

LÜDVIQ FEYERBAX VƏ KLASSİK ALMAN FƏLSƏFƏSİNİN SONU¹

1888-Cİ İL NƏŞRİNƏ MÜQƏDDİMƏ

Karl Marks öz «Siyasi iqtisadın tənqidinə dair» əsərinə, Berlin, 1859-cu il, müqəddimədə deyir: biz 1845-ci ildə Brüsseldə bu qərara gəldik ki, «alman fəlsəfəsinin ideoloji baxışlarının əksinə olaraq öz baxışlarımızı», yəni başlıca olaraq Marksın hazırladığı tarixin materialistcəsinə anlaşılməsini «birlikdə işləyib hazırlayaq, əslində öz əvvəlki fəlsəfi vicdanımızla bütün haqq-hesabı bitirək. Bu niyyət, Hegeldən sonrakı fəlsəfəni tənqid etmək şəkildə yerinə yetirildi. Vərəqin səkkizdə biri həcmində iki qalın cilddən ibarət əlyazması çap olunacağı yerə – Vestfaliyaya gəlib çatandan çox sonra bizə xəbər verdilər ki, vəziyyət dəyişildiyinə görə onun çap edilməsi mümkün deyildir. Başlıca məqsədimiz, yəni məsələni özümüz üçün aydınlaşdırmaq məqsədi əldə edilmiş olduğundan biz əlyazmasını çox həvəslə siçanların çeynəmə tənqidinə verdik»^{*}.

O zamandan qırx ildən çox keçir və Marks artıq vəfat etmişdir. Nə Marks, nə də mən adı çəkilən mövzu üzərinə bir daha qayıtmağa fürsət tapmadıq. Hegelə münasibətimiz barədə biz yeri gəldikdə fikrimizi bildirmişik, lakin bunu heç yerdə tam dolğun bir şəkildə ifadə etməmişik. Hegelin fəlsəfəsi ilə bizim nəzəriyyəmiz arasında hər halda müəyyən cəhətdən əlaqə vasitəsi olan Feyerbaxa gəldikdə, biz onun üzərinə heç qayıtmamışıq.

Bu müddət ərzində Marksın dünyagörüşü özünə Almaniya və Avropadan çox uzaqlarda və dünyanın bütün ədəbi dillərində tərəfdarlar tapmışdır. Digər tərəfdən, klassik alman fəlsəfəsi xaricdə, xüsusilə İngiltərədə və Skandinaviya ölkələrində, dirçəlməyə bənzər bir vəziyyət keçirir. Hətta Almaniya da, universitetlərdə fəlsəfə adı ilə verilən cüzi eklektik horra, görünür, hamının zəhləsini tökməyə başlayır.

Buna görə də, Hegel fəlsəfəsinə öz münasibətimizi – ondan necə nəşət etdiyimizi və onunla əlaqəni necə kəsdiyimizi, – yığcam, sisteməlik şəkildə şərh etmək vaxtının çatdığını getdikcə daha çox hiss edirdim.

^{*} Bax: bu nəşr, 1-ci cild, səh. 553, *Red.*

Habelə mən belə hesab edirdim ki, biz öz şərəf borcumuzu da yerinə yetirməliyik: keçirdiyimiz fırtına və təzyiq dövründə Feyerbaxın bizə Hegeldən sonra hər hansı bir digər filosofdan daha çox dərəcədə təsiri olduğunu tamamilə etiraf etməliyik. Buna görə də, «Neue Zeit»² jurnalı redaksiyası Ştarkenin Feyerbax haqqındakı kitabına tənqidi təhlil yazmağı məndən xahiş etdikdə mən bu fürsətdən həvəslə istifadə etdim. Mənim əsərim adı çəkilən jurnalın 1886-cı ildəki 4 və 5-ci №-lərində çıxdı, indi isə, təkrar nəzərdən keçirdiyim ayrıca kitabça halında çıxmaqdadır.

Bu sətirləri çapa göndərməzdən əvvəl, 1845–1846-cı illərdəki köhnə əlyazmasını tapıb bir daha nəzərdən keçirdim*. Feyerbax haqqındakı bölmə** orada bitməmişdir. Hazır hissəsi, tarixin materialistcəsinə anlaşılmamasının şərhindən ibarətdir; bu şərh ancaq bizim, iqtisadi tarix sahəsində o zamankı biliklərimizin hələ nə qədər kifayət etmədiyini göstərir. Əlyazmasında Feyerbax təliminin özünün tənqidi yoxdur; ona görə də əlyazması bu məqsəd üçün yararlı ola bilməzdi. Bunun əvəzində Marksın bir köhnə dəftərində Feyerbax haqqında on bir tezis*** tapdım; bu tezislər əlavə şəkildə çap edilmişdir. Bu tezislər tələsik yazılan, sonra üzərində işləmək lazım gələn və heç də çap edilmək üçün nəzərdə tutulmayan qeydlərdir. Lakin bu tezislər, yeni dünyagörüşünün dahiyənə rüşeymini özündə ehtiva edən ilk sənəd olmaq etibarı ilə son dərəcə qiymətlidir.

London. 21 fevral 1888-ci il.

Fridrix Engels

*Bu kitabda çap edilmişdir:
F.Engels. «Ludwig und der
Ausgang der klassischen deutschen
Philosophie», Stuttgart, 1888*

*K.Marks və F.Engels Əsərləri
mətnindən dərc olunur, 21-ci cild,
səh. 370–371.*

* *K.Marks və F.Engels. «Alman ideologiyası»* (bax: *K.Marks və F.Engels. Əsərləri*, 2-ci nəşri, 3-cü cild, səh. 7–544), *Red.*

** *Bax: bu nəşr, 1-ci cild, səh. 4–79. Red.*

*** *Bax: Yenə orada, səh. 1–3. Red.*

I

Nəzərdən keçirdiyimiz əsər* bizi vaxt etibarı ilə özümüzdən bir insan nəsli qabaqkı dövrə qaytarır, lakin bu dövr Almaniyada indiki nəsil üçün o dərəcədə yabançı olmuşdur ki, elə bil aradan artıq tam bir əsr keçmişdir. Bununla belə həmin dövr Almaniyayı 1848-ci il inqilabına hazırlayan dövr idi, sonralar isə bizdə nə olmuşsa, hamısı 1848-ci ilin ancaq davamı, inqilabın vəsiyyətinin yerinə yetirilməsi olmuşdur.

XVIII əsrdə Fransada olduğu kimi, Almaniyada da XIX əsrdəki fəlsəfi inqilab siyasi çevrilişdən əvvəl gəlmişdir. Lakin bu fəlsəfi inqilablar nə qədər də biri digərinə oxşamır! Fransızlar bütün rəsmi elmə qarşı, kilsəyə qarşı, çox zaman hətta dövlətə qarşı açıq mübarizə aparırlar; onların əsərləri sərhəddən o tərəfdə, Hollandiyada və ya İngiltərədə çap olunur, özləri isə çox vaxt Bastiliyaya düşməyə yaxın bir vəziyyətdə olurlar; almanlar isə, əksinə, professorlardır, gənclərin dövlət tərəfindən təyin edilmiş tərbiyəçiləridir; onların əsərləri—hamı tərəfindən bəyənilmiş rəhbər vəsaitdir, bütün fəlsəfi inkişafın zirvəsi olan Hegel sistemi isə, müəyyən dərəcədə hətta kral Prussiyasının dövlət fəlsəfəsi rütbəsinə yüksəldilmişdir! Həm də bu professorların arxasında, onların pedantcasına dumanlı sözləri arxasında, onların yöndəmsiz və cansız mücərrəd ibarələrində inqilab gizlənməmiş? Məgər o zaman inqilab nümayəndələri hesab olunan adamlar,— liberallar, — insanların başını dumanlandıran bu fəlsəfənin ən qatı düşmənləri deyildilərmə? Lakin nə hökumətlərin, nə də liberalların sezə bilmədikləri şeyi, hələ 1833-cü ildə, heç olmazsa bir nəfər görürdü; onun adı, doğrudur, Henrix Heyne³ idi.

Misal göstərək. Heç bir fəlsəfi müddəa Hegelin məşhur:

«Gerçək olan hər şey ağla uyğundur, ağla uyğun olan hər şey gerçəkdir»⁴

müddəası qədər bəsirətsiz hökumətlər tərəfindən bunca minnətdarlığa, eyni dərəcədə bəsirətsiz liberallar tərəfindən isə bunca hiddətə səbəb olmamışdır.

Axı, bu müddəa görünür, mövcud olan hər şeyə haqq qazandırır, istibdadı, polis dövlətini, kral ədliyyəsinə və senzuranı fəlsəfi cəhətdən

* «Ludwig Feuerbach» von c.n.Starcke, dr. Phil—Stuttgart, ferd. Encke, 1885 [«Lüdvig Feyerbax». Fəlsəfə doktoru k.n.Ştarkenin əsəri, Ştutqart, ferd. Yenke nəşri, 1885].

təqdis edirdi. III Fridrix-Vilhelm belə düşünürdü; onun təbəələri də belə düşünürdülər. Lakin Hegeldə heç də mövcud olan hər şey habelə sözsüz gerçək deyildir. Hegeldə gerçəklik atributu yalnız o şeyə məxsusdur ki, o eyni zamanda zəruridir.

«Gerçəklik özünün genişlənməsində bir zərurət kimi ortaya çıxır».

Buna görə Hegel bu və ya başqa hökumət tədbirini, – Hegelin özü misal olaraq «məlum vergi qanununu» götürür, – heç də sözsüz gerçək bir şey kimi qəbul etmir.

Lakin, nəticə etibarilə, zəruri olan hər şey həm də ağlauyğun olur və deməli, o zamankı Prussiya dövlətinə tətbiq edildikdə, Hegelin müddəası ancaq aşağıdakı deməkdir: bu dövlət nə qədər zəruridirsə, bir o qədər ağlabatandır, bir o qədər ağlauyğundur. Əgər bu dövlət, bizim fikrimizcə, hər halda yararsızdırsa, həm də yararsızlığına baxmayaraq yaşamaqda davam edirsə, onda hökumətin yararsızlığı öz bəraətini və izahını təbəələrin müvafiq yararsızlığında tapır. O zamankı prussiyalıların hökuməti onların özlərinə layiq hökumət idi.

Lakin Hegelə görə gerçəklik, heç də mövcud ictimai vəsiyasi quruluşa hər bir şəraitdə və bütün zamanlarda xas olan bir atribut deyildir. Əksinə, Roma Respublikası gerçək idi, lakin onu sıxışdırıb yerini tutan Roma İmperiyası da gerçək idi. 1789-cu ildə Fransa monarxiyası o dərəcədə qeyri-gerçək oldu ki, yəni o dərəcədə hər bir zərurətdən məhrum oldu və o dərəcə ağlauyğun olmadı ki, onu Hegelin həmişə ən böyük bir ruh yüksəkliyi ilə qeyd etdiyi böyük inqilab məhv etməli oldu. Deməli, burada monarxiya qeyri-gerçək, inqilab isə gerçək idi. Tamamilə eyni ilə də, inkişaf etdikcə, əvvəllər gerçək olan hər şey qeyri-gerçək olur, öz zəruriliyini, yaşamaq hüququnu və ağlauyğunluğunu itirir. Ölüb getməkdə olan gerçəkliyin yerini yeni, yaşamağa qadir gerçəklik tutur, –əgər köhnə kifayət qədər dərrakəli olub müqavimət göstərməsə dinc yolla tutur, bu zərurətə qarşı müqavimət göstərsə zorla tutur. Beləliklə, bu Hegel müddəası, Hegelin öz dialektikası sayəsində, özünün əksinə çevrilir: bəşər tarixi sahəsində gerçək olan hər şey, zaman keçdikdə ağlauyğun olmur, deməli, o artıq öz təbiətinə görə ağlauyğun olmayan bir şeydir, əvvəl başdan ağlauyğun olmamağa məhkumdur; əksinə, insanların başında ağlauyğun nə varsa, hamısı, mövcud gerçəkliyə nə qədər zidd görünə

də, irəlicədən gerçək olmaq üçün müəyyən edilmişdir. Hegelin təfəkkür metodunun bütün qaydalarına görə, gerçək olan hər şeyin ağlauyğun olması tezisə başqa bir tezisə çevrilir: mövcud olan hər şey məhv olmağa layiqdir*.

Hegel fəlsəfəsinin (kant zamanından bəri bütün fəlsəfi hərəkətin zirvəsi olan bu fəlsəfə ilə biz burada tədqiqimizi məhdudlaşdırmalıyıq) əsl əhəmiyyəti və inqilabi xarakteri də məhz ondan ibarətdir ki, o, insan təfəkkürü və hərəkəti nəticələrinin son qəti xarakteri haqqındakı hər cür təsəvvürə birdəfəlik son qoydu. Fəlsəfənin dərk etməli olduğu həqiqəti Hegel daha, birdəfəlik kəşf edildiyinə görə ancaq əzbərlənəsi lazım gələn dəyişilməz hazır müddəalar yığını şəklində təsəvvür etmirdi; indi həqiqət idrak prosesinin özündən, elmin uzun tarixi inkişafından ibarət idi ki, burada elm biliyin aşağı pillələrindən getdikcə daha yüksək pillələrinə qalxır, lakin heç vaxt elə bir nöqtəyə çatmır ki, burada mütləq həqiqət deyilən şeyi taparaq, daha irəli gedə bilməsin və burada elm üçün ancaq əllərini qoynuna qoyub tapdığı bu mütləq həqiqəti seyr etməkdən başqa heç bir iş qalmasın. Həm də təkcə fəlsəfi idrakda deyil, hər bir başqa idrakda da, həmçinin əməli hərəkət sahəsində də iş belədir. İdrak kimi tarix də heç bir zaman bəşəriyyətin müəyyən bir mükəmməl və ideal vəziyyətində qəti başa çatma bilməyəcəkdir; mükəmməl cəmiyyət, mükəmməl «dövlət», bunlar ancaq xəyalda mövcud ola bilən şeylərdir. Əksinə, tarixin gedişində bir-birini əvəz edən bütün ictimai qaydalar ancaq, bəşər cəmiyyətinin aşağı pillədən yüksək pilləyə sonsuz inkişafının keçici pillələrindən ibarətdir. Hər bir pillə zəruridir və beləliklə, onun həmin pilləni doğurmuş olan zaman və şərait üçün bəraəti vardır. Lakin bu pillə, onun öz içərisində tədriclə inkişaf edən yeni, daha yüksək şərait qarşısında möhkəmliyini itirir və öz bəraətindən məhrum olur. Bu pillə öz yerini daha yüksək pilləyə tərk etməyə məcburdur, o da habelə öz növbəsində süqut edir və məhv olur. Burjuaziya qərarlaşmış, əsrlərin müqəddəsləşdirdiyi bütün təsisatı iri sənaye, rəqabət və ümumdünya bazarı vasitəsi ilə işdə dağıtdığı kimi, həmin dialektik fəlsəfə də son mütləq həqiqət haqqındakı və bəşəriyyətin ona müvafiq mütləq vəziyyətləri haqqındakı bütün təsəvvürləri dağıdır. Dialektik fəlsəfə üçün

* Götenin «Faust» faciəsindən Mefistofelin başqa şəkildə ifadə edilmiş sözləridir, I hissə, üçüncü səhnə («Faustun kabinet»). *Red.*

həmişəlik olaraq qərarlaşmış, şərtsiz və müqəddəs heç bir şey yoxdur. Dialektik fəlsəfə hər şeyin üzərində və hər şeydə labüd süqut möhrünü görür və arası kəsilmədən törəmək və məhv olmaq prosesindən başqa aşağıpillədən yüksək pilləyə sonsuz yüksəlməkdən başqa heç bir şey onun qarşısında dura bilməz. Dialektik fəlsəfənin özü həmin prosesin düşünən beyində yalnız sadəcə inikasıdır. Doğrudur, onun mühafizəkarlıq tərəfi də vardır: o, idrakın və ictimai münasibətlərin inkişafının hər bir verilmiş pilləsinə öz zamanı və şəraiti üçün haqq qazandırır, lakin bundan artıq bir şey etmir. Bu anlama üsulunun mühafizəkarlığı nisbidir, onun inqilabi xarakteri mütləqdir—dialektik fəlsəfənin qəbul etdiyi yeganə mütləq şey budur.

Təbiət elmlərinin indiki vəziyyətinə bu anlama üsulunun tamamilə uyğun gəlib gəlmədiyi məsələsini burada tədqiq etməyimizə lüzum yoxdur, təbiət elmləri yerin öz sonunun mümkünlüyünü, oradakı həyatın sonunun isə kifayət qədər mötəbərliyini qabaqcadan xəbər verir, bununla da göstərir ki, bəşəriyyət tarixinin də ancaq yüksəliş qolu deyil, habelə tənəzzül qolu da olacaqdır. Hər halda biz cəmiyyət tarixinin tənəzzül xətti ilə hərəkətə başlayacağı dönüş nöqtəsindən hələ çox uzaqdayıq, və biz Hegel fəlsəfəsindən tələb edə bilmərik ki, öz zamanəsindəki təbiətşünaslığın hələ qarşıya qoymadığı bir məsələ ilə məşğul olsun.

Lakin burada aşağıdakı cəhəti də qeyd etmək lazımdır: Hegel yuxarıda göstərilən baxışları bunca kəskin şəkildə ifadə etməmişdir. Bu, Hegel metodunun labüd olaraq gətirib çıxardığı nəticədir, lakin bu nəticəni Hegel özü heç bir zaman bu qədər müəyyən bir şəkildə göstərməmişdir, səbəbi də sadəcə olaraq budur ki, Hegel sistem qurmalı idi, fəlsəfə sistemi isə, qərarlaşmış adətə görə, bu və ya başqa cür mütləq həqiqətlə başa çatmalı idi. Hegelin özü,—bu əbədi həqiqətin məntiqi (resp. *: tarixi) prosesin özündən başqa bir şey olmadığını xüsusilə özünün «məntiq» əsərində qeyd edən həmin Hegelin özü—bu prosesə son qoymağa məcbur olur, çünki Hegel gərək öz sistemini nəhayət bir şeylə qurtaraydı. «Məntiq»də bu sonu Hegel yenə də başlanğıc edə bilər, çünki orada son nöqtə, mütləq ideya—o qədər mütləqdir ki, Hegel onun haqqında əsla heç bir şey deyə bilmir,—özünü təbiətə «özgənləşdirir» (yəni çevrilir), sonra isə ruhda,—yəni

* – respective – müvafiq surətdə. *Red.*

təfəkkürdə və tarixdə, – yenidən özü özünə qayıdır. Lakin bütün fəlsəfənin sonunda, başlanğıca bu cür qayıtmaq üçün yalnız bircə yol qalırdı. Tarixin sonunu məhz belə təsəvvür etmək lazım idi: bəşəriyyət lap bu mütləq ideyanı dərk etməyə gəlib çıxır və elan edir ki, mütləq ideyanın həmin dərk edilməsi Hegel fəlsəfəsində əldə edilmişdir. Lakin bu, Hegel sisteminin bütün ehkamçı məzmununu mütləq həqiqət elan etmək, bununla da onun ehkam olan hər şeyi dağıdan dialektik metoduna zidd çıxmaq deməkdi. Bu, hədsiz dərəcədə böyümüş mühafizəkar tərəfin ağırlığı altında inqilabi tərəfi boğmaq demək idi, – həm də təkcə fəlsəfi idrak sahəsində deyil, tarixi praktika sahəsində də boğmaq demək idi. Hegelin şəxsində mütləq ideyanı dərk etməyə gəlib çatan bəşəriyyət praktika sahəsində də o qədər irəliləmiş olmalı idi ki, bu mütləq ideyanı gerçəkliyə çevirmək artıq onun üçün mümkün olaydı. Deməli, mütləq ideya öz müasirləri qarşısına çox yüksək əməli siyasi tələblər qoymamalı idi. Buna görə də biz «hüquq fəlsəfəsi»nin axırında görürük ki, mütləq ideya, III Fridrix-Vilhelmin öz təbəələrinə bunca inadla və nəticəsiz vəd etdiyi həmin silki monarxiyada həyata keçməlidir, yəni, deməli, varlı siniflərin Almaniya da o zamankı xırda burjua münasibətlərinə uyğunlaşdırılan məhdud və mötədil bir dolaylı hökmranlığında həyata keçməlidir. Həm də zadəganların zəruri olduğu da mücərrəd mühakimə yolu ilə bizə sübut edilir.

