

ЎЗБЕКИСТОН РЕСПУБЛИКАСИ
ОЛИЙ ВА ЎРТА МАХСУС ТАЪЛИМ ВАЗИРЛИГИ
МИРЗО УЛУҒБЕК НОМИДАГИ
ЎЗБЕКИСТОН МИЛЛИЙ УНИВЕРСИТЕТИ

**С. ЙЎЛДОШЕВ, М. УСМОНОВ, Р. КАРИМОВ,
Г. ҚОБУЛНИЁЗОВА, Г. РЎЗМАТОВА**

ЯНГИ ВА ЭНГ ЯНГИ ДАВР ҒАРБИЙ ЕВРОПА ФАЛСАФАСИ

(XVII—XX асрлар)

*Олий ўқув юртлараро фалсафа ва ижтимоий-сиёсий фанлар
факультетлари талабалари учун ўқув қўлланма*

«ШАРҚ» НАШРИЁТ-МАТБАА
АКЦИЯДОРЛИК КОМПАНИЯСИ
БОШ ТАҲРИРИЯТИ
ТОШКЕНТ — 2002

Қўлланма «Очиқ жамият» институти — Кўмак жамғармасининг
Ўзбекистондаги ваколатхонаси ҳомийлигида нашр этилди.

М а с ъ у л м у ҳ а р р и р:
фалсафа фанлари доктори,
профессор *Абдуллажон БЕГМАТОВ*

И л м и й м у ҳ а р р и р:
фалсафа фанлари доктори, профессор *Расулжон НОСИРОВ*

Я 61

Янги ва энг янги давр Фарбий Европа фалсафаси (XVII—XX асрлар): Олий ўқув юртлараро фалсафа ва ижтимоий-сиёсий фанлар факультетлари талабалари учун ўқув қўлланма /С. Йўлдошев, М. Усмонов, Р. Каримов ва бошқ; Масъул муҳаррир А. Бегматов. Т.: Шарқ, 2002. — 336 б.

Сарл. олдида: Ўзбекистон Республикаси Олий ва ўрта махсус таълим вазирлиги; Мирзо Улуғбек номидаги Ўзбекистон Миллий Университети.

И. Йўлдошев С. ва бошқ.

Мазкур ўқув қўлланма Ўзбекистон Республикасининг «Таълим тўғрисида»ги Қонун ва кадрлар тайёрлаш Миллий дастури асосида Олий ва ўрта махсус таълим ўқув юртларининг фалсафа факультетлари, фалсафа, ижтимоий-сиёсий бўлимлари талабаларига, шунингдек барча гуманитар йўналишдаги олий ўқув юртларининг талабалари, аспирантлар, илмий тадқиқотчилар ва фалсафа тарихи билан қизиқувчилар учун тавсия этилади.

Ушбу ўқув қўлланма Фарбий Европа фалсафий тафаккур тарихининг муҳим ва юқори босқичи ҳисобланади.

Мазкур ўқув қўлланма ўзбек тилида биринчи маротаба чоп этилмоқда. Қўлланмани тайёрлашда ўз маслаҳатларини берган профессор М. А. Аҳмедова ва доцентлар Д. Пўлатова, Г. Х. Расуловаларга ўз миннатдорчилигимизни билдирамиз.

© «Очиқ жамият» институти — Кўмак жамғармасининг
Ўзбекистондаги ваколатхонаси

© «Шарқ» нашриёт-матбаа акциядорлик компанияси
Бош таҳририяти, 2002.

Дунё тан олган кўп улуг файласуфларнинг асарлари ҳанузгача ўзбек тилида чоп этилмагани тўғрисида аксарият зиёлилар, хусусан, ёшларимиз уларнинг ғоявий қарашлари билан яхши таниш эмас. Сократ ва Платон, Ницше ва Фрейд каби олимларнинг, ҳозирги замон чет эл файласуфларининг китобларини ҳам тушунарли қилиб изоҳ ва шарҳлар билан ўзбек тилида чоп этиш наҳотки, мумкин эмас...

Мана, мисол учун, Фрейднинг назарий қарашлари, прогматизм ва экзистенциализм ғоялари, Бержаев ва бошқаларнинг фалсафасидан ўргансак фойдадан холи бўлмайдим.

Ислом Каримов

Янги ва энг янги давр Фарбий Европа фалсафаси (XVII—XX асрлар)

КИРИШ

1. XVII аср фалсафасининг асосий хусусиятлари. Фарбий Европа мамлакатларидаги инқилоблар Нидерландияда XVI асрнинг 60—70-йилларида, Англияда XVII асрнинг 40—80-йилларида бўлиб ўтди. Бу даврга келиб ўрта аср давридаги жамият, эски тузум чуқур иқтисодий, сиёсий ва маънавий инқирозга учради. Буржуа миллатининг шаклланиши юз бера бошлади. Энди эски ишлаб чиқариш муносабатлари ва монархия тузуми жамияти ўз умрини яшаган бўлиб кўринмасдан, балки ғайритабиий, ғайриақлий, инсон табиати учун зид бўлиб кўрина бошлади. Янги давр мафкурачилари тан олмаган инсоннинг табиий масаласини ўртага қўя бошладилар. Улар ижтимоий муносабатлар инсоннинг чексиз тараққиётга эришувига ишонч ҳосил қилиб, унинг асосий кучи маърифат, фан ва инсон ақли деб ҳисоблайдилар. Бу даврда мафкурада жуда кўп илмий жиҳатдан исботланмаган жиҳатлар мавжуд эди. Лекин ана шу ҳаёлий, содда, баъзан диний шаклга ўралган тасаввуларда кўпинча халқ оммасининг орзу-умидлари ётарди. Ўша даврнинг илғор олимлари ва мутафаккирлари саноат ривожланишининг эҳтиёжи ва манфаатларини акс эттирганлар. Ишлаб чиқариш кучларининг ривожланиши ва у билан боғлиқ бўлган илмий кашфиётлар янги жамиятнинг маънавий нуфузини яна ҳам оширди. Табиатшуносликнинг ривожланиши ўша тарихий даврда саноат ишлаб чиқариш тараққиёти билан боғлиқ равишда табиатшунослик олдига ўзи томонидан эришилган материални, табиий бойликлар, ҳайвонот ва ўсимлик дунёсини таҳлил қилиш вазифасини қўярди. Янги давр фалсафаси олдинги даврга нисбатан катта қадам ташлади. Масалан, ўша давр буюк файласуфларидан бири Ф. Бэкон шундай деган эди: «Моддий дунё, мамлакатлар,

денгизлар, сайёралар жуда кенгайган ҳолда инсонларнинг маънавий дунёси эски чегаралар билан ўралиб қолиши шармандаликдир». Бу даврда саноат, техника ривожланади. У билан мустақкам алоқада тажрибавий табиатшунослик ҳам ривожланади. Ҷша давр табақалари файласуфларининг дунёқарашлари нисбатан илмий характерда бўлиши асосан шунга боғлиқ бўлган. Бу буржуазия учун зарур эди. Техниканинг назарий асоси бўлган табиатшуносликни қувватлаш ва ривожлантириш билан жамиятнинг ҳукмдорлари бундай дунёқарашни қувватларди. Лекин Ҷша даврдаги антифеодал қарашлар кўпинча диний қобикқа ўралган эди, чунки аҳолининг асосий қисми, жумладан, буржуазия ҳам дин ва диний ислоҳот натижалари билан қониқарди. Бу диний ислоҳотлар натижасида лютеранчилик, пуританизм, калвинизм ва бошқа мазҳаблар келиб чиққан. XVII—XVIII аср фалсафаси олдида янги вазифалар турарди. Бу вазифалардан бири — фалсафанинг бошқа фанлар билан муносабатидан иборатдир. Агар аввал фалсафа ва табиатшунослик ўртасида аниқ фарқ бўлмаган бўлса, эндиликда фалсафа билан биргаликда, табиий фанлар ҳам ривожланди. Улар табиат ҳодисаларини алоҳида текшириш усулларини ишлаб чиқа бошладилар. Ягона фандан айрим, табиий-илмий фанларнинг (механика, астрономия, физика) ажралиб чиқиши табиатшуносликнинг ҳам, фалсафанинг ҳам ривожланиши учун катта аҳамиятга эга эди. Янги давр файласуфлари билишнинг умумий усулини ишлаб чиқиш масаласига катта аҳамият бердилар. Улардан бири математик хулоса ва исбот усулларини умумлаштиришга ҳаракат қилса, иккинчиси табиатшуносликдаги эмпирик текшириш усулини фалсафага татбиқ қилишга ҳаракат қилган. Шу муносабат билан фалсафа олдида ҳиссий ва ақлий билиш муносабатини ишлаб чиқиш вазифаси турарди. Шундай қилиб, янги давр фанида турли анъаналарни фалсафий ифодаловчи сенсуализм ва рационализм бир-бирига қарши чиқади ва шу билан бирга бир-бирини тўлдиради. Илк инқилоблар даврида ҳатто энг илғор мутафаккирларнинг дунёқарашини ҳам чегараланган эди. Бу давр фалсафаси табиатни тўғри талқин қилган бўлса ҳам, ижтимоий ҳаётни илмий тушунишга қодир бўлмаган метафизик, механистик фалсафа эди. XVII—XVIII аср фалсафасининг гносеологик илдиэларидан бири шу эдики, Ҷша давр табиатшунослиги асосан механистик характерда эди, иккинчидан табиат ҳақидаги фанлар етарли даражада ривожланмаган эди, табиатдаги жуда кўп алоқа ва қонунлар ҳали текширилмаган эди. XVII—XVIII аср фалсафасининг маълум даражада илоҳиёт қобигига ўралганлиги ва ноизчиллиги шу билан боғлиқ эдики, ҳали феодал муносабатлар ер шарининг кўпчилиги қисмида ҳукмронлик қилиб, ривожланган мамлакатларда муҳим ўринни эгалларди. Бир неча мамлакатларда буржуазия ҳали заиф эди. Ўз кучига ишонмаган, кўпинча турли муросалар билан ўз мавқеини мустақкамлашга уринарди. Шу билан бирга XVII—XVIII аср фалсафаси қанчалик чекланган ва ноизчил бўлмасин у инсоният маънавий тараққиётида

катта роль ўинади. Бу ҳол Декартнинг космологик физикаси ва Ф. Бэконнинг иссиқлик материя бўлакчалари ҳақидаги таълимотларида ўз ифодасини топган. Ўша давр табиатшунослигининг асосий эътиборида фазовий жисмлар ва ер массаси механикаси турар эди. Бу даврга келиб, механика ҳам математика сингари кенг ривожланган эди. Натижада бутун табиатшуносликка механик характер беради. Табиатшуносликда механиканинг ривожланишига сабаб асосан техника талаби бўлган. Ҳаракатнинг механик шакли ўша даврда мавжуд бўлган ҳаракат шакллариининг энг оддийси эди. Шу даврга келиб табиатшуносликнинг бошқа соҳалари ҳам ривожлана бошлади. XVII асрнинг бошида бир нечта магнетизмга оид илмий асарлар дунёга келди. Ёруеликнинг тахминий тезлиги аниқланди. Умуман XVII асрга келиб физика мустақил фан сифатида шакллана бошлади. Энди алхимикларнинг фалсафий таълимотлари орқа ўринга ўта бошлади. Химикларнинг эътибори кўпроқ амалий вазифаларга, хусусан тиббиёт ва металлургия томонидан илгари сурилган вазифаларга қаратилган эди. Химиянинг ривожланишида айниқса, Англия физиги ва химиги Бойлнинг хизмати катта бўлган. Табиатшуносликнинг механистик характери фалсафага катта таъсир кўрсатди. Натижада XVII аср фалсафаси асосан механистик характерда бўлиб қолди. XVII аср охирида И. Ньютон бошчилик қилган янги механистик оқим пайдо бўлди. Ньютон механикасининг асосий тушунчалари шундай юзага келган: Ньютон таълимотида замон ва макон фақат материя ва ҳаракатдан ажралиб қолмасдан, балки бир-биридан ҳам ажратиб қўйилади. Бу материя борлиқининг асосий шакллари ҳисобланиб, Ньютон томонидан объектив мавжуд деб тушунтирилади. Умуман Ньютон томонидан ишлаб чиқилган дунёнинг тузилиши ҳақидаги таълимот шундай: коинот айрим бир-биридан ажралган, ўзаро бир-бирига интилувчи жисмлардан иборат, улар механик бир-бирига таъсирда бўладилар. Бу жисмларнинг ҳаракати мустақам механик сабабийлик характерда ва мутлақ бўш маконда содир бўлади. Ньютон таълимотича, дунё тарихий жиҳатдан ўзгармас, физик дунё тузилишида ривожланиш ғоясига ҳеч қандай ўрин йўқ. Дунё тугаланган механик характерга эга. Ньютон Куёш атрофидаги планеталарнинг ҳаракатини анализ қилиб, Куёшни ўзгармас деб ҳисоблаб, шундай савол қўяди? Куёш системаси қандай қилиб ҳаракатга келган? Планеталарнинг эллипсоид ҳаракатини у мураккаб ҳисоблаган ва шунинг учун оддий ҳаракатларга бўлинувчи деб ҳисоблаган. Улардан бири орбитага оид. Ньютон таълимотича, бу ажралувчи таълимотнинг ҳар бири махсус куч туфайли содир бўлади. Ньютоннинг бутун механик концепциясидан келиб чиқувчи биринчи туртки ҳақидаги фалсафий хулоса метафизик табиатшуносликнинг чекланганлигини, қарама-қаршилигини кўрсатиб беради. Лекин бу чегараланганликка қарамасдан у томондан яратилган механика табиатшуносликнинг катта ютуғи бўлган.

Маърифатпарварлик ўша даврда Ғарбий Европа тафаккурига

хос ҳодиса эди. Барча Ғарбий Европа мамлакатлари каби Англиядаги маърифатпарварлик ўша даврда энди кучга тўлиб келаётган, ўз даврига нисбатан илғор ҳисобланган янги табақаларнинг ўз олдига қўйган талабига жавоби эди.

Инглиз маърифатпарварлари Европадаги бошқа мамлакатлардаги каби чуқур илдиз отган диний мафкурага қарши чиқишди ва биринчи навбатда эски ижтимоий тузум билан боғлиқ бўлган барча бидъатларга қарши қаттиқ кураш бошладилар. Маърифатпарварлар табиатшунослик фанлари билан қаттиқ боғланган эдилар. Улар имон билан онгни бир-бири билан қиёслаб, шак-шубҳага ўрин қолдирмайдиган онгни ҳимоя қилдилар. Инглиз маърифатпарварлигида деизм муҳим роль ўйнаган.

XVIII аср француз фалсафаси фалсафий тафаккур тарихида муҳим роль ўйнайди. У инсониятнинг маънавий равнақи тарихида, илм-фан ва ақлий камолотнинг бурилиш нуқталаридан бирidir.

XVIII аср француз фалсафасининг моҳияти, аҳамияти ҳақида гапирганда, албатта, унинг келиб чиқишига сабаб бўлган ижтимоий-сиёсий, табиий-илмий ва ғоявий оқимлар ҳақида ҳам тўхталиб ўтмоқ зарур.

Биринчидан, XVIII асрда Францияда умри тугаётган эски тузум билан ривожланиб келаётган янги тузум ўртасидаги кураш кескинлашди. Гарчи капиталистик ишлаб чиқариш усулининг ривожини мамлакатнинг иқтисодий ҳаётида тобора устуворлик мақомини эгаллаб борса-да, лекин мамлакатнинг сиёсий ҳаётида ҳукмронлик мавқеини ҳамон дворянлар ва руҳонийлар эгаллаб турардилар.

Франциядаги мавжуд тузум кишиларнинг қонун олдидаги тенглигини инкор этарди. Сиёсий ҳуқуқ ва озодлик ҳукмрон табақалар учун мавжуд эди. Капиталистик тараққиёт, буржуа иқтисодий қудратининг мустаҳкамланишига феодал муносабатларнинг бутун тизими муҳим тўсиқ бўлиб қолаётган эди.

Шунинг учун мамлакат иқтисодий ҳаётида тобора ҳукмронлик қилаётган буржуазия ўзининг ҳуқуқсизлигига келиша олмасди. У сиёсий ҳокимият учун кескин кураш олиб борди. Сиёсий курашни кенг халқ оммаси — деҳқонлар, хунармандлар, ишчилар қўллаб-қувватладилар. 1789—1794 йилларгача инқилобда халқ оммаси ҳал қилувчи кучга айланди. Булар XVIII аср француз натурфалсафининг вужудга келишида муҳим ижтимоий-сиёсий омил бўлиб хизмат қилди. Иккинчидан, XVIII аср француз натурфалсафасининг вужудга келишида ғоявий манбалар ҳам борки, буларга аввало, XVII асрда Франция ва Англияда вужудга келган натурфалсафа асос бўлди. Жумладан, диний дунёқарашни чеклашга, инсон ақлига юқори баҳо берган Декарт фалсафаси, Эпикур фалсафасининг қайта тикланишига қаратилган. Гассенди фалсафасининг ривожига XVII аср инглиз файласуфларидан Ф. Бэкон, Г. Гоббсларнинг таълимотлари муҳим роль ўйнаган. XVIII аср француз натурфалсафасининг биринчи оқими ўзининг ғоявий йўналиши билан Декарт физика-

сига бориб тақалса, иккинчи оқими эса Дидро, Гельвеций, Гольбахлар фалсафасига ва бевосита Жон Локкга бориб тақалади.

Учинчидан, XVIII аср француз фалсафасининг вужудга келишида табиий-илмий омилларнинг ҳам муҳим аҳамиятини кўрсатиб ўтиш зарур. Масалан, шу даврдаги Декарт, Ньютон ва Лейбнишларнинг физика, математика соҳасидаги кашфиётлари XVIII аср француз фалсафаси учун табиий-илмий асос бўлиб хизмат қилди. Лекин шуни ҳам унутмаслик керакки, француз файласуфлари суянган табиатшунослик ўз моҳияти жиҳатдан механик ва метафизик характерда эди. Улар табиат ҳодисаларини бир-биридан ажралган, ўзгармас ривожланишдан маҳрум деб қарадилар. Лекин улар айрим диалектик фикрларни ҳам баён қилганлар. Буларнинг барчаси XVIII аср француз фалсафасининг вужудга келишидаги муҳим ижтимоий, сиёсий, ғоявий ва табиий-илмий шарт-шароитлардир.

Немис классик фалсафаси фалсафа тарихини ўрганишнинг ниҳоятда мураккаб қисми бўлиб, уни ниҳоятда масъулият билан ўрганиш зарурдир, чунки у фалсафий фикрлар ривожланишининг муҳим қисмини ташкил этади. Немис классик фалсафаси Француз маърифатчилиги каби эски иллатларни бартараф этишда ҳамда капиталистик муносабатларнинг қийинчиликсиз ривожланишида янги тузум манфаатларини ҳимоя қилган. Шунинг учун у ақлни эски идеологияга қарши ҳукмронлиги тўғрисидаги ғояни эътироф этади ва ривожлантиради. Немис жамиятига ҳамда немис ижтимоий фикрларига XV аср охирида бўлиб ўтган Француз инқилоблари жуда катта таъсир кўрсатган. Бу инқилоб шу давргача бўлиб ўтган инқилоблардан изчил ва қатъий фарқ қилади. Германияда фалсафий ва ижтимоий-сиёсий фикрларнинг маълум даражада ривожланишига ўз таъсирини кўрсатди. Немис классик фалсафасида Германиядаги ўтмиш фалсафий фикрлар аънаналарига нисбатан муросачилик муносабатда бўлишда диний нуқтаи назар устун туради. Уларнинг ижтимоий-сиёсий хулосалари ўзлари илгари сурган «Соф» фикрлаш доирасидаги умумий фикрларга қарама-қарши турар эди. Лекин ўз позицияларида изчил бўлмасаларда немис классик фалсафаси фалсафий фикрлар тараққиётида муҳим қадам ҳисобланади.

Фалсафа тарихида XIX—XX аср алоҳида ўрин тутади. Бу давр фалсафаси ғоят мураккаб ва хилма-хил фикрларга бой бўлиб, турлича мактаблар ва қарашларни ўз ичига олади. Бу даврда инсонлар ҳаётида, фан тараққиётида, ижтимоий-иқтисодий ва сиёсий ҳаётда мисли кўрилмаган тарихий воқеалар бўлди. Булар барчаси инсоннинг дунёга бўлган муносабатини ўзгартириб, дунёни янгича чуқурроқ ўрганиш ва ҳаётга таъбиқ қилишга ундади. Айни вақтда инсоннинг ҳаётда тутган ўрнини, моҳиятини, ўзлигини ва ички дунёсини тўлароқ ўрганишга имкон яратилди. Табиатшунослик ривожини шунчалик илгарилаб кетдики, микро ва макро дунёни тадқиқ қилиш, космосга одам учуриш

каби масалалар инсонни ҳайратга соларли даражага етди. Шу билан бирга табиатшуносликнинг ривожини янги-янги муаммоларни ҳам келтириб чиқарди. Булар ичида инсон муаммоси, хусусан, унинг ички дунёси, борлиги, моҳияти ва унинг фалсафий таҳлили каби масалалар ўз долзарблиги билан файласуфлар диққат-эътиборини ўзига жалб қилмоқда.

Маълумки, Гегель таълимоти XIX аср фалсафий тафаккури ривожидан алоҳида аҳамиятга эга бўлди. Бироқ бу таълимот шўролар даврида мутлоқлаштирилиб, барча фанлар ва амалиётнинг ягона методологик асоси сифатида талқин қилинди.

XIX—XX аср ғарб фалсафаси бошқа йўлдан кетди. Бир томондан, фалсафадаги борлиқ, онг, билиш, тарих фалсафаси каби анъанавий масалаларга ўзгартириш киритиб, уларни янги таҳлил қилди, иккинчидан, классик фалсафага ўз муносабатини билдириб, илгариги фалсафа янги даврда рўй бераётган ўзгаришларни изоҳлашга ожизлик қилаётганини кўрсатди.

Шунинг учун XIX—XX аср ғарб файласуфлари шу вақтгача фалсафада кам эътибор берилган ёки бутунлай ишланмаган масалаларни баҳо майдонига олиб чиқдилар. Шундай қилиб, XIX асрнинг ўрталаридан бошлаб ноанъанавий (ноклассик) йўналишдаги бир қанча фалсафий оқимлар юзага кела бошлади. Уларнинг вакиллари ижтимоий тараққиёт, инсон ақли билан боғлиқ масалаларни қайта кўриб чиқишга қолмасдан, жамиятдаги маънавий бухронлардан қутулиш чораларини қидирдилар. Дунёнинг турли-туман ва ранг-баранглиги, инсон маънавий ҳаётининг ички қонуниятларини, ҳаёт мазмуни, инсон ва унинг моҳияти, яшашнинг маъноси, инсониятнинг таҳлили, фалсафий тафаккурнинг ўзига хослиги фалсафада янги услуб, инсон фаолиятини ижобий томонга йўналтириш каби муаммоларга алоҳида эътибор бердилар. XIX аср фалсафасида инсон, инсонийлик ва инсоният, инсоннинг ички ва ташқи дунёси, билиш жараёнининг янги қирралари каби масалаларга кенг ўрин берилди. Фалсафий ижодиётда бўлган эркинлик, қўлланилган демократик тамойиллар, плюрализм тамойили турли ғоявий, илмий қарашлар билан бойитилди. Бу даврда бир қанча фалсафий оқимлар вужудга келиши, тараққиёти муаммолари ҳам уларнинг диққат марказида турди. Бу фалсафий таълимотларда ҳам ҳозирги пайтдаги мураккаб муаммолар билан бир қаторда анъанавий муаммолар ҳам муайян нуқтаи назардан ёритишга ҳаракат қилинади. Ҳозирги мураккаб шароитда аввалгидек кўр-кўрона бизга ёқмаган, ёки биз тушунмаган оқимларга «зарарли» деган ёрлиқ бермасдан уларни холис нуқтаи назардан ўргансак фойдадан холи бўлмас. Чунки ҳар қандай ҳодисаларнинг бири-бирига зид томонлари бўлгани сабабли ушбу ноклассик таълимотлар ҳам «соф» салбий ҳодиса бўлиб қололмайди. Масалан, марксистик фалсафа вакиллари эътиборидан четда турган норационаллик муаммоларини ишлаб чиқишда неофрейдизмнинг хизмати катта. XIX аср фалсафий оқимларнинг намояндалари

инсонда кўпинча учраб турувчи руҳий касалликларнинг, англанмаган хатти-ҳаракатларининг сабабларини тушунтиришда хизматлари катта. Хуллас, ноклассик фалсафани ўрганишда холислик позициясидан туриб уларга ёндашсак, бу бизнинг фалсафий билимларимизни бойитади ва кўпгина ҳодисаларга кўр-кўрона баҳо беришдан сақлайди. Дарҳақиқат, Президенти-миз И. А. Каримов «Фидокор» газетаси муҳбири саволларига берган жавобларида таъкидлаганидек: «Албатта, фалсафа замон ва макон билан боғлиқ мураккаб фан эканини тушунамиз. Шу боис ҳақиқатни топиш учун қарама-қарши фикрларни ўртага ташлайлик, муҳокама қилайлик. Талабалар, зиёли ёшларимизнинг ўзи керакли хулосани чиқариб олсин.

Мана, мисол учун Фрейднинг назарий қарашлари, прагматизм ва экзистенциализм ғоялари, Бердяев ва бошқаларнинг фалсафасидан ўргансак, фойдадан холи бўлмайди.

Мен ғарб фалсафасида ҳам барча муаммолар ечилган, димоқчи эмасман. Биз кўп масалаларда ғарб файласуфларининг фикрлари билан, айниқса, индивидуализм, эгоизм қарашларини илоҳийлаштириш билан келишмаслигимиз мумкин. Лекин уларни ҳисобга олишимиз, керакисини эътироф, кераксизини инкор этишимиз зарур»¹.

Уйғониш давридан XIX асрнинг биринчи ярмигача бўлган даврда маънавий юксалиш давом этди. Бу давр фалсафий қарашларида табиат, жамият ва инсонга фалсафий ёндашишнинг ўзига хос принциплари, идеаллари ва маданий қадриятларини ишлаб чиқилиши ўзига хос ҳолда ниҳоясига етказилди. Жуда кўпчилик адабиётлар бу давр фалсафий йўналишларини ҳам классик фалсафа деб аташади. Ноклассик ва классик фалсафанинг фарқи энг аввало ақл (тафаккур) муаммосида кўринади. Бу тасодифий эмас. Чунки ақл муаммоси янги давр фалсафасининг марказида туради. Янги давр файласуфлари ақлни жуда кенг маънода тушунишган ва табиат, жамият ва инсоннинг фаолияти уларга хос бўлган ақллилик билан боғланган. XIX—XX аср классик фалсафасида «индивидуал ақл» билан бир қаторда «индивидуалликдан ташқари ақл» сифатида амал қилувчи инсон маънавий маданияти доирасидаги турли тушунчалар, ғоялар, идеаллар, нормалар, қадриятлар таҳлилига ва ундан ташқаридаги маънавий фаолият шакллари ёрдамида инсоннинг дунёни ўзлаштириши, яъни фикрда дунёнинг «иккиланиши» жараёнидир. Худди шу нарса «илоҳий» ақл ҳақидаги теологик, ноилмий йўналишларининг қандайдир абсолют руҳ, олий ақлнинг дунё тараққиётини бошқариши ҳақидаги қарашларига асос бўлган.

