henry Peter, paroni (1778—1868), englantilainen lakimies ja kirjailija; 1820—1830-luvuilla whig-puolueen huomattava toimihenkilö, lordikanslerina 1830—1834.—187.

Bruno, ks. Bauer, Bruno.

Brutus, Marcus Junius (n. 85—42 eaa.), Rooman poliitikko, yksi Julius Caesaria vastaan suunnatun aristokraattisen tasavaltaisen salaliiton järjestäjistä.—489.

Buchez, Philippe Joseph (1796—1865), ranskalainen poliitikko ja historiantutkija, porvarillinen tasavaltalainen, yksi kristillisen sosialismin ideologeista.—88, 487, 597.

Buonarroti, Filippo Michele (1761—1837), italialainen valiankumouksellinen, 1700- ja 1800-luvun vaihteessa tunnettu Ranskan vallankumousliikkeen toimihenkilö; utoppeisen kommunismin kannattaja, Babeufin aateveli; hänen kirjansa Salaliitto yhdenvertaisuuden nimissä joudutti babouvististen perinteiden elpymistä vallankumouksellisessa työväenliikkeessä.—486.

Buret, Antoine Eugène (1810—1842), ranskalainen pikkuporvarillinen sosialisti.—124, 187, 188, 201.

Böhme, Jakob (1575—1624), saksalainen käsityöläinen, mystikkofilosofi.—497.

C

Cabanis, Pierre Jean George (1757—1808), ranskalainen lääkäri, materialistifilosofi.—494.

Cabet, Étienne (1788—1856), ranskalainen sanomalehtimies, huomattava rauhanomaisen utooppisen kommunismin edustaja; kirjan *Matka Ikariaan* tekijä; vuosina 1841—1849 toimi »*Populaire*» sanomalehden toimittajana.—250, 501.

Caesar, Gaius Julius (n. 100—44 eaa.), kuuluisa roomalainen sotapäällikkö ja valtiomies.—489.

Carlyle, Thomas (1795—1881), englantilainen kirjailija, historikko, idealistifilosofi, joka propagoi sankarien palvontaa; 1840-luvun feodaalista sosialismia lähellä olevien katsomusten ilmaisijana arvosteli englantilaista porvaristoa taantumuksellisen romantismin näkökannalta; tuki tory-puoluetta; vuoden 1848 jälkeen taantumuksellinen, työväenliikkeen avoin vihollinen.—356.

Cartwright, Edmund (1743—1823), tunnettu englantilainen keksijä.—151.

Cassius (Gaius Cassius Longinus) (k. 42 eaa.), roomalainen poliitikko, kansantribuuni, yksi Julius Gaesaria vastaan suunnatun aristokraattisen tasavaltaisen salaliiton järjestäjistä.—489.

Catilina, Lucius Sergius (n. 108—62 eaa.), roomalainen poliitikko, patriisi, aristokraattista tasavaltaa vastaan suunnatun salaliiton järjestäjä.—489.

Cato, Marcus Porcius, nuorempi (95—46 eaa.), roomalainen valtiomies, aristokraattisen tasavaltalaispuolueen päämies; tahdomatta kokea tasavallan kukistumista teki itsemurhan.—489.

Chamisso, Adalbert von (1781—1838), saksalainen romanttinen runoilija; vastusti feodaalista taantumusta.—63.

Chaptal, Jean Antoine (1756—1832), ranskalainen kemisti, porvarillinen poliitikko.—584.

Cherbuliez, Antoine Elisée (1797—1869), sveitsiläinen taloustieteilijä, Sismondin seuraaja, joka liitti Sismondin teoriaan Ricardon opin aineksia.—319, 338.

Chevalier, Michel (1806—1879), ranskalainen insinööri, taloustieteilijä ja publisisti; 1830-luvulla saint-simonisti, sittemmin freetraderi.—135, 239, 267, 333.

Clavière, Étienne (1735—1793), ranskalainen valtiomies; vuosien 1789—1794 vallankumouksen aikana oli lakiasäättävän kokouksen jäsen; kuului girondistien hallitukseen finanssiministerinä.—318.

Clodius, Publius C. Pulcher (k. 52 eaa.), roomalainen poliitikko, Julius Caesarin kannattaja, kansantribuuni (58 eaa.)—489.

Collins, Anthony (1676—1729), englantilainen materialistifilosofi.—498.

Comte, Charles (1782—1837), ranskalainen liberaali sanomalehtimies, vulgaari taloustieteilijä.—318, 368, 393—396.

Condillac, Étienne Bonnot (1715—1780), ranskalainen deistifilosofi, sensualisti, John Locken seuraaja.—495, 498, 499.

Courier, de Méré, Paul Louis (1772—1825), ranskalainen kielentutkija ja lehtimies, porvarillinen demokraatti; vastusti aatelista ja kirkollista taantumusta Ranskassa.—239.

Coward, William (n. 1656—1725), englantilainen lääkäri, materialistifilosofi.—498.

Cramer, Andreas Wilhelm (1760—1833), saksalainen lakimies ja kielentutkija, roomalaisen oikeuden professori Kielin yliopistossa.—62.

Crémieux, Adolphe (1796—1880), ranskalainen asianajaja ja poliitikko, 1840-luvulla oli porvarillinen liberaali.—481.

Crévet, Emanuel, kreivi (1747—1809), ranskalainen poliitikko, Napoleon I:n aikana (1807—1809) sisäasiainministeri.—126.

Crompton, Samuel (1753—1827), tunnettu englantilainen keksijä.—169, 354.

D

Danton, Georges Jacques (1759—1794), yksi 1700-luvun Ranskan porvarillisen vallankumouksen etevistä toimihenkilöistä, jakobiinien oikeistosiiiven johtaja.—488, 489.