Beləliklə, sistemin artıq təkcə daxili ehtiyacları, son dərəcə inqilabi bir təfəkkür metodunun nə üçün çox dinc bir siyasi nəticəyə gətirib çıxardığını lazımınca izah edir.

Lakin biz bu nəticənin spesifik forması üçün; əlbəttə, ona borcluyuq ki, Hegel alman idi və öz müasiri Göte kimi o da xeyli miqdar filisterlikdən azad deyildi. Hegel kimi Göte də öz sahəsində əsl olimpiyalı Zevs idi, amma nə bu, nə də o, alman filisterliyindən yaxalarını heç də tamam qurtara bilməmişdilər.

Lakin bütün bunlar, Hegel sisteminin, özündən qabaqkı hər bir sistemdən müqayisə edilməyəcək dərəcədə daha geniş bir sahə qavramasına və bu sahədə zənginlik etibarı ilə hələ indiyədək adamı heyran edən fikirlər irəli sürməsinə mane olmadı. Ruh fenomenologiyası (bunu ruh embriologiyası və paleontologiyasının paraleli, insan şüurunun tarixən keçdiyi pillələrin ixtisarla bərpası kimi baxılan müxtəlif pillələrdə fərdi şüurun inkişafının inikası

adlandırmaq olardı), məntiq, təbiət fəlsəfəsi, ruh fəlsəfəsi, onun ayrı-ayrı tarixi bölmələrinə görə işlənilib hazırlanmış: tarix fəlsəfəsi, hüquq fəlsəfəsi, din fəlsəfəsi, fəlsəfə tarixi, estetika və i.a., – bu müxtəlif tarixi sahələrin hər birində Hegel o sahədən keçən inkişaf xəttini tapıb göstərməyə çalışır. Hegel təkcə yaradıcılıq dahiliyinə malik olmaq deyil, habelə hərtərəfli alim olduğuna görə, onun hər sahədəki çıxışı bir dövr təşkil etmişdir. Özlüyündə aydındır ki, «sistemin» ehtiyacları Hegeli burada çox tez-tez elə zorakı tərkiblərə əl atmağa məcbur edirdi ki, Hegelin miskin əleyhdarları bu tərkiblər haqqında hələ indiyədək bar-bar bağrışırlar. Lakin bu tərkiblər Hegel üçün ancaq, tikməkdə olduğu binanın çərçivəsi idi, taxtabəndi idi. Bunların üzərində çox dayanmayıb möhtəşəm binanın içərilərinə daxil olanlar orada, hələ indiyədək tam qiymətini hifz etmiş hədsiz xəzinələr tapırlar. Bütün filosoflarda məhz «sistem» keçici olur, həm də məhz ona görə ki, sistemlər insan ruhunun qeyri-keçici tələbatından: bütün ziddiyyətləri aradan qaldırmaq tələbatından irəli gəlir. Lakin bütün ziddiyyətlər həmişəlik aradan qaldırılmış olsaydı, onda biz mütləq həqiqət deyilən şeyə gəlib çatardıq, – ümumdünya tarixi qurtarardı və eyni zamanda, onun üçün daha görüləsi bir iş qalmasa da, yenə davam etməli olardı. Beləliklə, burada yeni, həlledilməz bir ziddiyyət alınır. Fəlsəfədən bütün ziddiyyətlərin həllini tələb etmək, ancaq bütün bəşəriyyətin öz irəliyə doğru inkişafında yerinə yetirməyə qadir olduğu işi bircə filosofdan görməyi tələb etmək deməkdir. Bir halda ki, biz bunu anlamışıq, – bunu anlamaqda isə biz hamıdan çox Hegelə borcluyuq, – deməli, sözün köhnə mənasında bütün fəlsəfənin sonu çatır. Bu yolla getdikdə ayrılıqda hər bir adamın da əldə etməsi mümkün olmayan «mütləq həqiqət», biz dinc buraxır və bunun əvəzində müsbət elmlər yolu ilə, bunların nəticələrini dialektik tənqiddən köməyi ilə ümumiləşdirmək yolu ilə əldə edə biləcəyimiz nisbi həqiqətlər ardınca qaçmağa üz qoyuruq. Fəlsəfə ümumiyyətlə Hegeldə qurtarır, – bir tərəfdən ona görə ki, Hegelin sistemi fəlsəfənin bütün əvvəlki inkişafının əzəmətli yekunudur, digər tərəfdən isə, ona görə ki, Hegel özü, şüursuzcasına olsa da, sistemlər dolaşıqlığından çıxıb dünyanı həqiqi, müsbət şəkildə dərk etməyə doğru getmək yolunu bizə göstərir.

Almaniyanın fəlsəfədən boya çəkilmiş mühitində Hegel sisteminin nə qədər böyük təsir göstərməli olduğunu anlamaq çətin deyildir. Bu, bir

zəfər yürüşü olub on illər boyu davam etmiş və Hegel öləndən sonra da dayanmamışdı. Əksinə, hətta öz əleyhdarlarına da az-çox sirayət etmiş «hegelçiliyin» müstəsna hökmranlığı məhz 1830-cu ildən 1840-cı ilədək olan dövrdə ən yüksək zirvəsinə çatmışdı; məhz o dövrdə Hegelin baxışları şüurlu və ya şüursuzcasına olaraq ən müxtəlif elmlərə çox geniş ölçüdə nüfuz edir və hətta, orta səviyyədə «təhsilli şüurun» bütün öz ideyaları ehtiyatını əxz etdiyi populyar ədəbiyyata və gündəlik mətbuata da maya verirdi. Lakin bu qələbə bütün xətt boyu ancaq daxili müharibə üçün başlanğıc idi.

Gördüyümüz kimi, bütövlüklə götürülən Hegel təlimi ən müxtəlif əməli partiya baxışları üçün geniş meydan qoyurdu. Almaniyanın o zamankı nəzəri həyatında isə hər şeydən əvvəl iki şeyin: din və siyasətin əməli əhəmiyyəti var idi. Başlıca əhəmiyyəti Hegelin *sisteminə* verən adam, həmin sahələrin hər birində kifayət qədər mühafizəkar ola bilərdi. Dialektik *metodu* əsas sayan şəxs isə, həm siyasətdə, həm də din məsələsində ən ifrat müxalifətə mənsub ola bilərdi. Hegelin özü isə, əsərlərində tez-tez təsadüf edilən inqilabi qəzəb coşqunluğuna baxmayaraq, ümumiyyətlə, görünür, mühafizəkar tərəfə daha çox meyl edirdi: əbəs deyil ki, Hegelin sistemi ona öz metodundan daha «ağır fikri iş» bahasına başa gəlmişdir. Otuzuncu illərin axırlarında onun məktəbindəki parçalanma getdikcə daha çox gözə çarpmağa başlayır. Sol qanad— gənc Hegelçi deyilənlər—mömin pietistlərə və feodal irticaçılara qarşı mübarizədə, günün ən vacib məsələlərinə filosofcasına etinasız münasibət göstərməkdən yavaş-yavaş əl çəkirdilər, halbuki hökumət Hegelin təliminə ancaq bu münasibət xatirinə dözürlü və hətta onu himayə edirdi. Mömin riyakarlıq və feodal-mütləqiyyət irticası 1840-cı ildə IV Fridrix-Vilhelmin şəxsində taxta oturduqda isə, açıqca bu və ya digər partiyanın tərəfinə keçmək lazım gəldi. Mübarizə hələ fəlsəfə silahı ilə aparılırdı, lakin daha mücərrəd fəlsəfi məqsədlər nəminə yox. İndi bilavasitə məsələ, keçmişdən miras qalmış dini və mövcud dövləti məhv etmək barəsində gedirdi. Əgər «Deutsche Jahrbücher»də⁵ son əməli məqsədlər başlıca olaraq hələ fəlsəfə donunda meydana çıxırdısa, 1842-ci il «Rheinische Zeitung»⁶-da gənc hegelçilərin apardığı təbliğat artıq açıqca baş qaldıran radikal burjuaziyanın fəlsəfəsi idi; fəlsəfə donu həmin burjuaziyaya yalnız senzuranın diqqətini yayındırmaq üçün lazım idi.

Lakin siyasət yolu o zaman olduqca ağır idi, buna görə də əsas mübarizə dinə qarşı aparılırdı. Həm də o zaman, xüsusilə 1840-cı ildən etibarən dinə qarşı mübarizə, habelə dolayısı ilə siyasi mübarizə idi. Ştrausun 1835-ci ildə çıxan «İsanın həyatı» kitabı ilk təkan oldu. Sonra Bruno Bauer, incil əfsanələrinin meydana gəlməsi haqqında həmin kitabda şərh olunan nəzəriyyənin əleyhinə çıxıb sübut etdi ki, incildəki bir sıra nağılları incil müəlliflərinin özləri uydurmuşlar. Ştraus və Bauer arasındakı mübahisə, «mənlik şüuru» ilə «substansiya» arasındakı fəlsəfi mübarizə pərdəsi altında gedirdi. İncildə yazılan möcüzələr haqqındakı nağılların necə meydana gəldiyi məsələsi,—bu nağılların, icma daxilində ənənəyə əsasən şüursuzcasına əfsanələr yaratmaq yolu iləmi əmələ gəldiyi, yoxsa incilçilərin özləri tərəfindən quraşdırıldığı, məsələsi,—genişlənilib ümumdünya tarixində başlıca fəaliyyət qüvvəsinin nədən: «substansiyadan», yoxsa «mənlik şüurundan» ibarət olduğu məsələsi şəklini aldı. Nəhayət, müasir anarxizmin peyğəmbəri olan Ştirner meydana çıxdı,— Bakunin ondan çox şey götürmüşdür,— və özünün suveren «yeganəsi»⁷ ilə suveren «mənlik şüurunu» ötüb keçdi.

Hegel məktəbi sıralarında pozulma prosesinin bu cəhətini biz ətraflı araşdırmayacağıq. Bizim üçün daha əhəmiyyətli aşağıdakılardır: cari dinə qarşı onların mübarizəsinin əməli tələbatı ən qətiyyətli gənc hegelçilərdən çoxunu ingilis-fransız materializminə gətirib çıxartdı. Həm də onlar burda öz məktəblərinin sistemi ilə toqquşdular. Materializm təbiəti yeganə gerçəklik hesab etdiyi halda, Hegel sistemində təbiət mütləq ideyanın ancaq «özgəninləşməsidir», onun bir növ tənəzzül etməsidir; hər halda, təfəkkür və onun fikir məhsulu olan ideya burada birincidir, təbiət isə törəmədir, ideyanın bu dərəcəyə enməsi sayəsində mövcud olan bir şeydir. Gənc hegelçilər də məhz bu ziddiyyət içərisində müxtəlif tərzdə dolaşdılar.

Onda feyerbaxın «xristianlığın mahiyyəti» əsəri meydana çıxdı. Bu əsər həmin ziddiyyəti bir zərbə ilə dağıtdı, yenidən və amma qoymadan materializmin təntənəsini elan etdi. Təbiət hər hansı bir fəlsəfədən asılı olmadan mövcuddur. Təbiət elə bir əsasdır ki, onun məhsulu olan biz insanlar onun üzərində yetişmişik. Təbiətdən və insandan kəkar heç bir şey yoxdur və bizim dini təxəyyülümüzün yaratmış olduğu ali vücudlar bizim öz mahiyyətimizin ancaq əfsanəvi inikaslarıdır. Tilsim sındırıldı; «sistem» partladılıb bir kənara atıldı,

ziddiyyət, onun ancaq təsəvvürdə mövcud olduğu sadəcə aşkara çıxarılmaqla həll edildi.— bu barədə özünə bir təsəvvür yaratmaq üçün adam gərək bu kitabın azadlıq təsirini hiss edəydi. Hamıda bir ruh yüksəkliyi əmələ gəldi: biz hamımız dərhal feyerbaxçı olduq. Bu yeni baxışı Marksın nə qədər böyük bir ruh yüksəkliyi ilə alqışladığını və bu baxışın ona, — bütün tənqidi qeydlərinə baxmayaraq, — nə qədər güclü təsir göstərdiyini «Müqəddəs ailədə»^{*} oxuyub görmək olar.

Hətta Feyerbaxın kitabındakı nöqsanlar da o zaman bu kitabın təsirini artırırdı. Bu kitabın belletristik, bəzən hətta təmtəraqlı üslubu onun geniş oxucu kütləsi tərəfindən oxunmasını təmin edirdi və hər halda abstrakt və tutqun hegelçiliyin illər uzununu davam edən hökmranlığından sonra tərəvətləndirici təsir göstərirdi bunu, məhəbbətin hədsiz təqdis edilməsi haqqında da söyləmək lazımdır, onu doğrultmaq olmasa da bağışlamaq olardı, çünki «xalis təfəkkürün» tamamilə dözülməz olmuş mütləqiyyətinə qarşı əks təsir idi. Lakin unutmamalıyıq ki, «həqiqi sosializm» Feyerbaxın məhz bu iki zəif cəhətdən yapışdı; 1844-cü ildən başlamış Almanıyanın «təhsilli» adamları arasında bir yoluxma xəstəliyi kimi yayılan bu «həqiqi sosializm», elmi tədqiqatı belletristika ibarəsi ilə əvəz edir, istehsalı iqtisadi cəhətdən dəyişdirmək yolu ilə proletariatu azad etmək yerinə isə, bəşəriyyəti «məhəbbət» vasitəsilə azad etməyi qoyurdu, — bir sözlə, ən iyrənc belletristikaya və bol məhəbbət boşboğazlığına qapıldı. Bu cərəyanın tipik nümayəndəsi c. Karl Qrün idi.

Daha sonra aşağıdakını da unutmaq lazım deyildir: Hegel məktəbi pozulmuşdu, lakin Hegel fəlsəfəsi hələ tənqidi surətdə aradan qaldırılmamışdı. Ştraus ilə Bauerin hərəsi Hegel fəlsəfəsinin bir tərəfini götürüb onları mübahisə silahı kimi bir-birinə qarşı yönəltdilər. Feyerbax sistemi dağıtdı və onu sadəcə bir kənara tulladı. Lakin müəyyən bir fəlsəfənin səhv olduğunu elan etmək, hələ onunla işi qurtarmaq demək deyildir.

Millətin mənəvi inkişafına çox böyük təsiri olan Hegel fəlsəfəsi kimi nəhəng bir irsi sadəcə etinasızlıq göstərmək vasitəsilə kənar etmək olmazdı. Hegel fəlsəfəsini, onun öz mənasında «aradan götürmək» lazım idi, yəni tənqid onun formasını məhv etməli, onun əldə etdiyi

^{*} Bax: K. Marks və F. Engels. Əsərləri, 2-ci nəşri, 2-ci cild, səh. 3–23-. Red.

yeni məzmunu xilas etməli idi. Bu məsələnin necə həll olunduğunu biz aşağıda görəcəyik.

Lakin, bu zaman Feyerbax öz Hegelini etinasızlıqla bir kənara atdığı kimi, 1848-ci il inqilabı da hər cür fəlsəfəni eyni etinasızlıqla bir kənara tulladı. Bununla birlikdə isə Feyerbaxın özü də arxa plana sıxışdırıldı.

II

Bütün fəlsəfənin, xüsusən ən yeni fəlsəfənin, böyük əsas məsələsi, təfəkkürün varlığa münasibəti məsələsidir. Artıq çox uzaq zamanlardan bəri, insanlar hələ öz bədənlərinin quruluşu haqqında heç bir şey bilmədikləri və yuxu görməyin* səbəbini izah edə bilmədikləri zamanlardan bəri, onlarda elə bir təsəvvür oyanmışdı ki, onların təfəkkür və duyğuları onların bədənlərinin fəaliyyəti deyil, əksinə, bir növ xüsusi ruhun – bu bədəndə məskun olan və öldükdə onu tərk edən ruhun – fəaliyyətidir; hələ o zamandan etibarən insanlar bu ruhun xarici aləmə münasibəti üzərində düşünməli olmuşdular. Əgər ruh ölüm anında bədənədən ayrılır və yaşamaqda davam edirsə, bu halda onun üçün bir növ xüsusi ölüm uydurmağa heç bir əsas yoxdur. Ruhun ölməzliyi haqqındakı təsəvvür belə meydana gəlmişdi; həmin inkişaf pilləsində bu təsəvvür heç də təsəlli kimi deyil, əksinə, qarşısalınmaz bir tale kimi görsənirdi və çox zaman, məsələn, yunanlarda əsl bədbəxtlik hesab olunurdu. Şəxsi ölməzlik haqqındakı cansıxıcı uydurmaya hər yerdə dini təsəlli tələbatı deyil, sadəcə olaraq bu hal gətirib çıxarmışdır: insanlar ruhun varlığını artıq qəbul etdikdə, ümumi məhdudluq üzündən özlərinə əsla izah edə bilmirdilər ki, bədən öldəndən sonra ruh necə olur. Tamamilə eyni tərzdə, təbiət qüvvələrini canlılaşdırmaq nəticəsində ilk allahlar meydana gəlmişdir, dinin sonrakı inkişafı gedişində bu allahlar get-gedə daha çox dünyadan kənar qüvvələr şəklini almış, abstraklaşdırma prosesi, – az qalmışdı deyim: destillyasiya prosesi, – nəticəsində tamamilə təbii olaraq əqli inkişafın gedişində, nəhayət, insanların başında az-çox məhdud olan və bir-birini məhdud edən bir çox allahlar əvəzinə

* Aşağı pillədə olan vəhşi insanlarda və barbarlarda hələ indi də hər yerdə belə bir təsəvvür yayılmışdır ki, yuxuda gördükləri insan surətləri, bədənəri müvəqqəti tərk etmiş ruhlardır; həm də, yuxuda görülən adamın hərəkətlərinin məsuliyyəti gerçək adamın üzərinə qoyulur. Bunu, məsələn, İm Turn 1884-cü ildə Qviana hindiləri arasında görmüşdür.

monoteist dinlərin vahid, müstəsna allahı haqqındakı təsəvvür meydana gəlmişdir.

Deməli, bütün fəlsəfənin ən yüksək məsələsinin, təfəkkürün varlığı, ruhun təbiətə münasibəti məsələsinin, vəhşilik dövründəki insanların məhdud və nadan təsəvvürlərində hər cür dinin malik olduğu dərəcədə öz kökləri vardır. Lakin bu məsələ yalnız, Avropa əhalisi orta əsrlərdəki xristianlıq dövrünün uzun qış yuxusundan ayıldıqdan sonra tam kəskinliyi ilə qoyulub özünün bütün əhəmiyyətini kəsb edə bilirdi. Təfəkkürün varlığa münasibəti məsələsi, nəyin: ruhunmu, yoxsa təbiətin ilkin olması məsələsi, – o cümlədən orta əsr sxolastikasında da böyük rol oynamış olan bu məsələ, kilsənin acığına daha kəskin bir şəkil aldı: dünya allah tərəfindən yaradılmışdır, yoxsa əzəldən mövcuddur?

