

HEGELCİ LIBERALİZM¹

S. H. Rigby

Çeviren: Hafize Zor

Şimdi, bir kadeh meyve kokteylinin ardından Hegel çalışacağım.

(Engels, Kasım 1893. CW 2: 487).

HEGEL VE GENÇ HEGELCİLER

Lichtheim'e göre, Engels gençliğinde tanıştığı Hegelci sistemin ömür boyu tutsağydı. (Lichtheim, 1978: 296). Bu yargıyı kabul etmesek bile şüphe yoktur ki, Hegel düşüncesinin onun Genç Hegelci halefleri tarafından ortaya konan bazı bilgileri ve gelişimi, Engel'in gençliğindeki geleneksel (Ortodoks) Hegelcilikten başlayarak, idealizmle olan ilişkisini kesmesi ve 1840'ların ortalarında tarihi materyalizmin yaratılışıyla 1858'den sonraki yıllarda onun Hegel'e dönüşüne varan entelektüel gelişimini anlamada elzemdir.

Hegel'e göre önceki felsefi sistemler tam olarak yanlış değildi, daha ziyade onlar dünya hakkında daha üst ve kapsayıcı bir gerçeklik altında sınıflandırılması gereken tek yönlü bazı doğrular dile getirmişlerdir. Bu nedenle Platon'dan hareketle, Hegel gerçekliğin esas olarak doğada bulunduğu inancına sahip olmuştur. Tin veya öz bilinçli akıl tek gerçekliktir; bundan dolayı maddi (materyal) dünya Tin'in dünyasına tabidir. Buna rağmen Platon'un aksine Hegel, gerçekliği oluşturan ideal 'formların' sabitlenmiş, ebedi ve mükemmel olduğunu kabul etmemiştir. Bunun yerine, 'olmak harekettir' şeklinde olan gerçekliğin Aristotelesçi resmini, esas insan doğasının aşamalı gözler önüne serilmesi olarak benimsemiştir. Dünya tarihi, tam anlamıyla özünü kavrayıncaya ve nihai hedefi olan 'özgürlüğe (ya da Idea'ya)' erişinceye kadar Tin'in potansiyelinin gözler önüne serilmesinden meydana gelir. Bu nedenle Idea tüm zamanlarda var olan bir şey olmaktan ziyade Tin'in amaca yönelik aktivitesi aracılığıyla ulaşılan bir hedeftir. (Hegel, 1956: 19; 1971: 68, 83; 1971: 85; 1988: 43-8, 87-8; Marcuse: 121-2).

¹ Bu metin, S. H. Rigby'nin *Engels and the Formation of Marxism: History, Dialects and Revolution* (Manchester University Press, 2007) adlı kitabın ilk bölümünün 'Hegelian Liberalism' adlı birinci kısmının çevirisidir.

Öz bilinçli akıl olarak Tin, esas gerçekliği oluşturduğundan, aklın evrenin tözü olduğu fikrini takip eder. Örneğin; doğa, evrensel kurallara tabi olması bakımından akli somutlaştırır; doğa ilahi bilgelik tarafından, kendisi için mutlak anlamda rasyonel bir dünya yaratmak için girdiği arayışta, üretilen rasyonel bir yapıdır. (Hegel, 1956: 11; 1988: 24; Cohen, 1978, ch. 1; Findlay: 272).

Hegel için Tin, yalnızca doğa alanında değil aynı zamanda aktif akıl ve insan bilinci alanında da egemendir. Gerçekte, Tin öz bilinçli akıl olduğundan ve akıl da tamamen özgür olduğundan, öz koşullandırmacı düşünce, Tin en doğru somutlaşmasını insanın özgür eyleminde bulur fikrini takip eder. Yine de, bu çeşit bir özgürlük basit şekilde mevcut değildir; daha ziyade insanlık tarihinin ilerleyişi aracılığıyla Tin 'ideasına' doğru aşama kaydeder. Tarih böylece insan ilişkilerinde özgürlüğün ve aklın gelişmesinden meydana gelir; tarih Tin'in kendisini dünyaya dayatma ve gelişimi üzerindeki tüm dizginlemelerin üstesinden gelme çabasıdır. Hegel'e göre, özgürlüğün bu potansiyeli gerçekleştirilmesi gereken bir özdür, çünkü Tin'in mutlak ve nihai hedefidir, Tin'in gelişiminin teleolojik sürecinin en başından beri örtük olan bir hedef. Böylece, doğa gelişiminde döngüsel iken, insanlık tarihi akıl ve özgürlüğün gerçekleştirilmesine doğru aşamalı bir evrimdir. Bu nedenle doğa bir barış alanı iken insanlık tarihi ise bilinç, irade ve mücadele alanıdır. Tarih sadece olaylar silsilesi değildir. Daha ziyade, 'görüngünün (phenomena) mantıksal dayanağı olan bir başarısızdır', zorunlu bağlantılar zinciridir: bu nedenle Idea 'kendi içinde çok sayıda aşamalar ve özellikler barındıran yapısal bir sistem, bir bütünselliktir' (Hegel, 1956: 16-21; 1988: 20, 23-4, 31, 53, 55, 74-6).

Hegel, Ortodoks Hıristiyanlar tarafından benimsenen mükemmel ve kendi kendine yeten, varlık kazandırdığı yaratılmışlardan özgür irade fiili aracılığıyla ayrılan Tanrı görüşünü reddeder. Hegelci sistemde, yaratma Tanrı'nın keyfi bir fiili olmanın ziyade onun doğasının zorunlu bir dışavurumudur, o Tanrı'nın kendi özünü tam anlamıyla gerçekleştirmesini sağlayan bir araçtır: 'dünya olmadan Tanrı, Tanrı değildir' (Taylor, 1979: 38). Ortodoks inancın kendi kendine yeten Tanrı anlayışının aksine, Tin, mahiyetini belirgin kılmak ve açığa vurmak için evrene ihtiyaç duyar. Sonlu akıl böylece sonsuzun doğasında pay sahibidir. Gerçekte, Hegel'e göre, Tin sonlu akıl aracılığıyla kendi doğasının farkına varır. Uzun felsefe tarihi Tinin kendisinin daha münasip bir anlayışına varma gelişimidir, Tin gerçekliğin gerçekte ne olduğunu gördüğü zaman nihayetinde mutlak bilgiye erişilir, örneğin, Hegel'in kendi felsefi anlayışında da belirtildiği gibi: 'Hegel Tinin kendisi aracılığıyla konuştuğundan emin olarak Tin hakkında konuşur' (Hegel, 1956: 78; Lowith: 9; Inwood: 2). Hegel 'düalist' dinin, insanlığın kendi ruhsal özelliklerini kendisinden soyutladığı ve ayrı bir ilahi varlığa yansıttığı 'mutsuz bilinç'ini reddeder. Aksine, Hegel insanın Tanrı'yla paylaştığı akıl aracılığıyla kendi öz bilincine vardığı ve Tanrı'yla uzlaştığına inanmıştır.

Tin'in gelişimi Hegel tarafından doğada 'diyalektik' olarak tanımlanır, diğer bir deyişle, bu gelişim onun Idea'sının gittikçe daha uygun ifadesine doğru teleolojik bir ilerlemedir. Diyalektik gelişim aracılığıyla Idea, 'ard arda gelip ötesine geçen ardışık formları varsayar'. İlerlemenin her aşaması bir öncekini 'olumsuzlar' fakat Hegel'e göre, bu bir önceki aşamanın geçersiz kılındığı anlamına gelmez. Daha ziyade önceki aşamanın ötesine geçilir böylece pozitif özellikleri Idea'nın onlar aracılığıyla 'doğrularıcı ve aslında, daha zengin ve somut şekil kazandığı' daha ileri aşamalara ulaşmasında muhafaza edilir (Hegel, 1956: 63). Şimdi, Hegel için gerçeğin neden bütün olduğunu görebiliriz, çünkü onun sisteminde Mutlak olan ilanihaye belirlenmiş değildir, bunun yerine yalnızca toplam sürecin gerçekleşme aşamaları olarak görüldüğünde ancak tam olarak anlaşılabilen bir dizi değişikliğin ürünüdür (Hegel, 1971: 81, 112).

Hegel değişimin evrenselliğine inanmıştır, ama o bu tarz bir değişimi yalnız gelişigüzel bir değişim olarak değerlendirmemiştir. Daha ziyade, 'etrafımızdaki her şey değişikliğin, Tin'in onun aracılığıyla güçlerini geliştirdiği ve mükemmelleştirdiği düzenli bir ilerlemenin formuna büründüğü, onun aracılığıyla zorunlu olarak her aşamanın bir öncekinin yetersizliğinin üstesinden geldiği bir içsel kendiliğinden hareket olduğu diyalektiğin bir örneği olarak görülebilir. Bu nedenle, Hegel'in diyalektiği önceki aşamaların pozitif yönlerini daha üstün ve farklılaştırılmış bir birlik içinde muhafaza ederken onları aşan üçüncü ve son aşamaya ulaşmak için 'üçlülüğün (tez, antitez, sentez)' ve bir ayrılma ve seçicilik aşaması aracılığıyla basit başlangıçsal bir birlikten doğan ilerlemenin 'mutlak metoduna' dayanır. (Hegel, 1956: 63; 1971: 68, 83, 107; 1987: 118; 1988: 83; MacGregor: 16; George: 124; Norman and Sayers: 36-42).

Hangi gereksinim aracılığıyla Tin Idea'sına doğru aldığı bu düzenli gelişim boyunca ilerlemek zorundadır? Hegel'in cevabı çelişkinin varlığına olan merkezîyetinde yatar. Biçimsel mantığa göre çelişkiler düşünceden kaldırılması gereken bir kara lekedir; biçimsel mantık özdeşliğe, sabitleştirilmiş kategorilere vurgu yapar ve çelişmezlik yasası aracılığıyla dünya hakkındaki çelişkili ifadeleri yasaklar. Hegel gerçeği karşılıklı ilişkileri ve içsel hareketinin bütünlüğü içinde kavranabildiğini iddia ettiği 'diyalektik' mantık alternatifini öne sürer. Bu alternatif mantığa göre çelişki özdeşlikten daha önemlidir, çünkü çelişki bütün hareketlerin kökeni olduğundan, yalnızca şimdilik hareket ettirdiği çelişkiler barındıran bir şey gibidir. Hegel için olmak hareket etmek ve hareket de 'çelişkilerin varlığının birincil bir biçimi olduğundan, tüm gerçeklik zorunlu olarak çelişkilidir. (Hegel, 1969: 439-40; 1988: 58).

Zaman içinde *değişikliği* kavramımıza izin veren bu geçici 'diyalektiğe' ek olarak Hegel, gerçeğin *yapısını* kavramımıza varsayımsal olarak izin veren kavramsal bir diyalektik de öne sürer. Bu eşzamanlı diyalektik, zihin ve madde, tikel ve tümel, özne ve nesne vb. şeyler arasındaki gibi karşıtlıklarla başa çıkma aracıdır. İkinci (düalist) felsefe bu tür karşıtlıkların iki tarafını da doğasında kendi kendine yeten, bir gerçekten yararlanan ama bağımsız olan ve var olan olarak ortaya koyar. Bunun tersine, bu tür

karşıtlıkların indirgemeci bir anlayışı, karşıtlığın bir tarafının gerçekliğini reddeder. Diyalektik düşünce, indirgemeciliğin aksine, karşıtlığın iki tarafının da gerçekliğini kabul eder, ama ikiciliğin aksine, birbirlerinden bağımsız varlıklarını reddeder, bunun yerine onların karşılıklı dayanışma ve müşterek oluşumları üzerinde durur. Böylece biz karşıtlığın iki tarafının da doğasını onu bütünlüğün bir anı olarak gördüğümüzde yalnızca tam olarak kavrayabiliriz kavramsalda, geçici olanda, diyalektikte olduğu gibi gerçeklik bir bütündür. (Norman and Sayers: 29-31; Lapsley and Westlake: 53-4). Hegel, karşıtların bu özdeşlik ve karşılıklı dayanışmasının, biçimsel mantığın iddialarına rağmen, çelişkiler gerçeklikte mevcuttur anlamına da geldiğini savunur. Yine de, görebileceğimiz gibi, Hegel'in 'çelişkiler' olarak tanımladığı şeylerin aslında mantıki çelişkiler olduğu ve böylece biçimsel mantıkla çeliştiği açık değildir.

Hegel'e göre Tin kendini kendi çabası, kendini dünyaya dayatarak kendi özünün farkına varma mücadelesi aracılığıyla yarattığı için, özne ve nesne arasındaki diyalektik, kaçınılmaz olarak, onun için özel bir öneme sahiptir. Mutlak Tin, kendi doğasının öz bilincine yalnızca kendi dışındaki bir şeyin (insan bilinci) varlığı aracılığıyla ulaştığı gibi, insanın sonlu ruhu (ya da insanın öznelciliği), dış dünyayla karşılaşması aracılığıyla, kendi özgürlüğü ve öz bilinçli olma haliyle son bulan mantıksal olarak gerekli aşamalar üzerinden ilerler. Böylece Hegel, bilgiyi basitçe, diyalektik metodolojinin belirli bir özne-maddeye dışarıdan yapılan bir uygulamasının ürünü olarak görmez, daha ziyade bilgiyi tabiatında var olan çelişkiler aracılığıyla aşama kaydeden bir yapıda olduğu için kendi içinde diyalektik olarak görür (Hegel, 1971: 88- 92; 1988: 41-2; Lamb, 1980; Taylor, 1975: 129).