Davy, Humphry (1778—1829), etevä englantilainen tiedemies, kemisti ja fyysikko.—151, 166.

Demokritos (n. 460—n. 370 eaa.), suuri muinaiskreikkalainen materialistifilosofi, yksi atomiopin alullepanijoista.—494, 497.

Demosthenes (384—322 eaa.), tunnettu muinaiskreikkalainen puhuja ja poliitikko, vastusti Kreikan alistamista Makedonian herruuteen.—489.

Descartes, René (1596—1650), etevä ranskalainen dualistifilosofi, matemaatikko ja luonnontutkija.—493—495, 498, 500, 502.

Desmoulins, Camille (1760—1794), ranskalainen lehtimies; 1700-luvun porvarillisen vallankumouksen toimihenkilö, oikeistojakobiini.—238.

Destutt de Tracy, Antoine Louis Claude, kreivi (1754—1836), ranskalainen vulgaari taloustieteilijä, filosofiassa sensualisti, perustuslaillisen monarkian puoltaja.—239, 276, 379.

Dézamy, Théodor (1803—1850), ranskalainen lehtimies, utopisen kommunismin vallankumouksellisen suuntauksen huomattu edustaja.—501.

Dickens, Charles (kirjailijanimi Boz) (1812—1870), tunnettu englantilainen kirjailija, realisti.—351.

Diderot, Denis (1713—1784), etevä ranskalainen filosofi, mekaniittisen materialismin kannattaja, ateisti, yksi Ranskan vallankumouksellisen porvariston ideologeista, valistaja, ensyklopedistien johtaja.—499.

Dodwell, Henry (k. 1784), englantilainen materialistifilosofi. 498.

Dunoyer, Charles (1786—1862), ranskalainen vulgaari taloustieteilijä ja porvarillinen poliitikko.—333.

Duns Scotus, Johannes (n. 1265—1308), keskiajan filosofi, skolastikko; keskiaikana materialismin ensimmäisenä ilmentymänä olleen nominalismin puoltaja; laati monumentaalin teoksen Oksfordilainen kirjoitus.—496.

Dupuis, Charles François (1742—1809), ranskalainen porvarillinen valistaja.—499.

Duveyrier, Charles (1803—1866), ranskalainen kirjailija ja asianajaja, saint-simonisti.—333.

E

Edgar, ks. *Bauer, Edgar*.

Edvard III (1312—1377), Englannin kuningas 1327—1377.—124.

Elizabeth (1533—1603), Englannin kuningatar 1558—1603.—124.

Engels, Friedrich (1820—1895), (elämäkerrallisia tietoja).—170, 174, 241, 350, 378.

Epikuros (n. 341—n. 270 eaa.), etevä muinaiskreikkalainen materialistifilosofi, ateisti.—494.

F

Faucher, Jules (Julius) (1820—1878), saksalainen lehtikirjailija, nuorhegeliläinen; yksi vapaan kaupan kannattajista Saksassa.—385, 434, 438.

Ferrier, François Louis Auguste (1777—1861), ranskalainen vulgaari porvarillinen taloustieteilijä, merkantilismin epigoni.—317, 342—345.

Feuerbach, Anselm (1775—1833), saksalainen lainoppinut, rikosoikeuden asiantuntija; Ludwig Feuerbachin isä.—62.

Feuerbach, Ludwig (1804—1872), suurin ennen Marxia toimineista saksalaisista materialistifilosofeista.—150, 174—176, 258, 288—290, 302, 387, 388, 407, 440, 451—454, 493, 495, 510, 512, 519.

Fichte, Johann Gottlieb (1762—1814), saksalainen filosofi, subjektiivinen idealisti; saksalaisen idealismin edustaja 1700- ja 1800-luvun vaihteessa.—57, 61, 487, 510.

Fourier, Charles (1772—1837), suuri ranskalainen utopistifilosofi.—160, 246, 377, 401, 438, 441, 446, 501, 527, 576, 579, 585, 598, 610.

Foy, Maximilien Sébastien (1775—1825), ranskalainen kenraali.—429.

Fredrik Vilhelm IV (1795—1861), Preussin kuningas 1840—1861.—112, 118—120, 123, 126—128, 130.

Funke, Georg Ludwig Wilhelm, saksalainen teologi, oikeisto-hegeliläinen.—238.

G

Ganilh, Charles (1758—1836), ranskalainen taloustieteilijä ja poliitikko, merkantilismin epigoni.—239.

Gans, Eduard (n. 1798—1839), saksalainen lakitieteen professori, hegeliläinen.—559.

Garnier, Germain (1754—1821), ranskalainen taloustieteilijä ja poliitikko, monarkisti; fysiokraattien koulukunnan seuraaja; Adam Smithin teosten ranskantaja ja arvostelija.—343.

Gaskell, Peter, englantilainen lääkäri, liberaali, porvarillinen lehtimies.—356.

Gassendi, Pierre (1592—1655), tunnettu ranskalainen materialistifilosofi, Epikuroksen atomiopin kannattaja ja tunnetuksi tekijä; fyysikko ja matemaatikko.—494.

Gay, Jules (1807— vuoden 1876 jälkeen), ranskalainen utopistikkommunisti.—501.

Goethe, Johann Wolfgang (1749—1832), suuri saksalainen kirjailija ja ajattelija.—282, 283, 555.

Graham, James Robert George (1792—1861), englantilainen valtiomies.—357, 359.

Gratianus, Franciscus (n. 1100-luku), italialainen munkki, kirkko-oikeudellisen koonnoksen laatija.—62.