Filosoflar bu suala verdikləri cavaba müvafiq olaraq iki böyük cəbhəyə bölündülər. Ruhun təbiətdən əvvəl mövcud olduğunu iddia edənlər, deməli, nəticə etibarı ilə dünyanın yaradılmış olduğunu bu və ya başqa şəkildə etiraf edənlər, – filosoflarda isə, məsələn, Hegeldə, dünyanın yaradılması, bir çox hallarda xristianlıqdakından daha dolaşlıq və mənasız bir şəkil alır, – idealizm cəbhəsini təşkil etdilər. Təbiəti ilkin hesab edənlər isə materializmin müxtəlif məktəblərinə qoşuldular.

İdealizm və materializm ifadələri əvvəl başdan bundan başqa heç bir şey də bildirmir və burada onlar ancaq bu mənada da işlədilir. Aşağıda görəcəyik ki, bunlara hər hansı başqa bir mənə verildiyi hallarda nə kimi dolaşlıqlıq əmələ gəlir.

Lakin təfəkkürün varlığa münasibəti məsələsinin başqa bir tərəfi də vardır: bizi əhatə edən aləm haqqındakı fikirlərimin bu aləmin özünə münasibəti necədir? Bizim təfəkkürümüz gerçək aləmi dərk etməyə qadirdirmi, gerçək aləm haqqındakı təsəvvür və anlayışımızla biz gerçəkliyin düzgün inikasını verə bilərikmi? Fəlsəfə dilində bu məsələ, təfəkkürlə varlığın eyniyyəti məsələsi adlanır. Filosofların böyük əksəriyyəti bu məsələni müsbət həll edir. Məsələn, Hegeldə bu suala müsbət cavab özlüyündə nəzərdə tutulur: gerçək aləmdə biz onun məhz fikri məzmununu dərk edirik, məhz onu dərk edirik ki, bunun sayəsində aləm, ondan asılı olmayaraq və ondan qabaq harada isə əzəldən mövcud olan mütləq ideyanın tədriclə həyata keçməsindən

ibarət olur. Özlüyündə aydındır: təfəkkür o məzmunu dərk edə bilər ki, bu artıq əvvəlcədən fikrin məzmunudur. Eyni dərəcədə bu da aydındır ki, sübut edilən müddəa burada dinməzcə müqəddimənin özündə artıq ehtiva olunur. Lakin bu Hegelin təfəkkürlə varlığın eyniyyəti haqqındakı sübutundan daha sonra belə bir nəticə çıxarmasına heç də mane olmur ki, onun təfəkkürü onun fəlsəfəsini düzgün hesab etdiyinə görə, deməli, bu fəlsəfə yeganə düzgün fəlsəfədir və təfəkkürlə varlıq eyniyyət təşkil etdiyindən bəşəriyyət bu fəlsəfəni dərhal nəzəriyyədən praktikaya keçirməli və» bütün dünyanı Hegel prinsiplərinə müvafiq olaraq yenidən qurmalıdır. Bu xülyaya o, demək olar bütün başqa filosoflarla birlikdə şərik idi.

Lakin bununla yanaşı olaraq, bir sıra başqa filosoflar var ki, bunlar dünyanı dərk etməyin mümkün olduğunu və ya hər halda müfəssəl dərk etməyin mümkün olduğunu şübhə altına alırlar. Ən yeni filosoflar arasında Yum və Kant həmin qəbildəndir, və onlar fəlsəfənin inkişafında olduqca böyük rol oynamışlar. Bu baxışı təkzib etmək üçün həlledici söz artıq Hegel tərəfindən, – idealizm nöqtəyindən – mümkün olduğu bir dərəcədə – söylənmişdir. Feyerbaxın əlavə etdiyi materialist mülahizələr dərin olmaqdan daha çox incədir. Bütün başqa fəlsəfi uydurmaları kimi bu uydurmaları da praktika, məhz eksperiment və sənaye ən qətiyyətlə təkzib edir. Əgər biz müəyyən bir təbiət hadisəsini özümüz əmələ gətirməklə, onu öz şəraitindən doğurub meydana çıxarmaqla, həm də onu öz məqsədlərimizə xidmət etməyə məcbur etməklə həmin hadisəni düzgün anladığımızı sübut edə bilırıksə, onda Kantın qavranılmaz «özündə şeyi»nin sonu çatmış olur. Heyvanların və bitkilərin cisimlərində əmələ gələn kimyəvi maddələr, üzvi kimya bunları bir-birinin ardınca hazırlamağa başlamadıqca, bu kimi «özündə şeylər» olaraq qalmaqda idi; bununla da, «özündə şey» bizim üçün şeyə çevrilirdi, məsələn, boyaq otunun tərkibində olan rəng maddəsini, alizarini, biz indi, tarlada yetişdirilən boyaq otu kökündən deyil, daha ucuz və daha sadə bir üsulla daş kömür qətranından hasil edirik. Kopernikin günəş sistemi üç yüz il ərzində bir hipotez, son dərəcə ehtimal hipotez olsa da, hər halda hipotez olaraq qalırdı. Bu sistemin dəlillərinə əsasən Leverye o vaxta qədər məlum olmayan daha bir planetin mövcud olmasının labüdlüyünü təkcə sübut etmək deyil, hətta onun fəzada tutduğu yeri də hesablamalar vasitəsilə müəyyən etdikdə

və bundan sonra Qalle həmin planeti⁸ həqiqətən tapdıqda Kopernik sistemi sübut edilmiş oldu. Əgər Almaniyada yeni kantçılar Kantın baxışlarını, İngiltərədə isə aqnostiklər Yumun (orada heç bir zaman ölüb getməmiş) baxışlarını, – onların hər ikisini həm nəzəriyyə, həm də praktika artıq çoxdan təkzib etmiş olduğuna baxmayaraq, – dirçəltməyə çalışırlarsa, bu hal elmi cəhətdən geriyə doğru bir addımdır, praktikada isə ancaq, açıq şəkildə materializmdən üz döndərüb gizləncə onu irəli sürmək kimi utancaq bir ədəddir. Lakin Dekartdan Hegelədək və Hobbsdan Feyerbaxadək olan bu uzun dövr ərzində filosofları irəli itələyən heç də təkçə, onların düşündükləri kimi, xalis təfəkkür qüvvəsi olmamışdır. Əksinə. Həqiqətdə onları irəli itələyən başlıca olaraq təbiətşünaslığın və sənayenin qüdrətli, getdikcə daha sürətli və daha coşğun inkişafı idi. Bu hal materialistlərdə açıqca gözə çarpırdı. Lakin idealist sistemlər də getdikcə daha çox materialist məzmunla doldurulurdu, ruh ilə materiyanın əksliyinə panteistcəsinə barişdirməyə çalışırdı. Hegel sistemində, nəhayət, iş o yerə çatmışdır ki, bu sistem həm metod, həm də məzmunca ancaq, idealistcəsinə başı üstə qoyulmuş materializmdən ibarətdir.

Bütün bu deyilənlərdən sonra aydın olur ki, nə səbəbə Ştarke Feyerbaxa verdiyi xarakteristikada hər şeydən əvvəl onun bu əsas məsələdə – təfəkkürün varlığa münasibəti məsələsində – tutduğu mövqeyi tədqiq edir. Qısaca bir girişdən sonra, – bu girişdə müəllif keçmiş filosofların baxışlarını, xüsusilə Kantdan başlayaraq, çox ağır fəlsəfi bir dil ilə şərh edir və Hegelə layiqincə qiymət verməyib onun əsərlərinin ayrı-ayrı yerlərindən ifrat formalizmlə yapışır, – Feyerbax «metafizikasının» inkişafı gedişi müfəssəl surətdə şərh olunur və bu filosofun buraya, aid əsərlərində həmin inkişafın necə ardıcıl surətdə əks olunduğu göstərilir. Bu şərh söylə edilmişdir, və quruluş aydınlığı ilə seçilir; ancaq o da Ştarkenin bütün kitabı kimi, əsla həmişə labüd olmadan işlədilən fəlsəfi ifadələr yükü ilə həddindən artıq ağırlaşdırılmışdır. Bu artıq yük xüsusən ona görə böyük maneədir ki, müəllif hər hansı bir məktəbin və ya heç olmazsa Feyerbaxın özünün qəbul etdiyi terminologiyaya riayət etmir, əksinə, ən müxtəlif cərəyanların qəbul etdiyi terminləri və başlıca olaraq, özlərini fəlsəfi cərəyanlar adlandıran və indi bir yoluxucu xəstəlik kimi yayılan cərəyanların qəbul etdiyi terminləri qatıb qatışdırır.

Feyerbaxın inkişafının gedişi bir hegelçinin, – doğrudur, Feyerbax heç zaman mömin hegelçi olmamışdır, – materializmə doğru inkişafdır. Bu inkişaf müəyyən pillədə Feyerbaxı öz sələfinin idealist sistemi ilə əlaqəni tamamilə kəsməyə gətirib çıxarır. O, nəhayət qarşısızalmaz bir qüvvə ilə anlamağa başlayır ki, «mütləq ideya»nın əzəldən mövcud olması, dünya yaranandan qabaq «məntiq kateqoriyalarının əzəldən mövcud olması» haqqında Hegelin iddiaları o dünyalıq yaradıcıya olan inamın əfsanəvi qalığından başqa bir şey deyildir; habelə bizim özümüzün mənsub olduğumuz, bizim hiss ilə qavradığımız həmin maddi aləm yeganə gerçək aləmdir, bizim şüur və təfəkkürümüz, nə qədər fəvqəlhissi görünsələr də, maddi, cismani bir orqanın, yəni beynin məhsuludur. Materiya ruhun məhsulu deyil, əksinə, ruh ancaq materiyanın yüksək məhsuludur. Bu, əlbəttə, xalis materializmdir. Lakin Feyerbax buna çatdıqda birdən dayanır. O, adi fəlsəfi mövhumata, işin əsl mahiyyətinə qarşı deyil, əksinə, «materializm» sözünə qarşı olan mövhumata üstün gələ bilmir. O deyir:

«Mənim üçün materializm insan mahiyyəti və insan biliyi binasının təməlidir; lakin o mənim üçün sözün dar mənasında bir fizioloq üçün, bir təbiətşünas üçün, məsələn, Moleşott üçün olan şey deyildir və onların nöqteyi-nəzərlərinə və ixtisaslarına müvafiq olaraq onlar üçün olmaya bilməyən şey deyildir, yəni mənim üçün materializm binanın özü deyildir. Geriyə gedəndə mən tamamilə materialistlərləyəm; irəliyə gedəndə mən onlarla deyiləm».

Feyerbax burada, materiya ilə ruhun münasibətinin müəyyən qaydada anlaşılmasına əsaslanan ümumi bir dünyagörüşü olmaq etibarı ilə materializmi, bu dünya görüşünün müəyyən tarixi pillədə, məhz XVIII əsrdə ifadə olunduğu xüsusi forma ilə qarışdırır. Bundan əlavə, o materializmi, XVIII əsr materializminin indi təbiətşünasların və həkimlərin başında yaşamaqda davam etdiyi və 50-ci illərdə səyyar təbliğatçıların – Büxner, Foxt və Moleşottun – qələmə verdikləri bayağılaşdırılmış, vulqarlaşdırılmış forması ilə qarışdırır. Lakin materializm də, idealizm kimi bir sıra inkişaf pilləsi keçmişdir. Hətta təbiət tarixi sahəsində yeni dövr açan hər bir kəşf meydana gəldikdə materializm labüd olaraq öz formasını dəyişməlidir. Tarix də materialistcəsinə izah edilən zamandan bəri isə, burada da materializmin inkişafı üçük yeni yol açılır.

Keçən əsrin materializmi başlıca olaraq mexaniki materializm idi, çünki o zaman bütün təbiət elmlərindən ancaq mexanika, həm də ancaq bərk cisimlərin (yer və göy cisimlərinin) mexanikası, müxtəsəri – ağırlıq mexanikası müəyyən bitkinliyə çatmışdı. Kimya hələ flogiston nəzəriyyəsinə⁹ əsaslanan sadələvh formada mövcud idi. Biologiya hələ bələkdə idi: bitki və heyvan orqanizmi yalnız ən kobud şəkildə tədqiq edilmişdi, onu xalis mexaniki səbəblərlə izah edirdilər. Dekartın nəzərində heyvan bir maşın olduğu kimi, XVIII əsr materialistlərinin nəzərində də insan bir maşın idi. Kimyəvi və üzvi xarakterli proseslərə ancaq bu mexanika miqyasının tətbiq olunması – bu sahələrdə mexanika qanunları fəaliyyət göstərməkdə davam etsə də; lakin başqa, daha yüksək, qanunlar qarşısında arxa sıraya çəkilir, – klassik fransız materializminin birinci spesifik məhdudluğunu, həm də o vaxt labüd olan məhdudluğunu təşkil edir.

Bu materializmin ikinci spesifik məhdudluğu ondan ibarət idi ki, o, dünyanı bir proses kimi, fasiləsiz tarixi inkişafda olan bir materiya kimi anlamağa qadir deyildi. Bu, təbiətşünaslığın o zamankı vəziyyətinə və onunla bağlı olan metafizik, yəni antidialektik fəlsəfi təfəkkür metoduna müvafiq idi. Təbiət daimi hərəkətdədir; bunu o zaman da bilirdilər. Lakin o zamankı təsəvvürə görə, bu hərəkət daim bunca eyni bir dairə daxilində hərlənir və, beləliklə, əslində həmin yerdə də qalırdı: bu hərəkət həmişə eyni nəticələrə gətirib çıxarırdı. Belə bir təsəvvür o zaman labüd idi. Günəş sisteminin əmələ gəlməsi haqqında Kant nəzəriyyəsi o zaman təzəcə meydana gəlmişdi və hələlik qərribə bir şey kimi görünürdü. Yer inkişaf tarixi geologiya, hələ qətiyyən məlum deyildi, indiki canlı vücudların bəsitdən mürəkkəbə doğru davam edən uzun inkişafın nəticəsi olması fikri o zaman hələ ümumiyyətlə elm tərəfindən irəli sürülə bilməzdi. Deməli, təbiətə qeyri-tarixi baxış labüd idi. Həm də bu qüsuru XVIII əsrin filosofları üçün o qədər də təqsir saymaq olmaz, bu qüsurlar Hegeldə də yox deyildir. Hegeldə təbiət, ideyanın sadəcə «özləşməsi» olub zaman daxilində inkişaf etməyə qadir deyildir; o öz müxtəlifliliyini ancaq məkanda genişləndirə bilər və, beləliklə, eyni prosesləri daim təkrar etməyə məhkum olan təbiət, özündəki bütün inkişaf pillələrini eyni zamanda və bir-biri ilə yanaşı meydana qoyur. Həm də Hegel bu mənasız məkanda inkişafı, – lakin zamandan kənarda, – hər bir inkişafın əsas şərti olan zaman etibarını inkişafa rəğmən, məhz elə

bir vaxtda təbiətin boynuna sarımaq istəyirdi ki, onda həm geologiya, həm embriologiya, həm bitki və heyvanlar fiziologiyası, həm üzvi kimya artıq kifayət qədər işlənmişdi və bu yeni elmlər əsasında sonrakı inkişaf nəzəriyyəsini qabaqcadan sezən dahiyanə fəhmlər artıq hər yerdə doğulmaqda idi (məsələn: Göte və Lamark). Lakin sistem belə hökm edirdi və sistemin xatiri üçün metod öz-özünə xəyanət etməli idi.

Tarix sahəsində – eyni ilə şeylərə tarixi baxış yox idi. Burada nəzəri orta əsr qalıqlarına qarşı mübarizə cəlb edirdi. Orta əsrlərə, tarixin gedişində min illik ümumi barbarlığın əmələ gətirdiyi sadəcə bir fasilə kimi baxırdılar. Orta əsrlər ərzində əldə edilmiş böyük müvəffəqiyyətlərə: Avropanın mədəniyyət sahəsinin genişləndiyinə, orada bir-biri ilə qonşuluqda yaşamağa qadir böyük millətlərin əmələ gəldiyinə, nəhayət, XIV və XV əsrlərin nəhəng texniki nailiyyətlərinə heç kəs fikir vermirdi. Bununla da böyük tarixi əlaqəyə düzgün baxış mümkün olmurdu və tarix, ən yaxşı halda, filosoflara xidmət etməyə hazır olan misal və rəsmlər məcmuəsinə çevrilirdi.

Əllinci illərdə Almaniya materializmin carçıları rolunu öz öhdəsinə götürən vulqarlaşdırıcılar heç bir şeydə öz müəllimlərinin təlimlərindən kənara çıxmədılar. Təbiət elmlərinin bütün sonrakı müvəffəqiyyətləri onlar üçün ancaq, kainatı yaradanın mövcud olmasına qarşı yeni dəlillər idi. Onlar nəzəriyyəni daha da inkişaf etdirmək fikrində belə deyildilər. O vaxt üçün hikməti artıq tamamilə tükənən və 1848-ci il inqilabının ölümcül yaraladığı idealizm, beləliklə, bu zaman materializmin daha da tənəzzül etməsindən kam aldı. Bu materializm üçün heç bir məsuliyyət daşımaq istəməməkdə Feyerbax tamamilə haqlı idi; lakin səyyar təbliğatçıların təlimi ilə ümumiyyətlə materializmi qarışdırmağa onun haqqı yox idi.

Bir də burada iki cəhəti nəzərə almaq lazımdır. Əvvələ, Feyerbaxın sağlığında da təbiətşünaslıq elə şiddətli qıcqırma prosesində idi ki, bu proses ancaq axırıncı on beş il ərzində, aydınlıq hasil edə biləcək nisbi bir kamilliyə çatdı. Dərk etmək üçün o vaxtadək misli görünməmiş çoxlu yeni material toplanmışdı, lakin böyük sürətlə üst-üstə qalanan bu kəşflər yığnında ancaq lap son zamanlar əlaqə yaratmaq və deməli, bunları qaydaya salmaq mümkün oldu. Doğrudur, Feyerbax üç çox mühüm kəşfin – hüceyrənin kəşfinin, enerjiyanın çevrilməsi təliminin və Darvinin adı ilə adlandırılmış inkişaf nəzəriyyəsinin müasiri idi.

Lakin kənd tənhalığında yaşayan filosof, elmi kifayət dərəcədə izləyə bilərdimi ki, təbiətşünasların özlərinin o zaman qismən hələ şübhə altına aldıkları, qismən də lazımınca istifadə edə bilmədikləri kəşfləri tam qiymətləndirə bilsin? Burada müqəssir təkcə acınacaqlı alman qaydaları idi ki, bu qaydaların sayəsində fəlsəfə kafedralarına ancaq əllaməlik göstərən eklektik xırdaçılar təyin olunurdu, onların hamısından hədsiz dərəcədə üstün olan Feyerbax isə kəndliləşib gününü ucqar kənddə keçirməyə məcbur olmuşdu. Deməli, təbiətə olan tarixi baxışın, indi mümkün olub fransız materializminin bütün birtərəfliliyini aradan qaldıran baxışın Feyerbaxa müyəssər olmamasının təqsiri Feyerbaxda deyildir.

İkincisi, Feyerbax tamamilə haqlı olaraq deyirdi ki, ancaq təbii-elmi materializm «insan biliyi binasının təməlidir, lakin hələ bu binanın özü deyildir». Zira biz təkcə təbiətdə deyil, habelə insan cəmiyyətində yaşayırıq, bu cəmiyyətin də təbiət qədər öz inkişaf tarixi və öz elmi vardır. Deməli, vəzifə, cəmiyyət haqqındakı elmi, yəni tarix və fəlsəfə elmləri deyilən elmlərin bütün məcmusunu materialist əsasla uyğunlaşdırmaq və onu bu əsasa müvafiq şəkildə yenidən qurmaqdan ibarət idi. Lakin bunu etmək Feyerbaxa nəsib deyilmiş. Burada Feyerbax, materialist «əsasa» baxmayaraq, hələ köhnə idealist buxovlarından azad olmamışdı, bunu özü də etiraf edərək deyirdi: «geriyə gedəndə mən materialistlərləyəm, irəliyə gedəndə mən onlarla deyiləm». Lakin məhz burada, ictimai sahədə Feyerbax özü «irəliyə», özünün 1840 və ya 1844-cü illərdəki nöqteyi-nəzərindən qabağa getmədi, yenə də başlıca olaraq özünün guşənişinliyi nəticəsində, öz xasiyyətinə görə cəmiyyət içərisində yaşamağa bütün başqa filosoflardan daha çox ehtiyacı olduğu bir halda bu guşənişinliyin üzündən öz fikirlərini özünün tayı-bərabəri olan digər adamlarla dost və ya düşmən görüşmələrində deyil, əksinə tamamilə tənhalıqda işləyib hazırlamağa məcbur olmuşdu. Göstərilən sahədə Feyerbaxın nə qədər çox dərəcə idealist olaraq qaldığını biz aşağıda ətraflı surətdə nəzərdən keçirəcəyik.