Кантдан Гегелгача бўлган йўл — бу инсоннинг танқидий баҳоловчилик қобилияти сифатида тушунилган олий ақлнинг Гегелча «илоҳий» ақл ақидасига ўрин бўшатиб бериш йўлидир. Бу даврда фаннинг тараққиёти ҳамда ақлнинг такомиллашиб

¹ Каримов И. А., Миллий истиқлол мафкураси халқ эътиқоди ва буюк келажакка ишончдир. Т.: Ўзбекистон, 2000, 27—28-бетлар.

боришига иш ҳукмрон бўлган. Шунинг учун классик фалсафада, нафақат дунё, билиш, унинг усуллари ҳақида бўлмай, балки худо ишонч ва диний муаммолар ҳам рационалистик руҳда талқин қилинган. Қисқаси классик фалсафа намоёндалари умумийлик ҳақидаги назарий фикрлар — бир бутун борлиқ ҳақида, инсон ва унинг умумий моҳияти ҳақида, жамият ҳақида, билишнинг методлари ва унинг умум аҳамиятли принциплари ҳақида, барча даврлар ва барча кишилар учун умумий аҳамиятга эга бўлган ахлоқ нормалари ва ҳоказолар ҳақида мунозара юриштишга, алоҳидалик, конкретлик ҳақидаги, масалан, — алоҳида, конкрет кишилар, уларнинг эркинлиги, ҳуқуқлари, фикрлари, изтироблари ҳақидаги масалалар, умуман инсон, унинг моҳияти ҳақидаги масалага бўйсундирилган эди. Хуллас, XIX асрнинг ўрталарига бача рационализм руҳи ҳукмрон бўлган классик йўналишлар барча фалсафий йўналишларнинг белгиловчиси эдилар.

XIX асрнинг 40—50-йилларидан бошлаб ноклассик фалсафанинг йўналишлари юзага кела бошлади.

Бу даврда бошқа ноклассик йўналишлар ҳам пайдо бўлди. Уларга даниялик С. Кьеркегор, немис файласуфи Ф. Ницше, О. Шпенглер ва бошқалар киради. XIX—XX асрлардаги классик фалсафани ҳимоя қилувчи янги йўналишлар пайдо бўлди. Буларга XIX асрнинг 60—70-йилларда юзага келган неокантчилик, неогегелчилик ва неотомизм (Фома Аквинский, лотинчалаштирилган номидан келиб чиққан — Томас) киради.

XIX—XX аср Фарбий Европа фалсафаси тушунчасига мазкур даврда вужудга келган ноклассик таълимотлар киради. Шу давр мутафаккирлари классик фалсафаси асосий — фундаментал тушунчаларни танқид остига олдилар, жумладан, «ҳақиқат», «ақл» каби тушунчаларни, ҳаттоки фалсафани фан сифатидаги предмети ва вазифасини ҳам қайтадан кўриб чиқишни мақсад қилиб қўйдилар. Шу давр файласуфлари «метафизика»нинг умумий, мавҳум категорияларига қарама-қарши яккалик, бевосита намоёнлик, яққоллик тушунчаларини қўйдилар. Объектив дунёнинг умумий қонунларидан «далилларни», «ҳаётни», субъект онгининг ҳодисаларини таҳлил қилишга ўтдилар; рационализмдан, Гегелнинг мантиқий таълимотидан иррационализмга, мутафаккирнинг бадиий, диний, афсонавий интуициясига ўз эътиборини қаратдилар. Умумий фаровонликка эришишда якка манфаатни умумий манфаатга бўйсундиришда маърифий ахлоққа қарши якка индивиднинг эркинлиги, ҳуқуқи ва ғурурини, шаънини қўйдилар.

ФРЕНСИС БЭКОН

Янги давр Англия фалсафасининг асосчиси Френсис Бэкон-дир (1561-1626). Бэкон Елизавета қироллигида муҳр сақловчи лорд оиласида туғилди. 12 ёшида Кембридж университетига ўқишга қиради. Уни тугаллагандан кейин уч йил Парижда хизмат қилади. Англияга қайтганидан сўнг Бэкон парламентга сайланиб, муҳр сақловчи, кейин Англиянинг давлат канцлери бўлиб ишлайди. Умрининг охириги йилларида сиёсий ишлардан четлаштирилади. Шундан кейин фақат илмий-фалсафий масалалар билан шуғулланади. Бэконнинг биринчи асари 1597 йилда ёзилган «Ахлоқий ва сиёсий очерклар»дир. Бэкон билимнинг бутун асосларини қамраб олувчи қомусий асар — «Фаннинг буюк қайта тикланиши» номли асарини ёзишга киришган. Лекин уни тугата олмаган. У фақат асарнинг икки қисмини ёзишга улгурган. «Фанларнинг фазилати ва гуллаб-яшнаши ҳақида» деб аталувчи қисмида илмий татқиқотнинг объекти аниқланади ва фанлар таснифи берилади. Иккинчи қисм «Янги органон»дир. Бу қисмда Бэкон томонидан ишлаб чиқилган янги индуктив усул баён қилинади.

Бэкон янги замон экспериментал фанининг ҳақиқий асосчидир. Бэкон билишни илоҳиёт ва схоластик зулмдан қутқариб, уни тирик табиатнинг очиқ ҳавосига олиб чиқишга интилган. Унинг таълимотича, фаннинг янги биносини қуриш учун янглишишлардан озод бўлиш керак. Табиатни билишда бир неча «идоллар» (санамлар) инсонга халақит беради. Улар инсон ақлини ўраб ташлайди. Улар асосан тўртта. Биринчиси уруғ санамидир. У инсон зотиға, бутун одамларға хосдир. Масалан, Бэкон шундай дейди. «Инсоннинг ақли қийшиқ кўзгуга ўхшатилади. У нарсаларнинг табиати билан ўз табиатини аралаштириб юбориб нарсаларни қийшиқ, бузук кўрсатади». Иккинчиси гор санамидир. Бу айрим бир одамнинг ўзига хос хусусиятлари натижасида янглишишнинг келиб чиқишидир. Улар фикрлаш уфқининг чекланиши эди. Бу ҳамма нарсани ўз нуқтаи-назари билан ифодалаш, ўзининг тор доирали фикри билан ўлчаш натижасида вужудға келади. Учинчиси — майдон санамидир. Бу маълум бўлган тасаввурларға таяниш одати, нотўғри ёки ноаниқ ибораларға танқидий ёндашмаслик оқибатида вужудға келади. Бу масалаға Бэкон жуда ҳам катта аҳамият беради. Масалан, у шуни таъкидлайдики, реал бориқни ифодаламайдиган ёки уни ноаниқ, мавҳум ифодалайдиган сўзлар сохта тасаввурни туғдирадики, улар тафаккурға салбий таъсир қилади.

Тўртинчиси театр санамидир. У фанда нуфузли шахслар фикриға тақлид қилиш, хусусан, қадимгиларнинг фалсафий тизимларидаги фикрларни тўғридан-тўғри қабул қилиш, уларға кўр-кўрона эргашишдир. Бэкон томонидан схоластикаға қарши қара-

тилган санамларнинг танқиди катта методологик аҳамиятга эгадир. Бэкон бу санамларни ва шу билан бирга ўрта асрнинг схоластик сохта фанларини қоралаб шундай дейди: «Бундай фанларни яратиш — ўз табиатига туҳмат қилишга қаратилган».

Бэкон таълимотига кўра, инсон табиатнинг хўжайини ва ҳукмрони бўлмоғи керак. «Билиш қувватдир. Қувват эса билимдодир». Шунинг учун инсониятга янги фан керак. Бу фаннинг объекти — табиат, мақсади табиатни инсоният дунёсига бўйсундириш, яъни инсоннинг табиат кучлари устидан ҳукмронлиги. Унинг воситаси эса янги илмий методни яратишдир, дейди олим. Бэконнинг фалсафий таълимоти бўйича, илмий билишнинг вазифаси шундан иборатки, инсон ақлида дунё қандай бўлса, унинг шундай тасаввурини яратишдир. Кимнинг тафаккури нимани буюрса, ўшандай тасвирлаш эмас. Бэкон учун объектив моддий дунёнинг мавжудлиги шак-шубҳасиз. Унинг таълимотича, фан табиатдан ташқарида мавжуд бўлган нарса ҳақида ҳеч нима билмайди. Фан фақат объектив мавжуд бўлган ва ўзгарадиган нарса ва ҳодисалар билан шугулланади.

Бэкон фалсафасида гарчи содда шаклда бўлса ҳам диалектика элементлари мавжуддир. У материяни бир хил миқдорий бирликлардан иборат, деб ҳисобламайди. Материя ичида дастлабки ажралмас шакллар мавжуд (табиий кучлар, ҳаракат, қонунлар). Улар жисмларнинг физик хусусиятларини, моҳиятини англатади.

Бэкон таълимотича, ҳаракатдан ажралмас материя фаолдир. Материяда ички куч, ички фаоллик мавжуддир. Материя ҳаракатнинг сифатлигини, кўпқирралигини тан олиш билан бирга қўшилиб, фалсафани бошқа механистик фалсафадан фарқлантиради.

Бэкон фалсафасининг метафизиклиги шунда кўринадики, у ҳаракатни абадий шакллар келтириб чиқарувчи жараён сифатида талқин қилади. Бу шакллар 19 та. Бэкон инсонни моддий, жисмий моҳият деб билади. Инсон миясидаги сезувчи жон ва асаблар, артериялар бўйлаб ҳаракат қилувчи жон жисмий субстанциядир, «ҳақиқий материядир». У олов ва ҳавога ўхшайди. Бэкон таълимотича, ҳақиқий билиш сабабий алоқаларни топиш билан амалга ошади. Тўғри билиш бу сабаблар орқали билишдир. Билиш назарияси бўйича билишнинг биринчи босқичи тажрибадир, иккинчи босқичи эса ақлдир. У тажриба етказиб берган маълумотларни ақл-фаросат воситасида қайта ишлайди ва умумлаштиради. Ҳақиқий олим чумолига ўхшаб, фақат йиғиш ва йиғилганлар билан кифояланмаслиги лозим. Ургимчакка ўхшаб ҳаётдан ажраб, фақат шахсий ақли билан ўзининг макрли фалсафасини тўқимаслиги керак. Бэкон таълимотича, олим асаларига ўхшаб, гуллардан озуқа олиб, кейин уларни асалга айлантириши керак.

Шундай қилиб Бэкон эмпиризмнинг ҳам, рационализмнинг ҳам бирёқламалигини кўрсатиб, ҳиссий ва ақлий билиш ўртасидаги алоқани ҳал қилади. Лекин у ҳиссий қабул қилиш ва

мавҳум тафаккурнинг билишдаги ролини эътироф қилган бўлса ҳам, улар ўртасидаги алоқанинг диалектик характердалигини кўрсатиб бера олмади. Бэкон асосий эътиборни янги услубни ишлаб чиқишга қаратди ва услуб деганда, асосан янги индукция методини тушунади. У ўзининг гениал асарини Арастунинг мантиқ масалаларини ўз ичига олувчи «Органон» асарига қарама-қарши «Янги Органон» деб атайди. Бэкон тажрибавий аналитик услубни табиатшуносликдан фалсафага кўчиради. Унинг асосий хусусиятларидан бири — бу эмпиризм, таҳлил, индукцияни кенг қўллаш. Табиатшуносликнинг ютуқлари, янги тажрибавий таҳлилий услубнинг ишлаб чиқилиши ва бу услубни фалсафага кўчириш эмпиризм ривожини учун катта имконият яратади ва схоластикага қақшатқич зарба беради. Бэкон табиатни билишнинг тажрибавий услубини қўллашни изчил ҳимоя қилиб, мавҳум-дедуктив услубни танқид қилади.

Эмпирик услубни Бэкон янги фаннинг асосий қуроли деб ҳисоблайди. Унинг таълимотича, муайян, танланган услубсиз билишга ҳаракат қилиш тунда пайпаслаб юришни эслатади. Бундай ҳолатда тўғри йўлни топишдан олдин ҳар бир нарсани пайпаслаб кўришга тўғри келади. Бундан кўра кундуз пайтини кутиш ёки чироқни ёқиш ва ундан кейин эса йўлга чиқиш афзал эмасми? Билишнинг тажрибавий, эмпирик услуби ўша даврда табиатни билишга муҳтож бўлган фаннинг манфаатларига жавоб берарди. Фан предметларнинг таҳлили ва объектив дунё ҳодисаларини таҳлил қилишдан бошланиши мақсадга мувофиқ келади. Тасодифий тажриба эмас, балки изчил тарзда ташкил қилинган тажриба фан учун беҳад даражада зарурдир. Табиатни такомиллашган қурол билан синаш, унинг асроридан огоҳ бўлиш керак. Бэкон таълимотича, табиатни ҳақиқий тушунтириш тўғри қўйилган тажрибаларга боғлиқ. Уни қўлда чизғич ва циркул билан ўрганиш талаб этилади. Фактларни тўплаш, уларга қайта ишлов бериш ва фикрлашдан бошланиб аксиомаларга ўтиш, қиёслаш, таққослаш, аксиомалардан эса, яна янги фактларга ўтиш кабилар билишнинг асосий йўли бўлиши лозим.

Бэкон таълимотича, илмий услубнинг асоси индукциядир. У айрим фактларни қабул қилишдан иборат бўлиб, аста-секин кўтарилиб, қадам-бақадам умумий қонунларга яқинлашиб боради. Бу борада ибтидоий ва шошилишчи равишда қабул қилинган индукциядан эҳтиёт бўлиш муҳимдир. Айниқса, оддий «санаб ўтиш»дан йироқлашмоқ зарур. Индукцияни у таҳлил билан, нарсалардаги энг оддий элементларни аниқлаш билан узвий равишда боғлайди. «Янги Органон»да Бэкон фақат индукция ҳақида гапирмай, балки дедукция ҳақида ҳам фикр-мулоҳаза юритади. Эски схоластик мантиқ, Бэконнинг фикрича, билишнинг, фаннинг ривожланишига халақит беради. Вазифа табиат қонунларини кашф эта оладиган ва бу билан силлогизм таркибига кирувчи ишончли жумлаларни топа оладиган услубни топишдан иборат. Бэкон индукция ҳақидаги таълимотни ривожлантириб, «Жадваллар ва мисолларни солиштириш» ҳақидаги

таълимотни ишлаб чиқади. Унинг таъкидлашича, жадваллар ақлга тажрибавий далилларни умумлаштиришга, табиат ҳодисаларининг сабабларини аниқлашга, ҳодисаларнинг бир-бири билан боғлиқ эканлигини кўрсатишга ёрдам беради.

Бэкон индукцияси биринчи шартининг моҳияти шундаки, айрим ҳодисаларнинг, масалан, (иссиқликнинг) сабабини аниқлаш учун энг аввало табиат устидан кузатишда шундай ҳодисаларни танлаб олиш зарурки, унда текшириляётган ҳодисалар мавжуд бўлиши керак. Масалан, иссиқлик Куёш ёруғлигида мавжуддир. Бундай тажрибавий далилларнинг етарли миқдорини аниқлаб, бундай шароитларда зарурий мавжуд бўлган бирор омилни аниқлаб олиш мумкин. Бу усул ўхшашлик усули ёки мавжудлик усули деб аталади. Агар маълум ҳодисанинг ўхшаш омилини таққослашда, сабабларини топишда зарур бўлган ҳодиса мавжуд бўлмаса, кузатиляётган фактлар ўрганиляётган ҳодисанинг сабабларидан чиқарилиб юборилиши керак. Индукциянинг бу иккинчи усули фарқланиш усули ёки номавжудлик усули деб аталади. Индукциянинг учинчи усули даражалар жадвали ёки ўхшатишлар жадвали деб аталади. Бу усул бўйича турли шароитларда тажриба орқали олинган маълумотларни бир-бири билан солиштириш самаралидир. Бу усул туфайли табиатнинг ўрганиляётган ҳодисалари ўртасида функционал боғлиқлик шаклидаги сабабий алоқаларни ўрнатиш имконияти туғилади.

Бэкон томонидан ривожлантирилган бу усул фан ривожини учун катта аҳамиятга эга эди. Шу билан бирга Бэконнинг индукцияси бир томонлама характерга эга эканлигини эътироф этиш зарур. Файласуф гарчанд билиш жараёнида дедукциянинг ролини эътироф этган бўлса ҳам, умуман уни етарли даражада баҳолай олмади. Бэконнинг индуктив усулида кўп жиҳатлар пухта ишланмаган бўлишига қарамасдан, унинг мантиққа оид қарашлари ўз даври учун табиат ҳақидаги тажрибавий билимларнинг ривожланишида ижобий рол ўйнади. Масалан, Бэконнинг XVII аср бошларида ўз методи туфайли ҳаракат ва иссиқлик ўртасидаги алоқани кашф қилгани тасодифий ҳол эмасди. Бэконнинг фанлар таснифи инсон руҳий қобилиятининг (хотира, тасаввур, фикр) ажралишига асосланган. Лекин бу субъектив анъанага қарама-қарши у фанни тажриба билан боғлашга ҳаракат қилганки, унинг асосини тажрибада олинган фактлар эгаллайди. Бэкон шундай деб ёзган эди: «Фанлар моҳияти пирамидаларга ўхшайди. Уларнинг ягона асоси бўлиб тарих ва тажриба хизмат қилади. Шунинг учун натурфалсафанинг асоси бўлиб натурал табиат хизмат қилиши керак. Поғоналар асосларининг энг яқинини физика ташкил қилади. Энг йироғи ва баландини метафизика (фалсафа) ташкил қилади. Пирамиданинг энг чўққиси бўлган худони билишга келсак, шуни айтиш мумкинки, инсон ақли унга эришиши мумкинлигини билмайман», — деб ёзади у. Бэконнинг фанлар таснифида айрим камчиликлар ҳам мавжуд бўлишига қарамасдан, у илмий тафаккурнинг катта ютуғи эди. Бу тасниф кейинчалик машҳур «Энциклопедия» режасини ту-

зишда XVIII аср француз файласуфлари томонидан кенг кўламда фойдаланилди. Бэкон ўзининг ижтимоий-сиёсий ва социологик қарашлари бўйича капиталистик ривожланиш манфаатларини ҳимоя қилувчи шахс эди. Жамият ҳаётидаги асосий омилни Бэкон фикрича, саноат ва савдо-сотиқнинг ривожланиши ўйнайди. У дворянларни фаолиятсиз ва лаёқатсиз деб, уларга берилган ҳуқуқ ва имтиёзларга қарши чиқади. У «Савдоргарлар сиёсий тананинг асосий артериясини ташкил қилади», — деб ёзган эди. Давлатни тўғри бошқариш мақсадида, Бэкон халқни тартибсизликнинг манбаи ҳисоблайди, фуқароларни ухлатиш, бунинг учун уларни эмлама қилиб туриш керак, дейди. Лекин Бэкон олим, лорд-канцлер сифатида ижтимоий келишмовчиликларни бошқариб боришда бошқа чора-тадбирлар ҳам зарур, деб ҳисоблайди.

Бэконнинг қоғозлари ичидан «Утопия»сининг тугалланмаган қўлёзмаси топилди. Унинг номи «Янги Атлантида» (1604), деб аталган. Ундан маълум бўладики, Бэкон «олтин аср» ҳақида орзу қилган. Унинг фикрича, унда маърифат ва турли техникавий кашфиётлар ёрдамида, жумладан, учувчи машиналар, сув ости кемалари кашф қилиниши жамият фаровонлигига олиб келиши мумкин эканлиги таъкидланади. Лекин Бэконнинг бу илғор қарашлари унинг Буюк Британиянинг умумжаҳон ҳукмронлиги тўғрисидаги реакция қарашлари билан қоришиб кетган эди. У Англия буржуазиясининг колониал сиёсати ва буюк давлатчилик интилишларини назарий асослашга интиланган. Масалан, «Бир халқ ўз бойлигини фақат бошқа халқ ҳисобига ривожлантириши мумкин», деб ёзган эди. Урушлар сиёсий тананинг зарурий машқидир. Тинчлик даври мардликнинг йўқолишига олиб келади.

ТОМАС ГОББС

XVII асрда Англия фан ва фалсафий тафаккур ривожланган мамлакатлардан бири эди. XVI асрдан бошлаб Англия иқтисодий-капиталистик характерга эга бўла бошлайди. Мамлакатда манафактура ишлаб чиқариш вужудга келади. Савдо ва саноат ривожланиб, улар қишлоқ ерларини сотиб олган дворянлар билан яқинлашади. Денгиз савдоси ҳам юксалади, феодал аристократия тушкунликка учрайди. Натижада янги дворянлар вужудга келиб, қишлоқда капиталистик асосда хўжалик юритила бошланади. Иккинчи томондан, деҳқонлар ва ҳунармандлар хонавайрон бўла бошлайдилар. Натижада кўзғолонлар келиб чиқади. Булардан энг йириги XVI асрдаги Роберт Кет бошчилигидаги кўзғолон. Лекин улар шафқатсизлик билан бостирилади. Буржуазия ва у билан иттифоқчи бўлган дворянлар ишлаб чиқариш, савдо-сотиқ, деҳқончилик ривожланишининг тарафдорлари эдилар. Шунинг учун улар илм-фанни ривожлантиришдан манфаатдор эдилар. Мамлакатнинг ижтимоий-иқтисодий юксалиши янги моддий ва маънавий эҳтиёжлар билан чиқаётган янги

синфларнинг вужудга келиши, шунингдек Уйғониш давридаги Англия мутафаккирларининг илғор анъаналари ана шундай асосий ҳаракатлардан эди. Унинг асосида инглиз фалсафаси пайдо бўлди ва ривож топди.

Инглиз янги давр фалсафасининг вакилларида бири Т. Гоббс эди (1588—1679). У фалсафий қарашлари нуқтаи-назаридан Бэконнинг давомчиси эди. Гоббс руҳоний оиласида туғилган. Маълумотини Оксфорд университетиди олади. Бир қанча вақт Ф. Бэконнинг котиби сифатида хизмат қилади. Гоббс Галилей, Гассенди ва бошқа илғор мутафаккирлар билан шахсан танишишга мушарраф бўлади. Англия инқилобининг дастлабки пайтида Гоббс Францияга кетади. Хорижда у қирол тарафдорлари билан алоқада бўлади. Кромвел даврида ватанига қайтиб келади. Қиролликни қайта тиклаш даврида эса, у ўша қирол тарафдорлари ва клерикаллар томонидан таъқибга учрайди. Гоббс фалсафий трилогия ёзган. У «Тана ҳақида» (1653), «Одам ҳақида» (1658), «Фуқаро ҳақида» (1672) каби асарлардан ташкил топган. Унинг учинчи китобига ўз мавзуси жиҳатидан Гоббснинг давлат ва ижтимоий тузумга бағишлаган «Левиафан» (1677) асари ҳам киради. Гоббс ўз фалсафий таълимотини илоҳиётга, схоластикага ва ўрта асрчилик турли сохта фанларига қарама-қарши қўяди. Унинг таълимотича, фалсафа илоҳиётни, яъни худо ва унинг атрибутлари ҳақидаги таълимотни инкор қилади. Фалсафа, шунингдек, астрология ва шунга ўхшаш сохта фанларни ҳам инкор қилади. Фалсафага художўйлик мақбул кўринмайди, чунки унинг манбаи табиий ақл эмас, балки черков отахонларининг нуфузидир. Шунинг учун бу масалалар фанга эмас, дин соҳасига тааллуқлидир.

Гоббс схоластикага кескин қарши чиқиш билан бирга қадимги дунё идеалистик фалсафасига нисбатан ҳам салбий муносабатда бўлади. У бир томондан, ўрта аср схоластикасига қарши кураш олиб борса, иккинчи томондан, ўз давридаги идеалистик таълимотларга, жумладан, Декарт метафизикасига қарши курашга отланади. Масалан, Гоббс шундай деб ёзади: «Мен фикр-мулоҳаза юритар эканман, демак, мен тирикман» деган хулоса билан келишиш қийин ёки мен қандайдир тушунувчиман, демак мен ақлман деган хулоса билан ҳам худди шундайдир. Айнан шу усул билан, мен қандайдир сайр қилувчиман, демак, мен сайёрман, дейишим мумкин. Декарт ўзининг бу усули билан тушуниладиган нарсани тушуниш қобилияти бўлган ақл билан бир хил қилиб қўяди.

Гоббснинг таълимотича, фикр юритувчи нарсани руҳга, ақлга нисбатан субъект бўлса ҳам, қандайдир моддий нарсани ташкил қилади. Бэкондан фарқ қилиб Гоббс типик механист эди. У Бэкон таълимотидаги кўпсифатли ва кўпрангли дунё ҳақидаги тасаввурни инкор қилади ва ҳамма нарсани механика ва математикага боғлаб тушунтиради. Бундай ҳолат Гоббс фалсафасини ўзига хос аскетизмга айлантиради. Ҳатто Гоббснинг ўзи ҳам тан оладики, унинг фалсафаси қуруқ ва аскетикдир. Унинг фикри-

ча, «хақиқий фалсафа ёки аниқ фалсафа фақат оқ ва қизил рангларни эмас, балки умуман ҳар қандай бўёқни инкор қилади. Ҳар қандай фаннинг биринчи асослари ҳақиқатдан ҳам ўз ярақлаши билан кўр қилмайди, балки кўпинча улар қуруқ ва образсиз бўлади». Гоббс изчил ва исбот-далил келтирувчи мантиқий фикрлашнинг энг ёрқин тимсоли деб Эвклид геометриясини тушунади. Табиатшуносликнинг идеали деб, Галилейнинг механикасини тан олади. Гоббс ҳодисаларни миқдорий, механик талқин қилиш йўлидан боради. Шу билан у табиий-илмий методнинг ривожланишига таъсир кўрсатади ва фалсафадан маъносиз мистик «моҳиятлар»ни сиқиб чиқаришга хизмат қилади.

XVII асрнинг бошқа файласуфлари каби Гоббс фалсафа амалий эҳтиёжларга, ҳаёт фаровонлиги даражасининг ошишига хизмат қилиши керак, деб ҳисоблайди. Лекин бу тасаввур Гоббсда содда ҳолда намоён бўлади. «Лекин ҳаммаси равшанки, — дейди Гоббс, — биз фалсафанинг, айниқса, табиат фалсафаси ва геометриянинг фойдаси нақадар салоҳиятли эканлигини, унинг инсоният фаровонлигига қандай таъсир қилишини тасаввур қилсак ва ундан фойдаланаётган халқлар ҳаётининг образини, ундан маҳрум бўлган халқлар ҳаёт образи билан солиштирсаккина яхши тушунамиз. Ахир биринчиси иккинчисига нисбатан қобилиятлироқ-ми? Ахир ҳар бир одам ҳам бир хил маънавий табиатга ва бир хил маънавий қобилиятга эга эмасми? Бир гуруҳ халқлар бошқа гуруҳ халқлар эга бўлмаган қайси нарсага эга бўлиши мумкин? Ахир фақат фалсафага-ку! Шундай қилиб, фалсафа ушбу ҳамма фойдаларнинг сабабчисидир». Фалсафа нима? Фалсафа Гоббс таълимотича, жисмлар (таналар) ҳақидаги фандир.

Фалсафани Гоббс икки турга ажратади. «Табиий» фалсафа ва «фуқаро» фалсафаси, Табиий фалсафа табиий жисмлар, фуқаро фалсафаси эса сунъий жисмлар ёки инсон жамияти билан шуғулланади. Инсон ўз табиати жиҳатидан икки турлидир. У шундай табиий жисмки, у сунъий жисмни яратади, яъни жамиятни юзага келтиради ва ўзи ҳам унда иштирок этади. Гоббс фалсафасининг энг аҳамиятли ва ажралмас қисмларидан бири — унинг детерминизмидир. «Фалсафа воқеа ва ҳодисаларни бизга маълум бўлган сабаблар ёки уларни келтириб чиқарувчи асослар орқали рационал билишдир. Ёки аксинча, бизга маълум бўлган нарсалардан уларни келтириб чиқарувчи асосларни рационал билишдир».