Grolmann, Carl Ludwig Wilhelm (1775—1829), saksalainen lakimies, rikos- ja siviilioikeutta käsittelevien teosten kirjoittaja.—62.

Grotius, Hugo (1583—1645), hollantilainen tiedemies, lainoppinut; yksi porvarillisen luontaisoikeuden teorian perustanlaskijoista.—398.

Gruppe, Otto Friedrich (1804—1876), saksalainen lehtimies ja idealistifilosofi; 1842 julkaisi pamfletin Bruno Baueria vastaan.—288, 532.

Gärtner, Gustav Friedrich (k. 1841), saksalainen lainoppinut, Bonnin yliopiston professori.—64.

H

Haller, Carl Ludwig (1768—1854), sveitsiläinen lakimies ja historioitsija, itsevaltiuden ja maaorjuuden puolustaja.—238.

Hamilton, Thomas (1789—1842), englantilainen eversti, kirjailija; kirjoitti tutkielman Ihmiset ja tavat Amerikassa.—72, 74, 95.

Hargreaves, James (k. 1778), tunnettu englantilainen keksijä.—169, 354.

Hartley, David (1705—1757), englantilainen lääkäri, materiaalistifilosofi.—498.

Hébert, Jacques René (1757—1794), 1700-luvun Ranskan porvarillisen vallankumouksen toimihenkilö; jakobiinien vasemmistosiiven johtaja.—479.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770—1831), suuri saksalainen filosofi, objektiivinen idealisti; kehittäi perusteellisesti idealistisen dialektiikan.—75, 77, 87, 101, 108, 173—176, 287, 289—296, 301—303, 305—309, 354, 361, 363, 365, 366, 367, 383, 388, 409, 413, 435, 440, 442—445, 448, 449, 451, 452, 466, 471, 479, 493, 499, 501, 502, 507—510, 512, 545, 546, 559, 574, 576, 586, 601.

Heineccius, Johann Gottlieb (1681—1741), saksalainen lainopinut, kirjoitti roomalaisen oikeuden historiaa käsitteleviä teoksia.—57.

Helvétius, Claude Andrien (1715—1771), etevä ranskalainen filosofi, mekanistisen materialismin edustaja, ateisti, yksi Ranskan vallankumousmielisen porvariston ideologeista.—495, 499, 502, 503.

Herwegh, Georg (1817—1875), tunnettu saksalainen runoilija, pikkuporvarillinen demokraatti.—66.

Heß, Moses (1812—1875), saksalainen pikkuporvarillinen lehtimies, 1840-luvun keskivaiheilla kuului »todellisen sosialismin» pääedustajiin.—174, 254.

Hilditch, Richard, 1800-luvun keskivaiheen englantilainen porvarillinen taloustieteilijä.—338.

Hinrichs, Hermann Friedrich Wilhelm (1794—1861), saksalaisen filosofian professori, oikeistohegeliläinen.—449—453, 458, 466, 472, 508, 509, 511, 512.

Hobbes, Thomas (1588—1679), etevä englantilainen filosofi, mekanistisen materialismin kannattaja; hänen yhteiskuntapolitiittiset katsomuksensa olivat jyrkästi demokratianvastaisia.—494, 497, 498.

Holbach, Paul Henri (1723—1789), etevä ranskalainen filosofi, mekanistisen materialismin kannattaja, ateisti, yksi Ranskan vallankumousmielisen porvariston ideologeista.—499, 502, 503.

Homeros, tarunomainen muinaiskreikkalainen eppinen runoilija, Iliaksen ja Odysseijan kirjoittaja.—397, 572.

K

Kant, Immanuel (1724—1804), etevä saksalainen filosofi, 1700- ja 1800-luvun vaihteen saksalaisen idealismin perustanlaskija.—60, 61, 559.

Kay-Shuttleworth, James Philipps (1804—1877), englantilainen lääkäri, julkinen toimihenkilö.—123.

Kleanthes (331—232 eaa.), Assoksesta syntyisin ollut muinais-kreikkalainen stoalainen filosofi.—62.

Klein, Ernst Ferdinand (1743—1810), saksalainen lainoppinut, rikos- ja siviilioikeutta käsittelevien teosten kirjoittaja.—60.

Kodros, tarunomainen Ateenan kuningas, jonka kerrotaan eläneen 1100-luvulla eaa.—489.

Kosegarten, Wilhelm (1792—1868), saksalainen taantumuksellinen lehtimies, puolusti maaorjuutta ja propagoi paluuta keskiaikaan.—238.

Krug, Wilhelm Traugott (1770—1842), saksalainen idealistifilosofi.—523.

Köchlin, kehrutehtaan omistaja Eßlingenissä (Württembergissa), protektionisti.—339.

L

Lametrie, Julien (1709—1751), ranskalainen lääkäri, filosofi, mekanistisen materialismin etevä puoltaja.—494, 499.

Lancelotti, Giovanni Paolo (1511—1591), italialainen lakimies, kirkko-oikeuden professori.—62.

Lancizolle, Karl Wilhelm (1796—1871), saksalainen lainoppinut, kirjoitti saksalaisvaltioiden historiasta.—238.

Lauderdale, James, kreivi (1759—1839), englantilainen porvarillinen poliitikko ja taloustieteilijä; arvosteli Adam Smithin teoriaa vulgaarin kansantaloustieteen näkökannalta.—266.

Lauterbach, Wolfgang Adam (1618—1678), saksalainen lainoppinut, laati teoksia roomalaisesta oikeudesta.—62.

Law, John (1671—1729), englantilainen porvarillinen taloustieteilijä, finanssimies, Ranskan finanssiministerinä 1719—1720; tunnettu romahdukseen päättyneestä keinottelusta paperirahan liikkeellelaskussa.—495.