Onu da qeyd edək ki, Ştarke Feyerbaxın idealizmini əslində onun ibarət olduğu şeydə görmür.

«Feyerbax idealistdir; o, bəşəriyyətin tərəqqisinə inanır» (səh. 19). «hər şeyin əsası, bünövrəsi yenə də idealizm olaraq qalır. Realizm bizi ancaq, öz ideal

arzularımıza əməl etdiyimiz zaman, səhv etməkdən qoruyur. Məgər mərhəmət, məhəbbət, həqiqətə və haqqa xidmət ideal qüvvələr deyilmi?» (səh. VIII).

Əvvələn, burada idealizm ideal məqsədlərə doğru can atmaqdan başqa bir şey adlanmır. Lakin bu məqsədlər ancaq Kant idealizmi ilə, Kantın «qəti imperativi» ilə zəruri surətdə bağlıdır. Lakin hətta Kant öz fəlsəfəsini, orada mənəvi ideallardan da bəhs olunduğu üçün deyil, əksinə, tamamilə başqa, əlbəttə, Ştarkeyə məlum olmamış: olan səbəblərə görə «transsendental idealizm» adlandırmışdır. Mənəvi, yəni ictimai ideallara inamın guya fəlsəfi idealizmin mahiyyətini təşkil etdiyi haqqındakı mövhumat fəlsəfədən kənarda, Şillərin şerlərindən özləri üçün lazım olan fəlsəfi təhsil qırıntılarını yığışdıran alman filisterləri arasında meydana gəlmişdir. Kantın aciz «qəti imperativi»ni (mümkün olmayan bir şeyi tələb etdiyinə görə, deməli, heç zaman gerçək bir nəticəyə gəlmədiyinə görə aciz) heç kəs Hegeldən daha kəskin tənqid etməmişdir, Şillərin yaydığı həyata keçirilə bilməyəcək ideallar xəyalına düşmək kimi filister meyllərini heç kəs bitkin idealist olan Hegeldən daha amansızcasına lağa qoymamışdır (məsələn, bax: «fenomenologiya»).

İkincisi, belə bir haldan heç qaçınmaq olmaz ki, insanı fəaliyyətə sövq edən hər şey onun başından gəlib keçməlidir: insan hətta yeyib-ichməyə ona görə girişir ki, onun başında aclıq və susuzluq duyğuları əks olunur və ona görə yeyib-ichməkdən əl çəkir ki, onun başında doymaq duyğusu əks olunur. Xarici aləmin insana olan təsirləri onun başında nəqş olunur, orada hisslər, fikirlər, təhriklər, iradə təzahürləri şəklində, bir sözlə—«ideal səylər» şəklində əks olunur və bu şəkildə onlar «ideal qüvvələr» olurlar. Həm də əgər adam ancaq «ideal səylərə» əməl etdiyinə görə və «ideal qüvvələrin» ona olan təsirini etiraf etdiyinə görə idealist olursa, onda az-çox normal inkişaf etmiş hər bir adam fitrətən idealistdir, onda anlaşılmaz bir şey qalır: dünyada ümumiyyətlə haradan materialist ola bilər?

Üçüncüsü, bəşəriyyətin,—heç olmazsa hazırda,—bütövlükdə və ümumiyyətlə irəli hərəkət etdiyi əqidəsinin, materializmlə idealizmin əksliyinə qətiyyənlə heç bir dəxli yoxdur. Fransız materialistləri, demək olar, fanatikcəsinə, — deist¹⁰ Volter və Russodan az yox, — bu əqidədə idilər və ona çox zaman böyük şəxsi qurbanlar verirdilər. Əgər birisi ömrü boyu özünün bütün həyatını «həqiqətə və haqqa», — bu sözlərin

yaxşı mənasında,—«xidmət etməyə» həsr etmişsə, onda belə bir adam, məsələn, Didro olmuşdur. Odur ki, Ştarke bütün bunları idealizm elan etdikdə, o yalnız bunu sübut edir ki, materializm sözü və onunla birlikdə isə hər iki cərəyanın bütün əksliyi burada Ştarke üçün hər cür mənasını itirmişdir.

Felən burada Ştarke, materializm adına qarşı illər uzununu keçiş iftiralarının təsiri altında kök salmış filister mövhumatına, — ola bilər ki, düşünmədən, — bağışlanılmaz güzəştə gedir. Filister materializm dedikdə, qarınqululuq, sərxoşluq, şəhvət, cismani zövqlər və şöhrətpərəstlik, qərəzkarlıq, xəsislik, acgözlük, qazanc dalınca qaçmaq və birja kələkləri başa düşür, bir sözlə — onun özünün xəlvətdə qapıldığı bütün bu çirkin hərəkətləri başa düşür. İdealizm isə, onun nəzərində fəzilətə inam, bütün bəşəriyyətə məhəbbət və ümumiyyətlə «daha yaxşı aləmə» inam deməkdir, filister bu aləm haqqında başqalarına gurultu ilə danışdığı halda özü isə buna ancaq sərxoşluqdan sonra başı ağrıyanda və ya iflas olanda, — bir sözlə özünün adət etdiyi «materialist» ifratçılıqlarının labüd nəticələrini dadmaq lazım gələndə inanmağa başlayır. Bu halda o özünün sevdiyi mahnını oxuyur: insan bəs nədir? O yarı vəhşi, yarı mələkdir.

Qalan məsələlərdə isə Ştarke Feyerbaxı, indi Almaniyada filosof adı ilə hay-küy salan dosentlərin hücum və təlimlərindən səylə müdafiə etməyə çalışır. Klassik alman fəlsəfəsinin cılızlaşmış nəslə ilə maraqlanan adamlar üçün bu, əlbəttə, əhəmiyyətli; Ştarkenin özü üçün bu, zəruri görünə bilərdi. Lakin biz oxucuya əziyyət verməyəcəyik.

III

Biz Feyerbaxın din fəlsəfəsinə və etikasına yanaşan kimi, onun həqiqi idealizmi dərhal meydana çıxır. Feyerbax dini heç də ləğv etmək istəmir; o dini təkmilləşdirmək istəyir. Fəlsəfənin özü dində əriməlidir.

«Bəşəriyyət dövrləri biri digərindən ancaq, dindəki dəyişikliklərlə fərqlənir. Müəyyən tarixi hərəkət ancaq, insanın ürəyinə dərin nüfuz etdikdə, öz əsasına çatmış olur. Ürək dinin forması deyildir, buna görə belə demək olmaz ki, din

həmçinin ürəkdə də olmalıdır; ürək dinin mahiyyətidir» (sitat Ştarkedən gətirilmişdir, səh. 168).

Feyerbaxın təliminə görə, din insanla insan arasında hissə əsaslanan ürək münasibətidir, bu münasibət indiyə qədər öz həqiqətini gerçəkliyin əfsanəvi inikasında, – insani xassələrin əfsanəvi inikası olan bir və ya bir neçə allah vasitəsilə, – axtarırdı, indi isə onu bilavasitə və birbaşa «mən» ilə «sən» arasındakı məhəbbətdə tapır. Həm də, beləliklə, Feyerbaxda, nəhayət, cinsi məhəbbət onun yeni dininin ən yüksək etiqad formalarından biridir, bəlkə də ən yüksək formasıdır.

İnsanlar arasında, xüsusən müxtəlif cinslərə mənsub olan insanlar arasında hissə əsaslanan münasibətlər insanların, mövcud olduqları zamanlardan bəri mövcuddur. Cinsi məhəbbətə gəldikdə, bu məhəbbət son səkkiz əsr ərzində elə bir məna kəsb etmiş və elə bir mövqə fəth etmişdir ki, ətrafında bütün poeziyanın hərləndiyi vacib bir mehvər olmuşdur. Mövcud pozitiv dinlər, cinsi məhəbbətin dövlət tərəfindən tənzim edilməsinə, yəni nigah haqqında qanunçuluğa yüksək müqəddəslik verməklə kifayətlənir; bu dinlərin hamısı lap günü sabah tamamilə aradan qalxa bilər, məhəbbət və dostluq təcrübəsində isə zərrə qədər dəyişiklik əmələ gəlməz. 1793-cü və 1798-ci illər arasında Fransada xristian dini həqiqətən o dərəcədə yox olub getmişdi ki, Napoleonun özünün bu dini yenidən tətbiq etməsi zəhmətsiz və müqavimətsiz olmadı. Lakin bu müddət ərzində xristianlığı Feyerbaxın yeni dini kimi bir şeylə əvəz etmək üçün heç bir tələbat yaranmadı.

Feyerbaxın idealizmi burada ondan ibarətdir ki, o, insanların qarşılıqlı meyllərinə əsaslanan bütün münasibətləri, – cinsi məhəbbəti, dostluğu, mərhəməti, fədakarlığı və s, – onların öz-özlüyündə malik olduqları ən adi mənada, onun da rəyincə keçmişə məxsus olan hər hansı xüsusi bir din haqqındakı xatirələrdən asılı olmayaraq götürmür. Feyerbax iddia edir ki, bu münasibətlər, yalnız din sözü ilə müqəddəsləşdirildikdə özü üçün tam əhəmiyyət kəsb etmiş olar. Feyerbax üçün başlıca cəhət bu kimi xalis insani münasibətlərin mövcud olmasında deyildir, əksinə, ondadır ki, bu münasibətlərə yeni, həqiqi bir din kimi baxsınlar. Feyerbax yalnız o halda bu münasibətlərin tamamilə dəyərli münasibətlər olmasını etiraf etməyə razı olur ki, onlara din möhrü

vurulmuş olsun. Din sözü religare* sözündən əmələ gəlmişdir və onun ilkin mənası əlaqə deməkdir. Deməli, iki adamın hər cür qarşılıqlı əlaqəsi dindir. Bu qəbil etimoloji hoqqabazlıqlar idealist fəlsəfənin əl atdığı son çıxış yoludur. Sözlərə, onların həqiqətdə işlədilərək tarixi inkişafın gedişində aldığı məna deyil, əksinə, öz etimoloji mənşələrinə görə daşılmalı olduqları məna isnad verilir. İdealist xatirələri üçün əziz olan din sözü dildən ancaq itib getməsin deyə, cinsi məhəbbət və cinslər arasındakı münasibətlər «din» rütbəsinə qaldırılır. Qırxıncı illərdə Lui Blan məsləkli Paris reformistləri də tamamilə belə düşünürdülər: onlar da dinsiz adamı müdhiş bir şəxs kimi təsəvvür edir və bizə deyirdilər: *donc latheisme cest votre religion*** Təbiətin əslində materialistcəsinə anlaşılməsi əsasında Feyerbaxın həqiqi din qurmağa göstərdiyi səyini müasir kimyanı həqiqi əlkimya kimi şərh etmək cəhdinə bənzətmək olar. Əgər allahsız din mümkünsə, onda özünün iksiri olmadan əlkimya da mümkündür. Həm də əlkimya ilə din arasında çox sıx əlaqə vardır. İksirin bir çox allahabənzər xassələri vardır, Kopp və Bertlonun gətirdikləri məlumatdan göründüyü kimi, xristian təliminin hazırlanmasında, tariximizin birinci iki əsrindəki Misir və Yunanıstan əlkiyagərlərinin də əli vardır.

Feyerbaxın: «bəşəriyyət dövrləri biri digərindən ancaq dindəki dəyişikliklərlə fərqlənir» iddiası əsla doğru deyildir. Söhbət yalnız indiyədək mövcud olan üç dünya dinindən: buddizm, xristianlıq və islamdan getdiyi dərəcədə böyük tarixi çevrilişlər dindəki dəyişikliklərlə *müşayiət edilmişdir*. Kortəbii surətdə yaranan köhnə tayfa dinlərinin və milli dinlərin təbliğat xarakteri yox idi və həmin tayfa və ya xalqların müstəqilliyi pozulduqda bu dinlər dərhal hər cür müqavimət qüvvəsini itirirdi. Germanlarda bunun üçün, hətta çürüməkdə olan Eoma dünya imperiyası ilə və onun xristian dünya dini ilə sadəcə təmasda olmaq kifayət idi, onda bu dini Roma yenicə qəbul etmişdi və onun iqtisadi, siyasi və mənəvi vəziyyətinə uyğun gəlirdi. Yalnız az-çox süni surətdə meydana gələn bu dünya dinləri haqqında, xüsusən xristianlıq və islam haqqında demək olar ki, ümumi tarixi hərəkətlər dini rəng alır. Lakin hətta xristianlığın yayıldığı sahədə, həqiqətən universal əhəmiyyəti olan inqilablar ancaq, burjuazianın öz azadlığı uğrunda apardığı mübarizənin ilk

* – əlaqələndirmək. *Red.*

** Deməli, ateizm, bu elə sizin dininizdir. *Red.*

pillələrində, XIII əsrdən XVII əsrin axırınadək dini rəng alır. Bu da, Feyerbaxın fikirləşdiyi kimi, insan ürəyinin xassələri ilə deyil və insanın dini tələbatı ilə deyil, yalnız bircə ideoloji formanı: din və ilahiyyəti bilən orta əsrlərin bütün əvvəlki tarixi ilə izah olunur. Lakin XVIII əsrdə burjuaziya öz sinfi vəziyyətinə uyğun öz xüsusi ideologiyasını yaratmaq üçün kifayət qədər möhkəmləndikdə öz böyük və bitkin inqilabını – Fransa inqilabını əmələ gətirdi, bu halda burjuaziya ancaq hüquqi və siyasi ideyalara müraciət edirdi və din haqqında yalnız bu axırıncı onun yolunu kəsdiyi dərəcədə fikirləşirdi. Lakin bu halda burjuaziyanın ağına da gəlmirdi ki, köhnə dini hər hansı yeni bir dinlə əvəz etmək lazımdır. Robespyerin burada nə kimi müvəffəqiyyətsizliyə uğradığı məlumdur.

İndi bizim yaşamağa məcbur olduğumuz, habelə siniflərin əksliyi və sinfi hökmranlıq üzərində qurulmuş cəmiyyətdə başqalarına qarşı münasibətdə xalis insani hisslər göstərmək imkanı onsuz da olduqca məhduddur; bu hissləri din rütbəsinə yüksəltməklə onu daha da məhdudlaşdırmaq üçün əlimizdə zərrə qədər də əsas yoxdur. Eyni ilə ara tarixnəvisliyi böyük tarixi sinfi döyüşlərin anlaşılmasını bizim üçün, xüsusilə Almaniyada, artıq kifayət qədər qaranlıqlaşdırmışdır, və bu mübarizənin tarixini kilsə tarixinin adi bir əlavəsinə çevirməklə onu tamamilə anlaşılmaz etməyimizə ehtiyac yoxdur. Artıq bundan görünür ki, indi biz Feyerbaxdan nə qədər irəli getmişik. İndi onun əsərlərində bu yeni, məhəbbət dininin yüksəklərə qaldırıldığı «gözəl yerləri» sadəcə oxumaq daha mümkün deyildir.

Feyerbax ancaq bir dini – xristianlığı, Qərbin monoteizmə əsaslanan həmin dünya dinini ciddi tədqiq edir. O, göstərir ki, xristian allahı ancaq insanın əfsanəvi inikasıdır.

Lakin bu allah özü də, uzun sürən mücərrədləşdirmə prosesinin məhsuludur, əvvəlki çoxlu tayfa və millət allahlarının cəmlənməsi mahiyyətidir. Buna mütabiq olaraq, inikası həmin allah olan insan da gerçək insan deyildir, o da eynilə çoxlu gerçək insanların mahiyyətidir; bu – mücərrəd insandır, yəni yenə ancaq fikri surətdir. Əsərinin hər səhifəsində hissiyyat və konkret, gerçək dünyaya qərq olmağı təbliğ edən həmin Feyerbaxın özü, insanlar arasında təkcə cinsi münasibətlərdən deyil, hər hansı başqa münasibətlərdən bəhs etməli olduqda, dərhal son dərəcə mücərrədləşir.

Bu münasibətlərdə Feyerbax yalnız bir tərəfi – əxlaqı görürdü. Feyerbaxın burada da Hegelə nisbətən çox yoxsulluğu bizi yenə də təəccübləndirir. Hegeldə etika və ya mənəviyyat haqqında təlim hüquq fəlsəfəsidir, həm də: 1) mücərrəd hüquq, 2) əxlaq, 3) mənəviyyat sahələrini əhatə edir, bu axıncıya da öz növbəsində: ailə, vətəndaş cəmiyyəti və dövlət aiddir. Burada forma nə qədər idealistdirsə, məzmun bir o qədər realistdir. Bu məzmun özündə əxlaqla birlikdə bütün hüquq, iqtisadiyyat və siyasət sahəsini ehtiva edir. Feyerbaxda isə məhz bunun əksinədir. Feyerbax formaca realistdir, o, çıxış nöqtəsi olaraq insanı götürür; lakin bu insanın yaşadığı dünya haqqında o bir kəlmə də danışmır və buna görə də onun bəhs etdiyi insan, daim din fəlsəfəsindəki eyni mücərrəd insan olaraq qalır. Bu insan dünyaya ana bətnindən gəlməmişdir: kəpənək baramadan çıxan kimi bu insan da monoteist dinlərin allahından nəşət etmişdir. Ona görə də bu insan gerçək dünyada, tarixən inkişaf etmiş və tarixən müəyyən olan dünyada da yaşamır. Hərçənd o başqa insanlarla ünsiyyətdədir, lakin həmin insanların hər biri yenə də onun özü kimi mücərrəddir. Din fəlsəfəsində biz bununla belə hələ kişi və qadın olduğunu gördük, etikada isə bu son fərq də yox olur. Doğrudur, Feyerbaxda hərdən, misal üçün, belə müddəalara da təsadüf olunur:

«Saraylarda bir cür, komalarda isə başqa cür düşünülür». – «əgər aclıqdan və yoxsulluq üzündən sənin bədənində qida maddələri yoxdursa onda sənin başında da, sənin hissələrində və sənin ürəyində də əxlaq üçün qida yoxdur». – «siyasət bizim dinimiz olmalıdır» və i.a.

Lakin Feyerbax bu müddəalarla nə etməli olduğunu əsla bilmir, həmin müddəalar onun üçün quru ibarələr olaraq qalır və hətta Ştarke də etiraf etməyə məcbur olur ki, siyasət Feyerbax üçün müyəssər olmayan sahədir,

«cəmiyyət haqqında elm, sosiologiya isə—« terra incognita* »dir.

Feyerbax xeyir ilə şər arasındakı əksliyi tədqiq etdikdə də, Hegelə nisbətən yenə eyni dərəcədə səthidir.

* Məchul torpaq. *Red.*

Hegel qeyd edir: «bəziləri belə düşünürlər ki, onlar: insan öz təbiəti etibarını ilə xeyirxahdır,—dedikdə, olduqca dərin bir fikir söyləyirlər; lakin onlar unudurlar ki, insan öz təbiəti etibarını ilə şərirdir — sözlərində daha dərin məna vardır».