Belki de Hegel'in felsefesi, onun Hegel tarafından gerçek insanlık tarihine nasıl uygulandığına bakma aracılığıyla anlaşılabilir. Onun bakış açısından, örneğin devletin gelişimi geçici diyalektikğin iş başındaki klasik bir örneğidir. Hegel'e göre tarih en geniş anlamda Tanrı'nın fiilidir ama pratikte bir insanın hayatındaki diğer elle tutulur öğelerin; Sanatın, Yasanın, Dinin ve Bilimin temeli ve merkezi olan şey 'dünya üzerinde var olan ilahi tasarı' olan devlettir. (Hegel, 1956: 39, 49). Tin tarihte iş üstündedir, Tin, Idea'sı özgürlük olan öz bilinçli akıldır. Akılsallığın maddeleştirilmiş hali olan şey ve özgürlüğün var olduğu alan devlettir, devlet özgürlüğün 'nesnel halidir'. Gerçek anlamda rasyonel olan bir devlet, kendi çıkarının, toplumun evrensel çıkarının ve vatandaşın kişisel çıkarının örtüştüğü bir yapıda olmalıdır. Bu nedenle özgürlük, vatandaşın akılcı, öz bilinçli bir topluma üyeliğiyle gerçekleşir. Bu demek değildir ki herhangi bir devlet belirli bir zamanda akılcıdır, bu aynı zamanda her devletin eşit oranda akılcı olduğu anlamına da gelmez. Bunun aksine, tam anlamıyla akılcı bir devlet gelişimin her aşamasının eksik yönlerinin zorunlu olarak üstesinden gelmesine vesile olan diyalektik sürecin bir ürünüdür ve böylece merhametsizce aklın tam anlamıyla somutlaştırılmasına neden olur (Hegel, 1956: 36-9, 109-10; 1979: 155, 160, 164, 279, 285).

Devletin bu nihai amaca doğru gelişimi 'diyalektik üç adım' a benzer bir biçim alır. Eski Yunan dünyasında, birey ve toplum arasında, vatandaşın *şehir devletine* (*polis*) üyeliği aracılığıyla gerçekleşen yalın bir ittifak vardı; cüzi olanın külli olan tarafından emilmesiyle toplumsal uyum temin edilirdi. Bireysel toplumsal bağların (örneğin efendi ve köle arasındaki bağlar ya da yönetici ve vatandaş arasındakiler gibi) olağanüstü seviyede olduğu bir dönem olan ortaçağ, geçici diyalektiğin ikinci aşamasına açıklama getirdi. Her iki gelişim aşamasının da tek yönlülüğü, eksikliklerini aşarken onların pozitif özelliklerini koruyan yeni bir ittifak tarafından zorunlu olarak alt edilmelidir.

Sonuç, ortaçağ tarafından aktarılan bireyselliğin pozitif çıkarlarını korurken, *şehir devletinin* (*polis*) sosyal ittifak ve uyumuna dönüştürme izin veren modern aşamayı. Bu nedenle modern devlet, herkes için özgürlüğe dayanan bir toplum önermesi nedeniyle bireysel vatandaşın rasyonel bir biçimde tanımladığı farklılaşmış bir ittifaktır. Hegel'in dünya tarihi görüşü, bireyler arasındaki, bireyle toplum arasındaki, vatandaşla devlet arasındaki uyumu inşa eden özgürlük, akıl ve öz bilinç alanına doğru bir ilerlemedir. Bu, Marx ve Engels'in siyaset felsefesi üzerinde belirli bir etkiye sahip olan bir görüştü. (Hegel, 1956: 106-7, 109-10; Singer: ch. 2-3; Norman and Sayers: 40-2).

GENÇ HEGELCİLER

Hegel'in 1831'deki ölümünden önce bile, sisteminin müphem sonuçları su yüzüne çıkmıştı. Bazı muhafazakârlara göre Hegelcilik, Hıristiyanlığa modern dünyada pozisyonunu güçlendirecek mantıksal bir temel sağlama aracıdır. Diğer yazarlar, Hegel'in düşüncesi Ortodoks Hıristiyanlıkta bulunan Tanrı ve insanın ikici ayrımının bir eleştirisi olarak da görülebileceğinden, pratikte Hegel felsefesinin Hıristiyanlığın içeriğini koruyup korumadığını sorgular. 1820'lerin sonlarıyla birlikte, Feuerbach dinin her formunun daha önceki bir felsefi görüşe dayandığını iddia ediyordu ama Hegel'in yeni felsefesine tekabül eden dini form yeni yaratılmış olmalıydı. Bu nedenle Feuerbach, Hegel'in ikicilikle olan ayrılığının çok da uzun sürmediğini iddia ederek hocasına üstün gelmiştir. Feuerbach, Hegel düşüncesini onun mantıki sonucu ve Hegel'in dinin mevcut formunun varlığıyla eriştiği uzlaşmadan uzaklaşmasıyla geliştirmeye çalışmıştır. (Toews: ch. 6)

Feuerbach gibi Strauss da Hegel'in din felsefesini *Life of Jesus*² (1835) adlı eserinde hem eleştirmiş hem de geliştirmiştir. Strauss'a göre Kitab-ı Mukaddes çok önemli bir gerçeği ifade etmiştir ama bunu mitsel ve alegorik bir şekilde dile getirmiştir. Hıristiyanlığın ortaya çıkardığı bu gerçek geçmişte yaşayan bir şahsiyet hakkında tarihsel bir gerçek olmaktan ziyade insanlığın durumu ile ilgili felsefi bir gerçektir. Mesih'in önemi onun Tanrı ve İnsan arasındaki elzem birliği sembolize etmesinde yatar, her ikisi de Ruh'ta ortak bir doğayı paylaşır: 'Tanrı sonlunun dışında ve üzerinde sabit

² İsa'nın Hayatı

ve değişmez bir sonsuz olarak kalmaz.’ İnsan herhangi bir doğruya sahip olmayan tamamen sonlu bir mahlûk olarak değerlendirilir, Tanrı herhangi bir gerçekliğe sahip olmayan kendi sonsuzluğunda kapanır. Böylece denebilir ki, ‘sonsuz ruh yalnızca kendini sonlu ruhlarda açığa çıkardığında gerçek olur.’ Strauss’un tezi, 1841’le birlikte, Strauss’un Tanrı ve yarattıkları arasındaki panteist birliğini aşip açık (sarih) ateizme, Hegel’in sisteminde kapalı bir biçimde var olduğunu iddia ettiği ateizme geçen, Engel’in arkadaşı Bruno Bauer tarafından tezin mantıksal sonucuna götürüldü. (Toews: ch. 8-9; Stepelevich: 44-5; 180-1; Hook, 1936: 77-125).

Radikalist olmasına rağmen, Bauer, insanlığı kültür, ruh ve bilinçlilik açısından kavrayarak Hegelci sistem çerçevesinde çalışmaya devam etmiştir. Hegelci idealizmden çıkış yolunu temin eden Feuerbach olmalıydı. *Essence of Christianity*³ (1841) adlı eserinde, eğer gerçek varlıkla birlikte tek ruh insan aklıysa, ilahi varlık fikri beşeri güçlerin hayali bir objeye yansımalarının sonucu olmalıdır, der. Bu nedenle insanı yaratan Tanrı değildir, daha ziyade insan Tanrı’yı yaratmıştır. Din aracılığıyla insan gerçeği tersine çevirir, öyle ki kendi özneliği Tanrı’nın bir yüklemine dönüşür ve insan Tanrı’ya isnat ederek kendi güçlerini reddeder: ‘Tanrı’nın değerini artırmak için insan yetersizleşmelidir, öyle ki Tanrı’nın her şey olabilmesi için insan hiçbir şey olmak zorundadır.’ Feuerbach, kendi kendine yeten, kendini insanlık aracılığıyla gerçekleştiren varlık olarak Akıldaki herhangi bir inancın yanında, beşeri güçlerin dini inanç aracılığıyla ötekileştirilmesini reddeder. Bir düşüncenin mantıki ve gerekli yayılımı anlamında değil, fakat insanlık tarihinin beşeri güçlerin gelişimi ve gerçekleşmesinden meydana geldiği şeklindeki pratik anlamda akıl tarihin gayesidir. Bu nedenle Feuerbach, teoloji ve kurgusal idealizm için sonun geldiğini belirtir ve *Provisional Theses for the Reformation of Philosophy*⁴ (1843) adlı eserinde insanı doğal ve duyumcu bir varlık olarak algılayan anlayışa dayanan materyalist ve ‘antropolojik’ bir görüş üzerinde durur (Stepelevich: 139, 150, 154, 167; Toews: ch. 10; Hook, 1936: ch. 7; McLellan, 1980: 85-116).

Feuerbach Hegelci idealizmi teolojik düşüncenin son sığınağı olarak azlederken, Bauer gibi daha katı Hegelciler, Hegel’in metodunu kurtarma girişiminde bulunmuşlardır. Onlar Hegel sisteminin içeriğinin su götürmez derecede muhafazakâr olduğu konusunda uzlaşmışlardır fakat aklın değişim ve üstünlüğü üzerine olan vurgusuyla onun diyalektik yönteminin dolaylı olarak radikal olduğunu iddia etmişlerdir. Hegel kendisi Ortodoks bir Lütherci olduğunu ortaya koymuşken, genç Hegelciler onun sisteminin mantık çerçevesinde panteizme hatta ateizme götürdüğünü iddia eder (Brazill: 18).

Genç Hegelciler, Hegel’in kişisel siyasi görüşleri ve felsefesinin mantıksal çıkarımları arasında benzer bir çelişki bulmuşlardır. Hegel’e göre devlet Idea’nın somutlaştırılmasıdır ve böylece devlet ‘akılcılığın ifadesi olan şeyden başka bir şey’ içermeyecek-

³ Hıristiyanlığın Özü

⁴ Felsefe Reformu İçin Geçici Tezler

tir. 1821’le birlikte Hegel, siyasi formda aklın somutlaştırılmasının çağdaş Prusyalı devlet tarafından gerçekleştirilmiş olduğuna kanaat getirir. Fakat yine de insanlık tarihinde felsefe aklın kurnazlığını sezinleyebilirken bunu sadece geriye dönük olarak yapabildiğini iddia eder: ‘Minerva’nın baykuşu ancak alacakaranlıkta uçar.’ Felsefe yalnızca iş iştenden geçtikten sonra akıllandığı için, geleceğin pratiğini öngörmemize imkân sağlamaz (Toews: 62; Hegel, 1979: 12-13, 285).

Genç Hegelciler, Hegel’in devletin tamamen rasyonel olması gerektiği konusundaki görüşünü kabul etmiş, onlar sadece siyasi gelişimin bu aşamasının hali hazırda ulaşılmış bir aşama olması konusunda fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Onlara göre çağdaş devlet irrasyoneldi bu nedenle kaçınılmaz olarak ‘aklın gücünden önce’ düşmek zorundaydı. Hegel kendini Aklın *geçmiş* gelişimi üzerine çalışmaya adanmışken, Genç Hegelciler akli *gelecekte* gerçekleştirmeye çalışmışlardır (Stepelevich: 183-5; Sayers, 1987: 150).

Genç Hegelciler’e göre, mevcut siyasi kurumların irrasyonelliğini eleştirmek filozofların göreviydi böylece toplum özgürlüğün tam olarak gerçekleşmiş haline ulaşabilirdi. Ruge gibi yazarlar, özgürlüğü ve akli tam olarak somutlaştıran bir devletin zorunlu olarak halkın elinde bulundurduğu egemenlik ve hukukun üstünlüğü içermesi gerektiğini savunmuştur (Brazill: ch. 6; Hook, 1936: ch. 4). Hegelci felsefe böylece yalnızca dini değil aynı zamanda çağdaş devlete ait kurumları da baltalamak için kullanılabilir. Onun felsefesi hem birinin kendi aklını yaratmasına tabi kılmakla alakadar olan dini ötekileştirmenin ve hem de monarşik despotizme boyun eğmeyle alakadar olan siyasi ötekileştirmenin üstesinden gelmeyi amaçlayan hümanizme felsefi bir temel temin etti. Bu tarz bir ötekileştirmenin olduğu yerde, özgürlük ve akla dayanan öz bilinçli bir toplumda insan ve insan arasındaki birlik oluşturulabilecektir. Bu tarz düşünceler Engels’in liberalizmden komünizme doğru gelişiminde büyük öneme sahipti.

ENGELS VE GENÇ ALMANYA

Genç Engels’in entelektüel gelişimi genç Marx’da olduğu gibi: siyasi olarak radikal liberalizmden, hümanist sosyalizm aracılığıyla *The Communist Manifesto*⁵’da sergilenen pozisyona; felsefi olarak Hegelcilikten *The German Ideology*⁶’de ana hatlarıyla ortaya konan tarihi materyalizme uzanan bir çizgide seyretmiştir. Bu ilerleme Engels için kanıtlanması Marx’dan daha zor olan bir ilerlemeydi, dindar ailesinin muhafazakâr inançlarından uzaklaşmasını gerektiriyordu. Ama bu Engels’in siyasi görüşlerinin yalnızca ailesiyle olan şahsi çekişmesinin ürünü olarak azledilebilir olması demek değildir. Eğer istersek, Engels’in *The Condition of the Working Class in England*⁷ adlı eserini kapitalist babasından intikam almak için yazdığını düşünebiliriz ama yine de

⁵ Komünist Manifesto

⁶ Alman İdeolojisi

⁷ İngiltere’de Çalışan Kesimin Durumu

her isyankâr çocuk bu tarz bir başyapıt üretemez (Henderson and Chaloner: xxvii). Engels çağdaş siyasi çatışmanın kuşaklararası doğasının kesinlikle farkındaydı, ama o aynı zamanda bu tarz bir çatışmanın kendi içinde tarihsel olarak özel olduğunun üzerinde durmuştur: içteki durgun kasabalardan ziyade, geleneksel Alman ailesinin parçalanmasının ‘uyumsuz süreç’i sosyal ve ekonomik hareketliliği ve modern düşüncelere olan açıklığıyla onun ve Marx’ın yerlisi olduğu Rhineland’da daha da gelişmişti (CW 2: 135, 165).