Leclerc, Théophile (synt. 1771), 1700-luvun Ranskan porvarillisen vallankumouksen toimihenkilöitä; yksi kaupunkilais- ja maalaisköyhälistön etuja ilmaiseen »raivopäiden» liikkeen johtomiehistä.—486.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1646—1716), suuri saksalainen matemaatikko; idealistifilosofi.—460, 493, 495, 498, 499.

Leo, Heinrich (1799—1878), saksalainen historiantutkija ja lehtimies, Preussin junkkerivallan ideologeja.—238.

Le Roy, Henry (hollanniksi De Roy, latinaksi Regius) (1598—1679), hollantilainen lääkäri, filosofi, mekanistisen materialismin alkukauden edustaja.—494.

Lessing, Gotthold Ephraim (1729—1781), suuri saksalainen kirjailija, kriitikko ja filosofi, 1700-luvun etevimpiä valistajia.—60.

Liebig, Justus von (1803—1873), huomattava saksalainen tiedemies, yksi agrokemian perustajista.—151, 166.

List, Friedrich (1789—1846), saksalainen vulgaari taloustieteilijä, äärimmäisen protektionismin puoltaja.—106, 143, 312—327, 333, 334—338, 342, 344.

Locke, John (1632—1704), etevä englantilainen dualistifilosofi, sensualisti; porvarillinen taloustieteilijä.—493, 496, 498, 499, 501, 502.

Loudon, Charles (1801—1844), englantilainen lääkäri, tehdastyöläisten työoloja tutkivan lautakunnan jäsen.—187.

Loustallot, Elisée (1762—1790), ranskalainen lehtimies, vallankumouksellinen demokraatti, 1700-luvun Ranskan porvarillisen vallankumouksen toimihenkilö.—439.

Luden, Heinrich (1700—1847), saksalainen porvarillinen historioitsija, professori Jenassa.—60.

Ludvig XIV (1638—1715), Ranskan kuningas 1643—1715.—407.

Ludvig Filip (1773—1850), Orléansin herttua, Ranskan kuningas 1830—1848.—199.

Lukianos (n. 120—n. 180), etevä muinaiskreikkalainen satiiirikko, ateisti.—106.

Luther, Martti (1483—1546), reformaation huomattavia toimihenkilöitä, protestanttisuuden (luterilaisuuden) perustaja Saksassa; saksalaisen porvariston ideologi; vuoden 1525 talonpoikaisodassa asettui ruhtinaiden puolelle kapinaan nousseita talonpoikia ja kaupunkilaisköyhähälistöä vastaan.—110.

Lykurgos, Spartan tarunomainen lainsäätäjä, joka eli tarun mukaan 800—700-luvuilla eaa.—489.

M

McCulloch, John Ramsay (1789—1864), englantilainen porvarillinen taloustieteilijä, vulgaarin kansantaloustieteen edustaja.—122, 142, 147, 239, 317—319, 338.

Malebranche, Nicolas (1638—1715), ranskalainen idealistifilosofi, metafysiikko.—493, 495, 498, 500.

Malthus, Thomas Robert (1766—1834), englantilainen pappi, taloustieteilijä; porvarillistuneen maaylimystön ideologi; kapitalismin puolustaja, ihmisvihaa uhkuvan väestöteorian saarnaaja.—124, 141, 142, 162—166, 266.

Mandeville, Bernard (1670—1733), englantilainen demokraattinen moralistikirjailija ja taloustieteilijä.—501.

Marat, Jean Paul (1743—1793), ranskalainen lehtikirjailija, 1700-luvun Ranskan porvarillisen vallankumouksen etevä toimihenkilö, jakobiinien johtaja.—438.

Marshall, John (1783—1841), englantilainen taloustieteilijä ja tilastomies.—198.

Martin du Nord, Nicolas Ferdinand (1790—1847), ranskalainen asianajaja ja poliitikko; vuodesta 1840 oikeusasiain ja kulttien ministeri, finanssiporvariston edustaja.—481, 483.

Marx, Eduard (1826—1883), Karl Marxin veli.—64.

Marx, Heinrich (1777—1838), Karl Marxin isä, asianajaja, oikeusneuvos Trierissä.—55, 56, 64—65.

Marx, Henriette (1787—1863), Karl Marxin äiti.—64—65.

Marx, Karl (1818—1883) (elämäkerrallisia tietoja).—97, 118, 133, 173, 174, 176, 350, 445, 470.

Menzel, Wolfgang (1798—1873), saksalainen taantumuksellinen kirjailija ja kirjallisuudenarvostelija, nationalisti.—528.

Mill, James (1773—1836), englantilainen porvarillinen taloustieteilijä ja filosofi; Ricardon teorian profanoija; filosofisissa asenteissa seurasi Benthamia.—142, 234, 239, 242, 268, 269, 277—279, 319, 338.

Miltiades (k. 489 eaa.), muinaiskreikkalainen sotapäällikkö ja valtiomies; hänen johdollaan ateenalaiset voittivat persialaiset Marathonin taistelussa.—489.

Mirabeau, Honoré Gabriel (1749—1791), 1700-luvun Ranskan porvarillisen vallankumouksen huomattava toimihenkilö, suurporvariston ja porvarillistuneen aateliston etujen puoltaja.—318.

Molière, Jean Baptiste (1622—1673), suuri ranskalainen draamakirjailija.—406.

Monteil, Amans Alexis (1769—1850), ranskalainen porvarillinen historioitsija.—425.

Montyon, Antoine (1733—1820), ranskalainen filantrooppi, uhrasi osan suuresta omaisuudestaan »hyveellisyyspalkinnon» perustamiseen.—571.