Гоббс объектив дунёни айрим моддий жисмларнинг йиғиндиси деб билган. Уларнинг зарурий хусусиятлари эса геометрик белгиларда ифодаланган кўлам ва фигурадир. Гоббснинг фикрича, жисмларнинг юмшоқ ва қаттиқлик каби хусусияти ҳам соф миқдорий белгилар билан белгиланади, Гоббснинг фикрича, субстанциянинг белгиси шуки, у маълум кўлам ва фигурага эга. Гоббс таъкидлайдики, ҳамма фанларнинг предмети ҳам ҳаракатдир. Ҳаракат материя ички моҳиятига хос нарса эмас. Ҳаракат ва сукунат бир хилдир. Ҳаракат деганда, Гоббс жисмларнинг

маконда ўрин алмашилини тушунади. Материя абадийдир. Масалан, Гоббс шундай деб ёзади: «Узил-кесил ҳал қилинганки, материяни яратиш ҳам, йўқ қилиш ҳам мумкин эмас, кўпайтириш ҳам, бизнинг хоҳишимиз билан уни жойидан кўзгатиш ҳам мумкин эмас». Макон деганда икки хил макон тушунилади. Яъни жисмларнинг объектив қўлами бўлган макон ва маконнинг «субъектив образи». Шу билан бирга объектив қўлам субъектив образнинг сабабидир, дейди. Замон деганда ҳам Гоббс икки хил замонни, яъни ҳаракатни акс эттирувчи объектив замонни ва унга боғлиқ бўлган «замон образи»ни назарда тутди. Гоббс таълимотича, одам моддий нарсадир, мустақил руҳий субстанция мавжуд эмас, чунки у қўламга ҳам, фигурага ҳам эга эмас. Жон масаласида Гоббс фикрловчи субстанциянинг моддийлиги ҳақидаги фараз ҳақиқатга яқин келади, дейди. Руҳий нарсани у қандайдир нозик жисмий ҳаракат деб тушунган.

Гоббс механик бўлганлиги учун органик дунёнинг специфик хусусиятларини тушуниб етмади. Масалан, одам танасининг аъзолари ҳақида гапириб, шундай деб ёзади: «Юрак пружинадан бошқа нима нарса бўлиши мумкин? Нервлар нима? Ахир улар томирларга ўхшаш иплар эмасми? Бутун танани ҳаракатга келтирувчи филдираклар эмасми?»

Билиш назариясида Гоббс Бэкон эмпиризмини давом эттиради ва ривожлантиради. Рационализмнинг баъзи элементлари билан билишни бойитади. Гоббснинг таълимотича, билишнинг бошланғичи ҳиссий тажриба, сезгилардир. Уларнинг биринчи манбаи эса моддий дунёдадир. «Ахир бирон-бир нарсанинг тамойилларини фақат ҳодисалар туфайли билсак, оқибат натижада бу тамойилларни билиш асоси сезгидир, ундан эса биз ҳар қандай билишга эга бўламиз», — деб таъкидлайди Гоббс.

Гоббс таълимотича, эмпирик билиш ақл нуқтаи-назаридан қайта ишланиши керак. Рационал услубнинг моҳиятини Гоббс ҳисоблаб чиқариш деб билади. Математика сонларни ҳисоблаб чиқариш билан машғул, геометрия чизиқларни, бурчакларни жойлаштириш ва ҳисоблаб чиқариш билан шуғулланади. Миқдорий-математик бошқариш бу ерда биринчи ўринга чиқади. Мантиқ ҳам бундан мустасно эмас. У ҳам математикага келтириб тақалади. Масалан, ҳукм тушунчаларни ёки, бошқача айтганда, белгиларни жойлаштиришдир. Хулоса эса, у ёки бу ҳукмларни қисман жойлаштириш, қисман ҳисоблаб чиқаришдир. Шундай қилиб, Гоббс таълимотида ҳисоблаб чиқариш рационал билишнинг асосий мақсади деб ҳисобланади. Бэкон жуда юқори баҳо берган эмпирик индукция ҳамма фанларда қўлланила бермайди. У, яъни эмпирик индукция физикага нисбатан қўлланилиши мумкин. Лекин геометрия ва социологияда унинг қўлланилиши мумкин эмас. Бу фанларда аслида рационал дедукция ҳукмрондир. Шундай қилиб, Гоббс билиш жараёнининг бир томонини иккинчи томондан, яъни сезишни назарий тафаккурдан, индукцияни дедукциядан метафизик равишда ажратади.

Лекин Гоббс фалсафасининг энг қимматли томонларидан

бири унинг ижтимоий ҳаёт масалалари ҳақидаги таълимотидир. Унинг «Фуқаро ҳақида» ва «Левиафан» асарлари давлат ва ижтимоий масалаларга бағишланган. Гоббс ижтимоий ҳодисаларни ўз замонасининг механик табиатшунослиги нуқтаи-назаридан ҳал қилишга интиланган. Унинг фикрича, жамият гигант бир механизмга ўхшайди. Инсон эса бу механизмнинг кичик бир қисмидир. У ўз-ўзини сақлаш ҳисси билан ҳаракатга келувчи эгоистдир. Гоббс ўз олдига шунга ўхшаш «аксиома»лардан бутун ижтимоий фаннинг мазмунини келтириб чиқаришни мақсад қилиб қўяди.

Гоббснинг ижтимоий қарашларидаги муҳим жиҳатлардан бири шуки, у давлатнинг келиб чиқиши ва моҳиятини илоҳийлаштиришдан воз кечади. Унингча давлат илоҳий эмас, балки соф табиий жараёндыр. Давлат одамлар томонидан яратилган, дейди. Гоббснинг таълимотича, инсонларнинг дастлабки табиий ҳолатида, яъни фуқароликкача бўлган ҳолатида чексиз эгоизм ва душманлик, ёвузлик ҳукм суради. «Инсон инсонга нисбатан бўри». Бир гуруҳ одамларнинг эгоистик руҳдаги интилишлари бошқа гуруҳ одамларнинг интилишларига қарши келади. Натижада «ҳамманинг ҳаммага қарши уруши» келиб чиқади. Ҳар бир одам ўзига йўл очиш учун бошқа одамни йўқ қилишга интилади. Гоббс ўзининг худди ана шу фикрлари билан маълум даражада янги жамиятга хос бўлган хусусиятларни, яъни рақобатни, анархияни, урушларни, кишини киши томонидан эзишни акс эттиради. Гоббс буларни жамиятнинг «табиий ҳолати» деб билади.

Гоббс ҳамма одамлар ўз табиати жиҳатидан бир-бирига тенгдирлар, дейди. Лекин у ўзининг бу илғор фикридан нотўғри хулоса чиқариб, гўёки одамларнинг тенглиги узлуксиз зиддиятлар ва ўзаро тўқнашувларга олиб келади, дейди. Гоббснинг фикрича, табиий ҳолатдан ижтимоий ҳолатга, яъни давлатга ўтиш ўзаро келишув, «шартнома» асосида юз беради. У давлатни Библиядаги афсонавий ҳайвон Левиафанга ўхшатади. Фуқаролар қодир давлатнинг қулларидир, ўзига хос организмнинг, сунъий, мураккаб тананинг қулидир. Одам бу организмнинг бир бўлакчаси бўлгани учун давлатга ва унинг ҳукмдорларига қарши чиқишга қодир эмас. Гоббс халқ суверенитети ғоясига қарши курашади. Бошқаришнинг энг яхши усули деб у монархияни тан олади. Гоббснинг фалсафий таълимотида ўша замон механистик фалсафасининг тараққийпарвар ғоялари устунлик қилади. Ижтимоий-сиёсий қарашларида эса антидемократик анъаналар ҳукмронлик қилади. Лекин Гоббснинг нуқтаи-назари роялистлар, католиклар нуқтаи-назаридан фарқ қилади. Маълумки, улар феодал даврга ёки ярим феодал даврга қайтиш учун инқилобга қарши курашганлар. Гоббс ўзининг «Левиафан» асарида феодал жамиятга қайтиш мақсади билан эмас, балки юқори буржуа қатламларининг, буржуалашган давлатларнинг манфаатли мақсади, савдо ва саноатни ривожлантириш мақсадида инқилобга қарши курашни тарғиб қилади.

РЕНЭ ДЕКАРТ

XVII аср I ярмидаги Франциядаги янги ижтимоий эҳтиёжларнинг энг йирик ифодачиси бўлган мутафаккирлардан бири Ренэ Декартдир (1596—1650). Декарт ўз келиб чиқиши ва тарбияси жиҳатдан дворянлар оиласига мансубдир. Лекин у ўз ижодида кўтарилиб келаётган илғор буржуазиянинг манфаатларини акс эттирган. Декарт Лаэ шаҳридаги провинциал парламент маслаҳатчиси оиласида туғилади. «Ла Флеш» номли иезуит коллежида ўқийди. 1612 йилда коллежни тугатиб маълумотини ўзи оширишга ҳаракат қилади. Бир неча йил давомида офицер бўлади. Декарт узоқ вақт мобайнида Голландияда яшайди ва у ердаги олим ва мутафаккирлар билан ўзаро дўстона муносабатларни ўрнатади. 1631—32-йилларда у ўзининг космологик назариясини яратади. 1637 йилда Галилей суд қилинганидан кейин Декарт ўзининг «Ёруғлик ҳақида рисола» деган асарини босиб чиқаришдан воз кечади. Голландияда Декарт қарашларининг тарқалиши протестант клерикаллар томонидан қаршиликка учрайди. 1643 йилда протестант илоҳиётчилари Декарт таълимотининг Утрехт университетида ўқитилишини ман қилишга муваффақ бўладилар. Кейинчалик унинг таълимоти Лейден университетида ҳам тақиқланади. Шундан кейин Декарт Швецияга кўчиб ўтади ва тез орада у ерда вафот этади.

Бэкон ва бошқа илғор табиатшунослар каби Декарт ҳам ўша даврда ҳукмрон бўлган схоластик фалсафа фақат саводсиз, маълумотсиз одамларни таажжубга солиши мумкин, дейди. Шунинг учун бу фалсафа билан кўпроқ оддий одамлардан ҳам билимсизроқ кишилар шуғулланадилар. Декартнинг таълимотича, ҳақиқатни янглишишлардан ажратиш қобилияти ҳамма одамларда бир хил даражада мавжуддир. Декарт схоластик олимпикни инкор қилиб, Бэкон каби шундай фалсафани яратиш зарурки, дейди, у амалиётга, инсонларнинг табиат кучлари устидан ҳукмронлик қилишларига ёрдам берсин. Масалан, Декарт шундай деб ёзади: «Фақат мулоҳаза юритувчи фалсафа ўрнига амалий фалсафа яратиш керак. Унинг ёрдами билан олов, сув, ҳаво, юлдуз, осмон жисмлари ва бошқа бизни ўраб турган жисмларнинг куч ва ҳаракатини билиб олиб, биз уларни худди ўзимизнинг усталаримизнинг хунарлари каби фойдаланишимиз мумкин. Шундай қилиб, биз табиатнинг ҳукмдори ва соҳиби бўлишга эришамиз». Табиат ва жамият ҳақидаги янги фаннинг энг биринчи мақсадларидан бири, Бэкон таълимотича, инсон онгини турли нуқсонлар санамларидан тозалаш бўлса, Декарт схоластика ва динга қаратилган бу курашни давом эттириб, ҳақиқий фаннинг бошланғич таянчи универсал, методологик шубҳани ҳисоблайди. Декарт таълимотича, динда қабул қилинган ва умуман ҳақиқат деб қабул қилинадиган ҳар қандай фикрни шубҳа остига олиш шарт. Лекин бу шубҳа ягона мақсад эмас, балки унинг вазифаси мустаҳкам, хатолардан холи билишнинг асосини амалга оширади.

Шунинг учун ҳам Декарт ҳамма нарсага, ҳатто кейинчалик ҳақиқат бўлиб қолувчи нарсаларга ҳам шубҳа билан қараш мумкин, дейди. Шундан келиб чиққан ҳолда Декарт фақат схоластик сохта фанлар маълумотини эмас, балки табиатшунослик, сезги аъзолари орқали олинган маълумотларини ҳам шубҳа остига олган. «Шундай қилиб, сезгилар бизни ҳақо гоҳи алдайди, шунинг учун мен биронта нарса ўзи қандай бўлса, шундай кўринмайди, деган хулосага келдим. Бизни бир марта алдаган нарсага ишониш ақлдан эмас», — деб ёзади Декарт. Ҳаётда бир марта бўлса ҳам динда қабул қилинган нарсаларнинг ҳаммасидан воз кечишга ҳаракат қилиш керак. Ҳамма нарсани бошидан бошлаш керак. Шубҳани ҳеч қандай чегара билан ўлчаш керак эмас. Масалан, у шундай деб ёзади: «Мен осмон, ҳаво, ер, ранглар, шакллар, товушлар ва бошқа ҳамма нарсалар иллюзия ва ҳаёллар деб ўйлайман. Мен ўзимни қўлга ҳам, кўзга ҳам, танага ҳам, қонга ҳам, ҳеч қандай ҳисга ҳам эга эмасман, деб ўйлашим у нарсаларнинг ҳаммасига ҳам эгаман деб хато қилишимдан дурроқ». Лекин Декартнинг таълимотича, шубҳа бирон нарсанинг ҳақиқатда мавжуд эмаслигининг исботи эмас, балки шартли воситадир. Бошқача қилиб айтганда, Декартнинг ҳамма нарсага шубҳа билан қараш керак, деган фикри, спектицизм эмас, балки шубҳа усули ёрдамида ҳақиқатни ёлғондан ажратиш ва ҳақиқий билимга эга бўлишдир. Масалан, Декартнинг ўзи ҳам скептикларга ўхшаб, «шубҳа учун шубҳаланувчи» ва бу билан ўзларининг ишонсизлигини исботлашга кескин қарши чиқади. «Менинг мақсадим, — дейди Декарт, — ишонч ҳосил қилиш, чанг ва қумларни сидириб ташлаб, ҳақиқий тупроқни топишдир». Декарт ғайриилмий, асоссиз, догматик билимларни инкор қилиш масаласини кўндаланг қилиб қўйиб, буюк мутафаккир сифатида билим ривожининг янги йўларини очишга хизмат қилади. Лекин Декарт билишнинг мустаҳкам, ҳақиқий асосини нима ташкил қилади, деган саволга тўғри жавоб беролмайди. Умуман, Декартнинг хулосаси шундай: «Агар сен ҳамма нарсага шубҳаланаётган бўлсанг ҳам шубҳаланаётганингга шубҳа қилиш мумкин эмас. Шубҳаланиш фаолияти қанчалик чуқур ва узоқ бўлмасин, у ҳамма вақт мавжуд бўлиб қолади. Мен фикрляяпман, демак, мен мавжудман». Декарт таълимотича, ҳеч қандай шубҳага ўрин қўймайдиган, ҳақиқий билим асоси ана шундан иборат. Декарт таълимотининг, яъни «мен фикрляяпман, демак, мен мавжудман», деган тезисининг тарихий аҳамияти шундаки, биринчидан, у бутун динга асос қилиб олинган ва сўзсиз ҳақиқат деб билинган нарсаларга, ҳамма ақидаларга, асоссиз хулосаларга салбий муносабатда бўлиш, шубҳаланиш, иккинчидан эса, унинг скептицизмга қарши қаратилганлигида, мустаҳкам, реал шубҳасиз билишнинг асосини ўрнатиш масаласини қўйганлигидадир. Лекин шу билан бирга бу тамойилнинг нотўғри томонлари ҳам мавжуддир. Универсал методологик шубҳа тамойили гарчи фалсафа ривожланишида тарихий ижобий рол ўйнаган бўлса ҳам, Декарт таълимотида руҳий субстанциянинг

мавжудлиги ҳақидаги идеалистик тезиснинг асоси бўлиб хизмат қилади.

Декарт рационализмнинг ёрқин вакилидир. Унинг таълимоти бўйича, ақл, яъни назарий тафаккур ҳиссий билиш, жонли мушоҳадага нисбатан билишнинг юқори босқичи бўлиб қолмасдан, балки мустақил, ўзига хос билишнинг манбаидир. У бизнинг сезги аъзоларимиз билишга қодир бўлмаган билимларнинг ҳам манбаидир. Агар эмпиризм ҳамма билимларимиз, улар қанчалик ажралиб олинган бўлмасинлар, фақат ташқи дунёни тажрибавий ҳис қилишдан иборат деб тасдиқласа, рационализм, аксинча, ташқи дунёни сезгилар ёрдамида билишимиз назарий қоидалар учун манба бўлолмайди деб ҳисоблайди. Шундай қилиб, рационализм тафаккур ва жонли мушоҳада ўртасида сифатий фарқ мавжуд, дейди. Эмпириклар бу сифатий фарқни кўпинча англамас эдилар. Лекин рационализм ҳиссий билишдан ақлий билишга ўтишнинг диалектик, сакраш характердалигини билмасдан, уларни бир-биридан ажратиб қўяди. Лекин шунга қармай, рационализм XVII аср шароитида тарихий илғор оқим эди, чунки у энг аввало диннинг билимга нисбатан биринчилиги ҳақидаги тасаввурларни инкор қиларди. Иккинчидан, у инсоннинг ақл-идрокига, унинг куч-қудратига жуда юқори баҳо берарди.

Декартнинг таълимотича, инсон ақли ўзига фақат аниқ ва очиқ кўринган нарсаларни ҳақиқат деб билади ва ҳеч маҳал адашмайди ҳамда ҳақиқат масалаларида олий бир ҳакамдир. Албатта, Декартнинг бу таълимоти очиқдан-очиқ схоластикага қарши қаратилган эди. Лекин ақл назарий асос сифатида ҳақиқий ҳукм сифатида янглишмас экан, унда айрим назарий янглишишларнинг манбаи қаерда? Айрим католиклар, камчиликлар ҳам учраб туради-ку? Декартнинг таълимотича, билишда хатога йўл қўйиш ироданинг ақл кўрсатмаларини рад қилиши ва чеклаши натижасида содир бўлади. Ирода ўзи хоҳлаган нарсани ҳақиқат деб жар солади. Декарт ўзининг ақлнинг қудрати ва гуноҳсизлиги ҳақидаги фикр-мулоҳазаларини асослаш учун иродани мутлақ равишда эркин, ақлдан мустақил, ҳеч қандай сабабларга боғлиқ эмас, деб фикр юритади.

Демак, Декарт ўзининг антисхоластик рационализмини, ақлга сиғинишини ироданинг эркинлиги ҳақидаги назария билан исботлашга интилади. Декарт — табиатшуносликда новатор, фалсафада схоластикага қарши курашчи, ўзининг ижтимоий-сиёсий қарашларида Франция буржуазиясининг дворянлар билан келишувига интилувчи манфаатларини ифода этган мутафаккирдир. Декарт ижтимоий-сиёсий таълимоти бўйича, ахлоқий қоида — бу ўз мамлакатининг қонунларига ва урф-одатларига бўйсунуш, динга изчил ишонч «Бу динда мен худонинг ғамхўрлиги туфайли тарбияландим ва у билан қуролландим», деган қоидага амал қилишдир. Декарт ўзининг шу қарашлари туфайли шундай хулосага келганки, гўёки ижтимоий тартибларнинг камолга етмаганлиги уларни қайта қуришга нисбатан енгилроқдир. Фақат

унда аста-секин эскилар ўрнига янгиларини киритиб бориш керак холос. Унинг таълимотича, фалсафа иккита нисбатан мустақил соҳага — табиат ҳақидаги таълимот (физика) ва (метафизика)га бўлинади. Декарт фалсафада ибтидо масаласини ҳал қилишда дунёнинг асосига 2 бошланғич мустақил субстанцияни кўяди. Улар моддий субстанция ва руҳий субстанциядир. Демак, Декарт фалсафанинг бу масаласини ҳал қилишда дуализм нуқтаи-назарида туради. Декарт таълимотича, моддий субстанция кўлам атрибутига эга. Руҳий субстанция эса фикрлаш атрибутига эга. Декарт таълимотича, бу ҳар икки субстанция бир-бирига боғлиқ эмас, бир-биридан мустақил тарзда амал қилади. Лекин шунга қарамасдан, Декартнинг борлиқ ҳақидаги таълимотининг тарихий аҳамияти шундаки, унда энг муҳими табиатни илмий тушунишдан келиб чиқувчи физик назария мавжуддир. Декарт физикасининг энг ёрқин томони унинг материя ва ҳаракат ҳақидаги таълимотида акс этади. Декартнинг физикаси унинг схоластикага қарши қаратилган универсал методологик шубҳа методи каби XVII аср фалсафий фикрининг энг муҳим ютуқларидан биридир. Декарт физикасининг асосий қоидалари шулардан иборат: коинот моддий ва чексиздир, материя гарчи бўлакчалар (корпускуллар)дан тузилган бўлса ҳам, умуман у чексиз бўлинувчи, соф бўшлиқ йўқ. Субстанциянинг атрибути кўламдир. Материянинг заррачалари ҳаракатдадир. Бу ҳаракат асосан ана шу заррачалар ҳолатининг маконда ўзгаришидир. Материядан ташқарида турувчи ҳеч қандай куч йўқ. Фақат бундан худо истисно. Материя ва ҳаракат йўқолмасдир. Содир бўлаётган ҳодисалар моддий заррачаларнинг ўрин алмашинишидан, уларнинг бевосита бир-бирларига таъсиридан, заррачалар шаклларнинг ўзгаришидан иборат. Ҳаракатнинг миқдори заррачалар ҳаракат тизимини яратувчи массадир. Бу ҳаракат миқдори бутун дунёда доимийдир. Декарт таълимотича, дастлаб материя бир хил бўлган ва ягона гирдоб шаклида ҳаракат қилган. Кейин материя уч қисмга ажралган ёки уч элементга ажралган: энг йирик заррачалар ер элементини ташкил қилган, кичкина, думалоқлари ҳаво элементини, энг нозиклари ва майдалари ҳамма нарсага кирувчи суяқликни — олов элементини ташкил қилган. Материя гирдобининг айлана ҳаракати материянинг энг қаттиқ ва йирик заррачаларини унинг марказидан четлаштиради, улардан сайёралар ҳосил бўлади. Марказда олов элементининг енгил заррачалари қолади. Улардан Куёш ва юлдузлар пайдо бўлади. Сайёраларнинг айланиши янги маҳаллий гирдобнинг пайдо бўлишига сабаб бўлади ва натижада муайян тизимлар вужудга келади. Декартнинг бу космологик таълимоти табиат ривожланишига илмий қарашни тайёрлашда катта ижобий рол ўйнади. Чунки унинг бу космологик таълимоти «илоҳий туртки» ҳақидаги тасаввурнигина йўқ қилиб қолмасдан, балки, табиий ҳодисаларни тарихий ривожланиш жараёни орқали тушунтиришга интиларди. У дунёнинг моддийлиги ва унинг объектив қонуниятларга бўйсунуши ҳақидаги тамойилга суянарди. Иккинчи томондан,

Декартнинг космосни ўзининг махсус қонунлари асосида замонда аста-секин ривожланиб боровчи бир жисм деб қараши табиатга тарихий қарашни акс эттиради. Диалектика элементлари; шунингдек, Декартнинг математик кашфиётларида ҳам мавжуд эди. Масалан, геометрия ва алгебрани бирлаштирувчи унинг аналитик геометрияси асосида ўрин алмашилиб турувчи масса ётадики, бу таълимот математикага ривожланиш ғоясини киритади ва дифференциал ҳисоблаб чиқариш методини тайёрлайди. Лекин, умуман, унинг математик таълимоти ҳам космологик таълимотлари каби унинг табиатни гигант механизм деб қаровчи метафизик тасаввурлари билан қоришиб кетган.

Декарт ўзининг айрим ноизчиллигига қарамасдан, билишда тўғри илмий услубнинг буюк аҳамиятига ишонади. Масалан, у шундай деб ёзади: «Ҳеч қандай услубсиз биронта ҳақиқатга эришишни орзу қилгандан кўра, ҳеч нарсани орзу қилмаган маъқул». Унинг фикрича, услуб ҳақидаги таълимотнинг фойдаси шуки, илмий машғулотларга услубсиз киришиш фойдадан кўра кўпроқ зарар келтиради. У тўғри услубсиз билишга интилувчи кишини кўра ўхшатади, гарчи кўриш қобилиятига эга бўлса ҳам. Декартнинг бу таълимоти фақат схоластларга қарши қаратилган бўлмай, балки ўз замонасининг кўпчилик табиатшуносларига ҳам қарши қаратилган эди. Чунки ўша даврда кўпчилик табиатшунослар тажрибавий текширишни мистика билан, астрономияни астрология билан, химияни алхимия билан аралаштириб юборардилар. Декарт томонидан асос солинган услуб ўша замон табиатшунослигидаги янги босқич эди. У ўз замондошлари ва ўтмишдошлари томонидан яратилган эмпирик текшириш услубини ижодий қайта ишлади, муайян тизимга келтирди, фалсафий умумлаштирди ва асослади.

Декартнинг рационалистик услуби маълум даражада туғма ғоялар билан чамбарчас боғлиқдир. Чунки Декарт шундай хулосага келдики, гўёки инсонда туғма ғоялар мавжуд. Бу туғма ғоялар ҳеч қандай тажрибага алоқадор эмас. Масалан, Декартнинг фикрича, мантиқ ва математиканинг асосий қонун-қоидалари инсонда туғма бўлади. Иккинчи томондан, Декарт рационалистик услубининг чекланганлиги шундан иборатки, унинг фикрича, услуб мутлақ, ҳақиқий назарий қоидага амал қилиши керак. Унингча, ўзгармас, универсал билишнинг ҳамма соҳалари учун ягона услубий идеал шакли ҳисобланган Эвклид геометриясининг дедуктив услуби худди шундайдир. Геометрик услубни бундай мутлақлаштирган ҳолда тушуниш Декарт фалсафасининг механистик чекланганлигини яққол кўрсатади.

Декарт таълимотича, ҳақиқий билишнинг асоси ва мезони фақат соддалик, аниқ ва равшанликдир. Бундан кўринадики, Декарт фикрича, у фақат интеллектга хосдир, яъни бевосита мулоҳазага хосдир. Илмий текширишнинг бошланғич босқичи бўлиб ўз-ўзидан равшан қоидалар бўлишига яна ўша геометрик аксиомалар мисол бўлади. Декартнинг фикрича, яхши ақлга эга бўлишнинг ўзи кифоя эмас, балки уни тўғри қўллай олиш му-

ҳимдир. Декарт таълимотича, ҳамма одамларда ақлий тафаккур қобилияти бир хил. Инсонлардаги интеллектуал даража ўртасидаги фарқ эса, услубий фикрга боғлиқдир. Умуман, Декарт илмий услубининг асосий қоидалари шундан иборат.

Воқеликни билиш ва билимнинг тўғрилигини белгилашда баъзи талабларга изчиллик билан риоя қилиш ўта муҳимдир.

«Биринчидан, бирон нарсанинг шубҳасиз ҳақиқат эканлигига ишонч ҳосил қилмагунча уни ҳақиқат деб билмаслик, яъни изчил равишда шошма-шошарликдан, ўз-ўзини ишонтиришдан сақланиш керак. Ўз ҳукмига шундай нарсаларни киритиш керакки, у ақлда ноаниқликка ҳеч қандай ўрин қолдирмасин.