Engels’in babasıyla olan çatışması onun on beşinci yaş gününden öncesine kadar uzar ama başta bu çatışma ailesinin dini ve siyasi görüşlerinden uzaklaşmasına neden olacak gibi görünmüyordu. 1842’de Engel’in babası oğlunun on yedi yaşına geldiğinde (1837-38) hakiki dindarlık duygularıyla motive olmuş olacağını iddia etmişti; bu tarihten kısa bir süre önce Engels tarafından yazılan şiir ve İsa’ya ibadeti onun Ortodoks dindarlığını doğrular niteliktedir: ‘Göklerden in ve benim için ruhumu kurtar’ (CW 2: 555, 582, 586).

Mart 1839’da Engels, ailesiyle olan ayrılığının boyutunun görünür hale geldiği ‘*Letters from Wuppertal*⁸’ eserini yayımladı. Engels Bremen’de çalışırken yazılan ‘Mektuplar’ kendi sınıfının ahlak ve dindarlığı üzerine etraflı bir saldırıydı. Mektuplar, Barmen ve Elberfeld ikiz kasabalarını, buldukları durum her şeyden önce fabrikada işçi olarak istihdam edilmelerinin sonucu olan, sarhoş ve yozlaşmış bir toplum tarafından iskân edilmiş olarak resmediyordu. Engels, özellikle işverenlerin fabrikalarını yönetirken takındıkları, ucuz çocuk iş gücü kullanma, çalışanları toz ve duman içinde boğma ve onları hayatın bütün kudretinden ve eğlencesinden mahrum etme şeklindeki umursamaz tavra vurgu yapıyordu. Halk kaçıışı alkol ve dindar kilisenin bağınaz Puritanizm’inde buluyordu. Fabrikacılar esnek vicdana sahiplerdi: ‘özellikle de her Pazar iki kere kiliseye gidiyorsa, bir çocuğun ölümüne sebep olmak öyle ya da böyle bir dindarın ruhunu cehenneme mahkûm etmez.’ Hatta Engels ‘fabrika sahiplerinden dindar olanların işçilerine en kötü muameleyi yapanlar olduğunu’ iddia ediyordu. Wuppertal’ı sevdiğini iddia etmesine rağmen, kendi kasabasında çok az iyi tarafını bulabildi (CW 2: 7-27, 31).

‘Mektuplar’ Engels’in, Wuppertal’ın sosyal ve siyasi hayatına olan nefretini açıkça ortaya koymuş olmasına rağmen, kendi siyasi görüşleri hakkında çok az bilgi verir. Yine de üç ana tema ortaya çıkar: ilk olarak, onun siyasi liberalizmi, modern liberal edebiyat tercihi ve Genç Alman hareketine olan ilgisi; ikinci olarak, Alman milliyetçiliği, Wuppertal’ın geleneksel Alman halk şarkıları ve sıhhatli canlılık konusundaki eksikliğini kınaması buna delil olarak gösterilebilir; üçüncü olarak dindar dogmacılığa olan tiksintisi. Bremen’de kaldığı sürenin kalanı boyunca bu üç tema onun mektupları ve gazeteciliğinde işlenmiştir.

⁸ Wuppertal’dan Mektuplar

'Letters from Wuppertal', Genç Almanya dergisi olan *Telegraph für Deutschland*'in Mart-Nisan 1839 sayısında yayınlanmıştır, aynı dönemde Engels arkadaşı Friedrich Graeber'e şöyle yazmıştır: 'Ben bir Genç Alman olmalıyım ya da ben zaten öyleyim.' Genç Almanya, sürgün edilmiş şairler Borne ve Heine'den esinlenen ve üyeleri Gutzkow (*Telegraph*'ın editörü), Mundt, Beck, Laube ve Schucking gibi yazarlar olan liberal edebi bir akımdı. Engels'e göre Genç Almanya on dokuzuncu yüzyılın: insan'ın doğal hakları; insanların siyasi yaşama katılmaları; anayasal hükümet; Yahudilerin ve kadınların özgürlüğe kavuşması ve babadan oğla geçen aristokrasinin feshedilmesi gibi merkezi 'düşüncelerini' somutlaştırmıştır (CW 2: 421-2).

Oluşum sağlama, hukukun egemenliği (böyle bir hukuk oluşturmak için temsili kurumlar gerektiren), kadının özgürlüğü ve jüri tarafından yargılanan açık bir hukuk sistemini açıkça tercih etmesine rağmen, Engels'in yazıları daha ziyade kendi liberalizminin detayı hakkında belirsizdir. Daha açık olan bir şey onun karşı geldiği, despot hükümet, aristokrasi, sıkıdenetim ve dini mistisizm gibi kurumlara olan öfkesinin derinliğiydi. Engels kendini siyasi despotları, kan ve para aristokratlarını ve dindar gericileri sarsacak fırtınayı tehdit eden Jakoben (köktenci) olarak resmetmiştir. Ancak, kılıç ve kitabın gücü hakkındaki şiirsel yakarışlarına rağmen birçok Alman liberal gibi o da bu tarz bir fırtınanın alacağı kesin form hakkında belirsizdir (CW 2: 32, 55-62, 423, 464, 480, 483).

Göreceğimiz gibi, 1839'un sonundan itibaren, Engels Hegel okuyordu ama en başlangıçta Hegel felsefesiyle ilişkisi onun siyasi görüşü üzerinde çok az bir etkiye sahip olmuştur. Bunun aksine, Engels Hegel'de, diğer Alman liberallerle birlikte zaten hali hazırda ulaşmış olduğu inançlara doğrulama bulmuştur ki bu tarihi gelişimin er ya da geç aklın ve özgürlüğün kuralına götüreceğidir. Bremende'ki makale ve mektuplarında anayasal hükümet ve kadının özgürlüğü için despotizmin sonunun gelmesi gerektiğine dair yaptığı çağrıya devam etmiştir.

Engels'in liberalizmi, yabancı siyasi doktrinlerden esinlenen devrimler aracılığıyla empoze edilmekten ziyade Alman tarihinden ortaya çıkan 1830 ve 1840'ların yenedirilen ortaçağcılığa ve onun savunduğu mutlakçılık, feodalizm ve Katolikliğe ve 'organik devlet' çağrısına yaptığı atakla keskinleşti ve belirgin hale geldi. Engels, yalakalık ve cahillik dönemi olarak nitelendirdiği reform öncesi dönemin sosyal ve kurumsal düzenlemelerine imkânsız bir dönüş arayışında olan bu ortaçağcılar ve Romantikleri eleştirmiştir. Kral ve vatandaşın karşılıklı sevgisine dayanan ortaçağcı hükümet düşüncesine karşı, Engels hukukun egemenliğini savunur; kalıtsal aynı hakların ayrıcalıklarına dayanan hükümet arzusuna karşı ise eşit haklara sahip olan vatandaşların birleşmiş ulusunu savunur. Engels ilk doğan kuralını ve arazinin gerekliliğini feshetme aracılığıyla bu ayrıcalığa son vermeyi yeğlerken, ortaçağcı söylemin, aristokrat ayrıcalık için bir kılıf olmaktan başka bir şey olmadığını iddia etmiştir. Genel olarak, örgenselcilerin iyilik iddiasında bulunduğu 'ulusun özgün olarak kendini geliştirmesinin' ulus için siyasi özgürlük ve kendini ifade etme ile ilgilenmesi gerek-

tiğini savunur. Ona göre 'organik devlet hayatının' asıl savunucuları olan insanlara dayanan hükümet arayışında olanlar liberallerdi (CW 2: 40, 48, 66-9, 99, 136-40, 145-7, 491).

Engels, bu tarz kurumsal bir hükümetin nasıl elde edildiği konusunda muğlak kalmıştır, 1839 ve 1840'ta, Haziran 1830 Fransız Devrimi'ni anması aydınlığa kavuşturduğu üzere o, despotizme karşı devrimsel hareketin haklı çıktığına inanmıştır. Diğer Alman liberaller gibi, Engels de pratikte despotizmin nasıl üstesinden gelinebileceğini belirtmekten ziyade, özgürlük ve aklın kaçınılmaz zaferini meydana getirmek için ilerlemenin seyrine bel bağlamıştır (CW 2: 111, 135-6, 145, 463-4, 501).

Engels'e göre, bilim ve siyasetle birlikte edebiyat, geleneksel Alman ailesini silkelme ve yeni liberal düşünceleri yaymada önemli bir role sahiptir. Engels siyasette olduğu gibi edebiyatta da modernizmi desteklemiş (Schiller, Heine, Shelley, Gutzkow, Kuhne ve hepsinden de önemlisi Borne'un eserleri de dâhil olmak üzere) ve pratikte, militarizm, yalalaklık, diğerlerine karşı aşağılama ve Yahudi karşıtlığı anlamına geldiğine inandığı 'hakiki Alman ruhuna' dönüşe doğru olan ortaçağcı ve Romantik çağrıya karşı gelmiştir. Engels şair olmaya hevesliydi, kendini Borne'in meşe ağacının dallarında şarkı söyleyen serçe olarak resmediyordu. Özgürlüğün yeni şafağına doğru neşe içinde şarkı söyleyen tüylü korolarıyla onun şiirleri edebi olmaktan ziyade şimdi artık tarihi ilgiye haizlerdir. Engels'in edebi yetenekleri doğru ifadelerini şiirden ziyade, tarih, polemik ve keskin sosyal gözlemde bulmuşlardır (CW 2: 32-3, 109, 111, 472, 494, 497).

On dokuzuncu yüzyıl Avrupa'sında milliyetçilik çeşitli fonksiyonlar yüklenmiştir. Örneğin, Aydınlanma öncesi hakiki Alman kültürünün saflığına ve yabancı siyasi felsefelerin reddine olan dönüş istekleri ile siyasi gericiler tarafından adapte olunabilmiştir (Snyder: ch. 2; Pundt: ch. 5). Bununla birlikte, pratikte ikisini uzlaştırmada problem yaşamasına rağmen Engels'in erken dönem eserlerinde milliyetçilik liberalizmin doğal bir sonucu olarak sunulur. Almanların kendilerini egemen ulus olarak ileri sürdükleri ve insanların bizzat 'devlet gücünün kaynağı olduğu dönem olarak Almanya'nın Napolyon'a karşı özgürleşme için verdiği mücadeleye coşkuyla bakar. Engels'e göre, Almanya kurumsal hükümet elde etmek istiyorduyorsa, milli birlik gerekliydi: bizim Anavatanımız bölünmüş kaldığı sürece, siyasi olarak hükümsüz sayılacağız ve sosyal yaşam, gelişmiş kurumsalcılık, basın özgürlüğü ve talep ettiğimiz diğer her şey sadece samimi istekler olarak kalacak. Bir milliyetçi olarak Engels, Alsace, Lorraine, Flanders, Hollanda ve Belçika'nın kaybedilmesi konusundaki üzüntüsünü dile getirmiştir ve bu tarz politikalar Fransa'yla kaçınılmaz bir savaş anlamına gelmesine rağmen Rhine'nin sol kıyısının yeniden fethi, Alsace ve Lorraine'nin iade edilmesi ve Hollanda ve Belçika'nın 'Almanlaştırılması' için çağrı yapmıştır. Yine de Engels'e göre, milli birlik kendi içinde bir son değildi: 'Biz, şu anda sahip oldukları, mükemmel bir devlette özgür bir sosyal yaşamı, onlara veremedikçe Alsaslı'lara layık değiliz' (CW 2: 139-40, 149-50, 518, 521).

Engels'in kültürel milliyetçiliği onun Almanya'nın siyasi birliğine olan arzusuyla yakından ilişkiliydi. Amerika'ya göç eden Alman tüccarları eleştirmiş ve onların Alman menşeli olduklarını saklamaya çalışmıştır ve Amerika'da bile olsa, 'kendi milli geleneklerine ve diline çelik gibi bir metanetle bağlı olan' Alman köylüleri övmüştür. Başka bir yerde Immermann kendisi güçlü, güvenilir Alman ruhuyla dolu olan popüler bir edebiyat çağrısı yaparken, Immermann'ın ölümü üzerine yazdığı şiirde Engels, 'bir Alman gibi güçlü ve metanetli' olacağına yemin etmiştir.

Fakat o, ksenofobi (yabancılara güvenmeme duygusu) ve Orta Çağ'ın ulusal izolasyonuna bürünmek için irticai bir arzu ile ilişkilendirdiği bir görüş olan, tüm dünyanın yalnızca Almanlar için yaratıldığını benimseyen aşırı saf Almancılığı reddeder. O Napolyon'a karşı özgürleşme savaşını takdir etmiş, fakat aynı zamanda, Napolyon'un Almanya'ya jüri huzurundaki dava ve Yahudileri özgürlüğe kavuşturmayı tanıtmaması gibi, dünya tarihinin Alman olmayan topraklarında yetişmiş sayısız tohumlarının kıymetini bilmeyenleri de eleştirmiştir. Bu nedenle Engels, bizzat gördüğü gibi, Avrupalı milletler arası açık, müşterek bir anlayış ve 'Sevgi ve Barış'ın dünyayı doldurması çağrısı yaparken, Fransa ile savaşı kaçınılmaz hale getiren ölçüleri savunarak kendi ulusal özgürleşmesinin çelişkilerine yakalanmıştır (CW 2: 62, 140-1, 148-9).

Derin dindarlık inancına sahip bir aileden gelen Engels için din, kaçınılmaz olarak, son derece kişisel bir meseleydi. Fakat 1830'ların sonu ile 1840'ların başında Almanya'daki durum nedeniyle, din hiçbir zaman sadece kişisel bir vicdan meselesi olarak kalamamıştır. Prusya devletinin Hıristiyanlığı kendi idaresini meşrulaştırmak için kullandığı ve dinin irticai bir romantiklikle ilişkilendirildiği bir yüzyılda, inancı politikadan ayırmak mümkün olmamıştır. Engels'in dediği gibi, Alman kamuoyu için olan savaş, din ve politika alanlarında tartışarak çözülebilirdi.