Mühlenbruch, Christian Friedrich (1785—1843), saksalainen lainoppinut, roomalaisen oikeuden tuntija.—62.

Möser, Justus (1720—1794), saksalainen historikko ja lehtimies, saksalaisen konservatiivisen porvariston etujen ilmaisija.—238.

N

Napoleon I Bonaparte (1769—1821), Ranskan keisari 1804—1814 ja 1815.—126, 127, 130, 317—318, 340, 342, 438, 449, 491, 492.

Nauwerck, Karl (1810—1891), saksalainen lehtimies; kuului berliiniläiseen nuorhegeliläisten Vapaat-kerhoon.—359—361.

Newton, Isaac (1642—1727), suuri englantilainen fyysikko, tähtitieteilijä ja matemaatikko; perusti mekaniikan tieteenä.—494.

O

Origenes aleksandrialainen (n. 185—254), kristillinen teologi, yksi ns. kirkkoisistä.—534.

Owen, Robert (1771—1858), suuri englantilainen utooppinen sosialisti.—250, 441, 501, 569.

Ovidius (Publius Ovidius Naso) (43 eaa.—n. 17 jaa.), etevä roomalainen runoilija.—60.

P

Paalzow, Henriette (1788—1847), saksalainen kirjailijatar.—364.

Parny, Evariste Désiré, varakreivi (1753—1814), ranskalainen runoilija.—423.

Pecchio, Guisepe (1785—1835), italialainen kirjailija ja julkisuudennmies; laati useita teoksia historiasta ja kansantaloustieteestä.—317.

Pecqueur, Constantin (1801—1887), ranskalainen taloustieteilijä, utooppinen sosialisti.—187, 199.

Pindaros (n. 518—n. 442 eaa.), muinaiskreikkalainen lyyriksen runoilija, juhlaoodien sepittäjä.—336.

Piso (Lucius Calpurnius Piso) (synt. 101 eaa.), roomalainen konsuli 58 eaa., Julius Caesarin kannattaja.—489.

Planck, Karl Christian (1819—1880), saksalainen protestanttinen teologi, idealistifilosofi.—466.

Platon (n.427—n.347 eaa.), muinaiskreikkalainen idealistifilosofi, orjanomistaja-aristokratian ideologi.—559.

Priestley, Joseph (1733—1804), tunnettu englantilainen tiedemies, kemisti, materialistifilosofi.—498.

Proudhon, Pierre Joseph (1809—1865), ranskalainen lehtimies, pikkuporvariston ideologi, yksi anarkismin alullepanijoista.—132, 184, 229, 230, 246, 270, 273, 274, 367—381, 382, 385, 386, 389—405, 598—611.

Q

Quesnay, François (1694—1774), suuri ranskalainen taloustieteilijä, fysiokraattien koulukunnan perustaja; ammatiltaan lääkäri.—243.

R

Reichardt, Carl, berliiniläinen kirjansitoja, avusti »Allgemeine Literatur-Zeitungia».—351, 353, 385, 434.

Reimarus, Hermann Samuel (1694—1768), saksalainen deistifilosofi ja kielenutkija, 1700-luvun valistuksen edustajia Saksassa.—63.

Ricardo, David (1772—1823), englantilainen taloustieteilijä, porvarillisen klassisen kansantaloustieteen huomattavin eteenpäinviejä.—122, 142, 147, 152, 200, 234, 239, 242, 266, 267, 279, 319, 320, 337, 338, 341, 377, 379.

Riesser, Gabriel (1806—1863), saksalainen lehtimies, syntyään juutalainen; puolusti juutalaisten yhdenvertaisuutta.—455—459, 479.

Robespierre, Maximilien (1758—1794), 1700-luvun Ranskan porvarillisen vallankumouksen merkkimies, jakobiinien johtaja, vallankumouhallituksen päämies 1793—1794.—88, 487, 488, 489.

Robinet, Jean Baptiste René (1735—1820), ranskalainen materialistifilosofi.—499.

Rohmer, Friedrich (1814—1856), saksalainen idealistifilosofi.—597.

Rohmer, Theodor (1820—1856), saksalainen lehtimies.—597.

Rotteck, Karl Wenzelsaus von (1775—1840), saksalainen porvarillinen historioitsija ja poliitikko, liberaali.—491.

Rousseau, Jean Jacques (1712—1778), etevä ranskalainen valistaja, demokraatti, pikkuporvariston ideologi.—92.

Roux, Jacques (1752—1794), 1700-luvun Ranskan porvarillisen vallankumouksen toimihenkilö, »raivopäiden» virtauksen johtomiehiä; virtaus ilmensi kaupunkilais- ja maalaisköyhälistön etuja.—486.

Roux-Lavergne, Pierre Célestin (1802—1874), ranskalainen historioitsija, idealistifilosofi.—88, 597.

Ruge, Arnold (1802—1880), saksalainen lehtikirjailija, nuorhegeliläinen, porvarillinen radikaali; vuoden 1866 jälkeen kansallisliberaali.—118—121, 123, 126—128, 131—138, 520.

Russel, John (1792—1878), englantilainen valtiomies, whigpuolueen johtajia, pääministeri (1846—1852 ja 1865—1866).—357.

Rutenberg, Adolf (1808—1869), saksalainen lehtimies, nuorhegeliläinen; vuoden 1866 jälkeen kansallisliberaali.—63, 64.

S

Sack, Karl Heinrich (1789—1875), saksalainen protestanttinen teologi, professori Bonnissa.—587.

Saint-Just, Louis Antoine (1767—1794), 1700-luvun Ranskan porvarillisen vallankumouksen merkkimiehiä, jakobiinien johtajia.—488, 489, 490.

Saint-Simon, Henry (1760—1825), suuri ranskalainen utooppinen sosialisti.—239, 246, 332, 377, 401.