Hegeldə şər, tarixi inkişafın hərəkətverici qüvvəsinin təzahür etdiyi formadır. Bunda iki məna vardır. Bir tərəfdən, irəli atılan hər bir yeni addım, müqəddəs sayılan bir şeyin hökmən təhqir olunmasıdır; köhnəyə, ölüb gedənə, lakin adət qaydası ilə təqdis olunmuş qarşı qiyamdır. Digər tərəfdən, siniflərin əksliyi meydana gələndən bəri insanların pis ehtirasları: acgözlük və hakimiyyətpərəstlik tarixi inkişafın vasitələri olmuşdur. Məsələn, feodalizmin və burjuaziyanın tarixi bunun üçün fasiləsiz bir sübutdur. Lakin, əxlaqi şərin tarixi rolunu tədqiq etmək Feyerbaxın heç ağına da gəlmir. Tarix sahəsi Feyerbax üçün ümumiyyətlə münasib və ürəyə yatan deyildir. Hətta onun kəlamı:

«İnsan təbiətin ağuşundan yenidən çıxdığı zaman hələ insan olmamış, yalnız xalis təbii vücut olmuşdur. İnsan — insanın məhsuludur, mədəniyyətin, tarixin məhsuludur» —

hətta bu kəlamı da onun üçün tamamilə səmərəsiz qalır.

Bütün bu deyilənlərdən aydın olur ki, Feyerbax əxlaq haqqında bizə ancaq son dərəcə cılız bir şey deyə bilər. Səadətə can atma insanda anadangəlmədir; ona görə də bu şey hər bir əxlaqın əsası olmalıdır. Lakin səadətə can atma iki cəhətdən təşvihə məruzdur. Əvvəlcə, davranışlarımızın təbii nəticələri tərəfindən: keflənməyin ardınca xumarlıq gəlir, adətə keçmiş ifratçılığın ardınca isə — xəstəlik. İkincisi, davranışlarımızın ictimai nəticələri tərəfindən: biz başqa adamlarda da, belə səadətə can atmağa hörmət etmədikdə, onlar müqavimət göstərir və bizim səadətə can atmağımıza mane olurlar. Buradan belə bir nəticə çıxır ki, əgər biz özümüzün səyimizi təmin etmək istəyiriksə, onda biz öz davranışlarımızın nəticələrini düzgün qiymətləndirməyi bacarmalıyıq və bundan əlavə, başqalarının da eyni səyə bərabər hüququna hörmət etməliyik, deməli, özümün özümə münasibətimdə ağıllı özünüməhdudlaşdırma və başqaları ilə ünsiyyətdə məhəbbət — yenə məhəbbət!, — Feyerbax əxlaqının əsas qaydaları bunlardır, bütün yerdə qalanlar bunlardan çıxarılır. Nə Feyerbaxın ən kəskin ağıllı mülahizələri, nə də Ştarkenin ən güclü

tərifləri bu iki-üç müddəanın miskinliyini və boşluğunu pərdələyə bilməz.

İnsan öz-özü ilə məşğul olduqda, özünün səadətə can atmasını çox nadir hallarda həm də özü üçün və başqaları üçün faydalı olaraq təmin edir. İnsanın xarici aləmlə ünsiyyəti olmalıdır, öz tələbatını ödəmək üçün vasitələri: yeməyi, başqa cinsdən olan fərdi, kitabları, əyləncələri, mübahisələri, fəaliyyəti, istehlak və əmək vasitələri olmalıdır. Hər iki şeydən biridir: ya Feyerbaxın əxlaqı əvvəlcədən nəzərdə tutur ki, hər bir adam öz tələbatını ödəmək üçün bütün bu vasitə və şeylərə şəxsiz malikdir, ya da bu əxlaq ancaq xoş, lakin həyata keçirilə bilməyən məsləhətlər verir, və onda həmin əxlaqın göstərilən vasitələrdən məhrum olan adamlar üçün yeyilmiş yumurta qədər dəyəri yoxdur. Feyerbax özü də bu barədə açıqca deyir:

«Saraylarda bir cür, komalarda isə başqa cür düşünürlər». «Əgər aclıqdan və yoxsulluq üzündən sənin bədənində qida maddələri yoxdursa, onda sənin başında da, sənin hisslərinə də və sənin ürəyində də əxlaq üçün qida yoxdur».

Bütün insanların bərabər səadət hüququ bundan yaxşı vəziyyətdədirmi? Feyerbax bu tələbi bütün zamanlarda və hər bir şəraitdə şəxsiz məcburi bir tələb kimi irəli sürür. Lakin nə zamandan bəri bu hüquq hamılıqca etiraf edilmişdir? Qədim zamanlarda qullarla onların sahibləri arasında və ya orta əsrlərdə təhkimli kəndlilərlə onların baronları arasında bütün insanların bərabər səadət hüququ haqqında heç danışmaq olmuşdurmuydu? Məzlum siniflərin səadətə can atması amansız surətdə və «qanun əsasında» hakim siniflərin eyni səyinə məgər qubarı edilməmişdirmi? Edilmişdir, lakin bu əxlaqsızlıq idi; indi isə bu hüquq bərabərliyi etiraf edilmişdir. – burjuaziya feodalizmə qarşı mübarizədə və kapitalist istehsalını inkişaf etdirmək xatirinə bütün silki, yəni şəxsi imtiyazları məhv etməyə və əvvəlcə, xüsusi hüquq, sonra isə tədricən dövlət hüququ sahəsinə şəxsiyyətin yuridik hüquq bərabərliyini tətbiq etməyə məcbur olduğu zamandan bəri sözdə etiraf edilmişdir. Lakin səadətə can atmaq üçün ən az dərəcədə ideal hüquqlar lazımdır. Bu səyin ən çox maddi vasitələrə ehtiyacı vardır; kapitalist istehsalı isə çalışır ki, bərabər hüquqlu adamların böyük əksəriyyəti ancaq, ən aşağı bir həyat üçün ən zəruri şeylərə malik olsun. Beləliklə, əksəriyyətin səadətə olan bərabər hüququna kapitalizm, çətin ki, quldarlıqdan və ya təhkimçilikdən çox

hörmət göstərir. Məgər səadəti təmin edəcək mənəvi vasitələr, təhsil almaq vasitələri bundan yaxşı vəziyyətdədir? Məgər «Sadova yanında qalib gələn məktəb müəllimi»¹¹ özü əfsanəvi bir şəxsiyyət deyilmi?

Bundan başqa. Feyerbaxın əxlaq nəzəriyyəsindən belə çıxır ki, fond birjası ən yüksək əxlaq məbədidir, ancaq bu şərtlə ki, orada ağıllı möhtəkirlik etsinlər. Əgər mənim səadətə can atmağım məni aparıb birjaya çıxarırsa və mən orada öz hərəkətlərimin nəticələrini o qədər düzgün ölçüb-biçə bilirəmsə ki, bu hərəkətlər mənə ancaq ləzzət verir və heç bir zərər vurmur, yəni əgər mən daim uduramsa, onda Feyerbaxın göstərişi yerinə yetmiş olur. Həm də bu halda mən özümə yaxın adamın beləcə səadətə can atmasına heç də mane olmuram, çünki o da birjaya mənim kimi könüllü olaraq gəlmişdir, mənimlə ehtikar sazişi bağlarkən mən öz səadətimə can atdığım kimi, o da tamamilə eynilə öz səadətinə can atır. Əgər o öz pulunu itirirsə, onda bununla onun hərəkətlərinin əxlaqsızlığı sübut olmuş olur, çünki o öz hərəkətlərini pis ölçüb-biçmişdir və onu layiqi cəzasına düçar etməklə mən hətta müasir Radamant kimi lovğalana bilərəm. Madam ki, məhəbbət sadəcə sentimental bir ifadə deyildir, birjada həmçinin məhəbbət də hökmrandır; çünki hər kəs öz səadətə can atma səyini başqasının köməyi ilə təmin edir, məhəbbət məhz bunu da etməlidir, məhəbbətin əməli surətdə yerinə yetirilməsi bundan ibarətdir. Deməli, əgər mən öz əməliyyatımın nəticələrini qabaqcadan düzgün görürəmsə, yəni əgər mən müvəffəqiyyətlə oyun oynayırımsa, onda mən Feyerbax əxlaqının bütün ən ciddi tələblərini yerinə yetirmiş oluram, həm də üstəlik varlanıram. Başqa sözlə desək, Feyerbaxın arzu və niyyətləri necə olursa olsun, onun əxlaqı indiki kapitalizm cəmiyyətinin ölçüsü ilə biçilmiş olur.

Bəs məhəbbət! – bəli, Feyerbaxda, məhəbbət adamı həmişə və hər yerdə əməli həyatın bütün çətinliklərindən qurtarmalı olan ecazkar bir şeydir, – bu da mənafeləri bir-birinə daban-dabana əks siniflərə bölünmüş bir cəmiyyətdə! Beləliklə, Feyerbaxın fəlsəfəsindən onun inqilabi xarakterinin son qalıqları uçub gedir və ancaq çağırılmış köhnə bayatı qalır: bir-birinizi sevin, cins və rütbənizdən asılı olmayaraq bir-birinizin qucağına atılın, – ümumi bir barışıqla məst olun!

Qısa desək, Feyerbaxın əxlaq nəzəriyyəsinin aqibəti onun bütün sələflərinin aqibəti kimi oldu. Feyerbaxın əxlaqı bütün zəmanələr

üçün, bütün xalqlar üçün, bütün vəziyyətlər üçün biçilmişdir və məhz buna görə də heç yerdə və heç bir zaman tətbiq edilə bilməz. Kantın qəti imperativi kimi bu əxlaq da gerçək aləmə münasibətində acizdir. Həqiqətdə hər sinfin və hətta hər peşənin öz xüsusi əxlaqı vardır və onlar bunun cəzasını çəkməkdən qorxmayanda həmin əxlaqı hər zaman pozurlar. Hamını birləşdirməli olan məhəbbət isə, müharibələrdə, savaşmalarda, çəkişmələrdə, ev söyüşlərində, boşanıb-ayrılmada və birinin digərini maksimum dərəcədə istismar etməsində təzahür edir.

Lakin necə ola bilmişdir ki, əqli hərəkətə Feyerbaxın verdiyi qüdrətli təkan, onun özü üçün tamamilə səmərəsiz qalmışdır? Sadəcə ona görə ki, Feyerbax özünün son dərəcə nifrət etdiyi abstraksiyalar aləmindən canlı, gerçək aləmə yol tapa bilməmişdir. Feyerbax var qüvvəsi ilə təbiətdən və insandan yapışır. Lakin təbiət də, insan da onun üçün ancaq söz olaraq qalır. Feyerbax nə gerçək təbiət haqqında, nə də gerçək insan haqqında müəyyən heç bir şey deyə bilmir. Feyerbaxın mücərrəd insanından gerçək insanlara, canlı insanlara keçmək üçün bu insanları öz tarixi hərəkətlərində öyrənmək lazım idi. Feyerbax isə buna qarşı inad edirdi və buna görə də anlamadığı 1848-ci il onun üçün ancaq gerçək aləmlə əlaqəni qəti kəsmək, guşənişinliyə keçmək demək idi. Bunun başlıca təqsiri yenə də həmin alman ictimai münasibətlərində idi ki, Feyerbaxı belə bir acınacaqlı aqibətə çatdırmışdı.

Lakin Feyerbaxın atmadığı addımı, hər halda atmaq lazım idi. Feyerbaxın yeni dininin özəyi olan mücərrəd insana pərəstişi gerçək insanlar haqqında və onların tarixi inkişafı haqqında elmlə əvəz etmək lazım idi. Feyerbaxın fəlsəfəsinin çərçivəsindən kənara çıxan Feyerbax nöqtəyi-nəzərinin bu sonrakı inkişafı 1845-ci ildə Marks tərəfindən «Müqəddəs ailə»^{*} kitabında başlanmış oldu.

IV

Nə qədər ki, Ştraus, Bauer, Ştirner, Feyerbax fəlsəfi zəmini tərk etməmişdilər, onlar Hegel fəlsəfəsinin törəmələri idilər. Ştraus özünün «İsanın həyatı» və «Doqmatika»sından sonra Renan à la ancaq fəlsəfi

^{*} Bax: *K.Marks və F.Engels. Əsərləri, 2-ci nəşri, 2-ci cild, səh. 3–320. Red.*

və tarixi-dini belletristika ilə məşğul olmuşdur. Bauer ancaq xristianlığın meydana gəlməsi tarixi sahəsində əhəmiyyətli bir iş gördü. Ştirner, hətta Bakunin onu Prudonla birləşdirib bu qatışıqı «anarxizm» adlandırdıqdan sonra da sadəcə öz qəribəliyində qaldı. Təkcə Feyerbax görkəmli filosof idi. Lakin Feyerbax, özünü elmlər elmi kimi qələmə verən, bütün ayrı-ayrı elmlərdən yüksəklərdə süzən və onları bir yerdə birləşdirən fəlsəfənin hüdudunu nəinki aşma bilmədi, – bu fəlsəfə Feyerbaxın nəzərində toxunulmaz müqəddəs bir şey kimi qalırdı, – hətta bir filosof olaraq yarı yolda dayandı, aşağıdan materialist, yuxarıdan idealist idi. Feyerbax Hegeli tənqid islahı ilə məğlub etmədi, onu işlədilməyə yararsız bir şey kimi sadəcə olaraq bir kənara tulladı; eyni zamanda Feyerbax özü Hegel sisteminin hərtərəfli zənginliyinə qarşı, dəbdəbəli məhəbbət dinindən və zəif, aciz əxlaqdan başqa heç bir müsbət şey çıxarmaq iqtidarında deyildi.

Lakin Hegel məktəbi pozulduqda, yeganə, həqiqətən səmərə verən başqa bir istiqamət yarandı. Bu istiqamət başlıca olaraq Marksın adı ilə bağlıdır*.

Hegel fəlsəfəsi ilə əlaqə, burada da materializm nöqtəyi-nəzərinə qayıtmaq yolu ilə, kəsildi. Bu o deməkdir ki, həmin istiqamətin adamları bu qərara gəldilər ki, gerçək aləmi – təbiəti və tarixi – qabaqcadan düşünülmüş idealist uydurmalara etina etmədən ona yanaşan hər kəsin anladığı kimi anlasınlar; onlar bu qərara gəldilər ki, hər hansı bir əfsanəvi əlaqədə götürülən faktlara deyil, əksinə, öz-özünün əlaqəsində götürülən faktlara mütabiq olmayan hər cür idealist uydurmaları heyfslənmədən rədd etsinlər. Materializm də ümumiyyətlə bundan artıq bir şey deyildir. Yeni istiqamət yalnız onunla fərqlənir ki, burada materialist dünyabaxışına ilk dəfə olaraq həqiqətən ciddi yanaşdılar və bu dünyabaxışı, – heç olmazsa əsas

* Mən burada şəxsi bir məsələni izah etmək istəyirəm. Bu nəzəriyyənin işlənilib hazırlanmasında mənim iştirakıma son zamanlar, dəfələrlə işarə etmişlər. Ona görə də mən burada bu məsələni qəti izah edən bir neçə söz söyləməyə məcburam. Mən inkar edə bilmərəm ki, Marksla birlikdə işlədiyim qırx illik dövrdən əvvəl də, həmin dövrdə də, haqqında bəhs olunan nəzəriyyənin istər əsaslandırılmasında, istərsə də xüsusən hazırlanmasında müəyyən dərəcədə müstəqil surətdə iştirak etmişəm. Lakin əsas rəhbər fikirlərin, xüsusən iqtisadiyyat və tarix sahəsindəki fikirlərin olduqca böyük hissəsi və daha çox, bu fikirlərin son dəqiq ifadəsi Marksındır. Mənim etdiklərimi, bəlkə də iki-üç ixtisas sahəsi müstəsna olmaqla, Marks özü, mənsiz də asanlıqla edə bilərdi. Marksın gördüyü işi isə mən heç bir zaman görə bilməzdim. Marks bizim hamımızdan daha yüksək idi, daha uzaqları görürdü, hər şeyi hamımızdan çox və tez qavrayırdı. Marks dahi idi, biz isə, olsa-olsa istedadlı bir adam. Markssız bizim nəzəriyyəmiz heç də indi olduğu kimi olmazdı. Buna görə bu nəzəriyyə haqlı olaraq Marksın adını daşıyır.

cəhətlərdə, – nəzərdən keçirilən bütün bilik sahələrində ardıcıl surətdə həyata keçirildi.

Hegel sadəcə bir kənara tullanılmadı. Əksinə, onun fəlsəfəsinin yuxarıda göstərilən inqilabi tərəfi, dialektik metod çıxış nöqtəsi olaraq götürüldü. Lakin bu metod özünün Hegel formasında yararlı deyildi. Hegeldə dialektika – anlayışın öz-özünə inkişafıdır. Mütləq anlayış nəinki əzəldən, – məlum olmayan yerdə, – mövcuddur, habelə bütün mövcud aləmin həqiqi, həyati canıdır. Mütləq anlayış «Məntiq»də müfəssəl tədqiq edilmiş olan və bütünlükdə onun özündə ehtiva olunan bütün ilk pillələr vasitəsilə özünə doğru istiqamətdə inkişaf edir. Sonra bu mütləq anlayış, təbiətə çevrilərək özünü «özgəninkiləşdirir», burada o öz-özünü dərk etmədən, təbii zərurət şəkli alıb yeni inkişaf keçirir və, nəhayət, insanda yenidən özünü dərk etməyə qayıdır. Tarixdə isə bu özünü dərk etmə yenə yol tapıb əvvəlcə verilmiş vəziyyətdən çıxır və, nəhayət, mütləq anlayış yenə də Hegel fəlsəfəsində tamamilə özünə qayıdır. Təbiətdə və tarixdə özünü göstərən dialektik inkişaf, yəni bütün dolanbac yollardan və bütün müvəqqəti geriləmə addımlarından keçib ibtidaidən aliyə doğru irəliləmə hərəkətinin səbəbiyyət əlaqəsi, – bu inkişaf Hegeldə, yalnız anlayışın öz-özünə, məlum olmayan bir yerdə daim baş verən, lakin hər halda hər bir düşünən insan beynindən əsla asılı olmayaraq baş verən hərəkətinin izidir. Bu ideoloji təhrifi aradan qaldırmaq lazım idi. Materializm nöqteyi-nəzərinə qayıtdıqda, gerçək şeylərdə mütləq anlayışın bu və ya digər pillələrinin inikaslarını görmək əvəzinə, biz yenə də insan anlayışlarında gerçək şeylərin inikaslarını gördük. Bununla dialektika, istər xarici aləmin, istərsə də insan təfəkkürünün ümumi hərəkət qanunları haqqında elmə müncər olurdu: iki sıra qanunlar əslində bir-birinin eynidir, öz ifadə olunmaq cəhətdən isə ancaq ona görə müxtəlifdir ki, insan başı bu qanunları şüurlu olaraq tətbiq edə bildiyi halda, təbiətdə – indiyədək çox vaxt bəşər tarixində də – bu qanunlar özünə şüursuzcasına, xarici zərurət şəklində və hədsiz təsadüflər sırası arasından yol açır. Beləliklə, anlayışlar dialektikasının özü, gerçək aləmin dialektik hərəkətinin ancaq şüurlu inikası olurdu. Bununla da Hegel dialektikası çevrildi, daha yaxşı olar deyək ki, ayaq üstə qoyuldu, çünki əvvəl başı üstə durmuşdu. Həm də diqqətə layiq cəhət orasıdır ki, uzun illər boyu bizim üçün ən yaxşı iş aləti və ən kəskin silah olan bu materialist dialektikanı kəşf edən təkçə

biz deyildik; alman fəhləsi İosif Ditsken bunu bizdən asılı olmayaraq və hətta Hegeldən asılı olmayaraq yenidən kəşf etmişdir*.