Иккинчидан, ўзи учун қийин нарсаларни қанча талаб қилинса, шунча бўлакларга ажратиши лозим. Шундагина уларни тез ва тўғри ҳал қилиш имконияти рўёбга чиқади.

Учинчидан, ўз фикри йўналишини бошқара бориш муҳимдир. Энг содда ва осон билинадиган нарсалардан бошлаб аста-секин, поғонама-поғона тобора мураккаброқ нарсаларни билишга қараб бориш керак. Ҳатто табиий ҳолатда бири иккинчидан кейин келмайдиган нарсалар ўртасида ҳам тартиб бор, деб ҳисоблашни асло унутмаслик лозим.

Тўртинчидан, доимо тўлиқ рўйхат ва изоҳларни тузишга эътибор қаратмоқ лозимки, натижада ҳеч нарса тушиб қолмаганига ишонч ҳосил бўлсин».

Ўша давр табиатшунослигига асос бўлган текшириш услубларини назарий асослаган Декарт услубининг асосий хусусиятлари шулардан иборат. Албатта, Декарт томонидан нарсаларнинг очиқ-равшан кўриниши ҳақиқатнинг мезони деган фикри ўз моҳияти жиҳатидан субъектив характердадир. Ҳатто Декарт ва унинг шогирдлари ҳамда замондошларига очиқ, равшан, шубҳадан холи бўлиб кўринган жуда кўп нарсалар, ҳақиқатда эса хатолардан бошқа нарса эмасди.

Декарт математик маълумотларга суяниб, ўзининг рационал дедукциясини схоластикага қарама-қарши қўяди. Унинг фикрича, яхшилик ва ёмонлик ўртасидаги фарқ ҳақиқат ва ёлғон ўртасидаги фарққа ўхшашдир. Ақл ахлоқнинг асосий тамойилидир. Ахлоқий ҳаётнинг мазмуни эса ақл ёрдамида ҳирсларни енгиш, ўз-ўзини англаш ёруғлигига яқинлашишдир. Декартнинг рационалистик эстетикаси бевосита санъатда классицизмни асослашга интилади.

XVII асрда Францияда схоластикага қарши курашни бошқа мутафаккирлар ҳам давом этгирдилар. Улардан бири XVII аср биринчи ярмида яшаган ва ижод этган Пьер Гассендидир.

ПЬЕР ГАССЕНДИ

Пьер Гассенди провансаллик деҳқон оиласида туғилади. У олий маълумотни Экк университетиде олади. Кейин фалсафа кафедрасига бошчилик қилади, лекин тезда сиқиб чиқарилади.

Гассенди фақат файласуф бўлиб қолмасдан, балки буюк физик, астроном ва математик ҳам эди. Гассенди ўзининг фалсафий қарашларида Қадимги Юнонистон фалсафасига, айниқса, Демокрит ва Эпикурнинг атомистик таълимотига суянади ва уни ривожлантиради. Лекин Гассенди Эпикурнинг қарашларини баён қилиш билан бирга ҳар қадамда илоҳиётчилик руҳидаги чекиннишга юз ўгирарди. Масалан, у Эпикурнинг нарса ва ҳодисаларнинг табиий келиб чиқиш ҳақидаги таълимотини баён қилиб, дунё илоҳий яратиш натижасидир, дейди. У ҳеч нарсадан ҳеч нарса пайдо бўлмайди, деган қондани инкор қилиб, худо дунёни йўқдан яратган, дейди. У Эпикурнинг жоннинг моддийлиги ва ўлиши ҳақидаги фикрига қарши чиқиб, танасиз ва ўлмайдиган жон мавжуд, дейди. Лекин Гассендининг бу илоҳиётчилик қарашлари унинг фалсафий материализмни ҳимоя қилувчи фикрлари билан қоришиб кетганди. Гассендининг илоҳиётчилик руҳидаги чекланишларининг сабаби ва мақсадини тўғри тушунган Дидро: «Бечора Гассенди жафокаш тожини кийишдан сақланмоқ учун Эпикурга христианлик қулоҳини кийдиришга мажбур бўлган эди», — деб ёзади.

Гассенди ўзининг фалсафий таълимотини схоластикани танқид қилишдан бошлайди. Масалан, Гассенди Арасту фалсафасини ўрта аср схоластлари томонидан сохталаштирилгани устида тўхталиб, шундай дейди: «Арастучилар ичида турли оқимлар мавжуд. Фома Аквинский изидан борувчилар ва Дунс Скотт изидан борувчилар. Лекин улар ўртасида кураш ҳақиқат учун кураш эмас. Арастучиларнинг бу икки оқими учун ҳам ҳақиқат керак эмас, балки софистика зарур». Гассенди ўз дунёқаршида физика масалаларида схоластик таълимотларни, айниқса, уларнинг субстанционал шакллар ҳақидаги таълимотини кескин танқид қилади.

Гассендининг таълимотича, коинот ва кўриниб турган дунё ўртасида ёки табиат ўртасида фарқ мавжуд. Коинот ягона, у чексиз ва абадийдир. У ўзгармас бир бутун бўлиб, фақат унинг қисмлари ўзгариб туради, коинотнинг ҳаёти эса бу қисмларнинг абадий ўзгариб туришидан иборат. Кўриниб турган дунё ёки табиат коинотнинг бир қисмидир. Унинг ибтидо ва интиҳоси мавжуд. У пайдо бўлади ва йўқолади, у доимо айланиб туради. Унда туғилиш, етукликка эришиш, сўниш жараёнлари мавжуддир. Гассендининг таълимотича, коинот ўзида икки тамойилга ёки бошланғич асосга эга. Улар материя ва бўшлиқдир. Материя ҳажм, масса, фигура, қаршилиқ, зичлик, оғирликнинг асосидир. Гассендининг метафизик концепцияси бўйича, бўшлиқ материянинг инкоридир. У танасизлик, ҳиссизлик, ҳаракатсизлик хусусиятларига эга. Бўш макон ҳаракатсиз ва моддий кучларнинг ўзгариши билан боғлиқ эмас. Материя, жисм мураккаб нарсадир. Агар коинотда мураккаб нарса мавжуд экан, демак, унда мураккаб нарсаларни барпо қилувчи содда нарсалар ҳам мавжуд. Бу содда нарсалар чексиз бўлинмаслик хусусиятига эга. Агар улар узлуксиз бўлинганида эди, бўшлиққа айланиб кетарди

ва нарсаларнинг танаси бўлиб қолмасди. Бўлинмас бўлганлари учун ҳам уларни атомлар, деб тўғри атайдилар. Атомлар, Гассенди таълимотича, дунёнинг бошланғич, оддий, бўлинмас, йўқолмас абадий унсурларидир. Улар худди шу бўлинмаслик хусусиятига эга бўлганликлари учун йўқолмасдир. Шундай қилиб, Гассенди ҳам Эпикур каби материянинг йўқ бўлмаслиги тамойилини олға суради.

Гассенди ўрта аср схоластикасида мавжуд бўлган «симпатия», «антипатия» ҳақидаги таълимотга қарши чиқиб, дунёни тушунтиришнинг изчил сабабийлик қондасига амал қилади. Шунинг учун у схоластик, яъни дунёнинг мақсадга мувофиқ яратилганлиги ҳақида телеологияга қарши курашади. Масалан, Гассендининг фикрича, ҳайвон организмнинг аъзолари аввало биз томонимиздан кузатилаётган мақсадлар ва функциялар учун яратилмаган. Унинг фикрича, бу аъзолар тасодифан, ҳеч қандай мақсадга мувофиқ бўлмаган ҳолда пайдо бўлган ва кейин ўзларининг фойдаликларига қараб ривожланганлар. Одамнинг жони ҳам, Гассенди таълимоти бўйича, майда, махсус, ҳаракатчан, оловли атомларнинг йиғиндисидан ташкил топган жисмдир. Гассенди ҳам Эпикур каби жон танага эга, чунки у танага эга бўлмаганда эди бўшлиқ бўлиб қоларди, дейди. Бўшлиқ ҳаракат таъсирига бўйсунмайди, ўзи ҳам ҳаракат қилмайди. Жон эса ҳаракат таъсирида ҳам бўлади, ўзи ҳам ҳаракат қилади. Бу нарса унинг танага эга эканини исбот қилади. Жон сезиш қобилиятига эга. Гассенди таълимотича, ҳамма сезгилар, ақлий жараёнлар жон атомларининг ҳаракатидан келиб чиқади. Жон атомлари тананинг ҳамма қисмида мавжуддир. Тананинг ўлиши билан жон ҳам ўлади. Ўлим танадан жон атомларининг чиқиб кетиши натижасида содир бўлади. Лекин ўлим жон атомларининг йўқолиб кетиши эмас, чунки материя йўқолмасдир. Жон атомларининг ажралиб кетиши худди сувнинг буғга ёки ҳавонинг алангага айланиб кетиши каби бўлади. Образли қилиб айтганда, жон дарға каби бир ерда турмайди. У ўз таркибига эга бўлгани учун бутун танага тарқалган. Жон қафасдаги қуш эмас, балки тананинг озуқаси. Жон фақат тана соғ бўлганидагина соғ бўлиши мумкин. Жоннинг моддий асосини ташкил қилувчи тана аъзолари носоғ бўлса, жон ҳам носоғ бўлади. Инсонда фикрлаш қобилияти унинг тана аъзоларининг ўсиши билан боғлиқ. Маълумки, Декарт билишнинг асосини ақлнинг табиий тури, интуиция ташкил қилади, деган эди. Гассенди эса унинг бу фикрига қарши чиқиб, билишнинг, фаннинг асосини сезгилар, тасаввур, тажриба ва индукция ташкил қилади, дейди. Худди ана шулар рационал (ақлий) билишнинг асосидир. Сезгилар ташқи дунё ашёларининг бизнинг сезги аъзоларимизга бевосита таъсири натижасида содир бўлади. Ташқи ашёлардан образлар ажралиб чиқади ва сезги аъзоларимиз орқали номоён бўлади. Бу образлар ҳам моддийдир, чунки улар ҳам атомлардан иборат. Бизнинг сезги аъзоларимиз ташқи предметлар таъсирини механик равишда қабул қилганлиги учун сезгилар ҳамма вақт хато-

сиздир. Билишда содир бўладиган хатолар эса сезгилардан эмас, балки ақлнинг нотўғри хулосаларидан келиб чиқади. Инсон онги ҳеч қандай туғма ғояларга эга эмас. Ҳатто худо ҳақидаги ғоя ҳам инсонда туғма эмас. Бу шундан ҳам кўриниб турадики, жуда кўп худога ишонмайдиган кишилар мавжуд. Илгари сезгида мавжуд бўлмаган бирон-бир нарса ақлда ҳам мавжуд эмас.

Шундай қилиб, билиш назариясида Гассенди асосан эмпирик бўлган. Лекин шу билан бирга Гассенди ўзининг билиш назариясига Эпикур каби рационал томонларни ҳам киритади. Масалан, у шундай деб ёзади: «Биз биронта хулоса чиқарадиган ёки ҳукм юритадиган нарсалар ҳақида дастлабки очиқ тушунчаларга эга бўлишимиз керак». Табиатни билиб олиш масаласи устида тўхталиб, гарчи тўла ҳақиқатга эришиш мумкин бўлмаса ҳам, лекин шунга яқинроқ, шунга ўхшашроқ нарсага эриша оламиз, деб таъкидлайди у. Гассенди ўзининг ижтимоий-ахлоқий қарашларида ҳам Эпикур таълимотини давом эттиради. Гассенди ахлоқни ўз фалсафасининг муҳим таркибий қисми деб атайди. Унга мантиқ ҳам, физика ҳам хизмат қилиши керак. Ахлоқ инсон ҳаётининг мақсади ҳақидаги фандир. Ҳаётнинг мақсади эса фаровонликка, бахт-саодатга эришишдир. Гассенди Эпикур каби бахт-саодат деганда хотиржамлик ҳолатини тушунади. Доно одамнинг идеал ҳаёти тошқин дарёга эмас, балки дарёнинг текис оқимига ўхшайди. Лекин у стоиклар каби хотиржамлик ҳолати деганда карахтлик, танбаллик, туш кўриш, руҳий мастликни тушунмайди, балки Эпикур каби қувончлар билан тўла бўлган ҳаётини бахт-саодатни тушунади. Бахт — бу азоблардан озод бўлиш, руҳий мустаҳкамлик, ўлимдан қўрқмаслик, худолардан, ғайритабиий санамлардан қўрқмаслик ва ҳоказо. Энг олий фаровонлик — бу илк асосларни билиш. Бу фаровонлик файласуфларга хос бўлган фаровонликдир.

Гассенди ўзининг социологик қарашларида жамият, давлат, ҳуқуқ ва қонунларнинг асоси ижтимоий шартнома эканлигини эътироф этади.

БЕНЕДИКТ СПИНОЗА

Инглиз сенсуалист файласуфлари, хусусан, Ж.Локк томонидан танқид қилинган Декарт рационализи ўзининг кўп издошларига эга эди. Уларнинг ичида рационализм ривожига катта ҳисса қўшганлардан бири Спинозадир.

Бенедикт (Барух) Спиноза Амстердамда 1632 йилда яҳудий оиласида туғилди. Уша даврда Голландиядаги диний эркинлик шароити туфайли кўпчилик яҳудийлар Португалиядаги диний таъқиблардан қочиб Голландияда паноҳ топган эдилар. У дастлабки маълумотини яҳудий мактабида олиб, унда Талмуд матнларини, Тавротни ўрганади. Талмуд — бу яҳудийларнинг муқаддас китоби Тавротнинг шарҳи бўлиб, уни оғзаки Таврот деб ҳам атайдилар. Спиноза яҳудий мактабида олган бу маълумотидан

қоникмайди. У Декарт фалсафаси билан чуқур танишиб чиқади ва ўзида унинг катта таъсирини ҳис қилади. Худди шу Декарт фалсафасининг таъсири натижасида табиий фанлар ва математика соҳасида ўз маълумотини яна ҳам чуқурлаштиради. Унинг математик фикрлаш усули, хусусан геометрик фикрлаш усули Спинозани ўзига жалб қилади. Масалан, у 1663 йилда ёзилган «Геометрик усулда баён қилинган Картезий фалсафасининг тамойиллари» ва «Геометрияда қўлланиладиган баён қилиш усули ҳақида» каби асарларида ҳеч иккиланмасдан Декарт рационализмига ва «геометрик усули»га тафаккурнинг асосий тамойиллари сифатида қарашни шакллантиради. Спиноза бутун умри давомида Голландияда яшади. Голландия ўша даврда нисбатан илғор мамлакат эди. У ерда Европа қитъасида биринчи буржуа инқилоби содир бўлган эди. Лекин шунга қарамасдан, Спиноза бу ерда ҳам яҳудий дини тарафдорлари томонидан ҳам, протестант ва католик диний доиралари томонидан ҳам аёвсиз таъқибларга учрайди. 1670 йилда у ўзининг «Илоҳий-сиёсий рисола» асарини ёзади. Бу асар амалда Тавротни биринчи марта танқид қилишга уриниш намунаси эди.

Шундай қилиб, у илмий тарихшуносликнинг асосларини яратишга ҳаракат қилган. Бу асарда баён қилинган ғоялар Спинозанинг илоҳиётчилар, диний мутаассиблар томонидан таъқиб қилинишига сабаб бўлган. 1656 йилдаёқ Спиноза ўз ғоялари учун яҳудийлар жамиятидан қувғин қилинади. Қувғингача Спиноза маълум даражада обрў қозонган, Гейдельберг университети профессорлигига ҳам таклиф қилинганди. Лекин шунга қарамасдан, у қувғинликда ва қашшоқликда яшаган. У ўша давр маданият ва маърифат марказларидан узоқда яшаган, лекин ҳамма вақт даврнинг энг нуфузли илм вакиллари билан мулоқотда бўлган. У Б. Бойль ва Х. Гюйгенслар билан дўст бўлган, Лейбниц билан хат ёзишиб турган, ўлимидан бир оз илгари у билан шахсан учрашган. Юқорида эслатилган асарлардан ташқари у 1662 йилда «Ақлни такомиллаштириш ҳақида рисола», «Сиёсий рисола» каби асарларини ёзган. Спиноза 1677 йилда Гаагада вафот этган.

Спиноза фалсафасининг асосий ғоялари унинг «Ахлоқ» деб аталган асарида баён қилинган. Гегель Спиноза фалсафасини «Декарт фалсафасини мутлақ ҳақиқат шаклида объектлашишидир» деб баҳолаган.

Албатта Спиноза фалсафасининг шаклланишига ўша даврнинг бошқа файласуфларининг таъсири ҳам сезиларли бўлган. Жумладан, кўп ҳолларда у Гоббс фалсафаси таъсирида бўлган. Спиноза дунёқарашидаги пантеистик ғоялар кўпроқ Ж.Бруно таълимоти таъсирида шаклланган.

Ўз фалсафий тизимининг асосига Спиноза ягона субстанция ҳақидаги таълимотни қўяди. У шундай деб ёзади: «Фақат битта субстанция ҳақиқийдир. Унинг атрибутлари (ажралмас сифат) фикрлаш ва қўлам ёки табиатдир». Унинг ягона субстанция ҳақидаги таълимоти «Ахлоқ» асарининг «Худо ҳақида» деб аталувчи биринчи қисмида баён қилинган. Спиноза талқинидаги

худо Декарт фалсафий тизимининг ҳамма атрибутларини ўз ичига олади.

Унингча, худодан ташқари ҳеч қандай бошқа субстанциянинг бўлиши мумкин эмас. Спиноза «Ахлоқ»нинг биринчи қисми 14- тасдиғида шундай деб ёзади: «Худодан бошқа ҳеч қандай субстанция мавжуд ҳам бўла олмайди, англашилмайди ҳам». Бу тасдиқдан ўз навбатида 15-тасдиқ келиб чиқади. Унда шундай дейилади: «Нимаики худода мавжуд экан, худодан ташқарида бўла олмайди, билиниб ҳам бўлмайди». Бу тасдиқлардан келиб чиқадиган далиллардан хулоса қилиш мумкинки, Спиноза худони субстанция билан тенглаштиради, уларни бир хил нарса деб билади. Худо табиат устида турувчи моҳият эмас, табиатдан ташқаридаги яратувчи ҳам эмас. Худо табиатнинг имманен (ички хос хусусият) сабаби сифатида табиатнинг ўзида мавжуддир. Шундай қилиб, Спиноза шахс сифатидаги худони инкор қилади, унга оламнинг универсал сабабчиси деб қарайди. Худони бундай тушуниш турли хил мунозараларга сабаб бўлади. Спинозанинг бу ғояларида пантеизм мағзи намоён бўлганди.

Шундай қилиб, Спиноза субстанция ҳақидаги ўзининг таълимотида Декарт дуализмида учрайдиган зиддиятни бартараф қилишга уринган. Декарт фалсафасидаги икки мустақил субстанциянинг атрибутлари бўлмиш кўлам ва фикрлаш бир субстанцияда бирлаштирилади. Унинг субстанция (худо) ҳақидаги таълимоти «Ахлоқ» асарининг биринчи қисмида баён қилинади. У қатор бошқа ғоялар билан ҳам муҳимдир. Спиноза таълимотича, субстанциянинг атрибутлари фикрлаш ва кўлам билан чегараланмайди. 11-тасдиқдан маълум бўладики, субстанция «атрибутларнинг чексиз миқдорига эга». Субстанция ўз-ўзича чексиз. Субстанциянинг ҳар бир атрибути «ўз-ўзича тушунилиши керак». Унингча чексиз ва мукамал субстанция ҳеч қандай ҳаракатда ҳам, ўзгаришда ҳам бўлмайди. Унинг атрибутлари ҳам ўзгармасдир. Субстанция ўз-ўзича зарурий тарзда мавжуддир. У ўз-ўзининг сабабчисидир (causa sui). Субстанция чексиз бўлган ҳолда якка нарсалар чеклангандир.

Якка нарсаларни Спиноза «модуслар» деб атайди. Субстанция ва унинг атрибутларидан фарқли ўлароқ, модуслар (якка нарсалар) «ташқи сабаблар» туфайли мавжуддир. Улар фақат чекланган ҳолдагина мавжуд бўлиб қолмасдан, улар макон ва замонда, ўзгаришда ва ҳаракатда бўладилар. Спинозанинг таъкидлашича, субстанция ҳамма нарсадир. Ҳамма нарса субстанциядир. Субстанция ва модус ўртасидаги муносабат Спиноза фалсафий тизимининг энг яққол қарама-қаршиликларидан биридир. Чексиз субстанциядан чекланган ва ўзгарувчан якка нарсаларнинг келиб чиқиши муаммоси Спиноза фалсафий таълимотида жуда қийинчилик билан тушунтирилади. Шу муносабат билан Спиноза «яратувчи табиат» (*natura naturans*) ва «яратилган табиат» (*natura naturata*) ҳақида гапиради. Унингча, субстанция яратувчи табиатдир, модуслар деб аталувчи якка нарсалар эса яратилган табиатдир.

Спинозанинг чексиз, ягона ва бўлинмас субстанция тушунчасидан детерминизм (сабабий боғланганлик) тушунчаси келиб чиқади. Субстанция ўз мавжудлигининг ички зарурияти билан ҳам белгиланади. Оламда (субстанция)да ҳеч қандай нарса тасодифан вужудга келмайди. Худо ҳамма нарсаларнинг фақат ташқи сабаби эмас, ички, муҳим сабабидир. Ҳамма нарса ўз сабабига эга, фақат субстанциягина ўз-ўзининг сабабидир. Бошқа ҳамма нарсалар (модуслар) ва жараёнлар ўз мавжудлиги ва ривожининг фақат ташқи сабабларига эга. Шундай қилиб, якка нарсалар дунёси, яъни ҳиссий дунё ўз сабабига эга. У шундай дейди: «Ўз табиатида ҳеч қандай таъсир кўрсатмайдиган нарса йўқдир».

Спинозанинг субстанция ҳақидаги таълимоти унинг аниқ ифодаланган рационалиزمи билан боғлиқ. Билиш назариясида Спиноза билишнинг уч босқичини кўрсатиб ўтади. Унингча, билишнинг энг юқори босқичига ақл воситасида эришилади. У интуитив ҳолда аниқ ва равшан, ҳеч қандай тажриба билан боғлиқ эмас. Масалан, бундай ҳақиқатларга «Ахлоқ» асаридаги дефинициялар ва аксиомалар мисол бўлиши мумкин. Билишнинг иккинчи босқичи ақлий фикрлаш, тафаккурдир. Билишнинг бу босқичи ҳам ҳақиқатга эришишнинг адекват воситасидир. Лекин у мукамал эмас, чунки у воситаланган усулдир. Билишнинг бу босқичида олинган «ҳақиқатлар» исбот талаб қилади. Бу ҳақиқатлар тақдирнинг мазмунини билдиради. Билишнинг энг қуйи босқичи тасаввурларга асосланувчи билимдир. Бу тасаввурларнинг ўзи эса, ташқи дунёни жонли мушоҳада қилиш асосида вужудга келгандир. Лекин бундай билимни исбот қилиб бўлмайди, улар ишончли эмас. Бундай билим воситасида биз фақат якка нарсалар ҳақида тўлиқ бўлмаган юзаки билимга эга бўлишимиз мумкин.

Шундай қилиб, Спиноза ўзининг изчил рационалиزمи нуқтаи-назаридан ҳақиқий билимларнинг вужудга келишида ҳиссий билиш ва тажрибанинг ролини инкор этади. Субстанция (худо) тушунчаларининг талқини Спиноза фалсафий таълимотида ахлоқ муаммоларининг талқини билан бевосита боғланган.

Унинг диққат-эътиборидаги асосий масала эркинлик масаласидир. Спиноза таълимотича субстанцияда зурурият ва эркинлик биргаликда мавжуд бўлади. Худо ёки субстанция эркиндир. Чунки у нимани яратса, ўзининг шахсий зарурияти туфайлидир. Табиатда, унинг қисми бўлган одамда ҳам зурурият ҳукмрондир. Спиноза фалсафий таълимотида инсон иродаси эркинлигини изчил рад этиш инсон эркинлиги имкониятини таъкидлаш билан боғланган. Инсон эркинлиги Спиноза таълимотида заруриятга эмас, балки мажбур қилишга, зўрлашга қарши қаратилган. У эркин зарурият тушунчасини асослаб беради. Бу нарса бутун Спиноза таълимотининг асосий ғояси бўлган субстанция ёки худо ҳақидаги мулоҳазаларда ўз ифодасини топган. Бу универсал ибтидонинг, яъни субстанциянинг мутлақ зарурияти бир вақтнинг ўзида унинг ўз-ўзини белгилаши туфайли эркинлик мақомига эга бўлади.

Унингча, ирода эркинлиги ҳақидаги тасаввур мавҳум билиш туфайли вужудга келади. Бу билим субстанция универсал зарурият эканлигини аниқлаш учун мутлақо кифоя эмас. Чунки бу билимга эга бўлган одамда субстанциянинг эркинлиги ҳақида иллюзия, яъни ҳаёлий тасаввур ҳосил бўлади. Бу нарса инсонни турли хил аффектларга боғлаб қўяди.

Олий интуитив билиш эса инсонга бутунлай бошқа имкониётларни яратиб беради. Бундай билим инсоннинг ўзига ҳам тааллуқли бўлган универсал заруриятни англашга кўмаклашади. Бундай билим туфайли инсоннинг тўлиқ фаолиятсизлигидан фаолият берувчи аффект-ҳирслари таъсир кўрсатувчи, фаол аффектларга айланади. Бундай аффектлар эса фақат ўз ақлининг кучига суянувчи инсоннинг фаоллигини акс эттиради. Агар пасив аффектлар инсоннинг турли-туман ҳирсларига ўралиб қолган айрим томонларни акс эттирса, фаол аффектлар эса ақлда мужассамлашган инсон табиатининг устунлигини акс эттиради. Субстанция — табиатни ақлий интуитив билиши айрим доноларга ўз аффект-ҳирслари устидан ҳукмрон бўла олиш имкониятини беради.

Шуни ҳам таъкидлаш керакки, Спиноза заруриятни сабаб ва оқибатларнинг оддий занжири сифатида ғайритарихий нуқтаи-назардан изоҳлайди. Бу нарса Спинозага инсон эркинлигини ташқи табиат устидан унинг ҳукмронлигининг акс этиши сифатида талқин қилишга имкониёт бермайди. Албатта, бу эркинлик фақат табиат устидан инсоннинг ҳукмронлигигина бўлиб қолмасдан, балки унинг ҳаётининг ижтимоий шароитлари устидан ҳам ҳукмронлигини акс эттирган.

Яхшилик ва ёмонлик Спиноза фалсафий таълимотида ахлоқнинг асосий категорияларидир. Яхшилик ва ёмонлик замон билан боғлиқ бўлмаган илоҳий тартиблар деб қаровчи диний-ахлоқий қарашларга қарши қаратилган. Спиноза бу ахлоқий категорияларга номинализм нуқтаи-назаридан ёндашиб, уларни инсоннинг ўз ҳаётининг турли шароитларидаги ҳолати, ташвишлари деб ҳисоблайди. Яхшилик фойдали иш бўлиб, қониқиш, лаззатланишнинг бир кўринишидир. Ёмонлик лаззатланиш, қониқишдан маҳрум қилишга олиб келувчи азобдир. Спиноза ахлоқий таълимоти тўлалигича натурализм ғоялари билан суғорилган. Бу ҳол Спинозани худони ахлоқий хатти-ҳаракатлар ва қадриятларнинг олий манбаи сифатида инкор қилишга олиб келди.