Savigny, Friedrich Karl (1779—1861), saksalainen lainoppinut, oikeustieteessä kehkeytyneen taantumuksellisen historiallisen koulukunnan päämies.—58, 62.

Say, Jean Baptiste (1767—1832), ranskalainen porvarillinen taloustieteilijä, vulgaarin kansantaloustieteen edustaja.—147—

150, 190, 194, 202, 203, 205, 206, 234, 242, 266, 277—279, 317—318, 321, 377, 392, 393.

Say, Louis, Auguste (1774—1840), ranskalainen taloustieteilijä, J. B. Sayn veli.—319, 342.

Schelling, Friedrich Wilhelm (1775—1854), saksalainen filosofi, 1700- ja 1800-luvun vaihteen saksalaisen idealismin edustaja; myöhemmin tieteen silmitön vihaaja, uskonnon puolustaja.—62, 456, 528.

Schmidt, Karl, Julius Wunderin kirjakauppaliikkeen asiamies Leipzigiissä.—63.

Schmidthänner, berliiniläinen asessori, Karl Marxin tuttava.—64.

Schulz, Wilhelm (1797—1860), saksalainen lehtimies, vuosien 1848—1849 vallankumouksen osanottaja, kuului Frankfurтин kansalliskokouksen vasemmistosiipeen.—185, 186, 187, 198, 202.

Serra, Antonio (1600-luvun ensimmäinen neljännes), italialainen taloustieteilijä, ensimmäisiä merkantilisteja.—317.

Shakespeare, William (1564—1616), suuri englantilainen kirjailija.—282—284, 425.

Sieyès, Emmanuel Joseph (1748—1836), ranskalainen apotti, 1700-luvun Ranskan porvarillisen vallankumouksen toimihenkilö, suurporvariston edustaja.—378.

Sismondi, Jean Charles Léonard Simonde de (1773—1842), sveitsiläinen taloustieteilijä, kapitalismin pikkuporvarillinen arvostelija.—200, 238, 319—322, 379.

Skarbek, Frédéric, kreivi (1792—1866), puolalainen julkisuu-denmies ja taloustieteilijä, Adam Smithin seuraaja.—277, 279, 280.

Smith Adam (1723—1790), englantilainen taloustieteilijä, klassisen porvarillisen kansantaloustieteen suurimpia edustajia.—141, 142, 145, 152, 177, 181, 190—197, 201—210, 234, 235, 241—243, 275, 277—279, 314—316, 319, 321, 322, 326, 338, 342—344, 377, 379, 400, 602.

Solger, Karl Wilhelm Ferdinand (1780—1819), saksalainen mystillinen filosofi, taiteenteoreetikko.—60.

Spinoza, Benedictus (Baruch) (1632—1677), huomattava hollantilainen materialistifilosofi, ateisti.—493, 496, 498, 500, 507, 508, 511.

Stein, Lorenz (1815—1890), saksalainen lakimies, valtiontutkija, Preussin hallituksen salainen asiamies.—504.

Stewart, Dugald (1753—1828), skotlantilainen filosofi, idealisti, ns. terveen järjen suuntauksen edustaja.—316.

Strauss, David Friedrich (1808—1874), saksalainen filosofi ja lehtimies, tunnettuja nuorhegeliläisiä; vuoden 1866 jälkeen kansallisliberaali.—287, 445, 466, 507, 508, 509, 510, 514.

Sue, Eugène (1804—1857), ranskalainen kirjailija, tunnettu yhteiskunnallisista poroporvarillisista sentimentaaleista romaani-

neista.—406—408, 414, 415, 419—421, 423, 425, 429, 430, 431, 432, 542, 546, 549, 561—563, 566—570, 571—573, 580, 586—588.

Szeliga, ks. *Zychlinski*, *Franz*.

T

Tacitus, Publius Cornelius (n. 55—n. 120), tunnettu roomalainen historioitsija.—60.

Thibaut, Anton Friedrich Justus (1772—1840), saksalainen oikeusoppinut, siviilioikeuden erikoistuntija, historian tutkija ja roomalaisen oikeuden arvostelija.—57.

Thompson, Thomas Perronet (1783—1869), englantilainen porvarillinen poliitikko, vulgaari taloustieteilijä, freetraderi.—152.

Tocqueville, Alexis (1805—1859), ranskalainen porvarillinen historioitsija ja poliitikko.—72, 568.

Tristan, Flora (1803—1844), ranskalainen kirjailijatar, pikku-porvarillisen utooppisen sosialismin kannattaja.—362—363, 570.

U

Ure, Andrew (1778—1857), englantilainen kemisti, vulgaari taloustieteilijä, freetraderi.—169, 336.

V, W

Wade, John (1788—1875), englantilainen lehtimies, taloustieteilijä ja historioitsija.—158, 168.

Watt, James (1736—1819), huomattava englantilainen keksijä, rakensi höyrykoneen.—151, 522.

Weil, Carl (1806—1878), saksalainen liberaali lehtikirjailija, vuodesta 1851 itävaltalainen viranomainen.—539.

Weitling, Christian Wilhelm (1808—1871), Saksan työväenliikkeen aktivisti sen alkuvaiheilla, yksi utooppisen tasanjakokommunismin teoreetikoista; ammatiltaan räätäli.—132, 174.

Welcker, Karl Theodor (1790—1869), saksalainen oikeusoppinut, liberaali lehtimies, 1848 Frankfurтин kansalliskokouksen jäsen, kuului oikeistomieliseen keskustaan.—491.

Wenning-Ingenheim, Johann Nepomuk (1790—1831), saksalainen lainoppinut, siviilioikeuden professori Landshutin ja Münchenin yliopistoissa.—62.