Bremen yazıları, dindarlığın gerçek ve kurtuluş konusunda bir tekele sahip olma iddiası ve Kitab-ı Mukaddes'in lâfzen doğruluğuna olan inancı ile Engels'in gerçekleri görmesine vurgu yapar ve onun alternatif bir inanç biçimi arayışını ortaya koyar. Başta, dini bilim ve akıl ile bağdaştır hale getirmeyi hedefleyen Hıristiyanlığın, Aydınlanma sonrası biçimi olan rasyonalizme doğru sürüklenmiştir. 'Wuppertal'den Mektuplar'ında dindarlığın çoğu kez akıl ve Kitab-ı Mukaddes'le doğrudan çelişki halinde olduğunu iddia etmiş ve Nisan 1839'da kendisinin, Kitab-ı Mukaddes'in çelişkilerinin farkında olması nedeniyle onun lafzî doğruluğunu kabul etmesi imkansız olan "doğaüstücü" olduğunu öne sürmüştür. Bununla birlikte, Genç Almanya'nın liberal politikalarının Hıristiyanlık ile bağdaştırıldığı iddiasını sürdürmüş ve Tanrı'nın inayeti ile günahattan kurtulmayı arzuladığını yazmıştır (CW 2: 14, 421-6, 456).

1839'un yazında, Engels'in artan şüpheleri onu çok derin bir dini bunalıma sürüklemiştir. Her tür düşüncenin etrafında çırpınıyor, rasyonalizmi önce benimsiyor sonra şüphe ediyor ama Kitab-ı Mukaddes'in lafzî doğruluğunu ve bilimle bağdaşabi-

lirliğini reddetmede sabit kalıyordu. Tanrı ve İnsan'ın birliğinin onların ortak aklında yattığını iddia etmiştir: akli kullanmak doğru özgürlüğü uygulamaktır bu nedenle dogmatik inanç bir köleleşmedir. Engels hala Tanrı'yla bir olmayı, günlük olarak ibadet etmeyi, Ortodoks olan arkadaşı Friedrich Graeber'e içsel çalkantı mektuplarını yazarken ağlamayı özlüyordu. Haziran 1839'da Engels Graeber'e şöyle yazdı: 'Eğer kendime onunla ilgili açık olabilseydim, dünyanın dini bilinçliliğinin radikal dönüşümünü görmeyi umuyorum.' Netlik en sonunda David Friedrich Strauss'un eserlerinin formunda hazır olacaktı. Ekimde Engels Graeber'e şöyle yazıyordu, 'Şimdi coşkulu bir Strauss'cuyum... eğer Strauss'un fikirlerini çürütebilirsen, tamam o zaman tekrar dindar olabilirim.' (CW 2: 453-63, 471). Engels'in iman bunalımını çözen ve onu Genç Almanya'dan Genç Hegelcilik'e götüren Strauss'un Hegelcilik'iydi.

ENGELS VE GENÇ HEGELCİLİK

Engels, Nisan 1839'dan itibaren Hegel felsefesi etrafında yapılan çağdaş tartışmaların farkındaydı ama onu 'Hegelcilik'e giden doğru yola' koyan etmen Strauss'un eseriyle karşılaşması olmuştur. Yılın sonunda, 'Hegelci olma noktasında' olduğunu belirtmiş; on dokuzuncu yüzyıl düşüncesinin en muazzam oluşumu olarak tanımladığı Hegelcilik'e tam dönüşümü sonunda gerçekleştirmişti. 1841'in sonuna kadar *Telegraph für Deutschland*'da yazmaya devam etmesine rağmen, kendini Gutzkow ve Genç Almanlardan giderek uzaklaştırmış ve kendini Genç Hegelci hareketle bağdaştırmıştır. Haziran 1842 ile birlikte mazur görülebilir bir gençlik dalaleti olarak gördüğü Genç Almanya'ya olan sempatisini kaybetmişti. Alman liberaller şimdi Genç Almanya ve Sol Hegelcilik arasında seçim yapmakla karşı karşıya kalmıştı. Engels kendisini Hegel'in eleştirmeyen bir takipçisi olarak görmemiştir, o hocasının 'aşırı şematik düzenini' ve 'şımarık üslubunu' eleştirmiştir. Yine de, doğruya giden yolun Hegel'in kurgu bulutları ve seyreltilmiş soyutlamasından geçtiğini iddia etmiştir (CW 2: 71-93, 99, 102-3, 168, 196-7, 287-90, 435-7, 451-2, 485-90).

1850'lerin sonlarından itibaren, gerçekliğin diyalektik doğasına ve gerçekliği kavrayabilen diyalektik düşünceye olan ihtiyaca vurgu yapan, yeni dünya görüşüne bir temel temin etmesi bakımından Hegelci felsefe, Engels için hayati bir öneme sahipti. Bununla beraber, Hegelci felsefeyle ilk karşılaşması onun için, iman bunalımını çözen bir araç ve başta onun liberal sonra sosyalist ve politik düşüncelerinin felsefi bir doğrulaması olarak önemliydi.

Haziran 1839'da, Kitab-ı Mukaddes'in Yusuf'un soy ağacıyla ilgili çelişkili durumları gibi çetrefilli problemlerle pençeleşmede Engels hala gençliğinin dindarlığıyla mutabıktı. Ekim'den itibaren bu tarz çelişkilerin varlığı onun için artık bir problem olmaktan çıkmıştı: 'Orada yepyeni ve renkli kaosun içinde dört İncil yatar... David Strauss genç bir tanrı gibi gelir ve kaosu gün ışığıyla doldurur ve Elveda iman!' Strauss'dan itibaren Engels, Kitab-ı Mukaddes'in tarihi doğruluğu ve Hıristiyanlığın dogmatik kurumlarının altının oyulduğu inancına sahip olmuştur. Geriye kalan Ki-

tab-1 Mukaddes'in 'mitik' içeriğiydi, Strauss'un argümanının ayrıntıları çürütülmüş olsa bile bu köktenci sezgi devam edecektir. Bu nedenle Strauss'un argümanı, başlangıçta hala Kitab-1 Mukaddes'in içeriğinin mitsel doğruluğuna kendini adanmış bir Hıristiyan olduğunu iddia eden Engels'in Kitab-1 Mukaddes'e ait dogmatik literalizmle bağını koparmasına imkân sağlamıştır. Engels'in dindarlığa verdiği ilk ara manevi ıstırapla daha fazla ilişkilenseydi, onun gelişimi bu oranda acısız ve sade bir biçimde gerçekleşecekti. 1840'ın başlarından itibaren kendini akıllarının ortak doğasında 'insanlık ve ilahilik aslında özdeş olduğu' şeklindeki Hegelci prensibi kabul eden bir 'panteist' olarak tanımlıyordu, bu prensibe göre insanlık, 'büyük ruh zincirinde ebedi maddenin onun aracılığıyla sınırlandırıldığı bilinçli bağlantılar' olarak ilahi olandan ortaya çıkmıştır. (CW 2: 109, 466, 471, 480, 485-490).

Dini inanç konusu artık Engels'de önemli bir yere sahip değildi öyle ki, *Schelling and Revelation*⁹ (1841'in sonunda yazılan) adlı eserini yazdığı dönemle birlikte, sadece doğa ve insan ruhunun gerçekliğini kabul ederek ve alelade ya da insanüstü her türlü varlık kavramını da reddederek 'panteizm' den ateizme kolaylıkla bir geçiş yapmıştır. Bu nedenle diğer herhangi bir inanç türü gibi Hıristiyanlık da İnsan'a dışarıdan verilen bir doğru olmaktan ziyade, insan öz bilinçliliğinin bir ürünüdür. Adil olmak gerekirse, bu aşama için Bruno Bauer daha haklı olarak itibar iddiasında bulunabilirdiyse de, 1843'te Engels Genç Hegelcilerin düşmanları tarafından onlara karşı dayatılan ateizm suçlamasına kapı aralayan ilk Genç Hegelci olduğunu iddia etmiştir (CW 2: 216, 228; CW 3: 404; Hook, 1936: 89-95).

Yıllar sonra, Engels Genç Hegelci olarak kendi döneminin hesabını vermeye geldiği zaman, Hegelci sistemin, Feuerbach'ın düşüncenin üstünlüğüne yapılan Hegelci vurguyu reddeden ve felsefi materyalizme dönen *Essence of Christianity*¹⁰ (1841) adlı eserinin ortaya çıkmasıyla tek nefesle tahrip edildiğini iddia etmiştir: 'hepimiz bir kere de olsa Feuerbach'cı olmuşuzdur' (SW II: 333). Engels'in Feuerbach'ın önemine binaen zikrettiği delil, 1844'ün sonunda Marx tarafından (neredeyse tamamen) kaleme alınmış olan *The Holy Family*¹¹dir. Engels'in Schelling'in 1841 Kasımında Berlin Üniversitesi'nde sunulan Hegel'e yaptığı saldırıya bir cevap olan *Schelling and Revelation* (1842) adlı eseri, Hegelcilik'ten kopmaya veya materyalizme dönmeye, Engels öyle olsa da, dair herhangi bir şey ortaya çıkarmaz olmasına rağmen materyalizme dönüş ortaya çıkarmaz, bu tarihten itibaren Feuerbach'ın eseriyle benzerdir. Bunun aksine, Engels'in yayımlanan ilk önemli eseri, muhafazakar Schelling tarafından ortaya konan eleştirilere karşı Hegelci sistemin açık bir savunmasıdır.

Hegel, Tanrı'nın varlığı da dahil olmak üzere kainatın rasyonel bir yapı olduğunu ve bunun da mahiyet olduğunu iddia eden, rasyonel kavrayış ve kanıtlamaya açık olduğunu söyleyen Kant'ın bilinemez 'numen'ine karşı çıkmıştır. (Arthur: 109-10).

⁹ Schelling ve Vahiy

¹⁰ Hıristiyanlığın Özü

¹¹ Kutsal Aile

Engels Hegel'in, 'akledilebilir olan aynı zamanda gereklidir ve gerekli olan gerçek olmak ya da en azından gerçek haline gelmek zorundadır' şeklindeki görüşünü takip etmiştir. Düşünmek ve olmak zorunlu olarak bir özdeşlik oluşturur: 'düşünceyle beraber gerçek varlık da belirlenir'. Bir kere aklın varlığını kabul ettiğimizde, sonuçlarının varlığı da onun kendi varlığının ardından gelir. Böylece Hegel'in diyalektiğin harekete geçirme kuvveti tarafından ileri sürülen rasyonel kategorileri, yalnızca gerçekliğin modelleri değil aynı zamanda bu dünyanın yaratılmasına aracılık eden üretici güçlerdir. Aklın tek alternatifi, Engels'in iddia ettiği üzere Schelling tarafından seçilen opsiyon olan, mistik vahye güvene dönmektir (CW 2: 187, 200-1, 207-10).

Bruno Bauers'in *The Trumpet of the Last Judgement over Hegel the Atheist and Anti-Christ* (1841)¹²'i gibi Hegelcilik karşıtı bir dindarın eseriymiş gibi davranan *Schelling, Philosopher in Christ* (1842)¹³, eserinde hicivsel bir biçimde bu konuyu geliştirmeliydi. Bu bahaneyle Engels, Schelling'in Ortodoks Hıristiyan çıkarımlarıyla aynı fikirdeymiş gibi görünerek onunla dalga geçmiştir, 'kim, 1842 yılında, dine küfreden yeni bir okulun kurucusu değil de bir filozofun, Mesih'in bakireden doğduğunu ve diğer Hıristiyan dogmalarını kabulleneceğini ummaya cüret edebilirdi (CW 2: 254)?

Diğer Genç Hegelciler gibi, Engels de Hegel'in mantıksal çıkarımları aracılığıyla kendi felsefesini takip etmede başarısız olduğuna inanmıştır. Genç Hegelciler'e göre Hegel'in 'tedbirli hatta dar görüşlü çıkarımları', 'saf düşünce'nin ürünü olmaktan ziyade onun Yeniden Yapılanma döneminin gerici muhafazakâr önyargılarıyla uzlaşmasının bir sonucuydu. Bu nedenle, Hegel'in çıkarımları onun felsefesinin bağımsız ve özgür fikirli doğasıyla çatışma halindeydi. Ne gariptir ki, Genç Hegelciler, Hegelin 'bir yönünün gurursuz diğer yönünün devrimci' olduğu şeklindeki muhafazakâr suçlamayı kabul etmişlerdir (CW 2: 66, 196-7).

Doktora tezinde (1841), Marx, Hegel'in muhafazakârlığını kişisel anlamda açıklayanları eleştirmiş ve bunun yerine Hegel'in Prusya Devleti'yle uzlaşmasının köklerinin Hegel sisteminin eksik yönlerinde bulunduğunu iddia etmiştir. Marx bu eleştiriyi, Feuerbach'ın materyalizminin etkisi altında, Hegel'in dini ve siyasi ötekileştirmenin üstesinden gelmenin bu tarz bir ötekileştirmeyi üreten gerçekliği feshetmekten ziyade İnsanı değiştirilmemiş bir gerçeklikle uzlaştırarak yalnızca düşünce seviyesinde gerçekleşeceğini farz ettiğini savunduğu *1844 Manuscripts*¹⁴inde geliştirmiştir. 1842'nin Engels'ine göre, Feuerbach'ın eseri Hegelci sisteme bir meydan okuma olmaktan ziyade onun 'zorunlu tamamlayıcısıydı' (CW 1: 84; CW 3: 313, 332, 339; CW 2: 237; Arthur: 107-8).