Спинозанинг донолик ҳақидаги таълимотида маърифатли, билимли аристократиянинг моҳияти ўз аксини топган. Бундай ахлоқий моҳият ҳамма вақт шахснинг олий фалсафий интилишларининг эътиборлилигини, юқори мавқега эга бўлишини таъкидлайди. Бу табақа ўзини бундай интилишларга қодир бўлмаган «тўда»га қарама-қарши қўяди. Шу билан у ўша даврдаги жамиятни ахлоқий нуқтаи-назардан танқид қилишга ҳақли бўла олади. Чунки ўша давр жамият ахлоқи сохта, бузук руҳда бўлиб, ҳақиқий инсоний ахлоқийликка катта зарар етказарди. Бу нарса Спиноза-

нинг майда — буржуа мазҳабчилик доираларига яқин бўлганидан далолат беради. Спинозанинг фикрича, эркинликка жамиятдан ажралган одамнинг эришиши мумкин эмас. Фақат жамиятда яшаган одамгина эркинликка эришиш имкониятига эга. Спиноза ўзининг жамият ва давлат ҳақидаги таълимотида бевосита Гоббс таълимоти таъсирида бўлган. Лекин Спинозанинг табиий ҳуқуқ ҳақидаги таълимоти Гоббс таълимотига нисбатан яна ҳам натуралистик руҳдадир. Ҳар бир одамнинг асосий мақсади бўлган ўз-ўзини сақлашга интилиш фақат доно ва нодонни бирлаштирибгина қолмасдан, балки ҳар бир одамни бирликда бўлишга ундайди. Лекин Гоббсдан фарқ қилиб, Спиноза одамларнинг табиий ҳолатдан фуқаролик, давлатчилик ҳолатига ўтишини ижтимоий шартнома туфайлигина эмас, кўпроқ одамлар эҳтиёжи ва қобилиятининг турли-туманлиги ҳамда одамлар ўртасида меҳнат тақсимотининг вужудга келиши туфайли амалга ошади, деб ҳисоблайди.

Спинозанинг дин масалаларига бўлган муносабати ҳам диққатга сазовордир. Спиноза таъкидлайдики, муқаддас китобларни, аниқроғи Тавротни талқин қилганда фақат унинг мазмунидан келиб чиқиш керак. Бу китоблар ва улар қисмларининг ёзилиши, тарихий шароитларини мумкин қадар кўпроқ назарда тутиш муҳимдир.

Спинозанинг таълимотида, одамларнинг кўпчилиги ақлий қобилиятларининг етарли бўлмаганлиги туфайли зарурий равишда пассив аффектларга суянган ҳолда яшайдилар. Шунинг учун «тўда»ни мутаассибликдан ва қўрқувдан озод қилиш мумкин эмас. Уларга нисбатан муқаддас китоб ахлоқий-тарбиявий вазифасини сақлаб қолади, чунки у оддий ўлимга маҳкум одамлар учун жуда катта умидлар беради.

Спинозанинг таълимотида, халқ оммасининг ахлоқини бошқариб туриш учун мифология ва мутаассиблик муайян даражада ҳаётий заруриятдир. Бу кичик миқдор (минимум)ни Спиноза «умумий дин» деб аталувчи таълимоти нуқтаи-назаридан белгилайди. Мутафаккир уни «худони ҳис қилиш» деб атайди. Унинг унчалик кўп бўлмаган ақидалари ахлоқийликни юқори даража (максимал)да бошқариб туради.

ЖОН ЛОКК

1660 йилда Англияда Стюартлар қироллик сулоласининг қайта тикланиши тарих ғилдирагини орқага айлантди. Бу даврга келиб Англияда икки сиёсий партия вужудга келди. Бу партиялар жуда кўп вақтларгача ўз таъсирларини ўтказиб келганлар. Стюартлар қироллигининг қайта тикланиши 1668 йилда тугалланади. Қирол Вильгелм III Оранский кичкина армия билан Англияга келиб давлат тўнтаришини ўтказди. Англия тарихчилари тўнтаришни «қонсиз», «шонли» инқилоб деб атайдилар. Бу инқилоб давлат тепасига йирик ер эгалари, капи-

талистларни чиқаради, яъни буржуазия ва дворянлар ўртасидаги келишув билан тугалланади. Лекин бу келишув халқ ҳисоби-га, биринчи навбатда деҳқонлар ҳисобига ҳал қилинади. XVII асрга келиб Англияда деҳқонлар жамиятнинг синфи сифатида тугалланиб, бир неча табақаларга бўлиниб кетган эдилар. Унинг ўрнига батрак ва фермерлар вужудга келган эди. XVII аср Англия инқилоби, бу инқилобдан кейин ўрнатилган ижтимоий тартиблар, буржуазия ва дворянлар ўртасидаги ўзаро келишув бу мафкуранинг вакили бўлган Джон Локк фалсафасида ўз аксини топади.

Локк Рингтон шаҳрида адвокат оиласида таваллуд топган. У Тлинстер мактабида ва Оксфорд университетига ўқийди, фалсафа, табиатшунослик ва тиббиётни ўрганади. Университетни битиргандан кейин Локк шу университетда ўқитувчи бўлиб қолади. 1667 йилда Виглар партияси томонида туриб, сиёсий фаолиятини бошлайди. 1682 йилда Локк Голландияга қочишга мажбур бўлади. У ердан фақат 1688 йилдаги тўнтаришдан кейин қайтиб келади. Унга Вилгельм Оранскийнинг конституцион монархиясини ҳимоя қилиб ёзган публицистик асарлари катта шуҳрат келтиради. Локкнинг асосий фалсафий асари «Инсон ақли ҳақида тажриба»дир.

Локк ўз билиш назариясида Бэкон томонидан асос солинган сенсуалистик оқим анъаналарини давом эттиради ва ривожлантиради. Агар Бэкон ҳар қандай билим тажрибадан бошланади деса, Локк бу таълимотни ривожлантириб, тажрибанинг ўзи сезги маълумотларидан, ҳислардан бошланади, дейди. Локк ўзининг фалсафасида биринчи ўринга психология билан бевосита боғлиқ бўлган билиш назариясини қўяди. Локк таълимоти бўйича, энг аввало инсон билиш қобилиятининг хусусияти ва келиб чиқишини аниқлаш зарур. Локкнинг билиш назариясининг асоси учта тамойилга бўйсунди:

1. Ҳеч қандай туғма ғоялар мавжуд эмас, ҳар қандай билим тажрибадан келиб чиқади ва тажрибада намоён бўлади. Тажрибанинг ўзи эса сезгилардан бошланади.

2. Инсоннинг ақли(онги) туғилганда тоза тахтага ўхшайди.

3. Илгари сезгиларда, ҳис-туйғуларда бўлмаган нарса интеллектда бўлмайди.

Локк ўзининг билиш назариясида Декартнинг туғма ғоя ҳақидаги таълимотини танқид остига олади. Масалан, у шундай дейди: «Ҳеч қандай туғма ғоялар йўқ. Агар улар мавжуд бўлганда эди, ҳамма инсонларда ҳам мавжуд бўларди. Психологик ва этнографик маълумотлар туғма ғояларнинг мавжудлиги ҳақидаги фикрларни инкор қилади. Масалан, мантиқ тамойиллари бўлмиш қарама-қаршиликлар ва мос келиш қондаси болалар, касаллар ва қолоқ халқларга маълум эмас. Ахлоқий ғоялар бўлмиш «яхшилик ва ёмонлик» ҳам нисбийдир. Худо ҳақидаги ғоя эса бутунлай ҳамма одамларга хос бўлган нарса эмас. «Туғма ғояларни тан олиш гўёки уларни сақловчи ва қайта ишловчи жисмсиз субстанцияни тан олиш билан баробар». Локкнинг сенсуалистик

таълимоти бўйича, инсон психикаси дастлаб оқ қоғозга ўхшайди. Лекин бу оқ қоғоз қандай қилиб жуда кўп ёзувлар билан тўлдирилади? Бошқача қилиб айтганда, бизнинг тасаввурларимиз қандай пайдо бўлади? Тажриба, улар етказиб берган маълумот тугайли пайдо бўлади. Локкнинг фикрича дунёнинг ягона кўзгуси ана шу тажрибадир. Ҳар қандай билимнинг ҳал қилувчи ва биринчи усули бизни ўраб турган дунёнинг таъсиридан олинган сезгилардир. Локкнинг ана шу таълимотига суяниб, кейинчалик XVIII аср француз файласуфлари инсон тарбиясига у яшаб турган ва таъсир қиладиган муҳит, шароитнинг таъсири ҳал қилувчи роль ўйнашини таъкидлаганлар. Лекин Локкнинг ўзи муҳитни таҳлил қилиш ва жамият ривожланишини татқиқ этиш билан шуғулланмаган. Унинг асосий эътибори бошқа томонга қаратилган эди. Унинг мақсади индивидуал инсон онги мазмуни сезгилар билан тўлиб бориши масаласига қаратилган эди. Шунинг учун у психиканинг бутун бойлиги сезгиларнинг ўз-ўзини ўзгартиришидадир, дейди. Локк тажрибани икки турга ажратади. Улар ташқи тажриба (сезгилар) ва ички тажриба (рефлексия) дан иборат. Биринчи тажрибанинг манбаи бизнинг сезгиларимизга таъсир этиб турувчи ва бизда сезги уйғотувчи объектив моддий дунёдир. Ички тажриба эса рефлексиялар орқали ўз шахсий кечинмаларини кузатишга қаратилган. Локк энг асосий фалсафий масалалардан бўлган ички тажрибанинг ўзи бевосита ташқи тажрибанинг давомими, ундан ташқарида бўла олмайди-ми ёки билимнинг мустақил манбаими, деган саволга аниқ ва равшан жавоб бермайди. Ҳатто кўпинча кейинги жавобга мойиллик билдиради, яъни қандайдир ўз-ўзидан туғилувчи ақл кучи, ҳатто махсус фикрловчи субстанция мавжуд, деган фикрларга ҳам келади. Бу нарса, албатта, ғайриилмий чекиниш эди.

Локк қандай қилиб сезгилар асосида инсон психик ҳаёти вужудга келиши масаласини тушунтириб беришга интилиб, ғояларни (тасаввурларни) икки гуруҳга — оддий ва мураккаб тасаввурларга ажратади. Локкнинг таълимотича, оддий тасаввурлар бевосита сезгилар ва рефлексия орқали вужудга келади. Масалан, фақат кўришдан ҳосил бўлган «кўк» тасавури, бевосита кўриш ва тери сезгисидан ҳосил бўлган «ҳаракат» тасаввурлари оддий тасаввурлардир. «Фикрлаш», «хоҳлаш» тасаввурлари ҳам оддий тасаввурлардир. Оддий тасаввурлар пассивдир, улар бизга ташқаридан берилади. Мураккаб тасаввурлар эса ақл фаоллигини талаб қиладди. Бу фаолият оддий тасаввурларни солиштириш, йиғиш, қисмларга ажратишдан иборат. Локк таълимотича, шундай йўл билан ҳатто энг мураккаб ва мавҳум ғоялар ҳам вужудга келади. Албатта Локкнинг инсон психик ҳаётининг бошланғич босқичи деб, ташқи дунё томонидан бериладиган ҳиссий тасаввурларни билиши ғоят қимматли фикрдир. Бу унга хос билиш назариясининг муҳим томонларидан ҳисобланади. Лекин у изчил-сенсуалист эмас эди. Локк фалсафасининг ноизчиллиги, айниқса, унинг «бирламчи» ва «иккиламчи» хоссалар ҳақидаги таълимотида яққол намоён бўлади. Жисмлардан ажралмас бўлган

бирламчи хоссалар, Локк таълимотича, кўлам, фигура, зичлик, ҳаракат, сукунат ва бошқалар ташқи миқдорий-математик об-разлар билан ифодаланадиган хоссалардир. Бирламчи сифатлардан олинган сезгилар уларнинг ўзига бутунлай мос келади, демак, улар объективдир. Иккиламчи сифатларга эса ранг, товуш, ҳид, таъм билиш кабилар киради. Улар, Локк таълимоти бўйича, объектив характерга эга эмас. Улар субъектив бўлиб, бизнинг онгимизда бирламчи сифатларнинг турлича қўшилишидан вужудга келадилар. Мен, масалан, маълум узунликка ва тўғри бурчакларга эга бўлган столни кўриб турибман. Менинг бу ҳиссиётларим объективдир, чунки бу узунлик ва тўғри бурчакли шакл шу столнинг ўзига хосдир. Лекин мен бу столни жигарранг ҳолда кўришим ёки суянганимда гижирлаган ҳолда тасаввур қилишим — бу қандайдир субъектив ҳодисадир. Жигарранг ва гижирлаш — менинг ҳиссиётимнинг маҳсулидир, гарчи дарахт атомларининг махсус бирикмасига ёки уларнинг махсус ҳаракати-га асосланган бўлсалар ҳам, Локк деист бўлганлиги учун худо мавжудлигини эътироф этади. У динни ақл билан келиштириш-га, қандайдир соғлом фикр учун мос келадиган динни яратишга интилади. У ўша даврда мавжуд бўлган диний таълимотни унинг ақидалари ва черков қонунлари билан бирга инкор қилади. Лекин шу билан бирга табиий, рационал диннинг мавжудлиги-ни эътироф этади. Локкнинг таълимоти бўйича, худо — бу олиёибтидодир, у қачонлардир дунёни яратган. Лекин кейинчалик табиат ишига аралашмай қўйган. Шундай қилиб, Локк таълимотича, худо қандайдир конституцион монархга ўхшаб, ўз ҳуқуқларида чекланган, шунинг учун мўъжиза ва гайритабиий ҳодисаларнинг рўй бериши ҳар қандай реал имкониятлардан четда-дир.

Локкнинг таълимоти бўйича диний масалалар билан давлат шуғулланмаслиги лозим. Улар айрим диний жамоаларга тааллуқлидир. Уларга нисбатан кенг, чекланмаган диний эркинлик берилиши шарт. Чекланиш икки турлидир. Чекланиш аслида атеистлар ва католиклар учун сақланиши мақсадга мувофиқ.

Локкнинг фикрича, парламент аънъаналарига таянган сиёсий тузум давлат тузилишининг идеал шаклидир. У кўпчиликнинг иродаси билан иш юритиши керак. У буни механика соҳаси билан солиштиради. Масалан, тана ўзининг кучлари кўпроқ тўпланган жойдан ҳаракат қила бошлайди. Лекин Локк амалда буржуазия ва дворянлар томонидан сайланган, халқ оммасидан бутунлай ажралиб қолган парламентдаги кўпчиликни кўзда ту-тади. Локк давлат функцияларини қисмларга ажратиш тарафдо-ри бўлган. Ҳокимият қонун чиқарувчи, ижроия, федерал орган-га бўлиниши керак. Бу орган ташқи ишлар билан шуғулланиши керак. Шу билан бирга Локк ҳеч ким томонидан сиқиб қўйил-майдиган иқтисодий кучларнинг ўйини ҳақида гапиради ва бу билан буржуа сиёсий иқтисодининг мумтоз вакиллари фикрини олдиндан башорат этишга муваффақ бўлади.

ГОТФРИД ЛЕЙБНИЦ

XVII асрда Англия, Франция, Голландияга нисбатан Германия бирмунча қолоқ мамлакат эди. Унда ҳали ҳам феодал муносабатлар ҳукмрон бўлиб, капиталистик муносабатлар эндигина туғилиб келаётган эди. Савдо-сотиқ ва саноат ривожини эндигина тетапоя қила бошлаган, бутун ҳокимият дворянлар қўлида эди. Мамлакатнинг турли қисмлари бир-биридан кескин фарқ қиладиган, ўзига хос хўжалик алоқалари ва манфатлари эга эди. Германиядаги ўша давр фалсафий фикрларнинг энг йирик вакилларида бири Г.Лейбниц (1671—1716) эди. Лейбниц фалсафасининг мағзи унинг монадалар ҳақидаги таълимотида ўз ифодасини топган. Лейбниц чексиз руҳий субстанциялар мавжудлигини тан олади. Уларни монада деб атайдди. Бу таълимот унинг кўпчилик асарларида, айниқса, «монадология»сида ифода этилган. У монадалар мутлоқ содда, ҳаракат қилувчи куч ва мустақилликка эга, ҳар бир монада бошқа монадалардан фарқ қилади, деб таъкидлайди. Лейбниц таълимотича, моддий субстанция кўламга эга эмас, ўлик, ташқаридан ҳаракатга келувчи массадир, монадалар моддий эмас, улар кўламга ҳам эга эмас. Улар бўлинмас, макон эса чексиз бўлинувчидир. Монадалар маконга ҳам эга эмас, физик нуқталар ҳам эмас. Уларнинг табиати соф руҳий, улар ҳаракатлантирувчи кучнинг марказидир. Монадалар «илоҳиёт учқунининг» узлуксиз ажралиб чиқишидан вужудга келади. Илоҳий учқун эса — бирламчи монада бўлиб, у ҳар қандай борлиқнинг охири асосидир.

Лейбниц таълимотича, монадалар ўз ривожланиш даражаларига қараб бир неча турларга бўлинади. Содда монадалар, жон монадалари, руҳ монадалари шулар жумласидандир. Содда монадалар фақат хира тасаввурларга эга бўладилар. Жон монадалари сезадилар ва қайта ишлайдилар. Руҳ монадалари тасаввурга эга бўлган онгли моҳиятлардир. Улар «одам» ва «гений» каби ўхшатишни эслатади. Монадалар ташқи дунёга қаратилган «кўзгудан маҳрумдирлар». Лейбницнинг таълимотича, ҳар бир монада ўзича бир дунёдир, ҳар бир монада — ўз-ўзига эга бўлган ягона нарсадир. Мутлақ реаллик фақат монадаларда ва уларнинг тасаввурларида мавжуддир. Материя — бу хира тасаввурларнинг қоришмасидир.

Лейбницнинг таълимоти қарама-қарши характерга эга. Бир томондан, унда монадаларнинг тўлиқ мустақиллиги эътироф этилса, иккинчи томондан эса, уларнинг худога боғлиқлиги ҳақида фикр юритилади. Монадалар бир-бирининг ички дунёларига таъсир этмайдилар. Уларга сабабийлик, қонунуният характери тааллуқли эмас. Лекин шунга қарамасдан улар мосликда ҳаракат қиладилар. Монадаларнинг бу бирлигини исбот қилиш учун Лейбниц ўзининг тизимига «илгаридан кўзда тутилган гармония» деган илоҳиётчилик руҳидаги тушунчани киритади. Гуёки худо монадаларни яратганда уларнинг бирли-

гини азалдан таъминлаб қўйган. Ҳар бир монада бутун коинотни намоён қилади. Коинотдаги ҳар қандай ўзгариш ҳар бир монадага тааллуқлидир». Монада ўзининг ичида чексизликка эга. У «коинотнинг тирик кўзгуси»га айланади. Илгаридан кўзда тутилган «гармония» тушунчаси Лейбниц фалсафасини «теодиция» (адолатли худо таълимоти) таълимотига олиб келади, яъни мавжуд тартибларни унинг номи билан оқлашни назарда тутади.

Лейбниц фалсафаси диалектика элементларига эга. Субстанциянинг фаоллик тамойили, бирликнинг умумийлик билан алоқаси, ҳар бир нарсанинг бутун дунё билан алоқаси, материя ва ҳаракатнинг алоқадорлиги қоидаси — буларнинг ҳаммаси диалектикага тааллуқли мулоҳазалар намунасидир. Лейбницнинг идеалистик диалектикаси кейинчалик Шеллинг натур фалсафасида ва Гегел фалсафасида ўзининг кейинги ривожини топди. Ўзининг билиш назариясида Лейбниц рационалистик нуқтаи-назардан туриб, Локк сенсуализми ва эмпиризмини танқид қилади. Лейбниц тор эмпиризмга рационал билишни қарама-қарши қўяди, лекин уни идеалистик талқин қилади. Лейбницнинг фикрича, умумийлик ва ундан ажралмас заруриятнинг рационал билишга хос бўлган манбаи ҳиссий тажриба эмас, балки ақлнинг ўзидадирки, «зарурий ҳақиқатлар» биздан ташқарида мавжуддир. Шундай қилиб, Лейбниц Декартнинг туғма ғоялар ҳақидаги таълимотини ўзгартириб кўрсатадики, жон мум ҳам эмас, тоза тахта ҳам эмас. Лейбниц жонни мармар балчиғига ўхшатади. Унда бўлғуси ҳайкалнинг белгилари мавжуд.

Лейбниц ўзининг билиш назариясига рационализм билан бирга эмпиризм элементларини ҳам киритади. Унинг фикрича, эмпирик йўл билан аниқланмайдиган, ақл ҳақиқатлари билан бирга тажриба йўли билан, индукция ёрдами билан аниқланадиган далиллар ҳақиқати ҳам мавжуддир. Унинг фикрича, ақл ҳақиқатларига мантиқ ва математиканинг ҳамма ҳақиқатлари киради. Далил ҳақиқатларига эса — табиий фанлар ҳақиқатлари киради. Унингча, биринчи — ақл ҳақиқатлари зарурий бўлса, иккинчи — далил ҳақиқатлари тасодифийдир. Агар ақл ҳақиқатларини топиш учун Арасту мантиғи ўзининг ўхшашлик қонуни, қарама-қаршилик қонуни ва учинчиси мустасно қонуни билан кифояланган бўлса, далил ҳақиқатлари учун эса бундан ташқари яна етарли асос қонуни зарур бўлади. Лейбниц бу қонунни ўзининг «Монадология» асарида шундай ифодалайди: «Бизнинг мулоҳазаларимиз икки буюк ибтидога: қарама-қаршиликлар ибтидоси ва етарли асос бошланғичига асосланади. У туфайли биз биронта ҳодиса етарли асоссиз ҳақиқий бўлолмастлигини аниқлаймиз». Етарли асос қонунини Лейбниц ҳодисалар занжирини ахтариш йўли деб қараган. Унда ҳар бир ҳалқа ўзидан олдинги ҳалқа учун етарли асосдир. Бутун занжирнинг охирида эса бутун мавжуд нарсаларнинг етарли асоси — худо ётади. Шундай қилиб, Лейбницнинг бу таълимотида билишнинг йўли сабабийликнинг

механистик тушунчалар билан боғлиқлиги, яъни сабаб ва оқибатнинг ўзаро узвий мос келиши муҳим деб саналади. Лейбниц техника масалаларига ҳам катта эътибор қаратиб келганлиги кўпчиликка маълум. У Паскаль моделини такомиллаштириб, ҳисоблаш машинасини қуради. Панинга буғ машинасининг асосий ғоясини айтиб беради. Лейбниц ўзининг узлуксизлик ҳақидаги таълимотини бутун табиатга татбиқ қилишга ҳаракат қилади. Бу тамойилга суянган ҳолда у ер тарихи муаммосини ҳал қилишга интилади. Унинг фикрича, ернинг устки қатлами деярли вулқонлар туфайли вужудга келган. Ҳайвонлар ва ўсимликларнинг қазиб олинган қолдиқлари ҳақидаги чуқур илмий фикрларни айтади. Асосий инсон ирқлари ва қабилаларининг тарқалиш ва миграцияси ҳақида ҳам чуқур илмий фикрларини туфайли табиий суради. Лейбниц узлуксизлик тамойилини биологияга татбиқ қилиб, ҳайвонлар ва ўсимликлар ўртасида органик томондан яқинлик бор дейди ва ҳамма тирик мавжудотлар жонсиз табиат билан алоқададир деган хулосага келади. Лекин шуни ҳам унутмаслик керакки, Лейбниц тирик ва нотирек дунёнинг айрим ҳодисалари ўртасидаги яқинлик ва алоқани мавҳум тарзда тушунган. Масалан, у шундай деб ёзади: «Коинотда ҳамма нарса шундай алоқадаки, ҳозирги мавжуд нарсалар ҳамма вақт ўзида келажакни беркитиб сақлаб туради ва ҳар бир мавжуд ҳолатни фақат бевосита ана шу ҳолатнинг ўтмишдоши туфайли табиий йўл билан изоҳлаш мумкин». Лейбниц қомусий характерга эга бўлган олим эди. Фалсафа, математика, физикага оид асарларидан ташқари у ҳуқуқ, тарих ва тилшуносликка ҳам оид бир неча асарлар ёзган.

ЖОН ТОЛАНД

Жон Толанд дастлабки таълим-тарбияни уйда олгач, кейин Англия, Шотландия ва Голландиядаги университетларда илмини оширган. Толанднинг илмий фаолияти Англияда синфий келишувчанлик сиёсати ҳукм сураётган даврга тўғри келади.

Университетларда Толанд фалсафа, илоҳиёт, гуманитар фанлар билан бир қаторда қадимги тилларни ҳам ўрганди. 1691 йили у ўзининг биринчи асари «Левитлар қабиласи» номли китобини чоп эттирди. Бу ўткир сюжетли памфлет бўлиб, унда олим левитлар руҳонийларини қаттиқ танқид остига олади. 1696 йили Толанд ўзининг иккинчи асари «Сирсиз христианлик»ни чоп эттиради. Бу асар Толандни кенг жамоатчилик орасида танилишига имконият яратган бўлса, руҳонийлар эса унга қарши таъна тошларини отдилар. Асар биринчи мартаба лақаб остида чоп этилган бўлса, иккинчи тўлдирилган варианты унинг асл номи билан чоп этилган.

1702 йили асар учинчи мартаба чоп этилган эди. Бир неча йиллар давомида бу асар теварагида қаттиқ баҳс-мунозаралар

бўлиб ўтди. Муаллифни руҳонийлар даҳрийликда айблаб, асарини ёндиришга, ўзини эса судга тортилишини талаб этишди. Қамоққа тушишини англаб етган олим ватанини тарк этади. 1707 йилдан 1710 йилга қадар Толанд бир қатор Оврупо мамлакатларига саёхатга чиқади. Дастлаб Германияга, кейинчалик Австрия ва Чехословакияга боради. Чехословакиядан Толанд Голландияга ўтади. Гаага шаҳрида 2 йил яшайди. Шундан сўнг у яна Англияга қайтиб келади. Ана шу йилларда Толанднинг «Сиренага мактублар», «Пантеистикон» каби асарлари чоп этилди.

Олим ўзининг «Назаряна» номли асарида барча динларни бирлаштиришни ёқлаб чиққан. Умрининг сўнгги йилларида Толанд қашшоқлашиб қолади. Қарзларини тўлаш мақсадида ўз уйини сотиб, ўзи эса бир дурадгор дўстиникида истиқомат қила бошлайди. У ўз асарларида фалсафани ҳимоя қилади ва ривожлантиради. У сўз ва фикр эркинлиги учун курашади, Толанд 1722 йил 11 мартда вафот этади.

Толанд ижодида хурфирлик катта ўрин тутган. Англия хурфирлигининг отаси Жон Локк ҳисобланса, Толанд эса унинг шогирди бўлган.

Толанд ўз устози Локк ишини давом эттириб, динни, черковни танқид қилишни давом эттиради. Деизм позициясидан хурфирликни ривожлантирди. «Сирсиз христианчилик» асарида руҳонийларнинг илоҳий башорат ва уни билишнинг илоҳий манбаи оллоҳдандир деган фикрларини рационалистик нуқтаи-назардан танқид қилади.