Bununla Hegel fəlsəfəsinin inqilabi tərəfi bərpa edildi və eyni zamanda onun ardıcıl həyata keçirilməsini Hegel üçün çətinləşdirən idealist qabıqdan azad edilmiş oldu. O böyük əsas fikir ki, dünya hazır, bitmiş *şeylərdən* ibarət olmayıb *proseslər* məcmusundan ibarətdir və bu məcmuda, dəyişməz görünən şeylər, habelə bu şeylərin insan başında yaranan fikri surətləri, anlayışlar fasiləsiz olaraq dəyişməkdədir, bunlar gah meydana gəlir, gah məhv olur, həm də irəliyə doğru inkişaf nə qədər təsadüfi görünсə də və müvəqqəti geriləmələrə rəğmən, nəticə etibarilə özünə yol açır, – bu böyük əsas fikir Hegel zamanından bəri ümumun şüuruna o dərəcədə möhkəm yerləşmişdir ki, çətin, kimsə buna ümumi şəkildə etiraz etsin. Lakin bunu sözdə etiraf etmək bir məsələdir, hər bir ayrıca halda və hər bir müəyyən tədqiqat sahəsində tətbiq etmək isə – başqa bir məsələdir. Əgər biz tədqiqat zamanı daim bu nöqteyi-nəzəri əsas tuturuqsa, o halda qəti həllər və əbədi həqiqətlər tələbi bizim üçün hər cür mənasını həmişəlik itirir; biz heç bir zaman unutmuruk ki, əldə etdiyimiz biliklər labüddən məhduddur və bu biliklər onları əldə etdiyimiz şəraitdən asılıdır. Bununla belə köhnə, lakin hələ indiyə qədər çox yayılmış olan metafizika üçün əsla aradan qaldırıla bilməyən əksliklər, həqiqətlə yanlışma arasında, xeyirlə şər, eyniyyətlə fərqlənmə, zərurətlə təsadüf arasında əksliklər daha bizim nəzərimizdə o qədər də çox hörmət qazana bilməz. Biz bilirik ki, bu əksliklərin ancaq nisbi mənası vardır. Hazırda həqiqət olaraq etiraf olunan şeyin özünün indi gizlində olan səhv tərəfi vardır, bu da bir vaxt aşkara çıxacaqdır; eynilə indi yanlışma hesab olunan şeyin həqiqi tərəfi vardır, bunun sayəsində həmin yanlışma keçmişdə həqiqət hesab oluna bilərdi; zərurət olaraq təsdiq olunan şey xalis təsadüflərdən təşəkkül edir, təsadüf hesab olunan şey isə, arxasında zərurətin gizləndiyi bir formadır və i.a.

Hegelin «metafizik metod» adlandırıdığı köhnə tədqiqat və təfəkkür metodunun, *şeylərə* başlıca olaraq bitkin və dəyişilməz bir şey kimi baxan və qalıqları hələ indiyədək beyinlərdə dərin kök salan bu metodun öz vaxtında böyük tarixi bəraəti olmuşdur. Prosesləri tədqiq

* Bax: «Əqli əməyin mahiyyəti, fiziki əmək nümayəndəsi tərəfindən şərh olunmuşdur». Hamburq, Meysner nəşriyyatı.

etməyə başlaya bilmək üçün əvvəlcə şeyləri tədqiq etmək lazım idi. Müəyyən bir şeydə baş verən dəyişiklikləri öyrənmə bilmək üçün əvvəlcə bu şeyin nə olduğunu bilmək lazımdır. Təbiət elmlərində də məhz belə olmuşdur. Şeyləri bitkin hesab edən köhnə metafizika, cansız və canlı təbiət cisimlərini bitkin bir şey kimi tədqiq etmiş olan təbiətşünaslıqdan əmələ gəlmişdir. Ayrı-ayrı şeylərin bu cür öyrənilməsi çox tərəqqi etdikdə və irəliddə yeni bir qəti addım atmaq mümkün olduqda, yəni təbiətin özündə bu şeylərdə baş verən dəyişiklikləri müntəzəm surətdə öyrənməyə keçmək mümkün olduqda isə, fəlsəfə sahəsində də köhnə metafizikanın ölüm zəngi çalındı. Doğrudan da, əgər keçən əsrin axırlarınadək təbiətşünaslıq başlıca olaraq *toplayıcı* elm idisə, bitkin şeylər haqqında elm idisə, bizim əsrimizdə bu elm mahiyyətə *nizamlaşdırıcı* elm olmuşdur, proseslər haqqında, həmin şeylərin əmələ gəlməsi və inkişafı haqqında və təbiətin bu proseslərini böyük bir küll halında birləşdirən əlaqə haqqında elm olmuşdur. Bitki və heyvan orqanizmindəki prosesləri tədqiq edən fiziologiya; tək orqanizmin rüşeym halından tutmuş yetkinlik halına qədər inkişafını öyrənən embriologiya; yer qabığının tədricən əmələ gəlməsini öyrənən geologiya, – bütün bu elmlər bizim əsrimizin yetirmələridir.

Təbiətdə baş verən proseslərin qarşılıqlı əlaqəsinin dərk edilməsi, xüsusilə üç böyük kəşf sayəsində son dərəcə böyük addımlarla irəlilədi:

Birincisi, hüceyrənin kəşf edilməsi sayəsində; bitki və heyvanın bütün vücudu həmin vahidin törəyib artması və bölünüb fərqlənməsi nəticəsində inkişaf edir. Bu kəşf bizi bütün ali orqanizmlərin ümumi bir qanun əsasında inkişaf edib böyüdüyünə inandırmaqdan başqa, hüceyrənin dəyişmək qabiliyyətinə malik olduğunu göstərməklə, orqanizmlərin növ dəyişmələrinə doğru yolunu da göstərdi, bu dəyişmələr nəticəsində orqanizmlərin ancaq fərdi inkişaf deyil, bundan daha artıq bir şey təşkil edən inkişaf prosesi keçirə bildiyini göstərdi.

İkincisi, enerjiyanın çevrilməsinin kəşf edilməsi sayəsində; bu kəşf göstərdi ki, hər şeydən əvvəl qeyri-üzvi təbiətdə fəaliyyətdə olan qüvvələrin hamısı, – mexaniki qüvvə və onun əlavəsi olub potensial

energiya adlanan qüvvə, istilik, şüalanma, (ışığı, «resp.* şüa istiliyi), elektrik, maqnetizm, kimyəvi enerji, – universal hərəkətin müxtəlif təzahür formalarıdır, bu "formalar müxtəlif kəmiyyət nisbətlərində bir-birinə çevrilir, belə ki, bunlardan biri müəyyən miqdarda yoxa çıxdıqda, onun yerində müəyyən miqdarda başqası meydana çıxır və təbiətdəki bütün hərəkət daim bir formanın başqa bir formaya fasiləsiz çevrilməsi prosesindən ibarətdir.

Nəhayət, üçüncüsü, ilk dəfə Darvinin rəhbərliyi şəklində verdiyi belə bir sübut sayəsində ki, insanın özü də istisna edilmədən indi bizi əhatə edən bütün orqanizmlər, ibtidada birhüceyrəli olan az miqdar rüşeymlərin uzun inkişaf prosesi nəticəsində meydana gəlmişdir, həmin rüşeymlər isə, öz növbəsində kimyəvi yolla yaranmış protoplazmadan və ya zülaldan əmələ gəlmişdir.

Bu üç böyük kəşf sayəsində, habelə təbiətşünaslığın başqa nəhəng müvəffəqiyyətləri sayəsində biz indi, təbiətin nəinki tək-cə ayrı-ayrı sahələrindəki proseslər arasında olan rəhbərliyi, habelə bu ayrı-ayrı sahələrin arasındakı rəhbərliyi də ümumiyyətlə və bütövlükdə aşkar edə bilirik. Beləliklə, empirik təbiətşünaslığın özünün verdiyi faktların köməyi ilə rəhbərliyi bir küll şəklində təbiətin ümumi mənzərəsini olduqca müntəzəm bir şəkildə vermək olar. Təbiətin bu cür ümumi mənzərəsini vermək, əvvəllərdə, naturfəlsəfə adlanan elmin vəzifəsi idi; naturfəlsəfə həmin vəzifəni ancaq belə yerinə yetirə bilirdi ki, hadisələrin ona hələ məlum olmayan gerçək rəhbərliklərini ideal, əfsanəvi rəhbərliklə əvəz edir, çatışmayan faktların yerinə uydurmalarını qoyur, gerçək kəsirlərin yerini ancaq təxəyyüllə doldururdu. Həm də naturfəlsəfə bir çox dahiyənə fikirlər söyləmiş və sonralar edilən bir çox kəşfləri qabaqcadan duymuşdu, lakin habelə cəfəngiyyət də az deyilməmişdi. O zamanlar başqa cür ola da bilməzdi. İndi isə, öz zamanımız üçün qənaətbəxş «təbiət sistemi» tərtib etməkdən ötrü təbiətin öyrənilməsi nəticələrinə dialektik nəzərlə, yəni bu nəticələrin öz rəhbərliyi nöqtəyi-nəzərindən baxmağımız kifayət etdiyi zaman və bu rəhbərliyin dialektik xarakterinin başa düşülməsi təbiətşünasların iradəsinə rəğmən onların hətta metafizik təlim görmüş beyinlərinə də nüfuz etdiyi zaman, – indi naturfəlsəfənin sonu çatmış olur.

* respective–müvafiq surətdə. *Red.*

Naturfəlsəfəni dirçəltmək üçün göstərilən hər cür cəhd nəinki yersiz olardı, habelə *geriyə bir addım olardı*.

Lakin, indi tarixi inkişaf prosesi kimi anladığımız təbiətə tətbiq edilə bilən şey, habelə cəmiyyət tarixinin bütün sahələrində də, insani (və ilahi) şeylərlə məşğul olan bütün elmlər məcmusuna da tətbiq edilə bilər. Naturfəlsəfə kimi tarix, hüquq, din və i.ə. Fəlsəfəsi də ondan ibarət idi ki, hadisələrdə aşkar edilməsi lazım gələn gerçək rabitənin yerini, filosofların uydurduqları rabitə tuturdu; tarixə – həm bütövlükdə, həm də onun ayrı-ayrı hissələrində, – ideyaların, həm də aydındır ki, həmişə ancaq, hər bir müəyyən filosofun sevdiyi ideyaların tədriclə həyata keçməsi kimi baxırdılar. Beləliklə buradan belə çıxırdı ki, tarix məlum, irəlicədən qarşıya qoyulmuş ideal bir məqsədin yerinə yetirilməsinə şüursuzcasına, lakin zəruri olaraq çalışmışdır; məsələn, Hegeldə belə bir məqsəd, onun mütləq ideyasının həyata keçilməsi idi və onun fikrincə, tarixi hadisələrin daxili rabitəsini, bu mütləq ideyaya dönmədən can atmaq təşkil edir. Beləliklə, hələ məlum olmayan gerçək rabitənin yerinə, bir növ yeni, şüursuz və ya tədriclə şüura çatan sirli bir tale qoyulurdu.. Deməli, tamamilə təbiət sahəsində olduğu kimi, burada da hamin uydurma, süni rabitələri bir kənara atıb gerçək rabitələri açmaq lazım idi. Bu vəzifə isə, nəticə etibarı ilə bəşər cəmiyyəti tarixində hakim qanunlar kimi özünə yol açan həmin ümumi hərəkət qanunlarını açmaqdan ibarət olurdu.

Lakin cəmiyyətin inkişaf tarixi bir nöqtədə təbiətin inkişaf tarixindən əhəmiyyətli dərəcədə fərqlənir. Təbiətdə (madam ki, biz insanın təbiətə göstərdiyi əks təsiri bir yana qoyuruq) ancaq kor, şüursuz qüvvələr bir-birinə təsir göstərir və ümumi qanunlar məhz bu qüvvələrin qarşılıqlı təsirində təzahür edir. Burada heç yerdə: nə üzde görünən hədsiz-hesabsız zahiri təsadüflərdə, nə də bu təsadüflər daxilində qanunauyğunluğun mövcud olduğunu təsdiq edən son nəticələrdə düşünülmüş, arzu edilən bir məqsəd yoxdur. Əksinə, cəmiyyət tarixində şüura qabil olan?, düşünə-düşünə və ya ehtirasın təsiri altında hərəkət edən, öz qarşılarına müəyyən məqsəd qoyan insanlar fəaliyyət göstərir. Burada düşünülmüş niyyət olmadan, arzu edilən məqsəd olmadan heç bir iş görülmür. Lakin bu fərq tarixi tədqiqat üçün, – xüsusilə ayrı-ayrı dövr və hadisələri tədqiq etmək üçün, – nə qədər mühüm olsa da, tarixin gedişinin ümumi daxili

qanunlara tabe olması faktını əsla dəyişdirmir. Həqiqətdə bu sahədə də, hər bir ayrıca adamın şüurlu olaraq arzu etdiyi məqsədlərə baxmayaraq hadisələrin səthində ümumiyyətlə və bütövlükdə, görünür, təsadüf hökm sürür. Arzu olunan şey yalnız nadir hallarda başa yetir; çox hallarda isə insanların öz qarşılarına qoyduqları məqsədlər qarşılıqlı toqquşma və ziddiyyətlərə düşür və ya qismən öz xüsusi mahiyyətinə görə, qismən də onları yerinə yetirmək üçün vəsait çatışmadığına görə əldə edilməz olur. Sətsiz-hesabsız ayrı-ayrı səylərin və ayrı-ayrı hərəkətlərin toqquşması tarix sahəsində də şüuru olmayan təbiətdə hökm sürən vəziyyətin tamamilə eyni olan bir vəziyyətə gətirib çıxarır. Hərəkətlərin arzu edilən müəyyən məqsədi olur; lakin bu hərəkətlərdən doğan nəticələr, işdə qətiyyətlə arzu edilməz olur. Əgər əvvəldə bu hərəkət arzu edilən məqsədə müvafiq görünsə də, axırda bunlar heç də arzu olunan nəticələri vermir. Beləliklə, elə alınır ki, ümumiyyətlə və bütövlükdə təsadüf, tarixi hadisələr sahəsində də hökm sürür. Lakin zahirdə təsadüf oyunu baş verən yerdə bu təsadüfün özü həmişə daxili, gizli qanunlara tabe olur. Bütün məsələ də ancaq bu qanunları açmaqdan ibarətdir.

Tarixin gedişi necə olursa-olsun, insanlar onu belə yaradırlar: hər kəs öz xüsusi, şüurlu olaraq qarşıya qoyduğu məqsədlərini güdür, müxtəlif istiqamətlərdə hərəkət edən bu çoxlu səylərin və bunların xarici aləmə göstərdiyi cürbəcür təsirlərin ümumi yekunu isə, – məhz tarixdir. Deməli, məsələ, habelə bundan ibarət olur ki, bu külli miqdar ayrı-ayrı şəxslər nəyi istəyir. İradə ehtiras və ya düşüncə ilə müəyyən olunur.

Lakin ehtirasın və ya düşüncənin öz növbəsində bilavasitə müəyyən olunduğu vasitələr ən müxtəlif xarakterdə olur. Bu, qismən zahiri şeylərdən, qismən də ideal təhriklərdən: şöhrətpərəstlik, «həqiqətə və haqqə xidmət etmək», şəxsi nifrət və ya hətta hər cür xalis fərdi şıltaqlıqdan ibarət ola bilər. Lakin bir tərəfdən, biz artıq gördük ki, tarixdə fəaliyyət göstərən bir çox ayrı-ayrı səylər əksər hallarda arzu olunan nəticələri deyil, tamamilə başqa, çox zaman nəzərdə tutulana birbaşa əks olan nəticələr doğurur, belə ki, bu təhriklər də axır nəticəyə münasibətdə, deməli, ancaq tabe əhəmiyyətə malikdir. Digər tərəfdən isə, yeni bir məsələ meydana çıxır: bu təhriklərin arxasında öz növbəsində hansı gizli hərəkətverici qüvvələr gizlənmişdir, fəaliyyət göstərən insanların başında müəyyən təhriklər formasını alan həmin tarixi səbəblər hansılardır?

Köhnə materializm heç vaxt öz qarşısında belə bir sual qoymamışdır. Köhnə materializmin tarixə baxışı – əgər ümumiyyətlə onun belə bir baxışı olmuşsa, – buna görə də mahiyyətə pragmatik baxış idi: o hər şey haqqında hərəkətlərin səbəblərinə görə mühakimə yeridirdi, tarixi xadimləri namuslulara və namussuzlara bölür və belə tapırdı ki, namuslular, bir qayda olaraq, aldadılmış, namussuzlar isə qalib gəlmişlər. Köhnə materializm üçün bundan ancaq belə bir nəticə çıxırdı ki, tarixin öyrənilməsi çox az ibrətamiz şey verir, bizim üçün isə belə bir nəticə çıxır ki, köhnə materializm, tarix sahəsində fəaliyyət göstərən ideal təhrikəddici qüvvələrin arxasında nələr gizləndiyini, bu təhrikəddici qüvvələrin təhrikəddici qüvvələrinin nədən ibarət olduğunu tədqiq etmək əvəzinə həmin ideal təhrikəddiciləri hadisələrin son səbəbləri hesab etməklə özü-özünə zidd çıxır. Ardıcılıqsızlıq *ideal* təhrikəddici qüvvələrin mövcud olduğunu etiraf etməkdən ibarət deyil, ondan ibarətdir ki, bu ideal təhrikəddici qüvvələr üzərində dayanır və irəliyə, onları hərəkətə gətirən səbəblərə doğru getmirlər. Əksinə, tarix fəlsəfəsi, xüsusilə Hegelin şəxsində, etiraf edirdi ki, tarixi xadimlərin həm zahirdə göstərilən, həm də gerçək təhrikləri tarixi hadisələrin heç də son səbəbləri deyildir və bu təhriklərin arxasında başqa hərəkətverici qüvvələr durur və məhz bunları öyrənmək lazımdır. Lakin tarix fəlsəfəsi bu qüvvələri tarixin özündə axtarmırdı; əksinə, o qüvvələri tarixə xaricdən, fəlsəfə ideologiyasından gətirirdi. Məsələn, Hegel qədim Yunanıstanın tarixini onun öz daxili rabitəsindən izah etmək əvəzinə, sadəcə olaraq elan edir ki, bu tarix «gözəl fərdilik formalarını» işləyib hazırlamaqdan, «bədi əsərin» bir bədi əsər olaraq həyata keçirilməsindən başqa bir şey deyildir. Həm də Hegel qədim yunanlar haqqında bir çox olduqca gözəl və dərin fikirlər söyləyir, lakin bununla belə, ancaq ibarələrdən ibarət olan bu kimi izahat indi artıq bizi daha kifayətləndirmir.

Deməli, tarixi xadimlərin təhrikləri arxasında duran, – başa düşülmüş və ya çox zaman olduğu kimi, başa düşülməmiş, – hərəkətverici qüvvələri, nəticə etibarilə tarixin əsl hərəkətverici qüvvələrini təşkil edən qüvvələri tədqiq etməkdən bəhs olunduqda, ayrı-ayrı şəxslərin, hətta ən görkəmli şəxslərin, təhriklərindən daha çox böyük insan kütlələrini, bütöv xalqları və hər bir müəyyən. Xalqda isə öz növbəsində bütöv sinifləri hərəkətə gətirən təhrikləri nəzərdə tutmaq lazımdır. Həm də burada qısa müddətli partlayışlar deyil, tez sönən

alışmalar deyil, böyük tarixi dəyişikliklərə gətirib çıxaran uzun müddətli hərəkətlər mühümdür. Hərəkət edən kütlələrin və onların rəhbərlərinin, böyük adamlar deyilən şəxslərin başında şüurlu təhriklər şəklində, aydın və ya dumanlı olaraq, bilavasitə və ya ideoloji, ola bilər, hətta əfsanəvi formada əks olunan hərəkətverici səbəbləri tədqiq etmək, – ümumiyyətlə tarixdə, onun ayrı-ayrı dövrlərində və ya ayrı-ayrı ölkələrdə hökm sürən qanunları dərk etməyə doğru aparan yeganə yoldur. İnsanları hərəkətə gətirən hər şey, onların başından gəlib keçməlidir; lakin həmin başda onun nə kimi bir şəkil alacağı çox böyük bir dərəcədə şəraitdən asılıdır. İndi fəhlələr, 1848-ci ildə Reyndə etdikləri kimi, daha maşınları dağıtmırlar, lakin bu heç də o demək deyildir ki, fəhlələr maşınların kapitalistcəsinə tətbiqi ilə razılaşmışlar.