Muhtemelen Hegel ve Feuerbach arasındaki uzaklık Engels için açık değildi çünkü onun Hegel yorumu Feuerbach tarafından ortaya konandan farklıdır, Feuerbach'ın Hegel'den ayrılışı tam olarak sadece, Engels'in Schelling'e yaptığı hamleden sonraki

¹² Ateist ve Mesih Karşıtı Hegel'e karşı İlahi Hükmün Zaferi

¹³ Mesih'teki Filozof

¹⁴ 1844 El yazmaları

yıl basılan, *Provisional Theses*¹⁵ adlı eserinde görünür hale geldiğinin de vurgulanması gerekir. Feuerbach'ın eleştirisi, Hegel'in düşünme sürecini bağımsız bir özneye, daha sonra kendini maddi dünya formunda cismanileştiren Idea'ya dönüştürdüğü yönündeydi. İşte tam olarak Hegel'in bu yorumu, Marx gibi, er ya da geç benimsemesine rağmen Engels'in 1842'de reddettiği yorumdur. Engels'e göre Idea'nın aşırı dünyevi bir varlık olduğu kişisel bir tanrı olduğu inancı, mutlak olanın doğa ve insan zihni dışında var olmadığını düşünen Hegel'in asla aklına gelmeyecek bir şeydi. Şimdi Feuerbach'ın 'teolojinin sırrının antropoloji olduğu' iddiasının neden, Engels'in Hegelciliğini zayıflatmadığını görüyoruz, çünkü Engels'e göre Hegel'in felsefesi zaten 'akıl zihin olarak olmadıkça var olamaz ve bu zihin yalnızca doğanın içinde ve doğayla var olabilir' inancına müdahil oldu. (SW II: 335-6; CW 2: 209, 213, 216, 237-8; Cap. I: 102).

Engels'in mi yoksa Feuerbach'ın mi Hegel okumasının daha iyi bir otantiklik iddiası olduğu açık değildir çünkü, görünüşe göre Hegel bitimli bir zihinden ayrı olarak rasyonel bir zihni reddederken aynı zamanda bitimsiz zihnin işlerine de atıfta bulunarak ne yardan ne serden geçmiştir; (dolayısıyla) belki de en kolay Hegelcilerin sayısı kadar çok Hegel yorumu olduğu sonucuna varmaktır (Inwood: 1-6; Findlay: 19-20; MacGregor: 21; Toews: 74; Plamenatz: 144). Kuşkusuz, Hegel yorumu nedeniyle Engels, 1842'de Feuerbach'ın kritiğinin etkisinin tamamını görememiştir. Fakat eğer, Engels'in dediği gibi, 'akıl zihin olarak var olması dışında olması mümkün değilse' ve akıl doğadan üstün olmaktan ziyade sadece 'doğada ve doğa ile' var olabilirse, o zaman, Schelling'in işaret ettiği gibi, Mantık asla kendisi dışında varlık üretemez. (CW 2: 209). Ne gariptir ki, materyalist Feuerbach, Schelling'in (Engels'in böylesine itiraz ettiği) akıl veya salt düşüncenin 'bir şeyin varlığını ispat etmekten aciz olduğu' iddiasıyla mutabık olacaktı. Feuerbach basitçe Schelling'in aklın bu nedenle inanç ile desteklendiği vargısını reddedecekti. Feuerbach'a göre aklın alternatifi vahiy değil deneysel araştırma ve gözlemdir (CW 2: 182-3, 200-1, 207-10; Arthur: 114-15).

Engels'in Hegelcilik savunması, soyut felsefi kurguya herhangi bir müsamaha isteğinin sonucu değil ama baskıcı siyasi ivedilik sorunu olduğuna inanıyordu, çünkü tek alternatif Schelling tarafından önerilen tutucu gizemcilik olarak görünüyordu. Engels'e göre Idea'nın insanlığın öz bilinçliliğinden başka bir şey olmadığı ve doğanın onun esas yuvası olduğuna dair Hegelci keşif, insanlık tarihinde insanın insanla ve insanın doğayla olan birliğinin Schelling'in hala tutsak olduğu dualist bilincin ötekileştirilmesiyle yer değiştireceği yeni bir dönemin başladığı anlamına gelir. Bu tarz bir rasyonel öz bilinçlilik aracılığıyla özgürlüğün kaçınılmaz zaferi garanti edilmişti: 'zafer bizim olmak zorunda' (CW 2: 238-40).

¹⁵ Geçici Tezler

*The German Ideology*¹⁶ nin önsözünde Marx, boğulmakta olan bir adam yerçeki mi düşüncesini kafasından atarak kurtulma teşebbüsünde bulunuyormuş gibi, tutum değişikliği aracılığıyla ötekileştirmenin üstesinden gelme teşebbüsünde bulunan bir düşünce olarak, bu tarz bir düşüncenin gülünç bir taklidini yapmıştı. Marx'ın eleştirisi tam anlamıyla adil değildi, çünkü Genç Hegelciler insanın değişmeyen bir gerçekliğe yönelik tutumunun değişeceğine inanmaktan ziyade değişen bilincin değişen gerçeklik için bir ön koşul olduğunu iddia ediyorlardı. Engels'in de söylediği gibi, 'düşünce gelişiminde, gerçekleşen şeyin ebedi ve pozitif oysaki gerçekçi, dışsal yönü oluşturur, düşünce tam olarak negatif, fani ve eleştiriye açık olandır.' Dolayısıyla eleştiri dünyayı olduğu gibi bırakmayacaktır, onun sonuçları 'tamamıyla pozitifdir' (CW 5: 24; CW 2: 293).

Kesinlikle, pratikte, Engels'in eleştirel bakış açısı sade bir tutum değişikliğinden fazlasını içerir çünkü o Almanya'da evrensel vatandaşlık ve insan hakları, yargı ve yürütme yetkisinin ayrımı, bağımsız jüri sistemi ve sansür yasalarının sonuna dayanan bir modern bir devlet kurulması çağrısına devam ediyordu (CW 2: 260, 302, 305-11, 364-7). 1842'de Genç Hegelciler üzerine bir hicivde, Engels kendini bağırarak *Marseillaise*¹⁷yi söylerken giyotin üzerinde melodi çalan Jakoben olarak resmetmiştir. Engels'e göre eleştirel teori eyleme bir alternatif değildi. Bunun aksine, teoriden pratiğe ilerleyen ve böylece Liberalizmi mi yoksa milliyetçiliği mi önceleyeceğiz dilemmasının, güney Alman liberal geleneğinin başına bela olmuş olan dilemmasının, üstesinden gelen alternatif kuzey Alman liberalizminin gücüydü (CW 2: 260, 265-7, 278, 302, 305-11, 335, 352, 364-7, 550).

Bütün eleştiriler bazı bakış açıları veya ayrıcalıklı pozisyonları varsayar. Genç Hegelciler bu tarz bir bakış açısını Hegel'in rasyonalizmde bulmuştur: eğer tarih zorunlu olarak özgürlüğe götüren rasyonel bir süreçse, Genç Hegelciler var olan gerçekliği Tarih, Akıl ve de gelecek adına eleştirebilirdi. Rasyonel ve özgür bir siyasi kurum bu nedenle muhalifin beyninde sadece bir teori ipliği Ütopyası değildi, daha ziyade Tin'in onun aracılığıyla 'devletteki özgürlüğünü kendisi için yarattığı' ulusun tarihi öz gelişiminin bir ifadesiydi. Tin'i, özgürlüğü ve akli reddetmek bu nedenle kendi doğamızı reddetmek demektir (CW 2: 145, 272-3, 356-7).

Ne gariptir ki, söz konusu olan sonraki görüşlerinde, genç Engels, politikaları, rasyonel devlete karşı koyanların üstesinden gelebilecek olan özgür düşüncenin bazı prensiplerine dayanmaktan ziyade şahsi çıkar ve 'kıskançlığa' dayananlara saldırmıştır. Engels iyimser olarak, rasyonel bir devlete Prusya'da daha kolay bir şekilde tam olarak erişilebileceğini iddia etmiştir çünkü Prusya devleti uzun tarihi bir evrimin ürünü olmaktan ziyade bilinçli olarak varlık kazandırılmış bir devlettir. Dolayısıyla, özgür düşüncenin alternatif 'prensibi' adına, IV. Frederick William'ın gerici 'Prusya prensibi' eleştirilebilirdi. Bu nedenle Prusya'nın kurtuluşu 'yalnızca 'ilanihaye genç

¹⁶ Alman İdeolojisi

¹⁷ Fransa Milli Marşı

ruh'un onun aracılığıyla kendi doğasının öz bilincinin farkına vardığı ve böylece kendi özüne de, özgürlük gibi, varlık kazandırdığı teoride' birikir (CW 2: 119, 145, 272-3, 356-7; Toews: 46).

Esasen, Genç Hegelcilerin akla başvurusu ve onun özgürlüğe doğru kaçınılmaz gelişimi saldırılarını var olan gerçekliğe bindirdikleri bakış açılarından en güvenilirini değildi. Aydınlanmanın varisleri olarak Genç Hegelciler kendilerini, akla başvurmayaya yönelik genel eğilime rağmen, filozofların, 'bütün rasyonel insanlar tarafından yadsınamaz bulunan bu prensiplerin tam olarak ne için var olduğu konusunda uzlaşıya varmada aciz kaldıkları kanıtlanmış olduğu problemiyle karşı karşıya kaldıklarını görmüşlerdir. Örneğin, Engels'e göre sadece evrensel insan haklarına dayanan devlet tam olarak rasyonel bir devlet olabilirken, Hegel'e göre, devletin tek rasyonel biçimi, aynı hakların temsiline dayanan bir kurumdu. Her iki durumda da, rasyonellik etiketi, gerçekte başka temellere dayanan bir onay sinyali vermek için sadece söz bilimsel bir araçtı. Benzer bir stratejiyi, Engels'in ilk defa dindarlığı akla ve Kitab-ı Mukaddes'e aykırı olmakla suçladığı ve sonra, sırası gelince, Kitab-ı Mukaddes de irrasyonel olduğu için eleştirdiğinde de iş başında görebiliriz (CW 2: 14; CW 3: 399).

Akla dayanarak eleştirme ülküsüne erişmenin imkânsız olduğu kanıtlanmıştır, çünkü evrensel uzlaşı telkin eden ve bize siyasi eylemleri eleştirme ve düzeltme imkânı veren salt, mantıklı düşünce anlamında akıl diye bir şey olamaz. Bunun yerine, sadece birbiriyle çelişki içinde olan sosyal ve tarihi anlamda özel rasyonelitelere vardır. Rasyonellik bu nedenle şarta bağlıdır: çoğunlukla bize şunu söyleme imkânı verir, 'x'e ulaşmak istersek y veya z yapmalıyız, ama bu en başta nihai amaç olarak neden x'i seçtiğimizi doğrulamaz.

Muhafazakâr Hegelcilerin bu probleme hazır bir cevapları vardı: hangi tarihi yolların aklın ilerlemesini temsil ettiğini ve hangilerinin tarihi çıkmazlar olduğunu tarihin kendisi ortaya koyar; felsefe bu nedenle yalnızca iş işten geçtikten sonra akıllanır (CW 4: 86; Hegel, 1979: 12-13). Ancak bu seçenek, 'Tarihin hükmetmesine izin vermek' istemeyen fakat insanların tarihi kendileri için inşa etmelerini telkin eden Genç Hegelcilere açık değildi. Kısa vadede Genç Hegelciler'in diyalektiğin dışına çıkmanın gerekliliği inancı ve dönemin bir öz kavrayışını temsil ettiklerine dair kendilerine güvenleri, imanlarını akıl ve özgürlüğün zaferinde desteklemiştir. Uzun vadede, sadece iyimserliklerinin haklı çıkmasını umut edebilirler. 1848 devriminin liberal bir Alman kurumu elde etmedeki başarısızlığı ve ulusal birliğin üstten nihai dayatması, 'büyük karar gününün ...yaklaştığı' nı öngörmede haklı olsa da, Engels radikal bir zaferin garantilediğine inanmada yanılmıştır (CW 2: 143, 240, 356-7).

Kendi içinde Engels'in hatası, tam olarak kayda değer değildir; sonuçta, siyasi düşünürlerin çoğu gelecek hakkında doğru olmayan tahminler yapar. Ama Genç Hegelciler'e göre, gelecek hakkında öngöründe bulunmadaki başarısızlık son derece mahkûm ediciydi, çünkü onların şimdiki zaman eleştirileri rasyonel gerekliliğin zorunlu olarak meydana getirdiği geleceğe başvuru tarafından doğrulanmıştır. Ge-

leceği tahmin etmedeki başarısızlık Genç Hegelciler'in ayağının altındaki zemini kaydırmaştır, onlar artık aklın adına konuştukları hususunda herhangi bir garantiye sahip değillerdi. Bu başarısızlığın görünür hale geldiği dönemde, Engels erken liberal Hegelciliđinin ötesine geçmişti. Fakat bu dönem, günümüzde akıl adına veya geleceğe yönelik yapılan her tür radikal eleştirinin doğasında var olan problemleri ortaya çıkarmada elzem bir dönemdi. Göreceğimiz gibi, bu tarz problemler Engels'in ömrünün kalanında da karşısına ıkmıştır, Marksizm'i gnmze taşımaya devam etmiştir.

HEGELCİ LIBERALİZM

S. H. Rigby

Now I'll study Hegel over a glass of punch
(Engels, November 1839, CW 2: 487).