«Барча ҳодисалар хоҳ оллоҳнинг, хоҳ инсоннинг башорати бўлсин, у тушунарли ва мумкинлик чегарасида бўлсин», — дейди олим.

Толанд қатъийлик билан иймон ва ақлнинг ўзаро муносабати масаласини ҳал қилгани билан христианликка бўлган қарашларнинг ҳақиқий моҳиятини ўзгартира олмаган. Христиан динига кейинчалик бошқа динлардан, айниқса, иудаизмдан турли бидъатлар, жоду-сеҳрлар, дафн маросимлари кириб келди. Булар дастлабки христиан динининг моҳиятини бузишга олиб келган, дейди Толанд.

Толанд дастлабки христиан динини оқил таълимот, деб билган бўлса, кейинчалик у яққол тарихий ҳақиқатдан четга чиққанлигини кўрамаиз.

Толанд ўзининг антиклерикал ва динга қарши маърузаларида диний тобечиликни, жоннинг абадийлигини, у дунёдаги мукофотларнинг борлигини қаттиқ танқид қилди. Диний қарашларнинг келиб чиқишининг асосий сабаби, Толланд фикрича, жонга нисбатан нотўғри тасаввурда бўлишдан, яъни жоннинг мустақил, номоддий эканлигини тушунмасликдан келиб чиқади. Диннинг сиёсий моҳиятига баҳо бериб, дин мулкдорлар учун ўз кўл остидаги кишиларни абадий қуликда сақлаш кўроли бўлган, деган фикрга келади Толанд.

У ўзининг «Сирсиз христианлик» асарида икки ҳақиқат —

ақлга асосланган ҳақиқат ва илоҳий билим назариясини рад этади. У ақл имоннинг бирдан-бир мезонидир деган тезисни илгари суради. Ақлга зид бўлган нарса имоннинг предмети бўлиши мумкин эмас, чунки ақл орқали тушуниладиган нарсагагина ишонтириш мумкин. Унинг бу фикри руҳонийларга ёқмади. Толанднинг фалсафаси Бенедикт Спинозанинг таълимотига ўхшаб кетади. Коинотда, деб ёзади Толанд, фақат битта материя мавжуд. У абадий ва ҳеч ким томонидан яратилмаган объектив қонуниятлар асосида бошқарилади. У майда заррачалардан иборат бўлиб, уларнинг бирикиши ва ажралишидан моддий жисмлар юзага келади. Бўшлиқ йўқ. Коинот яхлит ва чексиз, у кўпгина дунёлардан ташкил топган. Коинотнинг ўзи қуюқсимон тизим ёки материянинг айланишидан иборат, дейди мутафаккир.

Толанд ўз қарашларини ривожлантириб, ҳаракат материянинг ажралмас хоссасидир, дейди. Ҳаракат мутлақ, турғунлик эса нисбий. Файласуф ҳаракат тўғрисидаги ўз фикрини давом эттириб, ҳаракат материяни ўзига хос қўзғатувчи кучи ёки фаоллик бўлиб, бизни ўраб турган дунёнинг турли-туманлигини таъминловчи сабабдир. Ҳаракат материя билан узвий боғлиқ. Бизни ўраб турган табиат эса, пайдо бўлиш ва емирилиш, яратиш ва парчалаш хусусиятига эга бўлиб, ўз шакл ва ҳолатларини доимо ўзгартириб туради. Умуман, табиатнинг ўзи ўзлигича қолиб, ўз сифатларини миқдоран фарқли ўлароқ ўзгартирмайди.

Деизм позициясида турган файласуфнинг фикрича, худо материяни бирон-бир мавжуд хоссалари — ҳаракат, макон ва бошқа хоссаларидан маҳрум этишга қодир эмас. Материя ҳатто у Худо томонидан яратилган бўлса ҳам ҳеч ким томонидан йўқ қилина олмайди. Унга, шунингдек, макон ва замон каби атрибутлар хосдир. Толанд ўша даврда ҳукм суриб келган материядан алоҳида «бўш макон» бор, дейилган фикрни қаттиқ танқид қилган.

Толанд фалсафий қарашларида материя ва ҳаракат, макон ва замон узвий жиҳатдан бир-бири билан чамбарчас боғлиқ деган ғоялар асосий ўрин эгаллайди. Файласуф, шунингдек, материянинг абадий ва чексизлигини тан олиб, табиатдаги барча нарса ва ҳодисалар бир-бирлари билан чамбарчас боғлиқдир, дейди. У инсон ақл орқали фикрлайди, деган фикрни илгари сурган. Бироқ фикрлаш жараёни, файласуф талқинича қандайдир нафис ва ҳаракатчан жисм — эфирнинг ҳаракатидан иборат.

ШАРЛЬ ДЕ МОНТЕСКЬЕ

Шарль де Монтескье (1689—1775) «мантия» дворянлиги деб ҳисобланувчи қадимий гаскон уругига мансубдир.

Монтескье ҳуқуқ фанини ўрганиб Бордо шаҳрида дастлаб маслаҳатчи, сўнг парламент президент (раис)ларидан бири лавозимида ишлайди. Тезда Монтескье ҳакамларнинг қирол давлати зўронлигига муносиб қаршилик кўрсата олмасликларини англаб, ўз хизмат бурчидан совий бошлайди. Шундан кейин Монтескье физик тадқиқотлар билан машғул бўлади ва «академия» деб аталувчи маҳаллий илмий жамиятда бир неча маърузалар қилади. Шу билан биргаликда ижтимоий-фалсафий масалалар таҳсили билан ҳам шуғуллана бошлайди ва ўз ғояларини «Форс хатлари» деб номлаган романида ажойиб ибораларда ифодалайди. Бу роман Голландияда аноним (муаллиф номисиз) босилиб чиқади. Лекин романнинг муаллифи Монтескье эканлиги маълум бўлиб, хурфикрлилар ва феодал-абсолют тузумни танқид қилувчилар ўртасида катта адабий шухрат қозонади. Монтескье Париждаги хурфикрлилар клубининг фаол иштирокчисига айланади.

1728 йилда Монтескье Франция академиясига сайланади.

Ҳакамлик лавозимидан воз кечиб, Монтескье кўшни мамлакатлар урф-одатлари, ахлоқи, қонунчилиги ва сиёсий муассасаларини ўрганиш мақсадида Германия, Австрия, Италия, Швейцарияга сафар қилади, икки йил Англияда яшайди. 1731 йилда Монтескье ватанига қайтиб келиб, Бордо шаҳри яқинидаги ўз ерида кўп вақтини ўзининг ижтимоий-фалсафий рисоласига сарф қилади. Бу рисоланинг 1734 йилда нашр қилинган кириш қисми «Римликларнинг буюкликка эришиши ва таназзулининг сабаблари ҳақида мулоҳазалар» деб номланади. «Қонунлар руҳи» деб номланган рисоланинг ўзи 1748 йилда нашр қилинади. Монтескьенинг бир нечта кейинги асарлари ўлимидан сўнг нашр қилинади. Унинг мумтоз эстетик руҳдаги «Таъм ҳақида тажриба» асари 1757 йилдаёқ машҳур бўлиб, «Энциклопедияга» киритилади. Шунингдек унинг муҳим асарларидан яна бири 1783 йилда нашр қилинган «Арзас ва Исмениа ҳақида Шарқ қиссаси»дир. Бу асарда халқ фаровонлиги ҳақида қайғурувчи, адолатли қонунлар ўрнатган, «ҳамма вақт халқ ҳақида гапирган, шоҳ ҳақида жуда оз, ўзлари ҳақида мутлақо гапирмаган» файласуфлар ёрдамида мамлакатни бошқарган «маърифатли монарх»нинг орзудаги тимсоли тавсиф қилинади.

«Форс хатлари»да Франциядаги феодал-абсолют тузумнинг иллатлари, чунончи, қирол саройининг тизгинсиз бойликка ҳирси, бузуқ зодагонлар томонидан қиролнинг совғаларга кўмилиб ташланиши, халқ оммасини хонавайрон қилувчи адолатсиз солиқ йиғувчиларнинг очкўзлиги ва ҳоказолар заҳархандалик билан танқид қилинади. Бундай бошқариш усулининг ўз фуқароларини гадо ва ҳуқуқсиз кулларга айлантирувчи осиевий зўронлик бошқариш усули (деспотизм) билан ўхшашлигини кўрса-

тиш француз монархияси шаънига айтилган жиддий сиёсий айблов эди., Романда зўравонлик ҳокимиятига қарама-қарши қилиб орзудаги жамият қўйиладики, унда ҳамма фуқаролар жамиятни бошқаришда фаол иштирок этадилар, «ҳар бир одамнинг манфаати» «ижтимоий манфаатлар» билан мутаносиб равишда мужассамланади. Бундан ташқари роман ўзининг антиклерикал ғоялари билан ҳам диққатга сазовордир. Унда Францияда ҳам, рим-католик черкови ҳукмронлигидаги бошқа мамлакатларда ҳам руҳонийларнинг бузуқлиги, таъмағирлиги, бошқа эътиқоддагиларни ва хур фикрловчиларни ёқиб юборишгача бўлган золимлиги фош қилинади.

Монтескье асар қаҳрамонлари номидан шуни кўрсатадики, севги ва раҳмдиллик динига даъво қилувчи христианлик ҳақиқатда бутунлай бошқа фаолият билан шуғулланади. У шундай деб ёзади: «Ҳеч маҳал Исо подшоҳлигидаги каби ўзаро урушлар ҳукм сурган биронта подшоҳлик бўлмаган»¹. Романда жиловсиз диний мутаассибликка қарама-қарши диний бағрикенглик ва виждон эркинлигини ўрнатиш тарғиб қилинади. Шунингдек, агностицизмга қарши қаратилган, ғайриилоҳиётчилик руҳидаги объектив сабаб ва қонунларни билиб олиш мумкинлиги ҳақидаги қарашлар ўз ифодасини топган. «Форслар» овруполик «файласуфлар» ҳақида фахр билан гапирадилар, (бу ерда асосан табиатшунослар назарда тугилади). Улар асосан ақлга суяниб, «илоҳий каромат»ни инкор қилиб, коинотдаги тартибсизлик бўлиб кўринган ҳодисани ўзлари яратган «оддий механизм» ёрдамида ёритиб берадилар, уларнинг ҳақиқий тузилишини тушунтирадилар. Романда «Беш олти ҳақиқатни билиб олиш бу файласуфлар фанини мўъжизалар билан тўлдирди ва уларга бизнинг муқаддас пайгамбарларимиз ҳақида қанча мўъжизалар айтилса, шунча мўъжизалар яратишга имконият берди»²,— дейилади. Бундан ташқари, уларнинг фикрича, биронта мусулмон донишманди Ерни ўраб турган ҳавони ўлчашга ёки унга ҳар йили қўйилиб турадиган сув миқдорини ўлчашга, товуш тезлигини аниқлашга ва ҳоказоларга қодир эмас. Европа «файласуфлари» эса бу масалаларни соф инсон илми ёрдамида осонлик билан еча олдилар. Бу сўзлардаги заҳархандалик оҳанги христиан илоҳиётчиларига нисбатан ҳам қаратилган бўлиб, турли «муқаддас китоб»ларда дунё ҳақидаги ҳақиқий билимлар мавжуд эмаслигини таъкидлайди.

Диний дунёқарашнинг черков талқинидаги маълум турини танқид қилган ҳолда Монтескье ҳеч маҳал атеизм нуқтаи-назарига ўтмаган. У фақат деизм нуқтаи-назарида қолган. У дунёнинг қандайдир «санъаткори» сифатидаги худонинг борлигини тан олган. Лекин бундан кейин худо коинотда юз бераётган биронта ҳодисага ҳам аралашмаслигини таъкидлаган Монтескье деистик онтологик таълимотларни чуқурлаштирамаган ва асосламаган. Ах-

¹ Қаранг: Монтескье. Персидские письма. М. 1956. С. 88.

² Қаранг: Ўша асар. 228—229-бетлар.

лоқий мезонларни диний асослашни инкор қилувчи Монтеस्कье фикрлари маълум даражада деизм қобиғидан чиқади. Унинг фикрича, ахлоқий мезонлар инсонлар учун зарур бўлган соф инсоний мулоҳазалардан келиб чиқиши керак. Агар худо бор бўлмаганда эди, биз ҳаммамиз адолатни севишимиз зарур бўлар эди. «Биз дин зулмидан қанчалик озод бўлмайлик, биз адолат зулмидан ҳеч маҳал озод бўлмаслигимиз зарур»³. Монтеस्कье одамлар ҳаётини яхшилашнинг энг муҳим шартини деб деҳқончилик ва хунармандчилик воситасида моддий неъматлар ишлаб чиқаришни ривожлантиришни ҳисоблайди. Бу Франция иқтисодиётининг ҳаётини талабларидан келиб чиққан эди. Айти пайтда ишлаб чиқариш ва пул муомаласини рағбатлантиради. Шундай қилиб, Франция маърифатчилигининг илк давридаёқ мамлакатни буржуача бошқаришга мойиллик кўзга ташланади. Бу моҳиятган XVIII асрдаги илғор ижтимоий қайта қуриш имкониятларига мос келарди.

Монтеस्कьенинг моддий неъматларни ишлаб чиқаришни ривожлантиришнинг истиқболлари ҳақидаги фикрлари чуқур мазмунга эга эди. Биринчидан, техниканинг тараққиёти фан муваффақиятига боғлиқ деб ҳисоблайди; иккинчидан, илмий-техник ютуқларни ҳарбий мақсадларда ишлатиш хавфли деб, ҳисоблайди. Монтеस्कье инсон тафаккури бундай хавфни бартараф қилишга қодир деган умидвор фикрни баён қилади. Чунончи, портлаш кучи порохга нисбатан жуда кучли бўлган янги кашф қилинган моддалардан қурол сифатида фойдаланишни халқаро келишув билан таъқиқлаш мумкин деган хулосага келади.

«Форс хатлари» француз маърифатчилиги ғояларининг умумлаштирилган ҳолдаги биринчи ифодаси эди. Шундан кейин кўп жиҳатдан Монтеस्कьенинг талантли ижоди туфайли улар ижтимоий онгга муваффақиятли тарзда кириб бора бошладилар.

Тарих фалсафаси. 30-йилларга келиб Монтеस्कье Франция феодал-абсолют тузумини танқиди ва унга қарама-қарши қилиб маърифатчилик ғояларини кўйишдан Рим империяси вужудга келгандан кейинги икки ярим минг йиллик давомида Европанинг ижтимоий-сиёсий тараққиёти ҳақида мулоҳазалар мавзусига ўтади. Монтеस्कье шунга ишонч ҳосил қиладики, ўтмишни билмасдан туриб, ҳозирги замонни билмоқ, халқларнинг келажаги ҳақида асосли ҳукм чиқармоқ мумкин эмас. Шундай қилиб, Монтеस्कье ижтимоий муаммоларни таҳлил қилишда тарихий ёндашувга интиланган. Тарихни ёритишда Монтеस्कье бир томондан христиан башоратчилиги (провиденциализм)ни инкор қилса, иккинчи томондан, тарихга одамларнинг инжиқ хоҳишлари туфайли юз берадиган тасодифий ҳодисалар мажмуаси деб қаровчи қарашларни инкор қилади. У халқлар ҳаётини тубдан ўзгартириб юборадиган воқеалардаги сохта «ғайритабиий» заруриятлар туфайли эмас, балки тарихни ҳақиқий, табиий-сабабий тушуниш ҳақидаги таълимотни ишлаб чиқишга ҳаракат қилди.

³ Қаранг. Ўша китоб. 202-бет.

Унинг фикрича, шундай ҳам руҳий, ҳам жисмоний сабаблар мавжудки, улар ҳар бир давлатда унинг раvнақи ва таназзулида, мустаҳкамланиши ва кучсизланишида «ҳамма тасодифлар бу сабабларга бўйсундилар»⁴.

Монтескье фикрича қадимги римликлар қудратининг манбаи уларга хос бўлган ватан манфаатини ҳамма нарсадан юқори кўювчи, унинг ҳимояси учун ўз-ўзини қурбон қилишга қодир бўлган уларга хос фуқаролик шижоатидир. Қадимги римликларнинг бу ижтимоий-психологик хусусиятини Монтескье улардаги сиёсий эркинликнинг мавжудлиги билан, жамият бошқарувининг республика шакли билан узвий боғлиқлигида деб билди.

Монтескьенинг фикрича, республиканинг кулаши, император зўравонлик ҳокимиятининг ўрнатилиши зарурий равишда фуқаролик жасоратининг сўнишига олиб келди. Натижада бир неча асрдан кейин илгари ўзлари устиларидан доимо ғалаба қозониб келган варварларга қаршилиқ кўрсатишга қодир бўла олмадилар. Тарихни белгиловчи илоҳий башорат каби ғоялар ўрнига реал сабаб-оқибат алоқалари қўйилган.

Жамият ҳаётида турлича динларнинг ролини илоҳиётчилик нуқтаи-назаридан тушунтиришдан кечган ҳолда Монтескье Рим узоқ давом этган мушриклик динига эътиқод натижасида одамларнинг гуноҳлари сабабли кулади, деган христианларнинг даввосини инкор қилади. Аксинча, Монтескьенинг фикрича, мушриклик фуқаролик олижаноблигига хос бўлган хусусиятлари билан давлатни мустаҳкамлаган. Бу нарсани христианлик ўзининг ғайри дунёвий «муқаддас» давлат ғоялари билан амалга оширолмасди. IV асрнинг бошларида Рим салтанатида христианликнинг давлат дини мақомини олиши уни яқин келажакдаги ҳалокатдан қутқара олмади. Византиянинг клерикаллашувини Монтескье энг «христианлашган давлат»нинг ҳамма «фалокатларининг энг заҳарловчи» манбаидир, дейди.

Ижтимоий фалсафа. Монтескье ўзининг якуний асарида илоҳиётчиликка мурожаат қилмасдан, жамиятнинг турли шакллари-нинг вужудга келиш сабабларини англаш, шу билан бирга уларнинг маълум зарурий табиий характерини аниқлаш вазифасини қўяди. Унинг бу асари маърифатчилик томонидан дастлабки йилларда ўртага ташланган ғояларнинг самара бераётган йилларда ўз якунини топди. Монтескьенинг завқ билан таъкидлашича, «маърифатчилик нури мисли кўрилмаган кучга эришди» ва «фалсафа ақллари нурланганди»⁵. Монтескье мамлакат ижтимоий тузумининг жуда тез ва акс ўзгаришидан кўрқиб кетади. У ўзини очикдан-очик шундай файласуфлар қаторига киритадики, улар «эски ёвузликни ҳис қиладилар, уни тузатиш воситаларини кўрадилар, лекин шу билан бирга бу тузатишдан келиб чиқадиган янги ёвузликни ҳам кўрадилар. Улар яна ҳам ёмонроқ нарсадан кўрқиб, мавжуд ёмонликни сақлайдилар ва

⁴ Қаранг: Монтескье. Избр. произв. М., 1955. 128-бет.

⁵ Қаранг: Ўша китоб. 151-бет.

бундан ҳам яхшироқ неъмат имкониятига шубҳалансалар, мавжуд неъматлар билан қаноатланадилар»⁶.

Монтескьенинг бундай нуқтаи-назари синфий-табақавий сабабга эга. Буни кўпчилик изчил маърифатчилар ҳам англаганлар. Гельвецийнинг таъкидлашича, Монтескье «янглишишлар»иннинг сабаби шундаки, у «ўзининг ҳакамлар табақаси аъзоси ва дворянлик мутаассиблигини сақлаб қолган»⁷.

Лекин Монтескье консерватизми ижтимоий фалсафанинг айрим масалалари бўйича жиддий назарий асосларга ҳам эга. Чунончи, Монтескье бошқа маърифатчиларга қараганда феодализмнинг тарихий юзага келиши таркибий тузилиши масаласини чуқурроқ англай олган. Лекин ижтимоий ривожланиш диалектикасини тушунмаганлиги туфайли ўзи томондан аниқланган тарихий воқеликларни мутлақлаштиради. Ўз олдига қўйган вазифани бажаришда Монтескье «ҳуқуқий дунёқараш» нуқтаи-назаридан ёндашди. Монтескье таъкидлайдики, ҳуқуқий шаклланган қондалар мажмуаси — «қонунчилик» жамият ҳаётида маълум аҳамиятга эга. Унинг у ёки бу шаклини англаш учун аввало унга хос бўлган хусусиятларни аниқламоқ керак. Ижтимоий ҳаётнинг ҳуқуқий бошқарувларини бундай мутлақлаштириш янги Оврупо жамияти табиатшунослиги руҳи билан суғорилган тасаввурларнинг ўзига хос ифодаланиши, унинг реал сабабларини аниқлашга қаратилган тарихий зарурат эди. У «ҳамма борлик ўз қонунларига эга. Улар нарсалар табиатидан келиб чиқувчи зарурий муносабатлардир»⁸, — деб ёзади.

Шуни кўрсатиш керакки, Монтескье одамлар ўртасидаги муносабатларни бошқариб туришда зарур бўлган қонунларнинг бир-биридан фарқ қилувчи икки турини кўрсатади. Биринчиси одамнинг биологик ҳолатидан келиб чиқувчи ва унинг жамиятга бўлган хатти-ҳаракатларини белгиловчи «табiiй», аниқроғи, ижтимоий қонунлар. Биринчи навбатда «ўзига озуқа топиш» зарур бўлган бу ҳолатни Монтескье Гоббсдан бутунлай бошқача талқин қилади. Унингча, бу ҳолат «ҳамманинг ҳаммага қарши уруш» ҳолати эмас, балки унда «табiiй қонунлар» одамларнинг худди ўзига ўхшаганлар билан тинчликда яшаши, уларга ёрдам сўраб борлигини сақлаб қолишга жисмонан қодир бўлмаганлиги туфайли юзага келган ҳолатдир. Шу туфайли «табiiй ҳолат» ўз-ўзидан «ижтимоий ҳолатга» айланади. «Монтескье табiiй ҳолат»ни мавҳум тушунмаган, бу тушунчанинг ижтимоий хусусиятларини аниқлаган. Натижада «ижтимоий ҳолат» инсоният учун бошланғич ҳолат сифатида қаралади.

Монтескье одамлар ўртасидаги аёвсиз курашни ҳам Гоббсга нисбатан аниқроқ ва ҳаётийроқ тушунган. Унингча, одамлар жамиятга уюшгандан кейин бошқалар ҳисобига ўз фойдалари учун ҳам турли жамоалар ўртасида, ҳам жамоаларнинг ичида

⁶ Қаранг: Ўша жойда.

⁷ Қаранг: Гельвеций. Соч. — М., 1973, С. 621.

⁸ Қаранг: Ўша китоб. 163-бет.

аёвсиз кураш келиб чиқади. Шундай қилиб, ҳам ўз характери жиҳатидан, ҳам сабаблари жиҳатидан бу кураш ижтимоийдир. Монтескьенинг «бу икки хил урушнинг вужудга келиши одамлар ўртасида қонунлар ўрнатишни тақозо қилади», деган хулосаси чуқур мазмунга эга. Зеро, ҳуқуқнинг вужудга келиши кескин ижтимоий зиддиятлар билан боғлиқ. Давлатнинг вужудга келиши ҳам бевосита ҳуқуқ билан даҳддор. Монтескье уч хил ҳуқуқ турини кўрсатади: халқаро, ҳоким ва фуқаролар ўртасидаги муносабатларни бошқариб турувчи сиёсий, фуқаролар ўртасидаги муносабатларни бошқариб турувчи фуқаролик ҳуқуқи. Француз маърифатчилари орасида фақат Монтескье давлат ва ҳуқуқнинг шартнома асосида келиб чиққанлиги ҳақидаги таълимотга қарши чиқади. Унингча, бунинг бутунлай бошқа сабаблари бор. Унинг ижтимоий фалсафасида бу масалаларга бир хил ёндашилмаган.

Монтескьенинг ижтимоий фалсафаси аввало Рим салтанати кулагандан кейин Европада феодал муносабатларнинг вужудга келиши масаласини ёритишдан бошланади. Бу жараёни Монтескье «Монархияни ўрнатиш муносабатларида европалик (франк)ларнинг феодал қонунлари назарияси» асарида баён қилган. Бу асар «Қонунлар руҳи ҳақида» китобига сўзбоши сифатида ёзилган. Монтескье изчил тарихий татқиқотлар ўтказиб, хулоса қиладики, қадимги Галлия деб аталган мамлакатда унинг герман қабиласи франклар томонидан босиб олинганидан кейин феодал муносабатлар ўрнатилган. Бу қабила бошлиқлари бир неча қарорлар билан маҳаллий аҳолини қарам қилганлар. Ўзларининг сафдошларига ер мулклари инъом қилганлар. Кейинчалик бу ерлар уларга мерос бўлиб қолган. Буларнинг барчаси, Монтескьенинг фикрича, ўша даврдаги «халқаро ҳуқуқ»қа биноан амалга оширилган. «Халқаро ҳуқуқ» деганда Монтескье варварларнинг босиб олинган салтанат халқлари билан умум қабул қилинган муносабатларини кўзда тутди.

Монтескьенинг «қонунлар руҳи» ҳақидаги таълимотида давлат-ҳуқуқ муносабатларининг ўрнатилиши ҳақида чуқур фикрлар баён қилинган. Унда турли даврларда мавжуд бўлган «бошқариш тарзлари», яъни республикачилик, монархиячилик ва зўравонлик (деспотизм) таҳлил қилинади. Давлатчиликнинг бу уч турга бўлиниши асосига Монтескье олий ҳокимиятнинг сиёсий қонунларга бўлган муносабатини кўяди. Буни у ҳоким билан унинг фуқаролари ўртасида ҳуқуқий шакланган муносабатлар қоидалари, деб атайди. Ҳар бир томоннинг ҳуқуқ ва бурчларини белгиловчи бундай қонунларнинг мавжудлигида Монтескье сиёсий эркинликнинг мужассамлашувини кўрди. Буни у «Қонун томонидан руҳсат этилган ҳамма ҳуқуққа эгалик қилиш», деб изоҳлайди. Монтескье бу эркинлик учун энг асосий хавф деб олий ҳокимиятнинг аҳолини ўзига бўйсундиришга интилишида деб билади. Бу ҳамма нарса ҳеч қандай қонунлар ва тартибларсиз «айрим шахснинг иродаси ва зулми» туфайли ҳаракатга келадиган зўравонликка асосланган бошқариш усулида

амалга оширилади. Бунинг натижасида фуқаролар сон-саноқсиз кулфатларга учрайдиларки, бу ёвуз бошқариш ҳақида даҳшатга тушмасдан гапириш мумкин эмас. Республикачилик бошқариш усули зўравонлик бошқариш усулига мутлақо қарама-қаршидир. Монтескьенинг фикрича, бундай бошқариш усулида олий ҳокимият бутун халқ ёки унинг бир қисми қўлида бўлади. Шу билан бирга ҳукмронлик сиёсий қонунларга тўлиқ мос келган ҳолда амалга оширилади. Монархия бошқариш усули, Монтескьенинг фикрича, республикачилик ва зўравонлик бошқариш усуллари ўртасидадир. Унда «бир одам ўрнатилган ўзгармас қонунлар асосида» бошқаради. Натижада монархия бошқариш усулида ҳам республика бошқариш усулларидаги каби сиёсий эркинлик ҳукм суради. Бу турлича «бошқариш тарз»ларининг тавсифи, албатта ҳолис нуқтаи-назарни акс эттирмайди, лекин бирига нисбатан кескин танқидийлик, иккинчисига нисбатан хайрихоҳлик туйғулари билан суғорилган ҳар қандай мутлақ монархияни моҳиятан зўравонлик бошқариш усули эканлигини назарий асослаб, Монтескье француз абсолютизмини кескин танқид қилади. У хайрихоҳлик билан қараган монархия бошқариш усули бу абсолютизмнинг зиддидир. Монтескьенинг фикрича, Англия конституциявий монархияси қиролининг ҳокимияти шунчалик чекланганки, у бошқармайди, фақат подшолик қилади. Монтескьенинг ҳақиқий монархия бошқариш усули бузилган қонунларга мос равишда амалга ошади ва бу билан ўз фуқароларининг сиёсий эркинлигини таъминлайди деб таъкидлашдан ўзини монархия тузуми деб ҳисобловчи ҳамма давлатларда ҳам шундай бўлади, деган хулоса келиб чиқмайди. Бу ғоянинг аҳамияти шундаки, Франция ва унга ўхшаш ҳокимият таркибига эга бўлган мамлакатлар учун маълум сиёсий идеални чизиб беради.