Vergilio, Polidorus (n. 1470—1555), Englannissa asunut italialainen, useiden historia-aiheisten kirjojen tekijä.—426.

Westphalen, Jenny von (1814—1881), vuodesta 1843 Karl Marxin puoliso, hänen ystävänsä ja apulaisensa.—56, 63—65.

Vidocq, François Eugène (1775—1857), ranskalainen kriminaalirikollinen, poliisin salainen asiamies; hänen nimelleen pannaan Vidocqin muistelmat; nimestä on tullut yleisnimi, jolla tarkoitetaan ovelaa urkkijaa ja huijaria. —428, 540.

Wigand, Otto (1795—1870), saksalainen kustantaja ja kirja-kauppias, toiminimen omistaja Leipziginissä, kustansi radikaalimielisten kirjailijoiden teosten julkaisua.—63, 64.

Vilhelm I (1781—1864), Württembergin kuningas 1816—1864.—339.

Villegardelle, François (1810—1856), ranskalainen lehtikirjailija, fourieristi, sittemmin utopistikommunisti.—250.

Vincke, Friedrich Wilhelm Ludwig von, paroni (1774—1844), preussilainen valtiomies, maaomaisuutta koskevan teoksen kirjoittaja.—238.

Winckelmann, Johann Joachim (1717—1768), saksalainen antiikkitaiteen historikko, Saksan 1700-luvun valistuksen edustaja.—60.

Wolff, Christian (1679—1754), saksalainen idealistifilosofi, metafysiikko.—421.

Volney, Constantin François (1757—1820), ranskalainen porvarillinen valistaja, deistifilosofi.—499.

Voltaire, François Marie (1694—1778), ranskalainen deistifilosofi, satiirikko, historiantutkija; 1700-luvun porvarillisen valistuskauden merkkimies; taisteli yksinvaltiutta ja katolisuutta vastaan.—316, 495.

Voss, Johann Heinrich (1751—1826), saksalainen runoilija, Homeroksen, Vergiliuksen ym. muinaisten runoilijain teosten saksantaja.—572.

Z

Zychlinski, Franz (1816—1900), preussilainen upseeri, nuorhegeliläinen, avusti Bruno Bauerin julkaisuja Szeliga nimisenä.—405—408, 413—421, 423—433, 444, 539, 540, 543—546, 555—559, 561, 566, 572, 573, 576, 578, 579, 586, 594, 595.

SISÄLTÖ

<i>Alkusanat</i>	5
<i>V. I. Lenin.</i> KARL MARX	7
<i>V. I. Lenin.</i> FRIEDRICH ENGELS	45
<i>K. Marx.</i> KIRJE ISÄLLE	55
<i>K. Marx.</i> JUUTALAISKYSYMYKSESTÄ	66
<i>K. Marx.</i> HEGELIN OIKEUSFILOSOFIAN KRITIIK- KIÄ. Johdanto	101
<i>K. Marx.</i> KRIITTISIÄ REUNAHUOMAUTUKSIA »PREUSSILAISEN» ARTIKKELIIN »PREUSSIN KU- NINGAS JA YHTEISKUNNALLINEN UUDISTUS»	118
<i>F. Engels.</i> ÄÄRIVIIVOJA KANSANTALOUSTIETEEN ARVOSTELUKSI	139
<i>K. Marx.</i> TALOUDELLIS-FILOSOFISET KÄSIKIRJOI- TUKSET 1844	171
ESIPUHE	173
[ENSIMMÄINEN KÄSIKIRJOITUS]	177

TYÖPALKKA	177
PÄÄOMANVOITTO	190
1. Pääoma	190
2. Pääomanvoitto	191
3. Pääoman valta työhön ja kapitalistin vaikuttimet	193
4. Pääomien kasautuminen ja kapitalistien keskinäinen kilpailu	194
MAANKORKO	203
[VIERAANTUNUT TYÖ]	217
[TOINEN KÄSIKIRJOITUS]	233
[YKSITYISOMISTUKSEN SUHTEET]	233
[KOLMAS KÄSIKIRJOITUS]	241
[YKSITYISOMISTUKSEN OLEMUS KANSANTALOUSTIETEEN HEIJASTAMANA]	241
[KOMMUNISMI]	246
[TARPEET, TUOTANTO JA TYÖNJAKO]	262
[RAHA]	281
[HEGELIN DIALEKTIIKAN JA YLEENSÄ FILOSOFIAN KRITIIKKIÄ]	287
K. <i>Marx</i> . FRIEDRICH LISTIN KIRJASTA »KANSANTALOUSTIETEEN KANSALLINEN JÄRJESTELMÄ»	312
[I Yleinen luonnehdinta Lististä]	312
[7] II Tuotantovoimien teoria ja vaihtoarvojen teoria	326
[III Katkelmia III luvusta]. [Maankorko]	337
IV Herra List ja Ferrier	342
K. <i>Marx</i> , <i>F. Engels</i> . PYHÄ PERHE ELI KRIITTISEN KRITIIKIN KRITIIKKIÄ. Bruno Baueria ja kumppaneita vastaan	347
ESIPUHE	349
<i>I luku</i> . Kriittinen kritiikki kirjansitojamestarin hahmossa eli kriittinen kritiikki herra Reichardtina (<i>Engels</i>)	351