HEGEL AND THE YOUNG HEGELIANS

According to Lichtheim, Engels was a lifelong prisoner of the Hegelian system which he encountered in his youth (Lichtheim, 1978: 296). Even if we do not accept this judgement, there is no doubt that some knowledge of Hegel's thought, and of its development by his Young Hegelian successors, is crucial for an understanding of Engels' intellectual development from the orthodox Hegelianism of his youth, through his break with idealism and the creation of historical materialism in the mid-1840s, to his return to Hegel in the years after 1858.

According to Hegel, previous philosophical systems were never entirely wrong, rather they expressed some one-sided truth about the world which had to be subsumed within some higher, more embracing account of reality. Thus from Plato, Hegel took the belief that reality is essentially ideal in nature. Spirit, or self-conscious reason, is the only true reality; the material world is thus subordinate to the world of Spirit. Yet, unlike Plato, Hegel did not accept that the ideal 'forms' which constitute reality were fixed, eternal and perfect. Instead, he adopted the Aristotelian picture of reality as the progressive unfolding of an essential inner nature: being is movement. World history consists of the unfolding of Spirit's potential until it has fully realised its essence and reached its final goal (or 'Idea'): freedom. The Idea is thus not something which has existed for all time, but is rather a goal which is arrived at via the purposive activity of Spirit (Hegel, 1956: 19; 1971: 68, 83; 1971: 85; 1988: 43-8, 87-8; Marcuse: 121-2).

Since Spirit, as self-conscious reason, constitutes true reality, it follows that reason is the substance of the universe. Nature, for instance, embodies reason in the sense that it is subject to universal laws; it is a rational structure which is produced by divine wisdom in its quest to create an absolutely rational world for itself (Hegel, 1956: 11; 1988: 24; Cohen, 1978, ch. 1; Findlay: 272).

For Hegel, Spirit is not only sovereign in the realm of nature but also in the realm of active mind, of human consciousness. Indeed, since Spirit is self-conscious reason, and reason is perfectly free, self-conditioning thought, it follows that Spirit finds its truest embodiment in free human activity. Nevertheless, such freedom does not simply exist; rather it progresses through the march of human history towards the 'Idea' of Spirit. History thus consists of the growth of freedom and reason in human affairs; it is Spirit's struggle to impose itself on the world and to overcome all restraints on its full development. For Hegel, this potential for freedom is an essence which must be realised since it is the absolute and final goal of Spirit, a goal which was implicit in the very beginning of the whole teleological process of Spirit's development. Thus, whilst nature is cyclical in its development, human history is a progressive evolution towards the fulfilment of reason and freedom. Nature is thus the realm of peace, human history the realm of consciousness, will and struggle. History is not simply a series of accidents. Rather, it is 'a rationally based succession of phenomena', a necessary chain of connections: the Idea is thus 'an organic system, a totality including in itself a wealth of stages and features' (Hegel, 1956: 16-21; 1988: 20, 23-4, 31, 53, 55, 74-6).

Hegel thus rejected the orthodox Christian vision of God as a perfect and self-sufficient being, separate from the creation which he brought into being through an act of free will. In the Hegelian system, the creation was not some arbitrary act of God but was rather a necessary expression of his nature; it is the means through which God fully realises his essence: 'without the world, God is not God' (Taylor, 1979: 38). Unlike the self-sufficient God of orthodoxy, Spirit needs the universe in order to embody and express its true nature. Finite mind thus shares in the nature of the infinite. Indeed, for Hegel, it is through finite mind that Spirit comes to a consciousness of its own nature. The long history of philosophy is the progress of Spirit coming to an ever more adequate understanding of itself, absolute knowledge finally being attained when Spirit sees reality as it is really is, i.e. as it is revealed by Hegel's own philosophy: 'Hegel speaks of Spirit confident that Spirit speaks through him' (Hegel, 1956: 78; Lowith: 9; Inwood: 2). Hegel thus rejected the 'unhappy consciousness' of 'dualist' religion in which humanity alienates its own spiritual qualities from itself and projects them on to a separate divine being. Rather, he believed that through reason, which man shares with God, man comes to self-consciousness and is reconciled with God (Hegel, 1988: 28; Singer: ch. 4).

Spirit's development is described by Hegel as 'dialectical' in nature, in other words, it is a teleological progression towards the increasing[^] adequate expression of its Idea. Through a dialectical development the Idea 'assumes successive forms which it successively transcends.' Each stage of the progression 'negates' the previous one but, for Hegel, this does not mean that the previous stage is annulled. Rather, it is transcended so that its positive features are retained in the succeeding higher stages

through which the Idea 'gains an affirmative, and in fact, a richer and more concrete shape' (Hegel, 1956: 63). We can now see why, for Hegel, 'the truth is the whole' since, in his system, the Absolute is not eternally given, but is instead the product of a series of changes; changes which can only be fully understood when they are seen as stages of the realisation of the total process (Hegel, 1971: 81, 112).

Hegel believed in the universality of change but he did not regard such change as a mere random flux. Rather, 'everything around us may be viewed as an instance of dialectic' where change takes the form of ordered progression through which Spirit develops and perfects its powers, an inner self-movement through which each stage necessarily overcomes the inadequacies of the previous one. Hegel's dialectic is thus based upon the 'absolute method' of 'triphcity', of the progression from some initial simple unity, through a stage of separation and particularity, to reach a third and final stage which both transcends the previous stages whilst preserving their positive aspects within a higher and differentiated unity (Hegel, 1956: 63; 1971: 68, 83, 107; 1987: 118; 1988: 83; MacGregor: 16; George: 124; Norman and Sayers: 36-42).

Through what necessity is Spirit obliged to progress through this ordered development towards its Idea! Hegel's answer lies in the centrality of contradiction to existence. For formal logic, contradictions are a blemish which have to be removed from thought; formal logic emphasises identity, fixed categories and, through the law of non-contradiction, forbids contradictory statements about the world, Hegel offered an alternative, 'dialectical' logic which, he claimed, could grasp reality in the totality of its interrelationships and its inner movement. In this alternative logic, contradiction is more important than identity since contradiction is the 'root of all movement, it is only so far as something has contradictions that it moves'. Since, for Hegel, being is motion and motion is the 'immediate form of existence of contradictions', it follows that all reality is necessarily contradictory (Hegel 1969: 439-40; 1988: 58).

In addition to this temporal' dialectic which allows us to grasp change over time, Hegel also offers a conceptual' dialectic which supposedly allows us to grasp the structure of reality. This synchronic dialectic is a means of dealing with oppositions such as those between mind and matter, the particular and the universal, subject and object, and so on. Dualist philosophy presents each side of such oppositions as self-sufficient in its nature, enjoying a real, but independent, existence. In contrast, a reductionist understanding of such oppositions denies the reality of one side of the opposition. Dialectical thought, unlike reductionism, accepts the reality of both sides of the opposition but, unlike dualism, would deny their autonomous existence and insists, instead, on their reciprocal interdependence and mutual constitution. Thus we can only fully understand the nature of each side of an opposition when we see it as a moment of the totality; in the conceptual, as in the temporal, dialectic, the truth is the whole (Norman and Sayers: 29-31; Lapsley and Westlake: 53-4). Hegel

argued that this 'identity' or interdependence of opposites also meant that, despite the claims of formal logic, contradictions do exist in reality. Nevertheless, as we shall see, it is not clear that what he calls 'contradictions' are, in fact, logical contradictions are so contrary to formal logic.

Since, for Hegel, Spirit creates itself through its own labour, through its struggle to realise its own essence by imposing itself on the world, the dialectic between subject and object was, inevitably, of particular importance to him. Just as absolute Spirit can only arrive at a self-consciousness of its own nature through the existence of something outside itself (human consciousness), so human finite spirit (or human subjectivity), through its encounter with the outside world, proceeds via the logically necessary stages which culminate in its own freedom and self-consciousness. Thus Hegel did not see knowledge as simply the product of the application of a dialectical methodology to a specific subject-matter from the outside but rather saw knowledge itself as dialectical in nature as it progressed through its inherent contradictions (Hegel, 1971: 88- 92; 1988: 41-2; Lamb, 1980: 30; Taylor, 1975: 129).

Perhaps Hegel's philosophy can be understood through looking at his application of it to actual human history. His account of the development of the state, for instance, is a classic example of the temporal dialectic at work. For Hegel, history is, in the broadest sense, the work of God but, in practice, it is the state, 'the divine idea as it exists on earth', which is 'the basis and the centre of the other concrete elements in the life of a people - of Art, of Law, of Religion, of Science' (Hegel, 1956: 39, 49). Spirit is at work in history, Spirit is self-conscious reason whose Idea is freedom. It follows that it is the state which is the embodiment of rationality and the realm where freedom exists, it is freedom's 'objective form.' A truly rational state would be one in which the state's interest, society's universal interest and the individual citizen's interest all coincided. Freedom is thus actualised through the citizen's membership of a rational, self-conscious community. This does not necessarily mean that any given state is rational at any particular time, nor that all states are equally rational. On the contrary, the truly rational state is the outcome of a dialectical process whereby the inadequacies of each stage of development are necessarily overcome and so lead inexorably to the complete embodiment of reason (Hegel, 1956: 36-9, 109-10; 1979: 155, 160, 164, 279, 285).

The state's development towards this final goal takes the familiar form of the 'dialectical three-step.' In the Ancient Greek world, there was a simple unity between the individual and society through the citizen's membership of the polis; social harmony was produced by the absorption of the individual by the universal. The Middle Ages gave expression to the second stage of the temporal dialectic, the age of particularity where individual social ties (such as those between lord and vassal or ruler and subject) were paramount. The one-sidedness of each of these first two stages of develop-

ment had necessarily to be overcome by a new unity, which preserved their positive features whilst transcending their incompleteness.

The result was the modern state which allows a return to the social unity and harmony of the polis whilst preserving the positive benefits of individuality passed on by the Middle Ages. The modern state is thus a differentiated unity with which the individual citizen rationally identifies because it offers a community based on freedom for all. Hegel's vision of world history is thus one of a progression towards a realm of freedom, reason and self-consciousness which establishes the harmony of man and man, of individual and community, and of the citizen and the state. It was a vision which was to have a decisive impact on the political philosophy of Marx and Engels (Hegel, 1956: 106-7, 109-10; Singer: ch. 2-3; Norman and Sayers: 40-2).

THE YOUNG HEGELIANS

Even before Hegel's death in 1831, the ambiguous implications of his system had become apparent. For some conservatives, Hegelianism offered a means of providing Christianity with a rational basis with which to strengthen its position in the modern world. Yet other writers questioned whether, in practice, Hegel's philosophy did preserve the content of Christianity since his thought could also be seen as a critique of the dualist separation of man and God found in orthodox Christianity. By the end of the 1820s, Feuerbach was arguing that each form of religion was based on a prior philosophical outlook but that the religious form corresponding to Hegel's new philosophy had yet to be created. Feuerbach thus outdid his master by arguing that Hegel's break with dualism had not gone far enough. He sought to develop Hegel's thought through to its logical conclusion and to break with the compromise which Hegel had reached with the existing form of religion (Toews: ch. 6).

Strauss, like Feuerbach, both developed and criticised Hegel's philosophy of religion in his *Life of Jesus* (1835). For Strauss, the Bible expressed a vital truth but it did so in mythical or allegorical form. The truth which Christianity revealed was not an historical truth about an individual who lived in the past, but a philosophical truth about the situation of humanity. Christ's importance lay in his symbolising the essential unity between God and Man, that both share a common nature in Spirit: 'God does not remain as a fixed and immutable infinite outside and above the finite.' Man considered purely as a finite creature has no truth, God shut up in his infinitude has no reality. Thus 'the infinite spirit is only real when it discloses itself in finite spirits. Strauss's argument was taken to its logical conclusion by Engels' friend, Bruno Bauer, who, by 1841, had passed beyond Strauss's pantheistic unity of God and his creation to explicit atheism, an atheism which, he claimed, was implicit in Hegel's system itself (Toews: ch. 8-9; Stepelevich: 44-5; 180-1; Hook, 1936: 77-125).

Despite his radicalism, Bauer continued to work within the framework of the Hegelian system, conceiving of humanity in terms of culture, spirit and conscious-

ness. It was to be Feuerbach who provided the way out of Hegelian idealism. His *Essence of Christianity* (1841) argued that, if the only spirit with real existence is human reason, the idea of a divine being must be the result of a projection of human powers on to an imaginary object. Thus it is not God who creates man, rather it is man who creates God. Through religion, man inverts reality so that his own subjectivity becomes a predicate of God and he denies his own powers by ascribing them to God: 'To enrich God, man must become poor, that God may be all, man must be nothing.' Feuerbach rejected this alienation of human powers through religious belief, along with any belief in Reason as a self-sufficient entity which realises itself through humanity. Reason is the goal of history, not in the sense of the logical and necessary unfolding of an idea, but in the practical sense that human history consists of the growth and actualisation of human powers. He thus called for an end to both theology and speculative idealism and, in his *Provisional Theses for the Reformation of Philosophy* (1843), argued for a materialist, 'anthropological' outlook based on the understanding of man as a natural, sensual being (Stepelevich: 139, 150, 154, 167; Toews: ch. 10; Hook, 1936: ch. 7; McLellan, 1980: 85-116).

However, whilst Feuerbach dismissed Hegelian idealism as the last refuge of theological thought, the more orthodox Hegelians, such as Bauer, attempted to salvage Hegel's method. They agreed that the content of Hegel's system was explicitly conservative, but claimed that his dialectical method, with its emphasis on change and the primacy of reason, was implicitly radical in nature. Whilst Hegel himself had claimed to be an orthodox Lutheran, the Young Hegelians argued that his system led logically to pantheism or even atheism (Brazill: 18).