Бу идеал умумий белгилари ҳамма маърифатчилар томонидан қўллаб-қувватланган. Уларнинг фикрича, бу идеал деспотизмнинг танқиди билан бирга Монтескье ижтимоий фалсафасининг энг катта ютуқларидан биридир. Гарчи Монтескье инқилобчи бўлмаса ҳам, Францияни конституциявий монархия асосида қайта қуриш ҳақидаги ғоялари ҳаётда амалга ошиши мумкин бўлган. Буржуа инқилобининг муваффақияти маълум даражада бунинг тарихий исботи бўлиб хизмат қилиши мумкин. 1790 йил 14 июлда мамлакатни конституциявий монархия деб эълон қилиш билан тугалланган Буюк француз инқилобининг дастлабки босқичларида Монтескье ғоялари инқилобчиларнинг сиёсий мафқурасида етакчи рол ўйнади.

Монтескье сиёсий идеалининг муҳим томонларидан бири Локк томонидан илгари сурилган, маълум даражада Англия давлатчилиқ тажрибасини акс эттирган «ҳокимиятнинг бўлиниши» ҳақидаги фикридир. Бу таълимотни ишлаб чиқар экан Монтескье таъкидлайдики, фақат монархия бошқариш усулида эмас, республика бошқариш усулида ҳам қонун чиқарувчи, ижро этувчи ва суд ҳокимиятига бўлинишсиз сиёсий эркинликнинг бўлиши мумкин эмас. Уларнинг ҳар бири ўз вазифаларини бажаришда

бир-бирларидан мустақилдир ва маълум муассасалар орқали амалга оширадилар. Монтескьенинг фикрича, «қонунлар яратувчи ҳокимият, умумдават характеридаги қарорларни амалга оширувчи ҳокимият ва хусусий шахсларнинг жиноятларига ҳукм чиқарувчи ҳокимият»ларга ажралиши зарур. Фақат ана шу шартларга амал қилингандагина «ҳеч кимни қонун томонидан кўзда тутилмаган, қонун томонидан буюрилмаган ишларни бажаришга мажбур қилмайдиган давлат тузуми ўрнатилиши мумкин». Бу ғоялар Монтескьенинг ўзи асос солган буржуа либерализми ғояларига мос келарди. Лекин шу билан бирга унинг ғоялари бу билан чегараланиб қолмасдан, улкан умумдемократик мазмунга эга.

Шу билан бирга Монтескьенинг XVIII аср Франция феодал-абсолютизми шароитида ўртага ташлаган «ҳокимиятнинг бўлиниши» ҳақидаги фикрлари қолюқлик (консерватив) мазмунга ҳам эга. «Маърифатли давлат бошлиғи» томонидан феодал қонунларни бартараф қилувчи янги «қонунчилик» яратиш вазифасини илгари суриб, маърифатчилар бу вазифани фақат ижроия ва қонун чиқарувчи ҳокимиятнинг бирлигида амалга ошириш мумкин, деб ҳисоблаганлар. Улар ўз даврларида француз судлари ҳар қандай илғор ижтимоий қайта қуришга тўсиқ бўлганлигини ва маърифатчиликнинг ёвуз таъқибчиларига айланганлигини назардан қочирмаганлар. Гельвещий Монтескье ўз таълимотини яратганда «бошқаришнинг Англия шакли уни сеҳрлаб қўйди» деб, таъкидлаган ҳолда уни иккинчи авлод маърифатчилари билан бир қаторда «бу давлат тузумини комил деб ҳисобловчилардан эмас», дейди.

Монтескье ижтимоий фалсафасининг асосий муаммоси — республика, монархия, зўравонлик бошқариш усулларига хос бўлган «қонунчилик»нинг объектив сабабийлигидир. У бу сабабий боғланишни «қонунлар руҳи» деб атайди ва уни муносабатлар мажмуаси, деб ҳисоблайди. Бу муносабатларга маълум мамлакатнинг иқлими, тупроғи, ахлоқ тамойиллари, одамлари, диний эътиқодлари билан белгиланадиган қонунлари киради. Шунингдек, уларда аҳолининг моддий таъминланганлик ҳолати ва иқтисодий фаолияти, қонун чиқарувчининг мақсадлари, мавжуд сиёсий ҳокимиятнинг ҳарактери акс этади.

Унинг фикрича, бу муносабатлар мамлакатда ўрнатилган қонунларни белгилайди. Халқларнинг ҳуқуқий-сиёсий қонунларини белгилувчи омиллар қаторига иқтисодий омилларни ҳам киритиши Монтескьенинг қатга ютуғи эди.

Монтескье жамиятни маълум даражадаги яхлит бир моҳият сифатида тушунади, уни индивид ва якка муассасаларнинг механик машинаси сифатида тушунишни инкор этади. Монтескье «қисм фақат бутунни англаш учун керак» деб ҳисоблаган ҳолда, ижтимоий бутунликни «халқларнинг умумий руҳи» тушунчаси орқали изоҳлайди. «Халқларнинг умумий руҳи» одамларни бошқариб турадиган «кўп нарсалар»нинг маҳсулидир.

Монтескьенинг фикрича, ҳар бир «бошқариш тарзи» ўзига

хос бир тузилма бўлиб, унинг қисмлари ўзаро бир-бири билан боғланган мазкур типдаги жамиятнинг мавжудлиги учун зарур бўлган шартлардир. Бу қарашлар социология тарихида маълум аҳамиятга эга бўлган. Ҳар бир ижтимоий тузилманинг бошқарувчи жилови, унинг «тамойили», Монтескьенинг фикрича, шу тузилмага хос бўлган «инсон ҳирс — интилишларидир». Улар одамларни ўзларининг муқим мавжуд бўлиб қолишлари учун ҳаракат қилишга ундайди. Республикада бундай тамойил — фозиллик, монархияда — бурч, зўравонликда — қўрқувдир. У шуни ҳам таъкидлайдики, гап республика ҳақида кетганда «ватанга ва тенгликка бўлган муҳаббат» сифатида қараладиган «сиёсий фозиллик назарда тутилади»⁹. «Бурч» монархиянинг тамойили сифатида ҳеч қандай муболағасиз, маълум ижтимоий ҳолат сифатидаги «ҳар бир шахснинг, ҳар бир табақанинг» ҳокимга фойда келтирувчи эътиқодан хизмат қилиши деб қаралади¹⁰. Монтескье таъкидлайдики, республика фозилликнинг, монархия — бурчнинг, зўравонлик — қўрқувнинг сусайиши туфайли таназзулга учрайди. Ҳар бир бошқариш тарзи учун унга ёт унсурларнинг кириб келиши унинг ҳалокатига олиб келади. Масалан, зўравонлик бошқариш усули, агар унинг фуқаролари «сиёсий фозиллар»га айлансалар ёки «бурч» фидойиларига айлансалар, ағанайди, чунки уларда ҳоким олдидаги ваҳимали қўрқув йўқолади. Шундай қилиб, Монтескье халқ ижтимоий-психологик хусусиятларининг катта сиёсий аҳамияти ҳақидаги масалани ўртага ташлайди. Лекин бу хусусиятларнинг аҳамияти мутлақлаштириладики, бу нарса социологияда психологик оқимга асос солди. Лекин Монтескье ўзининг бу таълимотида турли халқлар психологияси ва уларга хос «бошқариш тарзлари»нинг объектив сабабларини ёритиб беришга ҳам ҳаракат қилган. Бу сабабларни у географик муҳит билан боғлайди. Географик муҳитнинг эса учта асосини: иқлим, тупроқ ва жой рельефини кўрсатади. Монтескьенинг фикрича, уларнинг дастлабки иккитаси «бошқариш тарзи»га улар билан белгиланадиган халқлар психологияси орқали сабабий таъсир кўрсатади, учинчиси эса, географик омил — ҳудуднинг катталиги орқали сабабий таъсир кўрсатади.

Гарчи Монтескье иқлимни совуқ, мўътадил ва иссиқ иқлимларга ажратса ҳам, унинг ижтимоий-фалсафий мулоҳазаларида совуқ иқлим иссиқ (тропик) иқлимга қарама-қарши қўйилади. Турли иқлимий жойлардаги халқларнинг психологик хусусиятларини физиологик талқин қилишни эмпирик умумлаштиришлар билан аралаштириб юбориб, Монтескье таъкидлайдики, иссиқ иқлим ҳамма томондан «одамларнинг кучи ва ғайратини кесади», совуқ иқлим эса ақл ва танага маълум куч беради. Одамларни узоқ, қийин ҳаракатларга, буюкликка ва жасурликка қодир қилади. Монтескье халқлар психологиясининг ижтимоий-тарихий илдизлари масаласига мутлақо эътибор бермайди.

⁹ Қаранг. Монтескье. Избр. Произв. С.161.

¹⁰ Қаранг. Ўша китоб. 183-бет.

Унинг политологик хулосаси шундай: «Иссиқ иқлимли мамлакат халқларининг қатъиятсизлиги уларни ҳаммавақт қулликка олиб келади. Совуқ иқлимли мамлакатлар халқларининг мардлиги туфайли эркинликни сақлаб қолганлар»¹¹.

Қадимги даврда нисбатан иссиқ иқлимли жойларда кўп республикаларнинг бўлганлиги, мўътадил совуқ иқлимли жойларда зўравонлик тузуми бўлганлиги ҳақидаги тарихий асоснинг бу хулосага зидлигини Монтескье «бошқариш тарзи»ни иқлимдан ташқари давлат ҳудудининг катталиги билан ҳам изоҳлашга интилади. Воситачи бўғин сифатида ҳокимиятдан унумли фойдаланиш ва давлатнинг бутунлигини сақлаб қолиш, деб ҳисоблайди.

Монтескьенинг фикрича, кичик ва ўртача ҳудудга эга бўлган давлатларда чекка ўлкаларнинг айирмаллиги учун географик шароитлар мавжуд эмас. Шунинг учун ҳукумат бу мамлакатларда ўз фаолиятини юмшоқ усуллар билан амалга ошириши керак. Фуқароларни эркинликдан маҳрум қилмаслиги, аксинча мамлакатнинг гуллаб-яшнаши учун эркинликни таъминлаши керак, яъни мамлакатни қонунлар билан бошқариши шарт. «Қонунларга асосланган» бу бошқариш кичик мамлакатларда республикачилик шаклини олади. Ҳамма фуқаролар ижтимоий масалаларни биргаликда ҳал қилиш имконияти бўлмаган ўртача ҳудудли мамлакатларда монархия шаклини олади. Жуда катта мамлакатларда эса, Монтескье фикрича, уни зўравонлик бошқариш усулисиз амалга ошириш мумкин эмас. Бундай мамлакатда узоқ чекка ўлкалар қаттиқ жазолаш билан, қўрқитиш йўли билан бошқарилади, пойтахтдаги Марказий ҳокимиятга бўйсундирилади.

Тупроқ хусусиятининг сиёсий ҳокимият шаклига таъсирини Монтескье иқтисодий фаолият турларига ҳам татбиқ қилади. Бундан миллий бойлик даражасининг фарқланиши келиб чиқади. Бу иқтисодий омил Монтескье томонидан фақат бевосита халқларнинг психологиясини белгиловчи воситалар ҳисобланган. Улар орқали эса «бошқариш тарзлари» белгиланади. Монтескье психологизми чекланган эди. У иқтисодий омилларнинг аҳамиятини нотўғри талқин қиларди.

Монтескье ишонч билан, тупроқ унумдорлиги деҳқончиликнинг ривожига олиб келади, бу эса чорвадорлик ривожига билан биргаликда ҳатто миллий даромадни яратади, деб ҳисоблайди. Ер эгалари бундан фойдаланиб ўз зўравонлик бошқариш усулларини ўрнатадилар. У шундай деб ёзади: «Тупроқ унумдорлиги уларга қониқиш билан бирга қаноатсизлик ва маълум даражада ҳаётга эҳтиёткорликни уйғотади». Шунинг учун ҳам улар жанговарликни, эрксеварликни йўқотадилар ва натижада «унумдор ерли мамлакатларда бир одамнинг ҳокимлиги амалга оширилади». Аксинча, тупроқнинг унумдор эмаслиги аҳолини ҳунар ва савдо билан шуғулланишга мажбур қилади. Бу нарса денгизчи-

¹¹ Қаранг. Ўша китоб. 387-бет.

ликнинг ривожланишига, нисбатан мўл-кўлчиликда яшовчи одамлар устига тажовуз қилишга олиб келади. «Одамларни кашфиёт қилишга, босиқ бўлишга, меҳнатга чидамли бўлишга, жасурликка, урушларга қобилиятли бўлишга олиб келади; ахир улар тупроқ бермаган нарсани ўзлари яратишга мажбур бўлади. Буларнинг ҳаммаси унумсиз тупроқли мамлакатларда республика «бошқариш» усулининг ўрнатилишига олиб келади»¹².

Ўзининг барча чекланганликларига қарамасдан, Монтескьенинг географик шартланганлик ёки географик муҳит ҳақидаги таълимоти XVIII аср шароитида ижтимоий-фалсафий тафаккурнинг катта ютуғи эди. У жамият ҳақидаги илоҳиётчилик руҳидаги таълимотларга қарши қаратилган эди. Инсон табиатининг психологик белгиланганлигини Монтескье одамлар ҳаётининг маълум табиий муҳитда шаклланиши билан изоҳлайди. Шу билан бирга кўп жиҳатдан ўзларини неъматлар билан таъминлаш учун меҳнат ва бошқа фаолиятлари билан боғлайди.

Монтескье томонидан географик муҳитни ижтимоий мутлақлаштириш кўпчилик маърифатчилар томонидан қабул қилинмади. Улар бу таълимотнинг заиф томонларини танқид қилиб, қатор мамлакатларда, жумладан Италияда бир «бошқариш тарзи» бутунлай унга қарама-қарши «бошқариш тарзи» билан алмашинган, бу даврда эса иқлимда ҳеч қандай жиддий ўзгариш бўлмаган деб таъкидлайдилар. Шунингдек, маърифатчилар унинг географик муҳит туфайли эркинлик ўрнатиш имконияти чекланади, яхши географик муҳит шароитида зўравонлик «бошқариш тарзи» табиий ва зарурийдир, деган фикрларини ҳам танқид қилганлар. Масалан, Гельвещий Монтескье «фақат аристократлар билан эмас, зўравонлар билан ҳам муросага келади», — дейди.

XIX асрда Монтескьенинг бу таълимоти Фарбий Европа социологиясида географик муҳит оқимининг гоёвий манбаига айланади.

АРУА ФРАНСУА МЕРИ ВОЛЬТЕР

Вольтер (унинг лақаби, асли исми Аруа Франсуа Мери) 1694 йили 21 ноябрда Парижда нотариус оиласида дунёга келган. У машҳур адиб, публицист, файласуф, диний мутаассибчиликка қарши кескин кураш олиб борган мутафаккирдир. Вольтер француз маърифатчилигининг асосчиларидан бири. Унинг фалсафий қарашлари шаклланишида Англиянинг хизмати катта. У Англияда 1726—1729 йилларда сафарда бўлган. 1734—1749 йилларда (узилишлар билан) Лотаренгияга чегарадош ерда жойлашган Сиредаги қалъада яшади. 1750—1753 йиллар давомида у Пруссияда қирол Фридрих II саройида, 1758 йили Швейцария ва Францияда яшади. Улимидан бир неча ой илгари Парижда

¹² Қаранг. Ўша китоб. 393—394-бетлар.

келиб ўша ерда вафот этади. Вольтер Дидро асос солган ва бошқарган энциклопедияда фаол иштирок этган. Бир неча ёш маърифатпарварлар билан мулоқотда бўлган. Вольтернинг ижтимоий-сиёсий ғоялари феодал крепостной тузумига қарши қаратилган. У француз буржуа демократик ғоялар тарафдори эди. Унинг ижтимоий-сиёсий қарашлари, бир томондан халқ ғоясини ёйишга, золимларга қарши курашга қаратилган бўлиб, маърифатли абсолютизмга умид боғлаган эди. Чунки маърифатли абсолютизм XVIII аср биринчи ярмида Францияда илғор куч ҳисобланган. Вольтер Сиреда яшаган чоғида умумфалсафий қарашлари шаклланган бўлиб, унинг асосида оптимизм (ҳаётбахшлик) куртаклари ётарди.

Унинг оптимизми Лейбницнинг бутун дунё ҳамоҳанглиги ғояси билан боғлиқ. Лекин 1750 йилларда у бу ғоялардан чекинади. Кейинчалик Вольтер Фернейда яшаган даврида инсоният тараққиёти тўғрисидаги ғоясини янада ривожлантирди. Бу фикримизни унинг «Умумтарихий тажрибалар халқнинг маънавияти ва руҳи» асари тасдиқлайди. У деҳқонларни қаттиқ ҳимоя қилади. Лекин шунинг билан бирга уларнинг ҳаракатига бошчилик қилиб, йўл кўрсатишнинг уддасидан чиқа олмайди.

Вольтер жамиятнинг фаровонлигини маърифатли ва сахий монархнинг фаолиятида ҳамда буржуа либерал ислохотларида кўради. У Жан Жак Руссонинг хаёлий коммунизм ғояларига қарши чиқиб, уни танқид қилади.

«Ун икки киши христиан динига асос солган, деган гапларни эшитиш жонимга тегди, — дейди у. — Унга асос солишда бир киши етарли эканлигини сизга исбот қилишни истайман». Динга қарши кураш унинг олдида турган катта мақсад эди.

Вольтер инсон тафаккурида худо деган ғоя, дин ва диний тушунчалар қандай пайдо бўлганлигини исботлашга уринди. Бундай фикрга келишда унга инглиз деистик файласуфларининг айниқса, Локкнинг таъсири катта бўлган. Локк сингари Вольтер ҳам инсонда худо ҳақида туғма ғоя йўқлигини ҳимоя қилди.

Инсон табиатда содир бўлаётган ҳар қандай ҳодиса ва воқеаларни кўради. Мўл ҳосил олиш, қурғоқчилик, қуёшли кунлар ва бўронлар, фаровонлик ва қаҳатчилик, ҳоказолар шулар жумласидандир. Буларнинг сабабларини ахтармоқ лозим. Лекин бу сабаблар кўп ҳолларда бизга маълум эмас. Уларнинг қаерда жойлашгани ёки барча ерда мавжудлиги ҳақида бизда аниқ тушунча йўқ, лекин бир нарса аниқ; у бор, унга итоат эшитишимиз лозим ва одил бўлмоғимиз керак, дейди Вольтер.

«Худога ишонч бу яхши амалларни тақдирловчи ва аҳмоқона хатти-ҳаракатларни жазоловчи, арзимас ёмонликни кечувчи инсон зоти учун энг фойдали талабдир. Бу очикдан-очик жиноят қилувчи қудратли кишиларни жиловлаб турувчи воситадир. Бу, шунингдек, яширинча моҳирлик билан жиноятга қўл урувчилар учун югандир. Дўстлар, мен бу зарурий ишончни таассубчилик билан қориштириб юборинг, демайман. Чунки таассубчилик

худоба бўлган ишончни уятга қолдиради ва ҳатто уни ҳалокатга олиб келади», — деб ёзади Вольтер.

«Мутаассиб инсон ёвуз одам. У ўз мақсади йўлида одамларнинг қалбини тирнайди. Мен доимо атеистни даволаш мумкину, лекин мутаассиб инсонни ҳеч қачон буткул даволаб бўлмаслигини билардим», — дейди у.

Унинг таъкидлашича, атеист — оқил инсон, хато қилиши мумкин, лекин ўзи фикрлайди. Мутаассиб инсон — бу қўпол, аҳмоқ кимса, у фақат бошқаларнинг фикри билан иш юритади. Атеизм ва фанатизм фитналар ва даҳшатдан иборат икки қутбни ташкил этади. Катта бўлмаган фазилат чегараси бу икки қутб ўртасида жойлашган. Шаҳдам қадам қўйиб шу сўқмоқдан юриши маъқулдир. Худонинг саховатига ишониш ва саховатли бўлишдан афзал нарса йўқ.

Атеизм ва фанатизм — бу икки баҳайбат махлуқ бўлиб, жамиятни ямлаб, тилка-пора қилиши мумкин, бироқ атеист чалкашликка йўл қўйса ҳам ақлини йўқотмайди. Тирноқлари ўтмаслашиб боради. Мутаассиб тўхтовсиз ақлсиз телбага ўхшаб тирноқларини қайрайди.

Ҳеч қандай жамият адолатсиз яшаши мумкин эмас. Худони адолат деб эълон қилайлик. Агар давлат қонуни жиноятни қаттиқ жазолаб экан, худони улуглар эканмиз, у сирли жиноятларни ҳам жазолайди.

«Сиз билмайсиз худо дегани нима? У қандай жазолайди ва қандай қилиб тақдирлайди? Лекин сиз биласиз: одил давлат ва ҳақиқий ҳукумат бўлишининг ўзи етарли. Бирон-бир банда сиз таъкидлаётган эҳтимол жисми ва инсониятга зарур бўлган нарсани илгари суришингизга қарши чиқиши мумкин эмас»¹³, — деб, таъкидлайди у.

Вольтер фикрича, христиан дини бу тўр бўлиб, ундан ўғри-ю мугтаҳамлар аҳмоқларни 17 аср ўз тузоқларига илинтириб, 14 аср давомида мутаассиблар ўз биродарларини ўша ханжар билан ўлдириб келганлар. «Бизнинг бахтсиз сайёрамизда инсонлар жамиятда яшаб, икки синфга, яъни бойлар, ҳукмронлик қилувчиларга ва уларга хизмат қилувчи — камбағалларга бўлинмасдан иложи йўқ.

Барча деҳқонлар бой бўлишлари мумкин эмас ва бўлишлари ҳам керак эмас. Ўз хоҳишларига эга бўлиш инсонлар учун зарурийдир. Тақдирни четлаб ўтганлар бошқаларнинг фаровонлиги учун ўз меҳнатларини сотадилар. Улар ким яхши ҳақ тўласа, ўз хоҳиши билан унга ўз меҳнاتини сотишга тайёрдирлар. Бу эркинлик уларни ўз мулкини алмаштиради. Уларни адолатли иш ҳақлари қатъий ишонч билан қўллаб-қувватлайди. Улар хурсандчилик билан ўз оилаларини машаққатли, лекин фойдали меҳнатга даъват этадилар.

Мутаассиблик инсониятнинг энг даҳшатли душманидир. У давлат устидан ҳукмронлик қилар экан, давлатнинг ўз халқига

¹³ Вольтер. «Бог и люди» в 2 томах. Т 1. М. 1961. С. 549.

эзгуликни амалга оширишига халақит беради. Мутаассиблик халқ устидан ҳукмронлик қилар экан, у халқнинг ҳокимиятга қарши қўтарилишига олиб келади»¹⁴.

Жамиятни бошқариш учун доҳийлар юзага келади. Доҳийлар ҳокимиятни қўлга олиш учун, инсонларга зулм ўтказмасликлари учун ердаги худолар осмондаги худо олдида итоаткор бўлмоғи лозим. Шундай қилиб худонинг мавжудлиги ерда тартиб ўрнатиш учун керак бўлади.

Вольтер ўзини деистлар қаторига қўшган. Унинг фикрича, худо оқил туртки бериб, кейинчалик у дунё ва инсонлар ишига аралашмайди. Вольтер детерминизм тарафдори бўлган. Барча нарса ўзгармас зарурият қонунлари туфайли амалга ошади, — дейди у.

Деизмнинг бу шакли илоҳиятнинг ҳар қандай ташқи кўринишини инкор этади. Шунингдек, у инсониятни худо олдидаги ҳар қандай масъулиятдан холи қилади. Худонинг вазифаси табиат қонуниятига монельлик қилмасликдир. Табиат қонунларидан ташқарида худонинг ҳеч қандай роли йўқ.

Вольтер Афлотуннинг жон ҳақидаги таълимотини «беъмани сафсата», дейди. Вольтер, шунингдек, диний эркинликни улуғлайди. Христиан динида инсон бир-бирига дўст бўлиши керак. Унда инсонлар бир-бирига тоқатли бўлишга даъват этилса, Вольтер қарашларида эса, барча инсонлар бир-бирлари билан оғанин бўлишлари керак. Унда туркми, хитойликми, яҳудийми — бари менинг биродарларимдир, деган гоё ётади.

Мутафаккирнинг динга, худога бўлган қарашлари изчил бўлмаган. Шунингдек, атеизмга бўлган муносабати ҳам ноизчил бўлган. Агарда инсон худодан юз ўгирса, саховатли бўлиши мумкинми? Йўқ. Худосизлар ва давлат арбоблари йиртқич ҳайвонга ўхшаб кетадилар. Ахлоқ нуқтаи-назаридан худога интилиш ижобий самара беради. Агар худо бўлмаганда уни ўйлаб топиш керак бўларди, дейди Вольтер.

Вольтернинг назарида худо инсонларни жиловлаб туриш учун уларни ижтимоий руҳда тарбиялаши керак. Шундай қилиб, Вольтер сиёсий зулмга, диний мутаассибликка қарши чиқади. Бир томондан, Вольтер халқ онгини ўсишга, инқилобга чорласа, иккинчи томондан эса, атеизмга қарши чиқиб, худонинг мавжудлигини сақлаб қолишга даъват этади. У жазоловчи ва раҳмдил худонинг тарафдори эди. Унинг фалсафий қарашлари «Фалсафий мактублар» (1733), «Метафизика ҳақидаги рисола» (1734), «Ньютон фалсафасининг асослари» асарида ўз ифодасини топган.

Вольтер Лейбницнинг фикрига қўшилиб, дунёда, аслини олганда, зулм йўқ, лекин барча азоб-уқубатлар, кулфатлар бутун дунё гармониясида қоришиб кетади. Лекин бизни ўраб турган воқеликка танқидий қараш туфайли Вольтер Лейбницнинг гармониясига, назариясига қарши чиққан. Инсон, дейди Воль-

¹⁴ Вольтер. «Бог и люди». Т 2. С. 559.

тер, жамият ҳаётига фаол аралашishi ва эскирган, ноҳақ тарти-
ботларга барҳам бериши керак.