Lakin əgər bütün keçmiş dövrlərdə tarixin bu hərəkətverici səbəblərinin tədqiqi, demək olar ki, mümkün deyildisə, zira bu səbəblər ilə onların nəticələri arasındakı rabitə dolaşlıq və gizli idi, bizim zamanəmizdə isə bu rabitə o dərəcə sadələşmişdir ki, tapmacanın həlli, nəhayət, mümkün olmuşdur. İri sənaye işə salınandan bəri, yəni heç olmazsa 1815-ci il Avropa sülhü zamanından bəri, İngiltərədə artıq heç kəs üçün sirr deyildi ki, bu ölkədə bütün siyasi mübarizənin mərkəzi, iki sinfin: bir tərəfdən, torpaq sahibi olan aristokratiyanın (landed aristocracy), digər tərəfdən, burjuaziyanın (middle class) hökmranlığa can atmasından ibarət olmuşdu. Fransada bu fakt Burbonların qayıtması ilə birlikdə şüurlara çatdı. Tyerridən tutmuş Gizo, Minye və Tyerə qədər restavrasiya dövrü tarixçiləri, bu faktın orta əsrlərdən başlayaraq Fransa tarixini anlamaq üçün bir açar olduğunu daim göstərirlər. 1830-cu ildən etibarən isə, bu ölkələrin hər ikisində fəhlə sinfi, proletariat hökmranlıq uğrunda mübarizə edən üçüncü bir sinif olduğu etiraf edildi. Münasibətlər o dərəcə sadələşmişdi ki, ancaq gözlərini qəsdən yummuş olan adamlar görməyə bilərdilər ki, heç olmazsa həmin iki ən qabaqcıl ölkədə bütün ən yeni tarixin hərəkətverici qüvvəsi, bu üç böyük sinfin mübarizəsindən və onların mənafehlərinin toqquşmasından ibarətdir.

Lakin bu siniflər necə meydana gəldi? Əgər bir zamanlar iri olan feodal torpaq sahibliyinin əmələ gəlməsi, ilk nəzərdə, heç olmazsa ilk növbədə hələ siyasi səbəblərə, zorakı qəsbkarlığa isnad verilə bilərdisə, burjuaziya və proletariat haqqında bunu demək artıq

mənasız idi. Bu iki böyük sinfin xalis iqtisadi səbəblər nəticəsində əmələ gəlib inkişaf etdiyi tamamilə aydın idi. Eyni dərəcədə aydın idi ki, iri torpaq sahibləri ilə burjuaziya arasındakı mübarizə, habelə eynilə burjuaziya ilə proletariat arasındakı mübarizə, hər şeydən əvvəl iqtisadi mənafe xatirinə aparılan mübarizədir, siyasi hakimiyyət isə bu mənafeyin həyata keçirilməsi üçün ancaq bir vasitə xidmətini görməli idi. Həm burjuaziya, həm də proletariat iqtisadi münasibətlərdəki dəyişikliklərin, daha doğrusu, istehsal üsulundakı dəyişikliklərin nəticəsində meydana gəlmişdir. Bu iki sinif əvvəlcə sex sənətkarlığından manufakturaya, sonra isə manufaktura dan buxar və maşınlarla təchiz olunmuş iri sənayeyə keçilməsi sayəsində inkişaf etmişdir. Burjuaziya tərəfindən işə salınmış yeni məhsuldar qüvvələr, – hər şeydən əvvəl əmək bölgüsü və bir çox hissə fəhlələrinin bir ümumi manufaktura müəssisəsində birləşdirilməsi, – və bunların sayəsində inkişaf etmiş mübadilə şəraiti və tələbatı, müəyyən inkişaf pilləsində mövcud, tarixən miras alınmış və qanun tərəfindən təsdiq edilmiş istehsal quruluşu ilə, yəni feodal ictimai quruluşuna xas olan sex imtiyazları və saysız-hesabsız digər şəxsi və yerli imtiyazlarla (imtiyazsız silklər üçün eyni dərəcə saysız-hesabsız buxov olan bu imtiyazlarla) daha bir araya sığmadı. Məhsuldar qüvvələr öz nümayəndəsi olan burjuaziyanın simasında feodal torpaq sahibləri və sex ustalarının təmsil etdiyi istehsal üsuluna qarşı üsyan etdi. Mübarizənin nəticəsi məlumdur. Feodal buxovları dağıldı: İngiltərədə tədriclə, Fransada bir zərbə ilə. Almaniyada isə bu buxovlar hələ də aradan qaldırılmamışlar. Lakin manufaktura öz inkişafının müəyyən pilləsində feodal istehsal quruluşu ilə toqquşduğu kimi, iri sənaye də indi onu əvəz edən burjua quruluşu ilə artıq toqquşmaqdadır. Burjua quruluşu ilə bağlı olan, kapitalist istehsal üsulunun dar çərçivələri ilə buxovlanan iri sənaye, bir tərəfdən, bütün böyük xalq kütləsinin arasına kəsilmədən daha çox proletarlaşmasına səbəb olur, digər tərəfdən isə, getdikcə artıb satıla bilməyən külli miqdarda məhsul yaradır. Həddindən artıq istehsal ilə kütləvi yoxsulluq, – biri o birinin səbəbidir, – iri sənayenin gəlib çıxdığı mənasız ziddiyyət belədir və bu ziddiyyət istehsal üsulunu dəyişdirmək vasitəsilə məhsuldar qüvvələrin öz buxovlarından azad edilməsini təkidlə tələb edir.

Beləliklə, heç olmazsa ən yeni tarix üçün sübut edilmişdir ki, hər bir siyasi mübarizə sinfi mübarizədir və siniflərin öz azadlığı uğrunda apardığı hər bir mübarizə, onun labüd siyasi formasına baxmayaraq, – çünki hər bir mübarizə siyasi mübarizədir, – nəticə etibarı ilə *iqtisadi* azadlıq uğrunda aparılır. Deməli, şübhəsizdir ki, heç olmazsa ən yeni tarixdə, dövlət, siyasi quruluş tabe ünsürdür, vətəndaş cəmiyyəti, iqtisadi münasibətlər aləmi isə həlledici ünsürdür. Hegelin də şərik olduğu köhnə baxışa görə dövlət, əksinə, müəyyənəddici ünsür, vətəndaş cəmiyyəti isə – müəyyən edilən ünsür idi. Zahirî görünüş buna uyğundur. Ayrıca bir adamın hərəkət etməsi üçün, onun hərəkətlərinə səbəb olan bütün təhrikəddici qüvvələr hökmən onun başından keçməli olduğu kimi, onun iradəsinin təhriklərinə çevrilməli olduğu kimi, eynilə vətəndaş cəmiyyətinin bütün tələbatı da, – hazırda hansı sinfin hökmranlıq etdiyindən asılı olmayaraq, – qanunlar formasında ümumi əhəmiyyət kəsb etmək üçün hökmən dövlətin iradəsindən keçir. Bu, işin formal tərəfidir və özlüyündə aydındır. Lakin sual olunur ki, bəs bu ancaq formal iradənin məzmunu, – fərqi yoxdur, ayrıca bir şəxsin və ya bütöv dövlətin iradəsinin məzmunu, – nədən ibarətdir, bu məzmun haradan alınır və nə üçün məhz bunu arzu edirlər, başqasını arzu etmirlər? Bu suala cavab axtararkən biz görürük ki, ən yeni tarixdə dövlət iradəsi ümumiyyətlə və bütövlükdə vətəndaş cəmiyyətinin dəyişən tələbatı ilə müəyyən olunur, bu və ya başqa bir sinfin hökmranlığı ilə, son nəticədə isə məhsuldar qüvvələrin və mübadilə münasibətlərinin inkişafı ilə müəyyən olunur.

Əgər hətta nəhəng istehsal və rabitə vasitələrinin mövcud olduğu bizim ən yeni zamanəmizdə dövlət müstəqil bir sahə təşkil etməyərək, müstəqil inkişaf etmirsə, həm özünün yaşamasında, həm də öz inkişafında, nəticə etibarı ilə, cəmiyyət həyatının iqtisadi şəraitindən asılıdırsa, onda bu hal, bütün keçmiş zamanlara, insanların maddi həyatının istehsalı üçün bu qədər zəngin vasitələr olmadığı və, deməli, bu istehsal zərurətinin insanlar üzərində hökmən daha artıq dərəcədə hökmranlıq etməli olduğu zamanlara daha çox aiddir. Əgər hətta indi, iri sənaye və dəmir yollar dövründə dövlət bütövlükdə istehsalda hökmranlıq edən sinfin iqtisadi tələbatının ancaq təmərküzləşmiş formada ifadəsidersə, onda hər bir müəyyən insan nəsli öz, maddi tələbatının ödənilməsinə öz həyatının daha çox hissəsini sərf etməli olduğu zaman və deməli, bu nəsil həmin maddi tələbatdan indi bizim

asılı olduğumuzdan daha çox asılı olduğu zaman dövlətin belə bir rol oynaması daha artıq labüd idi. Keçmiş dövrlərin tarixinin öyrənilməsi, işin bu cəhətinə ciddi fikir verdikdə, bunu dərhal ən inandırıcı surətdə sübut edir. Lakin, aydındır ki, biz burada onun ətraflı tədqiqatına girişə bilmərik.

Əgər dövlət və dövlət hüququ iqtisadi münasibətlərlə müəyyən olunursa, o halda özlüyündə aydındır ki, mülki hüquq da həmin münasibətlərlə müəyyən olunur, zira bu hüququn rolu əslində müəyyən şəraitdə ayrı-ayrı şəxslər arasında mövcud olan normal iqtisadi münasibətləri qanuniləşdirməkdən ibarətdir. Lakin bu qanuniləşdirmənin verildiyi forma çox müxtəlif ola bilər. Məsələn, İngiltərədə, onun bütün milli inkişafının gedişinə mütabiq olaraq edildiyi kimi, köhnə feodal hüququ formalarına burjua məzmunu verməklə bu formaların çox qismini saxlamaq və hətta feodal adı altında birbaşa burjua mənasını vermək olar. Lakin, habelə, kontinental Qərbi Avropada olduğu kimi əmtəə istehsalçıları cəmiyyətinin birinci ümumdünya hüququnu, yəni adi əmtəə sahiblərinin bütün mühüm hüquq münasibətlərini (alıcı və satıcı, borc verən və borc alan, müqavilə, təəhhüd və i.a.) Misilsiz surətdə dürüst işləmiş olan Roma hüququnu əsas götürmək olar. Həm də, – xırda burjua və yarımfeodal bir cəmiyyətin ehtiyacı üçün, – bu hüququ ya sadəcə məhkəmə təcrübəsi vasitəsilə həmin cəmiyyətin səviyyəsinə endirmək olar (ümumgerman hüququ), ya da guya maarifçi, öyüd-nəsihətçi hüquqşünasların yardımı ilə onu dəyişdirib xüsusi qanun məcəlləsinə çevirmək olar ki, bu məcəllə cəmiyyətin inkişafının göstərilən səviyyəsinə uyğun olsun və o həmin şəraitdə yuridik cəhətdən də pis olacaqdır (Prussiya hüququ). Nəhayət, böyük burjua inqilabından sonra, yenə də həmin Roma hüququnun əsasında burjua cəmiyyəti üçün Fransa «code civile»^{*} kimi klassik bir qanun məcəlləsi yaratmaq olar. Deməli, əgər mülki hüququ normaları ictimai həyatın iqtisadi şəraitinin ancaq yuridik ifadəsidersə, o halda bunlar, vəziyyətdən asılı olaraq, həmin şəraiti bəzən yaxşı, bəzən də pis ifadə edə bilər.

Dövlətin şəxsində biz, insan üzərindəki ilk ideoloji qüvvənin qarşımıza çıxdığını görürük. Cəmiyyət öz ümumi mənafeyini daxili və

^{*} — Mülki məcəllə¹². *Red.*

xarici hücumlardan qorumaq üçün öz orqanını yaradır. Bu orqan dövlət hakimiiyyətidir. Bu orqan meydana gələn kimi dərhal cəmiyyətə münasibətdə müstəqillik kəsb edir və müəyyən bir sinfin orqanına çevrildikcə, həmin sinfin hökmranlığını açıq-açıqına həyata keçirdikcə, bu yolda daha çox müvəffəqiyyət qazanır. Hakim sinfə qarşı məzlum sinfin mübarizəsi labüddən siyasi mübarizəyə çevrilir, hər şeydən əvvəl hakim sinfin hökmranlığına qarşı aparılan bir mübarizə olur. Bu siyasi mübarizənin öz iqtisadi əsası ilə əlaqədar olması düşüncəsi zəifləyir, bəzən isə tamamilə yox olur. Bu düşüncə mübarizənin öz iştirakçılarında tamamilə yox olmasa da, tarixçilərdə demək olar həmişə olmur. Roma respublikası daxilində baş vermiş mübarizəni təsvir edən qədim tarixçilərdən ancaq Appian bu mübarizənin nəticə etibarını ilə nə üstündə: torpaq mülkiyyəti üstündə olduğunu bizə açıq və aydın söyləyir.

Lakin cəmiyyətə münasibətdə müstəqil bir qüvvə olan kimi, dövlət yeni ideologiya doğurur. Peşəkar siyasətçilərin, dövlət hüququ nəzəriyyəçilərinin və mülki hüquq ilə məşğul olan hüquqçuların iqtisadi faktlarla əlaqəsi tamamilə itib gədir. İqtisadi faktlar qanun şəklində təsdiq olunmaq üçün hər bir ayrıca halda hüquqi səbəb şəklini almalı olduğuna görə, həm də, aydındır ki, bu halda artıq bütün mövcud hüquq sistemi ilə hesablaşmaq lazım gəldiyinə görə, indi hüquqi forma hər şey, iqtisadi məzmun isə heç bir şey kimi görünür. Dövlət hüququ və mülki hüquq, öz müstəqil tarixi inkişafı olan, özlüyündə müntəzəm surətdə şərh oluna bilən və bütün daxili ziddiyyətləri ardıcıl surətdə aradan qaldırmaq yolu ilə belə bir müntəzəmləşmə tələb edən müstəqil sahələr kimi götürülür.

Daha yüksək dərəcəli ideologiyalar, yəni maddi iqtisadi əsasdan daha çox uzaqlaşan ideologiyalar, fəlsəfə və din forması alır. Burada təsəvvürlərin öz maddi mövcudluq şəraiti ilə əlaqəsi daha çox dolaşır, ara vəsilələrlə daha çox tutqunlaşır. Lakin bu əlaqə yenə də mövcuddur. XV əsrin ortalarından başlayaraq bütün intibah dövrü kimi, o zamandan bəri yenidən oyanmış fəlsəfə də, əslində şəhərlərin, yəni bürgerlərin inkişafının nəticəsi idi. Fəlsəfə xırda və orta bürgerlərin iri burjuaziyaya inkişaf etməsinə mütabiq olan fikirləri ancaq öz bildiyi kimi ifadə edirdi. Bu hal, keçən əsrdə çox zaman filosof olduqları qədər də iqtisadçı olan ingilislərdə və fransızlarda

aydın görünür. Hegel məktəbi barəsində biz bunu yuxarıda göstərmişik.

Lakin maddi həyatdan ən çox uzaq olan və bu həyata ən çox yabançı görünən dinə də ötəri bir nəzər salaq. Din ən ibtidai zamanlarda insanların öz təbiəti haqqında və onları əhatə edən xarici təbiət haqqında ən nadan, cahil və ibtidai təsəvvürlərindən meydana gəlmişdir. Lakin hər bir ideologiya, bir halda ki meydana gəlmişdir, bütün mövcud təsəvvürlər məcmusu ilə əlaqədar olaraq inkişaf edir və onları yenidən işləyib daha da dəyişdirir. Ayrı cür olsaydı, o ideologiya olmazdı, yəni müstəqil surətdə inkişaf edən və ancaq öz xüsusi qanunlarına tabe olan müstəqil mahiyyətlər olmaq etibarı ilə fikirlərdən bəhs etməzdi. İnsanların başında cərəyan edən bu fikir prosesinin gedişinin nəticə etibarı ilə onların maddi həyat şəraiti ilə müəyyən olunması faktı labüd olaraq həmin insanlar tərəfindən başa düşülməmiş qalır, çünki ayrı cür olsaydı bütün ideologiyanın sonu çatmış olardı. Müəyyən qohum xalq qruplarından hər biri üçün çox vaxt ümumi olan bu ibtidai dini təsəvvürlər, həmin qruplar parçalandıqdan sonra hər bir ayrıca xalq arasında, bu xalqa nəsib olmuş həyat şəraitinə mütabiq olaraq spesifik tərzdə inkişaf edir. Bu cür xalq qruplarının bir sırasında, məhz ari xalqında (hind-avropa xalqı deyilən xalqda) bu inkişaf prosesi, müqayisəli mifologiya tərəfindən əsaslı surətdə tədqiq edilmişdir. Hər bir ayrıca xalqın bu yolla yaradılmış allahları, milli allahlar olmuş və bu allahların hakimiyyəti, onların qoruduğu milli sahə hüdudlarından kənara çıxmamışdır, bu hüdudların xaricində isə, şəriksiz olaraq başqa allahlar hökmranlıq edirdilər. Bütün bu allahlar insanların təsəvvüründə ancaq, onları yaradan millət mövcud olduğu vaxta qədər yaşamışlar və bu millətin məhv olması ilə birlikdə yıxılmışlar. Köhnə milliyyətlər, meydana gəlməsinin iqtisadi şəraitini burada tədqiq edə bilməyəcəyimiz dünya Roma imperiyasının zərbələri altında məhv olmuşlar. Köhnə milli allahlar tənəzzül etdilər, hətta Roma şəhərinin dar ölçüsü ilə biçilmiş Roma allahları da bu aqibətdən qaçına bilməmişlər. Dünya imperiyasını dünya dini ilə tamamlamaq tələbatı, Romada yerli allahlarla yanaşı hamılıqla az-çox mötəbər sayılan yadelli allahlara da sitayişin tətbiq edilməsi cəhdlərindən aydın görünür. Lakin bu üsulla, imperator dekretləri ilə yeni dünya dini yaratmaq olmazdı. Yeni dünya dini, xristianlıq, ümumiləşdirilmiş şərq

ilahiyyatının, xüsusilə yəhudi ilahiyyatının və bayağılaşdırılmış yunan fəlsəfəsinin, xüsusən stoicism fəlsəfəsinin qatışığından artıq sakit yerdə meydana gəlmişdi. Xristianlığın ibtidada nə şəkildə olduğunu biz indi yalnız çox diqqətli bir tədqiqat yolu ilə öyrənə bilirik, çünki xristianlıq bizə, onu dövlət dini roluna uyğunlaşdırmış olan Nikey baş kilsəsinin¹³ ona verdiyi rəsmi şəkildə gəlib çatmışdır. Lakin, hər halda, xristianlığın 250 ildən sonra dövlət dini olması faktı, onun o zamankı vəziyyətə nə dərəcədə uyğun olduğunu kifayət qədər göstərir. Orta əsrlərdə, feodalizm inkişaf etdiyi dərəcədə xristianlıq da ona uyğun olan və feodalizm ierarxiyasına müvafiq qurulan bir din şəklini alırdı. Bürgerlər möhkəmləndikdə isə, feodal katolisizminin əksinə olaraq, əvvəlcə cənubi Fransada, oradakı şəhərlər ən yüksək dərəcədə tərəqqi etdiyi dövrdə, albiqoylar¹⁴ arasında protestant bidəti inkişaf etdi. Orta əsrlər bütün başqa ideologiya formalarını: fəlsəfə, siyasət və hüquqşünaslığı ilahiyyatla birləşdirilib onun bölmələrinə çevirmişdi. Bunun nəticəsində hər bir ictimai və siyasi hərəkət ilahiyyat forması almağa məcbur olurdu.. Kütlələrin hissiyyatı ancaq dini qida ilə bəslənmiş idi; buna görə də, coşqun bir hərəkət doğurmaq üçün, bu kütlələrin öz mənafeyini din libası geydirilmiş şəkildə onları təqdim etmək lazım idi.