The Young Hegelians found a similar contradiction at work between Hegel's personal political views and the logical implications of his philosophy. For Hegel, the state is the embodiment of the Idea and, as such, the state could contain 'nothing except what is an expression of rationality.' By 1821, Hegel had decided that the embodiment of reason in political form had been achieved by the contemporary Prussian state. He argued, however, that whilst philosophy could discern the 'cunning of reason' at work in human history, it could only do so retrospectively; 'The owl of Minerva spreads its wings only with the falling of dusk,' Since philosophy can only be wise after the event, it cannot allow us to prescribe future practice (Toews: 62; Hegel, 1979: 12-13, 285).

The Young Hegelians accepted Hegel's belief that the state should be fully rational, they simply disagreed with his claim that this stage of political development had already been achieved. For them, the contemporary state was irrational and had thus inevitably to fall 'before the force of the mind.' Whilst Hegel devoted himself to studying the past development of Reason, the Young Hegelians sought to actualise it in the future (Stepelevich: 183-5; Sayers, 1987: 150).

For the Young Hegelians, it was thus the duty of philosophers to criticise the irrationality of existing political institutions so that the community could achieve the complete realisation of freedom. Writers such as Ruge argued that a state which truly embodied freedom and reason would necessarily involve popular sovereignty and the rule of law (Brazill: ch. 6; Hook, 1936: ch. 4). Hegelian philosophy could thus be used to undermine the foundations not only of established religion but also of the contemporary state. It provided the philosophical basis for a humanism which aimed to overcome both the religious alienation involved in subjecting oneself to the creation of one's own mind, and the political alienation involved in subjection to monarchical despotism. In the place of such alienation, the unity of man and man would be created in a self-conscious community based on freedom and reason. Such ideas were to have a decisive importance in Engels' own development from liberalism to communism.

ENGELS AND YOUNG GERMANY

The intellectual development of the young Engels ran along broadly similar lines to that of the young Marx: politically, from radical liberalism through humanist socialism to the position set out in *The Communist Manifesto*; philosophically, from Hegelianism to the historical materialism outlined in *The German Ideology*. Yet this progression was to prove more difficult for Engels than for Marx, entailing, as it did, a break with the conservative beliefs of his Pietist family. This does not mean, however, that Engels' political views can be dismissed as merely a product of his personal conflicts with his family. If we want to, we can see *The Condition of the Working Class in England* as his revenge against his capitalist father but, nevertheless, not every rebellious child ends up producing such a masterpiece (Henderson and Chaloner: xxvii). Engels himself was certainly aware of the intergenerational nature of contemporary political conflict, but he also stressed that such conflict was historically specific in its content: it was in his and Marx's native Rhineland, with its social and economic mobility and its receptiveness to modern ideas, rather than in the untroubled towns of the interior, that the 'disagreeable process' of the breakup of the traditional German family was most advanced (CW 2: 135, 165).

Engels' conflicts with his father date to before his fifteenth birthday but, at first, they do not seem to have involved any break with his family's religious or political beliefs. In 1842, Engels senior claimed that when his son was confirmed at the age of seventeen (i.e. 1837-38), he had been motivated by feelings of genuine piety; certainly a poem written by Engels shortly before this date testifies to his orthodox piety with its prayer to Jesus to 'Step down from heaven and save my soul for me' (CW 2: 555, 582, 586).

It is only from March 1839, when Engels published his 'Letters from Wuppertal', that the extent of his break with his family becomes apparent. The 'Letters', written

whilst Engels was working in Bremen, were a comprehensive attack on the morals and piety of his own class. They portrayed the twin towns of Barmen and Elberfeld as inhabited by a drunken and degraded population whose condition was the result, first and foremost, of its employment in factory work. In particular, Engels emphasised the reckless way in which the employers ran their factories, exploiting cheap child labour, choking their employees with dust and fumes, and depriving them of all strength and joy in life. The populace found its escape in alcohol and in the bigoted Calvinism of the Pietist church. The manufacturers themselves had flexible consciences: 'causing the death of one child more or less does not doom a pietist's soul to hell, especially if he goes to church twice every Sunday.' Engels even claimed that 'it is a fact that the pietists among the factory owners treat their workers worst of all.' Despite his claim to love Wuppertal, he could find few redeeming features in his hometown (CW 2; 7-27, 31).

Although the 'Letters' make clear Engels' disgust at the social and political life of Wuppertal, they reveal less about his own political views. Nevertheless, three main themes do appear: firstly, his political liberalism, his preference for modern liberal literature and his interest in the Young Germany movement; secondly, his German nationalism, evident in his condemnation of Wuppertal for its lack of traditional German folk-songs and wholesome vigour; thirdly, his abhorrence of Pietist dogmatism. These three themes were to run throughout his letters and journalism during the rest of his stay in Bremen.

The 'Letters from Wuppertal' appeared in the Young Germany journal *Telegraph für Deutschland* in March/April 1839, during which time Engels wrote to his friend Friedrich Graeber: 'I must become a Young German, or rather, I am one already.' Young Germany was a liberal literary movement, inspired by the exiled poets Börne and Heine, whose members included writers such as Gutzkow (editor of the *Telegraph*), Mundt, Beck, Laube and Schuking. For Engels, Young Germany embodied the central 'thoughts' of the nineteenth century: the natural rights of Man; participation by the people in political life; constitutional government; the emancipation of the Jews and of women; and the abolition of the hereditary aristocracy (CW 2: 421-2).

Engels' writings are rather unspecific about the detail of his own liberalism although he certainly favoured the granting of a constitution, the rule of law (which required representative institutions to create such law), the emancipation of women and an open legal system with trial by jury. More obvious was the depth of his anger at the institutions he opposed: despotic government, aristocracy, censorship, and religious mysticism. Engels portrayed himself as a Jacobin, threatening a storm which would shake the political despots, the aristocracies of blood and of money and the religious obscurantists. Nevertheless, like many German liberals, he was, despite his

poetic invocations of the power of the sword and the book, rather vague about the precise form that such a storm would take (CW 2: 32, 55-62, 423, 464, 480, 483).

As we shall see, by the end of 1839, Engels was reading Hegel but, at first, his contact with Hegelian philosophy made little difference to his political outlook. On the contrary, Engels found in Hegel a confirmation of the convictions he, along with other German liberals, had already arrived at, namely that historical development would eventually lead to the rule of reason and freedom. In his articles and letters from Bremen he continued to call for an end to despotism, for constitutional government and the emancipation of women.

Engels' liberalism was sharpened and clarified through his attack on the resurgent medievalism of the 1830s and 1840s, with its defence of absolutism, feudalism and Catholicism and its call for an 'organic state', which would emerge out of German history, rather than being imposed through revolutions inspired by foreign political doctrines. He criticised those medievalists and Romantics who sought an impossible return to the social and constitutional arrangements of the pre-Reformation era, a period he characterised as one of servility and ignorance. Against the medievalist idea of government based on the mutual love of king and subject, Engels called for the rule of law; against the desire for a government based on the privileges of hereditary estates, he called for a unified nation of citizens who enjoyed equal rights. The rhetoric of medievalism was, he claimed, merely a cover for aristocratic privilege, whereas Engels favoured an end to such privilege through the abolition of primogeniture and entailment of land. In general, he argued that a genuine 'self development of the nation', which the organicists claimed to favour, should involve political freedom and self-expression for the nation. It was, he claimed, the liberals, who sought a government based on the people, who were the real defenders of an 'organic state life' (CW 2: 40, 48, 66-9, 99, 136-40, 145-7, 491).

Engels remained rather vague as to how such constitutional government was to be obtained although, as his commemoration of the French Revolution of July 1830 in 1839 and 1840 makes clear, he certainly believed that revolutionary action against despotism was justified. Like other German liberals, Engels relied on the march of Progress to bring about the inevitable victory of reason and freedom rather than specifying exactly how, in practice, despotism could be overcome (CW 2: 111, 135-6, 145, 463-4, 501).

For Engels, literature, along with science and politics, had a crucial role in shaking up traditional German life and spreading new liberal ideas. In literature, as in politics, he championed modernism (including the work of Schiller, Heine, Shelley, Gutzkow, Kuhne and, above all, Borne), and opposed the medievalist and Romantic call for a return to the 'authentic German soul' which, he believed, meant, in practice, militarism, servility, contempt for outsiders and anti-semitism. Engels himself aspired to be a poet, portraying himself as a sparrow singing on the boughs of Borne's

great oak-tree. His poems, with their feathered choirs singing joyfully to the new dawn of freedom, are, however, now only of historical, rather than literary, interest. Engels' literary talents were to find their true expression in history, polemic and acute social observation, rather than in verse (CW 2: 32-3, 109, 111, 472, 494, 497).

Nationalism performed a variety of functions in nineteenth-century Europe. It could, for instance, be adopted by political reactionaries, with their desire for a return to the purity of authentic German pre-Enlightenment culture and the rejection of alien political philosophies (Snyder: ch. 2; Pundt: ch. 5). In Engels' early works, however, nationalism is presented as the natural concomitant of liberalism although, in practice, he had some difficulty in reconciling the two. He looked back with enthusiasm to the German war of liberation against Napoleon as a time when the Germans had asserted themselves as a sovereign nation and when the people themselves were the 'source of state power.' For Engels, national unity was essential if Germany was to obtain constitutional government: 'so long as our Fatherland remains split we shall be politically null, and public life, developed constitutionalism, freedom of the press and all else that we demand will be mere pious wishes.' As a nationalist he bemoaned the loss of Alsace, Lorraine, Flanders, Holland and Belgium, and called for the reconquest of the left bank of the Rhine, the return of Alsace and Lorraine and the 'Germanisation' of Holland and Belgium, even though such policies would inevitably mean war with France. Nevertheless, for Engels, national unity was not an end in itself: 'we are not worthy of the Alsatians so long as we cannot give them what they now have: a free public life in a great state' (CW 2: 139-40, 149-50, 518, 521).

Closely linked with Engels' desire for Germany's political unity was his cultural nationalism. He criticised those German merchants who emigrated to America and then tried to hide their German origins and praised the German peasant who, even in America, 'adhered with iron firmness to his national customs and language.' In his poem on the death of Immermann, Engels vowed 'to be as German and as strong and firm' as Immermann himself whilst elsewhere he called for a popular literature imbued with a 'strong, trusty German spirit' (CW 2: 32, 117, 125).

Nevertheless, he rejected the xenophobia and excessive Germanic purity which 'held that the entire world was created for the sake of the Germans', a view which he associated with a reactionary desire to retreat into the national isolation of the Middle Ages. He hailed the war of liberation against Napoleon yet also criticised those who could not appreciate the 'innumerable seeds of world history which had grown on soil that was not German', such as Napoleon's introduction into Germany of trial by jury and the emancipation of the Jews. Engels was thus caught up in the contradictions of his nationalist liberalism, advocating measures which, as he himself saw, made war with France inevitable, whilst calling for a 'clear, mutual understanding among the European nations' and for 'Love and Peace' to fill the world (CW 2: 62, 140-1, 148-9).

Coming from a family of profound Pietist convictions, religion was inevitably an intensely personal issue for Engels. Yet, given the situation in Germany in the late 1830s and early 1840s, religion could never remain simply a matter of individual conscience. In an age when the Prussian state used Christianity to legitimate its rule and where religion was associated with a reactionary Romanticism, it was impossible to divorce faith from politics. As Engels said, the battle for German public opinion would be fought out in the fields of religion and of politics (CW 2: 33, 48, 64, 480; CW 3: 480).

Engels' Bremen writings emphasise his disillusionment with Pietism's claim to possess a monopoly of truth and salvation, and with its belief in the literal truth of the Bible, and reveal his search for some alternative form of faith. At first he was drawn towards rationalism, a post-Enlightenment form of Christianity which aimed to make religion compatible with science and reason. In his 'Letters from Wuppertal' he claimed that Pietism was 'in most direct contradiction with reason and the Bible' and, by April 1839, was claiming to be a 'supernaturalist' whose awareness of the contradictions of the Bible made it impossible for him to accept its literal truth. Nevertheless, he continued to claim that the liberal politics of Young Germany were compatible with Christianity and wrote that he longed for salvation from sin through God's grace (CW 2: 14, 421-6, 456).

By the summer of 1839, Engels' growing doubts had led him to a profound religious crisis. He was 'threshing around in all sorts of opinions', adopting, and then doubting, rationalism but firm in his rejection of the literal truth of the Bible and its compatibility with science. He argued that the unity of Man and God lay in their common reason: to use reason is to exercise true freedom, dogmatic belief is thus enslavement. He still yearned for communion with God, praying daily, crying as he wrote his letters of spiritual turmoil to his friend, the orthodox Friedrich Graeber. In June 1839, Engels wrote to Graeber: 'I hope to see a radical transformation in the religious consciousness of the world - if only I were clear about it myself.' Clarity was, however, soon at hand in the form of the works of David Friedrich Strauss. By October, Engels was writing to Graeber, 'I am now an enthusiastic Straussian ... if you can refute Strauss, eh bien, I'll become a pietist once again' (CW 2: 453-63, 471). It was Strauss's Hegelianism that was to resolve Engels' crisis of faith and so lead him from Young Germany to Young Hegelianism.

ENGELS AND YOUNG HEGELIANISM

Engels was aware of contemporary debates around Hegel's philosophy as early as April 1839, but it was his encounter with Strauss' work which put him 'on the straight road to Hegelianism'. By the end of the year, he declared that he was 'on the point of becoming an Hegelian'; his full conversion to what he described as the 'most colossal creation of thought of the nineteenth century' was soon complete.

Although he continued to write for the *Telegraph für Deutschland* until the end of 1841, he increasingly distanced himself from Gutzkow and the Young Germans and allied himself with the Young Hegelian movement. By July 1842, he was dismissing sympathy with Young Germany as a pardonable youthful aberration. The choice facing German liberals was now that between Young Germany and Left Hegelianism. Engels did not regard himself as an uncritical follower of Hegel, he criticised the master's 'excessive schematism' and 'brazen style'. Nevertheless, he argued that the way to truth led through Hegel's clouds of speculation and rarefied abstraction (CW 2: 71-93, 99, 102-3, 168, 196-7, 287-90, 435-7, 451-2, 485-90).