<i>II luku.</i> Kriittinen kritiikki »Mühleignerina» eli kriittinen kritiikki herra Jules Faucherina (<i>Engels</i>)	354
<i>III luku.</i> Kriittisen kritiikin perusteellisuus eli kriittinen kritiikki herra J.:nä (Jungnitzina?) (<i>Engels</i>)	360
<i>IV luku.</i> Kriittinen kritiikki tiedostamisen tyyneytenä eli kriittinen kritiikki herra Edgarina	362
1. Flora Tristanin »Työväenliitto» }	362
2. Béraud ilotyöistä } (<i>Engels</i>)	363
3. Rakkaus (<i>Marx</i>) }	364
4. Proudhon }	367
Luonnehtiva käännös n:o 1	368
Kriittinen huomautus n:o 1	377
Kriittinen huomautus n:o 2	381
Luonnehtiva käännös n:o 2	385
Kriittinen huomautus n:o 3	386
Luonnehtiva käännös n:o 3	392
Kriittinen huomautus n:o 4	398
Luonnehtiva käännös n:o 4	401
Kriittinen huomautus n:o 5	402
<i>V luku.</i> Kriittinen kritiikki salaisuuksien kaupustelijana eli kriittinen kritiikki herra Szeligana (<i>Marx</i>)	406
1. »Sivilisaatiossa tapahtuvan villiytymisen salaisuus» ja »valtiollisen oikeudettomuuden salaisuus»	407
2. Spekulatiivisen konstruktion salaisuus	409
3. »Sivistyneen yhteiskunnan salaisuus»	414
4. »Oikeamielisyyden ja hurskauden salaisuus»	424
5. »Salaisuus-pilkkaa»	426
6. Naurukyyhky (<i>Rigolette</i>)	430
7. »Pariisin salaisuuksien» maailmantila	432
<i>VI luku.</i> Absoluuttinen kriittinen kritiikki eli kriittinen kritiikki herra Brunona	434
1. Absoluuttisen kritiikin ensimmäinen sotaretki (<i>Marx</i>)	
a) »Henki» ja »joukko»	434
b) Juutalaiskysymys n:o 1. Kysymysten asettelu	434

c) Hinrichs n:o 1. Salamyhkäisiä viittauksia politiikkaan, sosialismiin ja filosofiaan	445 449
2. Absoluuttisen kritiikin toinen sotaretki	451
a) Hinrichs n:o 2. »Kritiikki» ja »Feuerbach». Filosofian kirus (<i>Engels</i>)	451
b) Juutalaiskysymys n:o 2. Kriittisiä havaintoja sosialismista, lainsäädännöstä ja politiikasta (kansallisuudesta) (<i>Marx</i>) . .	454
3. Absoluuttisen kritiikin kolmas sotaretki (<i>Marx</i>) . .	461
a) Absoluuttisen kritiikin itsepuolustus. Sen »poliittinen» menneisyys	461
b) Juutalaiskysymys n:o 3	470
c) Kriittinen taistelu Ranskan vallankumousta vastaan	485
d) Kriittinen taistelu ranskalaista materialismia vastaan	492
e) Sosialismin lopullinen tappio	504
f) Absoluuttisen kritiikin spekulatiivinen kehäkierto ja itsetietoisuuden filosofia	507
<i>VII luku.</i> Kriittisen kritiikin kirjeenvaihto	516
1. Kriittinen joukko (<i>Marx</i>)	516
2. »Epäkriittinen joukko» ja »kriittinen kritiikki»	521
a) »Paatunut joukko» ja »tyydyttymätön joukko» (<i>Marx</i>)	521
b) »Pehmeäsydäminen» ja »lunastuksen tarpeessa oleva» joukko (<i>Engels</i>)	525
c) Armon vuodatus joukon ylle (<i>Marx</i>)	528
3. Epäkriittis-kriittinen joukko eli kritiikki ja »Berliner Couleur» (<i>Marx</i>)	529
<i>VIII luku.</i> Kriittisen kritiikin maallinen vaellus ja kirkastus eli kriittinen kritiikki Rudolfina, Geroldsteinin ruhtinaana (<i>Marx</i>)	539
1. Teurastajan kriittinen muuttuminen koiraksi, eli Chourineur	540
2. Kriittisen uskonnon salaisuuden paljastus eli Fleur de Marie	543
a) Spekulatiivinen »Päivänkukka»	543
b) Fleur de Marie	546
3. Oikeuden salaisuuksien paljastus	556

a) Maitre d'école eli uusi rangaistusteoria. Eristyssellijärjestelmän paljastettu salaisuus. Lääketieteellisiä salaisuuksia	556
b) Palkinto ja rangaistus. Kaksinkertainen oikeus (taulukkoineen)	569
c) Kulttuurissa esiintyvän raakalaisuuden ja valtiossa esiintyvän oikeudettomuuden voittaminen	572
4. »Katsantokannan» paljastettu salaisuus	573
5. Inhimillisten vaistojen hyväksikäytön salaisuuden paljastus eli Clémence d'Harville	576
6. Naisten vapautuksen salaisuuden paljastus eli Louise Morel	578
7. Kansantaloudellisten salaisuuksien paljastus . . .	580
a) Kansantaloudellisten salaisuuksien teoreettinen paljastus . .	580
b) »Köyhäinpankki»	581
c) Bouquevalin mallitila	583
8. Rudolf, »kaikkien salaisuuksien paljastettu salaisuus»	585
<i>IX luku. Kriittinen viimeinen tuomio (Marx)</i>	<i>596</i>
Historialliset jälkisanat	597
MARX PAVEL VASILJEVITS ANNENKOVILLE . . .	598
Selityksiä	615
Nimihakemisto	636

Lukijalle

Kustannusliike Edistys pyytää lukijoita esittämään mielipiteensä tästä kirjasta, suomennoksen laadusta ja kirjan asusta. Kustannusliike on kiitollinen myös muista ehdotuksista ja toivomuksista.

Osoitteemme:

*Zubovski bulvar, 21
Moskova, Neuvostoliitto*