Bürgerlər lap əvvəldən özlərinə, heç bir müəyyən silkə mənsub olmayan tavanasız şəhər plebeylərindən, günəmuzdçulardan və hər cür xidmətçilərdən – sonralardakı proletariatin sələflərindən, – ibarət bir əlavə yaratdıqları kimi, dini bidət də çox tez artıq iki növə ayrılmışdı: mötədil-bürger bidəti və hətta kafir bürgerlərin nifrət etdikləri inqilabi plebey bidəti.

Protestant bidətinin məhvədlənməzliyi, yüksələn bürgerlərin məğlubədlənməzliyinə mütabiq idi. Bu bürgerlər kifayət qədər möhkəmləndikdə, feodal zadəganlara qarşı onların apardığı və o zamana qədər əsasən yerli xarakter daşıyan mübarizəsi, milli miqyas almağa başladı. Birinci böyük çıxış Almaniyada oldu ki, buna da reformasiya deyilir. Bürgerlər hələ bütün digər qiyamçı silkləri: şəhərlərdə plebeyləri və kəndlərdə zadəganların aşağı təbəqələri ilə kəndliləri öz bayrağı altında birləşdirə biləcək qədər güclü deyildi və kifayət dərəcədə inkişaf etməmişdi. Hamıdan əvvəl zadəganlar məğlub oldu; o zaman bütün bu inqilabi hərəkətin ən yüksək nöqtəsini təşkil edən kəndli üsyanı başlandı. Lakin şəhərlər kəndlilərə kömək

etmədi, hökmdar knyazların qoşunları inqilabı boğdu və inqilabın bütün əlverişli nəticələrindən istifadə etdilər. O zamandan etibarən tam üç yüz il ərzində Almaniya, tarixdə müstəqil və fəal hərəkət edən ölkələr sırasından yox olur. Lakin alman Lüterlə yanaşı fransız Calvin də çıxış etdi. Calvin reformasiyanın burjua xarakterini xalis fransız kəskinliyi ilə irəli sürüb kilsəyə respublikaçı, demokratik şəkil verdi. Bu dəmdə Almaniyada Lüterin reformasiyası bayağılaşdığı və ölkəni məhv olmağa doğru apardığı halda, Kalvinin reformasiyası Cenevrədə, Hollandiya və Şotlandiyada respublikaçılar üçün bayraq oldu, Hollandiyanı İspaniyanın və Almaniya imperiyasının hökmranlığından azad etdi¹⁵ və burjua inqilabının İngiltərədə baş verən ikinci pərdəsi üçün ideoloji kostyum verdi.

Burada kalvinizm o zamankı burjuaziyanın mənafeyi üçün əsl dini pərdə oldu, buna görə də o zadəganların bir hissəsi ilə burjuaziya arasında sazişlə qurtaran 1689-cu il inqilabından¹⁶ sonra tamamilə etiraf olunmasına da nail olmadı. İngiltərə dövlət kilsəsi bərpa edildi, lakin artıq öz əvvəlki şəklində yox, papa rolunu oynayan kralın başçılıq etdiyi katolisizm şəklində yox: indi ona tünd kalvinizm rəngi verilmişdi. Köhnə dövlət kilsəsi şən katolik bazar gününü bayram edir və kalvinistlərin cansız bazar gününü təqib edirdi. Yeni, burjua ruhunda olan dövlət kilsəsi, hələ indiyə qədər də İngiltərəni bəzəyən məhz bu axırıncı tədbiri tətbiq etdi.

Fransada azlıqda qalan kalvinistlər 1685-ci ildə məğlub edildi, onları katolik etdilər və ya qovdular. Lakin bu nəyə gətirib çıxartdı? Azad fikirli Pyer Beyl artıq o zaman fəaliyyətinin zirvəsində idi, 1694-cü ildə isə Volter anadan oldu. XIV Lüdivikin zorakılıq tədbirləri fransız burjuaziyası üçün öz inqilabını dini formada deyil, ancaq siyasi formada həyata keçirmək imkanını yalnız yüngülləşdirdi və ancaq bu yeganə forma burjuaziyanın inkişaf etmiş vəziyyətinə uyğun idi. Milli məclislərdə protestantlar əvəzinə azadfikirlilər iclas edirdilər. Bu, xristianlığın öz son mərhələsinə qədəm qoyması demək idi. Xristianlıq daha gələcəkdə heç bir mütərəqqi sinfin səyləri üçün ideoloji pərdə olmağa qadir deyildi; xristianlıq getdikcə daha artıq dərəcədə yalnız hakim siniflərin malı olurdu və bu siniflər ondan ancaq idarəçilik vasitəsi kimi, aşağı siniflər üçün bir cilov kimi istifadə edirdilər. Həm də hakim siniflərdən hər biri öz xüsusi dinindən istifadə edir: torpaq sahibləri zadəganlar katolik iezuitizmindən və ya protestant

ortodoksluğundan; liberal və radikal burjualar – rasionalizmdən istifadə edirlər. Buna üstəlik məlum olur ki, işdə bu cənabların özlərinin öz dinlərinə inanıb-inanmadıqlarının heç fərqi yoxdur.

Deməli, biz görürük ki, din bir dəfə meydana gəlib qabaqkı zamanələrdən irs aldığı müəyyən təsəvvürlər ehtiyatını həmişə mühafizə edir, çünki ümumiyyətlə bütün ideologiya sahələrindən ənənə çox böyük mühafizəkar qüvvədir. Lakin bu təsəvvürlər ehtiyatında yaranan dəyişikliklər, həmin dəyişiklikləri əmələ gətirən insanların sinfi, deməli, iqtisadi münasibətləri ilə müəyyən olunur. Burada elə bu da kifayətdir.

Əvvəlki şərhimizdə tarixin markscasına anlaşılmamasının ancaq ümumi xülasəsi verilə bilərdi və ən çoxu, onu bəzi misallarla aydınlaşdırmaq olardı. Bu anlaşılmamanın həqiqiliyinin sübutu ancaq tarixin özündən götürülə bilər və mən burada haqlı olaraq deyə bilərəm ki, başqa əsərlərdə bu kimi sübutlar artıq kifayət qədər gətirilmişdir. Lakin təbiətin dialektikcəsinə anlaşılmaması hər cür naturfəlsəfəni lüzumsuz və namümkün etdiyi kimi, tarixin belə anlaşılmaması da tarix sahəsində fəlsəfəyə öldürücü zərbə vurur. İndi həm bu, həm də o sahədə vəzifə heç də rabitələri başımızdan uydurmaq deyil, onları faktların özündə kəşf etməkdən ibarətdir. Beləliklə, təbiətdən və tarixdən qovulan fəlsəfənin öhdəsində hələlik, yalnız xalis təfəkkür aləmi qalır, buna görə də hələ təfəkkür prosesinin öz qanunları haqqında təlim, məntiq və dialektika qalır.

1848-ci il inqilabından sonra «təhsilli» Almaniya nəzəriyyə ilə vidalaşdı və əməli zəminə keçdi. Əl əməyinə əsaslanan xırda peşə və manufaktura öz yerini əsl iri sənayeyə tərk etdi. Almaniya yenidən dünya bazarına çıxdı. Yeni kiçik Almaniya imperiyası bu inkişafın yolunda bir çox xırda dövlətlərin mövcud olması, feodalizm qalıqları və bürokratik idarə sisteminin törətdiyi maneələrin heç olmazsa ən biabırçılarını aradan qaldırdı. Lakin mücərrəd düşüncələr filosofların kabinetlərini tərk edib fond birjasında özünə məbəd tikdiyi dərəcədə təhsilli Almaniya da nəzəriyyəyə olan böyük marağını itirdi, – ən böyük siyasi alçalması dövründə Almanıyanın şöhrətini təşkil edən marağını, alınmış nəticənin əməli işdə əlverişli olub-olmayacağından, polis əmrlərinə zidd olub-olmayacağından asılı olmayaraq xalis elmi

tədqiqata olan marağını itirdi. Doğrudur, rəsmi alman təbiətşünaslığı, xüsusilə ayrı-ayrı tədqiqat sahəsində öz zamanəsinə görə hələ yüksək səviyyədə idi. Lakin amerikan jurnalı «science»in haqlı olaraq qeyd etdiyi kimi, ayrı-ayrı faktlar arasındakı böyük rabitəni tədqiq etmək işində və rabitəni qanun şəklində ümumiləşdirmək işində qəti müvəffəqiyyətlər indi daha keçmişdəki kimi Almaniyada deyil, əsasən İngiltərədə əldə edilir. Fəlsəfə də daxil olmaqla tarix elmlərinə gəldikdə isə, burada klassik fəlsəfə ilə birlikdə, heç bir şey qarşısında dayanmayan köhnə nəzəri tədqiqat ruhu da tamamilə yox olub getdi. Onun yerini kəmağıl eklektizm, qorxaqcasına vəzifə və gəlir qayğısı və hətta ən alçaq mənsəbpərəstlik tutdu. Bu elmin rəsmi nümayəndələri burjuaziyanın və mövcud dövlətin açıq ideoloqları oldular, özü də elə bir zamanda ki, həm burjuaziya, həm də mövcud dövlət fəhlə sinfinə açıqca düşməndilər.

Nəzəriyyəyə olan alman marağı indi ancaq fəhlə sinfi içərisində sönməyib yaşayır. Həm də buradan onu daha heç bir vasitə ilə çıxarıb atmaq mümkün deyildir. Burada mənsəbpərəstlik, varlanmaq və yuxarıdan lütfkarlıqla himayə olunmaq mülahizələri əsla yoxdur. Əksinə, elm nə qədər cəsarət və qətiyyət göstərsə, o fəhlələrin mənafe və söylərinə bir o qədər uyğun gəlir. Cəmiyyətin bütün tarixini anlamağın açarını əməyin inkişafı tarixində tapan yeni istiqamət, lap əvvəldən başlıca olaraq fəhlə sinfinə müraciət etmiş və fəhlə sinfi tərəfindən o qədər böyük rəğbətlə qarşılanmışdır ki, bunu o rəsmi elmdə axtarmır və ondan gözləməirdi. Alman fəhlə hərəkəti klassik alman fəlsəfəsinin varisidir.

*1886-ci ilin əvvəlində yazılmışdır.
1886-cı ildə «Die Neue Zeit»
jurnalının 4 və 5-ci №-lərində
çap olunmuş və 188-ci ildə
Ştutqartda ayrıca olaraq nəşr
edilmişdir.*

*K.Marks və F.Engelsin Əsərləri
mətnindən dərc olunur, 21-ci cild,
səh. 269–317.*

QEYDLƏR

1 F.Engelsin «Lüdvig Feyerbax və klassik alman fəlsəfəsinin sonu» əsərində marksist dünyagörüşünün meydana gəlməsi prosesi göstərilmiş və onun mahiyyəti şərh edilmişdir; dialektik və tarixi materializmin əsaslarının müntəzəm şərh verilmiş, habelə klassik alman fəlsəfəsinin Hegel və Feyerbax kimi görkəmli nümayəndələrinin simasında marksizmin öz fəlsəfi sələflərinə münasibəti aşkara çıxarılmışdır. Engels bu əsərində fəlsəfənin bütün varlığı ərzində fəlsəfə tarixinin mühüm xüsusiyyətini, iki cəbhə arasında, yəni materializm ilə idealizm arasında mübarizə getdiyini açıb göstərmişdir. Bu əsərdə Engels ilk dəfə olaraq fəlsəfənin əsas məsələsinin – təfəkkürün varlığı, ruhun təbiətə münasibəti məsələsinin klassik tərifini verir. Fəlsəfənin həmin əsas məsələsinə bu və ya digər filosofun necə cavab verməsindən asılı olaraq onun iki fəlsəfi cəbhədən hansına mənsub olduğu müəyyən edilir. Aralıq fəlsəfə (dualizm, aqnostisizm) yaradılması yolu ilə materializmlə idealizmi barışdırmaq cəhdinin əsassız olduğunu qeyd edən Engels aqnostisizmi və onun bütün təzahürlərini rədd edir və göstərir ki, «bütün başqa fəlsəfi uydurmalar kimi bu uydurmaları da praktika, məhz eksperiment və sənaye ən qəti təkzib edir».

Engels Marksın dialektik materializmi yaratmaq nəticəsində fəlsəfədə törətdiyi inqilabi çevrilişin mahiyyətini aşkara çıxarır. O, bəşər cəmiyyəti tarixində fəaliyyət göstərən ümumi inkişaf qanunlarını kəf edən tarixi materializmin mahiyyətini ətraflı gözdən keçirir. Tarixi prosesin əsasını iqtisadi münasibətlər təşkil etdiyini göstərir və qeyd edir ki, iqtisadi münasibətlər siyasi quruluşun xarakterini, din və fəlsəfə də daxil olmaqla ictimai şüurun bütün forma və növlərini müəyyən edir. Engels eyni zamanda ideoloji üstqurumların fəal rolunu, onların müstəqil inkişaf edə bilməsini və iqtisadi bazisə əks təsir göstərməsini xüsusi qeyd edir. Engelsin ən böyük xidməti siniflərin və partiyaların mübarizəsini əks etdirən fəlsəfi cərəyanların mübarizəsinin bütün tarixi timsalında fəlsəfənin partiyalılığı prinsipini əsaslandırmasından ibarətdir. Engelsin bu əsərinin özü fəlsəfədə proletar partiyalılığı və prinsipliliğinin nümunəsidir.

2 «Die Neue Zeit» («Yeni zaman») – alman Sosial-demokratiyasının nəzəri jurnalı, 1883–1923-cü illərdə Ştutqartda çıxmışdır. 1885–1894-cü illərdə Engels özünün bir sıra məqalələrini bu jurnalda çap etdirmişdir.

3 1833–1834-cü illərdə Heyne özünün «Romantik məktəb» və «Almaniyada dinin və fəlsəfənin tarixinə dair» əsərlərini çap etdirmişdi; bu əsərlərində o, belə bir fikir yeridirdi ki, Almaniyada fəlsəfi inqilab, o zaman son mərhələsi Hegel fəlsəfəsi olan bu fəlsəfi inqilab Almaniyada qarşıdakı demokratik inqilabın proloqudur.

4 Bax: Hegel, «Hüquq fəlsəfəsi. Müqəddimə».

5 «Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst» («Elm və incəsənət məsələlərinə dair alman salnaməsi») – gənc hegelçilərin ədəbi-fəlsəfi jurnalı, bu ad ilə jurnal 1841-ci ilin iyulundan 1843-cü ilin yanvarınadək Leypsiqdə çıxmışdır.

6 «Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe» («Siyasət, ticarət və sənaye məsələlərinə dair Reyn qəzeti») – gündəlik qəzet, 1842-ci il yanvarın 1-dən 1843-cü il martın 31-dək Kölnə çıxmışdır. Marks 1842-ci ilin aprelindən bu qəzetdə əməkdaşlıq etmiş, həmin ilin oktyabrından isə qəzetin redaktorlarından biri olmuşdur; qəzetdə Engels də əməkdaşlıq etmişdir.

7 M.Ştirnerin «Der Einzige und sein Eigenthum» («Yeganə və onun mülkiyyəti») kitabından bəhs edilir, kitab 1845-ci ildə Leypsiqdə çıxmışdır.

8 Alman astronomu I.Qallenin 1846-cı ildə kəşf etdiyi Neptun planetindən bəhs olunur.

9 XVIII əsrdə kimyada hökmran olan baxışlara görə belə zənn edilirdi ki, yanma prosesi xüsusi bir maddənin, cisimlərdə flogistonun olması ilə izah edilir, yanma zamanı həmin maddə cisimlərdən ayrılır. Görkəmli fransız kimyaçısı A.L.Lavuazye bu nəzəriyyənin əsassız olduğunu sübut edərək, yanmanı yanan maddənin oksigenlə birləşməsi kimi izah etdi.

10 Deizm – allahı dünyanın şəxsiz, əqli ilk səbəbi sayan, lakin təbiətin və cəmiyyətin həyatına onun müdaxilə etməsini inkar edən dini-fəlsəfi təlimdir.

11 Sadova yaxınlığında (bax: 238-ci qeyd) prussiyalıların qazandığı qələbədən sonra alman burjua publisistikasında çox işlənən ifadədir, bu ifadənin mənasına görə Prussiyanın qalib gəlməsinin səbəbi guya Prussiya xalq maarifi sisteminin üstünlüyü imiş.

12 Engels burada və aşağıda Napoleon məcəlləsi dedikdə I Napoleonun dövründə, 1804-cü ildə qəbul edilən və «Napoleon məcəlləsi» kimi məşhur olan təkcə Mülki məcəlləni (Code civil) deyil, beş məcəllədə (mülki məcəllə, mülki prosessual məcəllə, ticarət məcəlləsi, cinayət məcəlləsi, cinayət prosessual məcəllə) əks olunan bütün burjua hüquq sistemini geniş mənada nəzərdə tutur. Həmin məcəllələr I Napoleon dövründə, 1804–1810-cu illərdə qəbul olunmuşdu və Napoleon Fransası, tərəfindən Qərbi və Cənub-Qərbi Almaniya əyalətlərində tətbiq edilmişdi və Reyn əyaləti 1815-ci ildə Prussiyaya birləşdikdən sonra da burada qüvvədə qalmaqda idi.

13 Nikeya məclisi – 325-ci ildə Nikeya şəhərində (Kiçik Asiya) Roma imperiyası xristian dini yepiskoplarının imperator I Konstantin tərəfindən çağırılmış birinci ümumdünya məclisidir. Məclis bütün xristianlar üçün məcburi olan «etiqaad rəmzi» hazırladı.

14 Albiqoylular (Albi şəhərinin adındandır) – XII–XIII əsrlərdə Cənubi Fransanın və şimali İtaliyanın şəhərlərində yayılmış dini təriqətin iştirakçılarıdır, onlar dəbdəbəli katolik ayinlərinə və kilsə iyerarxiyasına qarşı çıxır, feodalizmə qarşı şəhərlərin ticarət və sənətlə məşğul olan əhalisinin protestini dini şəkildə ifadə edirdilər.

15 Hollandiya 1477-ci ildən 1555-ci ilə qədər german millətinin Müqəddəs Roma imperiyası (bax: 176-cı qeyd) tərkibinə daxil idi, imperiya bölüşdürüldükdən sonra o, İspaniyanın hakimiyyəti altına düşmüşdü. XVI əsr burjua inqilabının axırına yaxın Hollandiya ispan əsarətindən qurtulmuş və müstəqil burjua respublikası olmuşdur.

16 İngiltərədəki «şanlı inqilab» nəzərdə tutulur. Bax: 78-ci qeyd.

MÜNDƏRİCAT

LÜDVIQ FEYERBAX VƏ KLASSİK ALMAN FƏLSƏFƏSİNİN SONU	1
1888-Cİ İL NƏŞRİNƏ MÜQƏDDİMƏ	1
I	3
II	12
III	21
IV	29
QEYDLƏR	48