From the late 1850s, Hegelian philosophy was to be of vital importance to Engels in providing the basis of a new world outlook, an outlook which stressed the dialectical nature of reality and the need for a dialectical thought which could grasp that reality. However, his first encounter with Hegelianism was of significance to him primarily as a means of resolving his crisis of faith and as a philosophical justification of first his liberal, and then his socialist, politics.

In July 1839, Engels was still coming to terms with the Pietism of his youth, grappling with thorny problems such as the New Testament's contradictory accounts of Joseph's family tree. By October, the existence of such contradictions were no longer a problem for him: 'There lie the four gospels in a crisp and colourful chaos ... in comes David Strauss like a young god and brings the chaos into the light of day and - Adios faith!' From Strauss, Engels took the belief that the historical truth of the Bible and the dogmatic foundations of Christianity had been undermined. What remained was the Bible's 'mythic' content, even if the detail of Strauss's case were to be disproved this fundamental insight would remain. Strauss's argument thus allowed Engels to break totally with a dogmatic Biblical literalism whilst, at first, still claiming to be a Christian committed to the mythical truth of the Bible's content. If Engels' initial break with Pietism involved much spiritual anguish, his development soon became relatively painless and straightforward. Indeed, by early 1840, he was labelling himself a 'pantheist' who accepted the Hegelian principle that 'humanity and divinity are in essence identical' in their common nature of reason; humanity thus issues forth from the divine as the 'conscious links in the great spirit-chain by which eternal matter is confined' (CW 2: 109, 466, 471, 480, 485-90).

The issue of religious faith soon became of minor importance to Engels so that by the time of his *Schelling and Revelation* (written at the end of 1841) he had passed easily from 'pantheism' to atheism, accepting only the reality of nature and the human spirit and rejecting any concept of an extra-mundane or superhuman being. Christianity was thus not a truth given to Man from outside, but was rather a product of human self-consciousness, just like any other belief. In 1843, Engels even claimed to have been the first of the Young Hegelians to allow the charge of atheism, laid against them by their enemies, to be just, although Bruno Bauer could

perhaps more rightly have claimed the credit for this step (CW 2: 216, 228; CW 3; 404; Hook, 1936: 89-95).

Years later, when Engels came to give an account of his time as a Young Hegelian, he claimed that the Hegelian system had, with one blow, been destroyed by the appearance of Feuerbach's *Essence of Christianity* (1841), which rejected the Hegelian emphasis on the primacy of thought and returned to philosophical materialism: 'we all became at once Feuerbachians' (SW II; 333). Yet the evidence Engels cites for the importance of Feuerbach is *The Holy Family*, written (almost entirely) by Marx at the end of 1844. Certainly, Engels' *Schelling and Revelation* (1842), a response to Schelling's attack on Hegel delivered at Berlin University from November 1841, does not reveal any break with Hegelianism or turn to materialism even though Engels was, by this date, familiar with Feuerbach's work. On the contrary, his first substantial published work was an explicit defence of the Hegelian system against the criticisms offered by the conservative Schelling.

Hegel had argued against Kant's unknowable 'thing in itself', claiming that the universe is a rational structure and that its true nature, including the existence of God, was open to rational comprehension and demonstration (Arthur; 109-10). Engels followed Hegel in his belief that 'what is reasonable is, of course, also necessary and what is necessary must be, or at least become, real.' Thinking and being necessarily form an identity: 'with thought, real existence is also given.' Once we admit the existence of reason, 'the existence of all its consequences follows of itself.' Thus Hegel's rational categories, driven ever onwards by the motive force of the dialectic, are not only models of reality but are also the generating forces through which the things of this world have been created. The only alternative to reason is to revert to a reliance on mystical revelation which was, Engels claimed, the option chosen by Schelling (CW 2: 187, 200-1, 207-10).

He was to develop this point in satirical form in his *Schelling, Philosopher in Christ* (1842) which, like Bruno Bauer's *The Trumpet of the Last Judgement over Hegel the Atheist and Anti-/Christ* (1841), pretended to be the work of an anti-Hegelian Pietist. In this guise Engels ridiculed Schelling by appearing to agree with his orthodox Christian conclusions: 'who would have dared hope that in the year 1842 a philosopher, nay the founder of a new school of blasphemy' would acknowledge the truth of the Virgin birth of Christ and other Christian dogmas (CW 2: 254)?

Like the other Young Hegelians, Engels believed that Hegel had failed to follow his own philosophy through to its logical conclusions. The Young Hegelians believed that Hegel's 'cautious, even illiberal conclusions' were the result of his accommodation with the reactionary conservative prejudices of the Restoration era, rather than the product of 'pure thought'. Hegel's conclusions were thus in conflict with the independent and free/minded nature of his own philosophy. Ironically, the Young

Hegelians accepted the conservative accusation that Hegel was, in effect, 'servile in front and revolutionary behind' (CW 2: 66, 196-7).

In his doctoral thesis (1841), Marx had already criticised those who explained Hegel's conservatism in personal terms and claimed instead that Hegel's accommodation with the Prussian government had its roots in the inadequacies of Hegel's system itself. He developed this criticism in the 1844 Manuscripts where, under the influence of Feuerbach's materialism, he argued that Hegel's supposed overcoming of religious and political alienation merely took place at the level of thought, reconciling Man with an unchanged reality rather than abolishing the reality which had produced such alienation. Yet, for the Engels of 1842, Feuerbach's work was not a challenge to the Hegelian system but was rather its 'necessary complement' (CW 1: 84; CW 3: 313, 332, 339; CW 2: 237; Arthur: 107-8).

Perhaps the distance between Hegel and Feuerbach was not obvious to Engels because his interpretation of Hegel differed from that offered by Feuerbach, although it should also be emphasised that Feuerbach's own break with Hegel only became fully apparent in his Provisional Theses, published the year after Engels' attack on Schelling. Feuerbach's criticism was that Hegel had turned the process of thinking into an independent subject, the Idea, which then externalised itself in the form of the material world. Yet it was precisely this interpretation of Hegel which Engels rejected in 1842, even though, like Marx, he himself was eventually to adopt it. The belief that the Idea was an extra/mundane being, a personal god, was, he claimed, 'a thing which never occurred to Hegel', for whom the absolute did not exist outside of nature and the human mind. We can now see why Feuerbach's claim that the secret of theology is anthropology' did not undermine Engels' Hegelianism since, for Engels, Hegel's philosophy already involved the belief that 'reason cannot exist except as mind and that mind can only exist in and with nature' (SW II: 335-6; CW 2: 209, 213, 216, 237-8; Cap. I: 102).

Whether Engels' or Feuerbach's reading of Hegel had the better claim to authenticity is unclear, since Hegel appears to have his cake and eat it by denying the existence of any rational mind apart from finite mind whilst also referring to the workings of infinite mind; perhaps it is simplest to conclude that there are as many versions of Hegel as there are Hegelians (Inwood: 1-6; Findlay: 19-20; MacGregor: 21; Toews: 74; Plamenatz: 144). Certainly, given his interpretation of Hegel, Engels could not, in 1842, see the full implications of Feuerbach's critique. Yet if, as Engels said, 'reason cannot possibly exist except as mind' and mind can 'only exist in and with nature*' rather than as a being superior to nature, then, as Schelling pointed out, Logic can never produce being out of itself (CW 2: 209). Ironically, Feuerbach the materialist would have agreed with Schelling's claim (to which Engels took such exception) that reason, or pure thought, 'is simply impotent to prove the existence of anything'. Feuerbach would simply have rejected Schelling's conclusion that reason

had therefore to be supplemented by faith. For Feuerbach, the alternative to reason was not revelation but rather empirical research and observation (CW 2: 182-3, 200-1, 207-10; Arthur: 114-15).

Engels' defence of Hegelianism was not the result of any desire to indulge in abstract philosophical speculation but was, he believed, a matter of pressing political urgency since the only alternative seemed to be the reactionary mysticism offered by Schelling. For Engels, the Hegelian discovery that the Idea was nothing but the self-consciousness of humanity and that nature was its rightful home meant that a new era in human history had begun, an age in which the unity of man with his fellow man and of man with nature would replace the alienation of the dualist consciousness within which Schelling was still trapped. Through such rational self-consciousness, the inevitable victory of freedom was guaranteed: 'victory must be ours' (CW 2: 238-40),

In his 'Preface' to *The German Ideology*, Marx was to parody this type of thought as one which attempted to overcome alienation through a change of attitude, as if a drowning man were to attempt to save himself by getting the idea of gravity out of his head. Marx's criticism was not entirely fair since the Young Hegelians did not believe in merely changing Man's attitude to an unchanging reality, rather they argued that changing consciousness was a precondition for changing reality. As Engels put it, 'thought in its development alone constitutes the eternal and positive whereas the factual, the external aspect of what is taking place, is precisely what is negative, evanescent and vulnerable to criticism.' Thus criticism would not leave the world as it was, its results were 'entirely positive' (CW 5: 24; CW 2: 293).

Certainly, in practice, Engels' critical outlook involved more than a mere change of attitude since he continued to call for the establishment in Germany of a modern state based on universal civic and human rights, the separation of the judiciary and the executive power, the creation of an independent jury system and an end to the censorship laws (CW 2: 260, 302, 305-11, 364-7). Indeed, in a satire on the Young Hegelians written in 1842, Engels portrayed himself as a Jacobin, playing a tune on the guillotine whilst bellowing out the Marseillaise. For Engels, critical theory was not an alternative to action. On the contrary, it was the strength of north German liberalism that it proceeded from theory to practice and had thus overcome the dilemma of whether to put liberalism or nationalism first, the dilemma which had plagued the south German liberal tradition (CW 2: 260, 265-7, 278, 302, 305-11, 335, 352, 364-7, 550).

All criticism presupposes, of course, some prior standpoint, some privileged position, from which to criticise. The Young Hegelians found such a standpoint in Hegel's rationalism: if history is a rational process which leads necessarily to freedom, the Young Hegelians could criticise existing reality in the name of History, Reason and the future. The liberal call for a rational and free political constitution was thus

not merely a Utopia of theory spun in the critic's brain but was rather the expression of the historical self-development of the nation through which Spirit 'creates for itself its own freedom in the state. To deny Spirit, freedom and reason is thus to deny our own nature (CW 2: 145, 272-3, 356-7).

Ironically, given his later views, the young Engels attacked those whose politics were based on self-interest and 'envy', rather than on the basis of some 'principle' of free thought which would overcome those who resisted the rational state. Engels, ever optimistic, argued that the rational state would be all the more easily attained in Prussia precisely because the Prussian state was not the product of a long historical evolution but had rather been brought consciously into being. Frederick William IV's reactionary Prussian principle' could thus be criticised in the name of the alternative principle of free thought. Prussia's salvation therefore lay 'solely in theory through which 'eternally young spirit' would become self-conscious of its own nature and thus bring into being its own essence, i.e. freedom (CW 2: 119, 145, 272-3, 356-7; Toews: 46).

In fact, the Young Hegelians' appeal to Reason and its inevitable progression to freedom was not the most secure of standpoints from which to mount their assault on existing reality. As heirs to the Enlightenment, the Young Hegelians found themselves confronted with the problem that, despite the general tendency to appeal to reason, philosophers had proved unable to agree as to what precisely those principles were which would be found undeniable by all rational persons' (MacIntyre: 1-6). For Hegel, for instance, the only rational form of the state was a constitution based on the representation of estates whereas for Engels only a state based on universal civil rights was truly rational. In both cases, the label of rationality was, in practice, merely a rhetorical device for signalling an approval which was, in reality, based on other grounds. We can see a similar strategy at work when Engels first condemned Pietism for being against reason and the Bible, and then, in turn, criticised the Bible itself for being irrational (CW 2: 14; CW 3: 399).

The ideal of criticism on the grounds of Reason proved impossible to attain because there can be no such thing as Reason in the sense of some pure, logical thought which would command universal assent and so allow us to criticise or justify political actions. Instead there are only socially and historically specific rationalities which are in conflict with each other. Rationality is thus conditional; at most it only allows us to say 'if we wish to achieve x then we must do y or but it does not justify why we chose x as an end in the first place.

Conservative Hegelians had a ready response to this problem: History itself would reveal which historical paths represent the onwards march of Reason and which were historical dead-ends; philosophy could thus only be wise after the event (CW 4: 86; Hegel, 1979: 12-13). This option was not, however, open to the Young Hegelians who did not want to 'let History judge' but rather to inspire people to make history

for themselves. In the short term, the Young Hegelians' belief in the necessary working out of the dialectic and their confidence that they represented the self-comprehension of the age served to bolster their faith in the victory of reason and freedom. In the long term, they could only hope that their optimism was justified. The failure of the 1848 Revolution to achieve a liberal constitution for Germany and the eventual imposition of national unity from above were to show that, although he was right to predict that 'the day of the great decision ... is approaching', Engels was wrong to believe that a radical victory was assured (CW 2: 143, 240, 356-7).

In itself, Engels' mistake is not particularly significant; after all, most political thinkers make incorrect predictions about the future. But for the Young Hegelians, the failure to foresee the future was particularly damning, precisely because their criticisms of the present were justified by an appeal to a future which rational necessity had necessarily to bring about. The failure of this predicted future to emerge thus cut the ground from under the Young Hegelians' feet, as they then no longer had any guarantee that they were speaking in the name of Reason. By the time this failure became apparent, Engels had, of course, passed beyond his early liberal Hegelianism. Yet this period is a crucial one in revealing the problems inherent in any radical critique of the present made in the name of Reason or by an appeal to the future. As we shall see, such problems were to confront Engels for the rest of his life and, indeed, continue to haunt Marxism to the present day.