ВОЛЬТЕРНИНГ ИЖТИМОЙ-СИЁСИЙ ҚАРАШЛАРИ

Шу вақтгача кашф этилган барча инсонлар, хоҳ энг ёввойи бўлмасинлар, хоҳ хароба мамлакатларда яшаб келмасинлар чу-
молилар, асаларилар ва бошқа ҳайвон турлари сингари жамоа бўлиб яшаб келганлар. Бирон-бир мамлакатда кишилар алоҳида-
алоҳида яшаганларини кўрмаганмиз. Бирон-бир она ўз фарзан-
дини тарбиялаб, кейин уларни ташлаб тан олмаганликларини, бирон киши оила кўрмай, бирон-бир жамиятда яшаганларини билмаймиз. Баъзи бир аҳмоқ масхарабозлар мияларини аҳмоқо-
на фикрлар билан тўлдириб, гўё инсон дастлаб алоҳида яшаш учун яратилган, жамият уларнинг табиатини бузган дейишга журъат этганлар. Ҳар бир маҳлуқнинг ўз инстинкти — табиий майли мавжуд. Инсоннинг инстинкти ақл билан мустаҳкамлан-
ган бўлиб, уни худо озик-овқатга тортганидек жамиятга торта-
ди.

Жамият бўлиб яшашга бўлган эҳтиёж инсонларни бузмайди, балки жамиятдан ажралиш инсонни инсонийликдан чиқариб қўяди. Мутлақо якка яшаган одам фикрлаш қобилиятини ҳам унутган бўлади. У ҳайвон даражасигача бориб етиши мумкин. Озод бўламан, деб ўзини даҳшатли куликка тушиб қолганини билмай қолади.

Билиш назариясида Вольтер Декартнинг туғма ғояларига қарши чиққан. Айни бир пайтда у Локкнинг сенсуализминини қабул қилади ва уни тарғиб қила бошлайди. Шу билан бирга у ҳиссий манбаларга боғлиқ бўлмаган шак-шубҳасиз ҳақиқатларнинг мавжудлигини тан олади. Унинг фикрича, биз фақат руҳий ҳодисалар ва қобилиятга таянган билимга эгамиз.

Вольтер детерминизм позициясида туриб, онгимиз ҳиссий аъзоларимизнинг тузилишига боғлиқлигини исбот қилишга уринди. Тафаккурни материянинг атрибути деб тан олди. Оламнинг турли туманлигини «бутун дунё аҳли» сифатида талқин қилади.

Вольтер онгнинг олий кўриниши деб фан ва санъатга таянган соғлом фалсафани тан олади. Бу ерда Вольтер ўз умидини ижтимоий тараққиёт қонунларига таянган, фалсафий хулосаларга эга бўлган маърифатли монархларга боғлаган эди. Вольтернинг тараққийпарвар ғоялари Янги давр маърифатпарварларининг мафкурасига ўзининг таъсирини ўтказган.

ДАВИД ГАРТЛИ

Давид Гартли 1705 йилнинг 30 августида Англияда черков руҳонийси оиласида туғилган. Кембридж университетида фалсафа ва илоҳиётни ўқиган. Кейинчалик Гартли руҳонийлик мартабасига интилишдан воз кечиб медицинани ўрганади ва амалиётчи врач

бўлиб ишлай бошлайди. Шу билан бир вақтда фалсафа ва табиат-шунослик соҳасида илмий татқиқотлар олиб боради. Кўп йиллик изланишларининг маҳсули бўлган ўзининг асосий асари «Инсон, унинг тузилиши, бурчи ва таянчи ҳақида мулоҳазалар»ни 1749 йилда нашр қилдиради. Бу китоб босилиб чиққан заҳоти Гартли XVII асрнинг энг йирик файласуфлари ва психологлари ўртасида машҳур бўлиб кетади. У ҳақиқатдан ҳам псеоциатив, яъни бир тасаввурнинг иккинчи бир тасаввурдан келиб чиқиши ҳақидаги психологиянинг асосчиларидан бири ҳисобланади.

Гартли 1757 йил 28 августда вафот этади. Гартли инсоннинг турли-туман психик фаолиятини ўрганиб, онг ва хатти-ҳаракатларнинг қонуниятини очиб берувчи мукамал таълимот яратишни ўз олдига мақсад қилиб қўяди. Бу унинг психофизиологик қарашларининг мағзи, сезгининг тебратувчан характери ҳақидаги таълимотидир. Бунда Гартли Ньютон томонидан ўртага ташланган сезги-нурлар таъсири натижасида кўз қорачиғи пардасида вужудга келувчи тебраниш маҳсулидир, деган фикрга суянади. «Бу тебранишлар кўриш асабларининг қаттиқ толалари бўйлаб мияга ўтиб, кўриш сезгисини уйғотади». У Ньютоннинг «Оптика»сидаги ғояларга таяниб ва ўз даври анатомияси ва физиологияси маълумотларидан келиб чиқиб, «сезгилар ва ҳаракатларнинг такомиллашуви ва ғояларнинг вужудга келиши» сабабларини ёритиб берувчи таълимот яратди.

Гартлининг фикрича, сезги аъзоларига таъсир қилувчи ташқи предметлар «дастлаб асабларда... сўнг бош мияда сон-саноксиз кичик мия заррачаларининг тебраниши»ни уйғотади. Гартли фикрича, худди шу тебранишлар психик жараёнлар — сезиш, қабул қилиш, фикрлашнинг физиологик асосларидир. Улар ҳистуйғу ҳолатлари (лаззат ва азоб), бевосита ва билвосита характерларнинг ҳам асосидир. У ёки бу жараён оқимининг характеридаги фарқланиши мана шу тебранишларнинг фарқига боғлиқ. Тебранишлар бир-бирларидан ҳолатлари (қанчалик кучли ёки кучсиз), жинслари (улар қанчалик тез), ўринларига нисбатан (бош миянинг қайси қисмига таъсир қилиши) ва йўналиши жиҳатидан (уларнинг асаблар орқали мияга ўтиши билан) фарқ қилади.

Албатта Гартлининг тебраниш таълимоти механик характерга эга. М.Г.Ярошевский таъкидлаганидек, «Гартли схемаси» ҳақиқий мия эмас, балки тасаввурдаги физиологик миядир». Лекин бу ғоя ўша даврда руҳий жараёнларни холисона талқин қилишга, асаб тизими ва мия, онгнинг моддий субстратлари эканлигини ёритиб беришга йўл очди. Инсоннинг ҳамма ақлий қобилиятлари — сезиш, тасаввур, хаёл, эътибор, тафаккурнинг ҳақиқий ўрни бош миядадир, деб таъкидлайди Гартли.

Гартлининг тебраниш таълимоти бирлашган ғоялар ҳақидаги таълимотни ишлаб чиқиш учун асос бўлди. Гартли бу таълимотни асослашда Локкнинг бизнинг ғояларимиз кўпинча уларда акс этувчи нарсаларнинг алоқасига асосланган табиий, қонуний алоқаларидир, деган фикрларига таянади. Лекин бу алоқа-

лардан ташқари ғояларнинг тасодифий ва одатий алоқалари ҳам бор. «Табиатда бир-бирига боғланмаган» бу ғояларнинг йигиндисини Локк ғоялар бирлашма (ассоция)си деб атайди. Шу билан бирга Локк уларни фикрларнинг одатий оқими жараёнига қарама-қарши қўяди. Унингча, бирлашган ғоялардан янглишишлар ва хурофотлар вужудга келиши ҳам мумкин.

Агар Локк бирлашган ғоялар билишнинг тўсиқлари бўлиши мумкин деб ҳисоблаган бўлса, Юм уларни «Инсон табиатининг дастлабки сифатлари» деб ҳисоблайди. Бу ҳолатни инсон билимининг тушуниб бўлмас хусусияти, деб билади. Юмнинг фикрича, ғоялар уюшмаси — тажрибанинг ғайриодатий оқими, шунингдек одатларга боғлиқ жараёндр. Лекин Гартли бу фикрга бошқача ёндашади. Локкдан келиб чиққан ҳолда, унинг уюшган алоқалар талқинини чуқурлаштиради. Уларни ташқи нарсаларнинг сезги аъзолари билан шартланганлигини, уюшган ғояларнинг қонунийлик характерини очиб беради. Локк сингари Гартли ҳам «Ғоя» тушунчасини кенг маънода яъни ҳам фикр, ҳам сезги образлари сифатида тушунади.

Гартли таълимоти XVIII аср ўрталаридаги табиий-илмий ва медицина билимлари асосига қўйилган. Унингча психик жараёнлар асаб тизими мия фаолияти билан чамбарчас алоқададир. Гартлининг уқтиришича, тебранишлар ўзида уюшган ғояларни оқибат сифатида мужассамлаштиради, уюшган ғоялар эса тебранишларга ўзининг сабаби сифатида қарайди. Шундай қилиб, у тебранишлар ва уюшган ғоялар таълимотининг мазмуни сабабийлик тамойилини руҳий ҳодисалар соҳасига татбиқ қилади. Демак, Колинзнинг «Инсон эркинлигининг фалсафий татқиқи» асарида ўзининг ёрқин ифодасини топган инсонга, унинг онги ва хатти-ҳаракатларига сабабийлик нуқтаи-назардан ёндашиш Гартли томонидан «Инсон, унинг тузилиши, бурчи ҳақида мулоҳазалар» асарида ривожлантирилди ва бойитилди.

Уюшган ғоялар тамойили Гартли томонидан психик фаолиятнинг ҳамма соҳалари, яъни ҳиссий, ақлий, шуурий, иродавий соҳаларига татбиқ қилинади. Уюшган ғояларнинг илк манбалари сезгининг содда ғоялари бўлганлиги учун ҳам уюшган ғоялар таълимоти энг мураккаб психик жараёнларни ҳам энг оддий жараёнлардан келтириб чиқаришга имконият яратиб беради. Бу асосда эса инсон онги ва хатти-ҳаракатларини бошқариш имконияти туғилади. Гартли нуқтаи-назарича, бу ерда уюшган ғояларнинг вужудга келиши қонуни асосида жамият учун зарур бўлган маълум ахлоқий сифатларни шакллантириш ҳақида гап кетаяпти.

Кейинчалик Пристли Гартлининг «инсон руҳи» ҳақидаги таълимотини ҳимоя қилиб, шундай деб ёзади: «Инсон ўзи қандай бўлса, шундайлигича сақлаб қолиш учун бошланғич сезишдан, инсон мавжуд бўлган шароитлар таъсиридан бошқа ҳеч нарса талаб қилинмайди».

Гартлининг бу назариясига баҳо бериб таъкидлаш зарурки, у ҳақиқатан ҳам XVIII асрнинг уюшган ғоялар ҳақидаги таъли-

мотнинг чўққисидир. Шундан кейин умуман бу таълимот Гартлининг кучли таъсири остида бўлди. Психологияда ҳукмрон оқимга айланиб, билимнинг бошқа соҳалари — мантиқ, педагогика, эстетикага ҳам кириб боради. Моҳиятан илмий руҳда бўлган Гартлининг бу таълимоти маълум даражада идеализмга ҳам ён босарди. Бу нарса аввало Гартлининг ўзининг энг асосий тамойили-руҳий жараёнлар асосига моддий нарсаларни қўйишдан воз кечишида ифодаланган. Гартли ўз-ўзига қарши чиқиб шундай деб ёзганди: «... мен сезгилар мияда кўзгалган тебранишларни келтириб чиқаради, деб ҳисоблаганим ҳолда, ҳеч маҳал материя сезиш қобилиятига эга бўлиши мумкин деган фикрни тасдиқлашга ёки шундай деб ўйлашга журъат қилолмайман». Гартлининг фикрича, миядаги тебранишлар бизнинг ҳамма сезгиларимиз ва ғояларимизга ҳамоҳанг ва уларга мос келади. Шунинг учун биз ё тебранишларни сезги ва ғояларнинг кўрсаткичи деб ёки сезги ва ғояларни тебранишларнинг кўрсаткичи, деб ҳисоблашимиз мумкин. Фақат тебранишлар сезги ва ғояларни келтириб чиқаради, деб таъкидлашимиз мумкин эмас. Чунки «тебранишлар танага хос ҳодисадир, сезги ва ғоялар эса руҳийдир». Кўриниб турибдики, Гартли кейинчалик психофизик параллелизм деб номланган нуқтаи-назарни қўллаб-қувватлайди. У руҳий ва моддий ҳодисаларни бир-биридан фарқлайди. У мия психиканинг моддий асоси деган фикрдан чекинади. Гартли материя ва онг муносабати масаласида ўз таълимотига «жон ва қўпол тана ўртасидаги воситачи»си сифатидаги қандайдир алоҳида «элементар жисм» мавжудлиги ҳақидаги фаразни айтади. Бу фаразга кўра, бизнинг сезгиларимиз ва ғояларимиздаги ўзгаришлар миядаги ўзгаришларга фақат элементар жисмдаги ўзгаришларга мос келиши даражасида мутаносиб бўлиши мумкин. Шу билан бирга, Гартли фикрича, элементар жисмда қўшимча айрим алоҳида бирламчи сифатлар мавжуд бўлиши мумкин. Булар эса сезги ва ғояларнинг манбаи бўлиши мумкин. Бундай ҳолатда тебранишлар психик жараёнларнинг айнан кўрсаткичи сифатида қаралмайди. Шу билан бирга Гартли таъкидлайдики, психиканинг бевосита қуроли бўлган онгнинг моддий шартланганлиги, унинг мия билан ички алоқаси «фойдали амалий нуқтаи-назардан тўғридир». Бу ерда Гартли онгни илмий талқин қилувчи, бизни ақлий қобилиятлар ва психиканинг ўзгариши бош мия фаолиятига боғлиқлигига ишонтирувчи медицина амалиётини назарда тутди. «Заҳарлар, спиртли ичимликлар, наркотик моддалар, асабий кўзғалишлар, бошқа зарба ва ҳоказолар албатта, аввал мияни зарарлантириб, ақлни яралайди. Тозаланиш, дам, дори, вақт ва ҳоказолар албатта руҳни аввалги ҳолатига қайтаради». Бу ерда Гартли амалиётчи врач сифатида психикага холисона ёндашади.

БИЛИШ НАЗАРИЯСИ

Гартлининг билиш назарияси диққатга сазовордир. Унинг билиш назарияси асосида Локкнинг сенсуализми ётади. Гартли

уни табиий-илмий билимлар ютуқлари асосида тўлдиради ва бойитади. Гартлининг энг асосий ғояларидан бири «сезги ғоялари — бу шундай элементларки, улардан бошқа ҳамма нарсалар вужудга келади». Ҳамма бошқа нарсалар деганда, Гартли инсоннинг онгида вужудга келувчи оддий ғоялар ёки сезги ғояларининг бирикмаси сифатидаги энг мураккаб ғоялар ҳам киради. Унинг фикрича, бу қуёш нурунинг уни ташкил этувчи асосий рангларга ажралишига ўхшашдир.

Гартлининг таъкидлашича, жуда мураккаб ғоялар мияда сўзлар орқали вужудга келади. Тил гап бўлақларига бўлинувчи нутқ, фикрлаш билан мустақкам боғланган онгда муҳим роль ўйнайди. Кондильяк «Инсон онгининг келиб чиқиши ҳақида тажриба» (1746) асарида баён қилганидек, Гартли ҳам тилнинг онг ривожига ролини кўрсатиб, нутқ шакллариининг ранг-баранглигига эътибор беради. «Сўзларни тўрт аспектга бўлмоқ мумкин: биринчидан эшитиш орқали юзага келган таассуротлар сифатида; иккинчидан, нутқ аъзоларининг фаолияти сифатида; учинчидан, кўзга ҳарфлар орқали таъсир қиладиган таассуротлар сифатида; тўртинчидан, қўлнинг ёзув вақтидаги ҳаракати сифатида». Гартлининг фикрича, нутқни эгаллаш жараёни ҳам худди шу тартибда юз беради, чунки гўдаклар аввал бошқа одамларнинг нутқини қабул қиладилар, сўнг ўзлари гапиришга ўрганидилар, сўнг ўқишга ва ниҳоят ёзишга ўрганидилар.

Гартли таълимотида нутқ амалиёти ғоялар уюшмасининг муҳим заруратларидан биридир. У қандай қилиб ғоялар сўзлар уюшмасига айланишини, қандай қилиб гўдакликда нутқ ва онгининг ривожланишини, инсоннинг ташқи оламни билиб боришини мукамал изохлаб беради. Натижада Гартли шундай асосли хулосага келади. «Сўзларни ишлатиш ғояларимизнинг миқдорини ва мураккаблигини анча оширади, бу эса бизнинг ақлий ва ахлоқий такомиллашувимизнинг асосий воситасидир».

Гартли билишнинг усули ҳақида ҳам қатор муҳим ғояларни баён қилади. У ўз усулига таъриф бериб, «мулоҳаза юритишнинг тўғри усули шундан иборатки, бир неча танлаб олинган, ёрқин ифодаланган ва аниқ исботланган ҳодисалар асосида, назарда тутилаётган ҳодисага таъсир қилувчи умумий қонунларни аниқлаш ва очишдир. Кейин бу қонунлар ёрдамида бошқа ҳодисаларни тушунтириш ва олдиндан ҳукм чиқаришдир», дейди. Муҳими шундаки, Гартли бу усулни анализ ва синтез усули, яъни таҳлил қилиш ва умумлаштириш усули деб атайди. Ундан Ньютон ўз физик татқиқотларида фойдаланганлигини кўрсатади. Ҳақиқатан ҳам таҳлил ва умумлаштириш усули Ньютонга, ҳатто Галилейга бориб тақалади. Бу ерда гап янги табиатшунослик методологияси асосида ётувчи тажрибавий-индуктив ва назарий-дедуктив усулларнинг бирлиги ҳақида кетяпти. Бу методологиядан Гартли ҳам фойдаланган. Унинг тебранишлар ва уюшган ғоялар ҳақидаги таълимоти бир томондан, сезгиларни онгининг бирламчи элементлари сифатида таҳлил қилишга асосланган, иккинчи томондан, психик фаолиятнинг умумий қонун-

ларини очишга, улар ёрдамида инсон психикасининг турли-туман намоён бўлишини тушунтиришга қаратилган. Демак, Гартлининг асосий хизмати шундаки, у биринчилардан бўлиб, тажрибавий индуктив метод ва билишнинг дедуктив воситаларини психик ҳаётни ўрганиш учун татбиқ қилишга ҳаракат қилди. Гартли таълимотининг чекланганлиги биринчи навбатда қарашларининг бир томонлама ва метафизик характердалигидан, унинг ижтимоий моҳият эканлигини инкор қилишидан, онг ҳодисаларини механизм руҳида талқин қилиши билан боғлиқдир. Гартли дунёқараши ўзининг ички қарама-қаршилигига эга. Унинг психикани илмий руҳда талқин қилиши диний эътиқодлари билан қоришиб кетган. Бу айниқса, «Одам, унинг тузилиши, бурчи ва таянчлари ҳақида мулоҳазалар»нинг иккинчи қисмида яққол сезилиб туради. Бу қисмда кўпроқ илоҳий масалалар — худонинг борлиги, унинг ажралмас сифатлари, шафоат, раҳмдиллик, адолат ва бошқа «ахлоқий камолотлар» ҳақида гап кетади. Шунга қарамай, Гартли фалсафа ва психология тарихида ўз асарлари билан инсон онгини талқин қилишни ривожлантиришга катта ҳисса қўшган.

ЖАН ЖАК РУССО

(1712—1778)

Руссо — Франциянинг сиёсий мафкурачиси, инқилобчи, демократ, файласуф, маориф ислохотчиси, адиб, драматург, композитор, санъат назарийчиси. У Женевада соатсозлар оила-сида туғилган. Руссо ўз касбини ўзгартирганлиги туфайли мунтазам таълим олишга муяссар бўлмаган. У 1741 йили Парижга келади, у ерда Гольбах, Дидро ва бошқалар билан яқин алоқада бўлади.

Дидронинг таклифига биноан Руссо у ташкил этган «Энциклопедия»да фаол эштирок этади. Руссонинг жамоатчиликка кенг танилишида унинг «Фан ва санъат ҳақидаги мулоҳазалар» (1750) асари муҳим аҳамият касб этганлиги маълум.

Руссонинг «Инсонлар ўртасидаги тенгсизликнинг келиб чиқиши ва асослари тўғрисида мулоҳазалар» асари унинг обрўсига яна обрў қўшади. У «Фанларнинг маънавиятга таъсири» асарида ўзи яшаб турган цивилизацияни тенгсизлик цивилизацияси деб танқид қилади. Шунингдек, у таъкидлайдики, фан тараққиёти инсон табиятини, маънавиятини такомиллаштирмайди. Албатта, бу билан у фан ва маданиятга қарши чиққан, дейиш нотўғридир. Фанга ҳужум қилаётганим йўқ, лекин эзгуликни ҳимоя қилаяпман, дейди у. Руссо ижтимоий муаммолар ва ҳуқуқсизлик, зулмнинг манбаини ижтимоий тенгсизликда, яъни мулкий тенгсизликда кўради. Мулкий тенгсизлик азалий эмас. У қуйидаги босқичлардан иборат:

1. Ижтимоий тенгсизликнинг биринчи босқичи — бой ва камбағалнинг юзга келиши.

2. Давлатнинг келиб чиқиши. Бунда бойлар билан камбағаллар битим тузадилар.

3. Қонуний ҳокимиятнинг зўравонликка айланиши. Аввал халқ подшо ва ҳуқуқ томонидан алданган бўлса, зўравонликда эса зўравон қонунлар халқни алдайди ва унга ҳамла қилади.

Унинг бу асарлари ҳукумат томонидан таъқиб қилина бошланди. У ҳибсга олинишидан қўрқиб, Франциядан қочиб, Швеция (1762)га келади. Руссо кўп йиллар Вольтер билан баҳс мунозаралар юритган. 1766—1767 йиллари Англияда бўлган вақтида Юмнинг таклифига биноан, материянинг моҳияти нимадан иборат, деган саволга жавоб бера олмади. Унинг фикрича, материянинг моҳиятини ҳеч ким била олмайди. Материя инерт, у ақлни келтириб чиқармайди, дейди. Руссо файласуфлар билан мунозараларда таъкидлайдики, худо ақл ва яхшилик манбаидир.

Руссо материяни худодан мустақил равишда мавжуд дейди. Худо материяни яратмайди ва уни йўқ қилмайди ҳам. Лекин материя ўзича пассив, ўлик, инертдир. Материя ўз ҳаракатини худодан олади. Чунки худо фаолдир. Руссо фикрича, худо ўзининг биринчи вазифасини ўтайди. Лекин шунга қарамай, олам ўзининг муайян қонунига эгадир. Ҳаракатсиз материя қонуниятни юзага келтира оладими? Йўқ, келтира олмайди, дейди Руссо. Унинг фикрича, универсал дунёвий тартиб асосида худо ётади. Руссо фикрича, худонинг мавжудлигига бизнинг жонимиз гувоҳлик беради. Шунингдек, жон инсонда жойлашган номоддий субстанциядир. Шундай экан, тана парчаланса ҳам жон ўлмайди. Материя тасодифан жонли, ҳис қиладиган онгли маҳлуқотни ярата олади, деган фикр келиб чиқиши асло мумкин эмас. Жонзотни яратиш худонинг ишидир. Руссо томонидан худонинг мавжудлигини тан олиниши бу маъбудаларга, руҳонийларга, поп, монахларга, черковга сифиниш дегани эмас. Руссо сенсуализмни мутлақлаштирди. Унинг учун ҳиссиёт бегуноҳ, ақл эса хатоликка хорлайди. Назарий тафаккурга у салбий қаради. Ҳақиқатга эришишнинг бирдан-бир йўли бевосита ҳиссий билимдир.

Руссо учун у ёки бу масалада субъектив ишонч бирдан-бир тўғри йўлдир. У ҳар қандай мантиқий исботдан устундир. Руссонинг фалсафасидаги агностик йўл Кант фалсафасига катта таъсир ўтказди.

Руссонинг ижтимоий-сиёсий қарашлари унинг ижодида марказий ўрин эгаллайди. Тенглик жамиятнинг табиий ҳолати, инсон ўз моҳияти жиҳатидан хоҳ ишлаб чиқаришда, хоҳ истеъмолда ҳеч кимга боғлиқ эмас. Бундай жамият идеалдир. Келажакда бунга эришиш мумкин эмас, лекин унга қайтиш мумкин. Унда кишилар бойлик, хусусий мулк нималигини билишмасди. Хусусий мулк бўлмаган ерда адолатсизлик бўлиши мумкин эмас. Хусусий мулкнинг келиб чиқиши инсонлар манфаатларига зиддир. Бу аслида бировлар ҳисобига бойиш демакдир. Умумий эрк ва барчанинг эрки деган нарса бор. Умумий эрк умумий манфа-

атларни назарда тутати. Барчанинг эрки шахсий манфаатларни ҳисобга олади. У якка-якка манфаатлар йиғиндисидан иборат. У феодализмни қоралаб, адолатли жамият ташкил этиш йўлида ижтимоий келишувни ишлаб чиқди.

У ўз ижтимоий қарашларида Француз жамиятининг камбағал фуқаролари манфаатларини ҳимоя қилади. Шунинг учун ҳам Руссо ижодининг марказида инсон муаммоси ва ижтимоий тенгсизлик масаласи ётган.

Файласуф ижтимоий фикрлар тарихида ўзининг ижтимоий-ахлоқий муаммолар ва тарбия назарияси билан машҳур бўлган. «Янги Элоиза» романи «Эмиль ёки Тарбия ҳақида»ги рисолаларида ахлоқ ва тарбия масалаларини моҳирлик билан ифодалаган. Файласуф ҳаёт жараёнида фан, маданият ва саноат ўз тараққиёти йўлида инсонларнинг маънавиятини бузган, деган қатъий ишончга келади. Улар инсон ва табиат ўртасидаги табиий ҳам-ҳангликни издан чиқарган. Бошқа маърифатпарварлар сингари Руссо ҳам қачон ҳокимлик донолик билан бир битимга келмас экан, халқ бахтсизликда қолаверади, деган фикрда бўлган.

Жан Жак Руссо ўзининг «Тенгсизликнинг келиб чиқиши ва сабаблари ҳақида мулоҳазалар» асарида жамиятдаги ижтимоий тенгсизлик манбаларини таҳлил қилади. Унинг фикрича, бу тенгсизлик бирданига бўш ерда пайдо бўлмаган, балки бунда ишлаб чиқариш қуролларининг борган сари такомиллашиб бориши ва унда ижтимоий функцияларнинг тақсимланиши катта роль ўйнаган. Аввал оила, кейинчалик уруғ ва ҳоказолар шаклланган. Ана шу аснода хусусий мулк ва унга эгалик аста-секин пайдо бўла бошлади. Хусусий мулкчиликнинг юзага келиши кишилар ўртасига нифоқ солди. Ерга бўлган хусусий мулкчилик кишилар ўртасида мулкий тенгсизликни, бой ва камбағалларни юзага келтириб, улар ўртасидаги рақобатнинг кучайишига олиб келди. Файласуф таъкидлаганидек, жамиятда ижтимоий кутблар ташкил топа бошлади. Бу эса ўз навбатида улар ўртасида мулк учун урушлар ва жанжалларнинг пайдо бўлишига олиб келди. Кейинчалик бойларнинг манфаатларини ҳимоя қилувчи қудратли куч, яъни давлат пайдо бўла бошлади. Давлатнинг келиб чиқиши билан жамият тараққиётида қарама-қаршиликлар ва низоларнинг кучайиши синфий қатламларнинг юзага келишига сабаб бўлди. Инсоннинг инсон устидан зўравонлик қилиши тенгсизлик цивилизациясига олиб келди. Инсон қайтадан эркинликка эришиши учун нима қилмоғи керак? — деган табиий савол туғилади. Файласуф фикрича, «фуқаролар» битимини амалга ошириш лозим, яъни эркин битимга асосланган жамиятнинг ҳуқуқий ташкилотини тузиш керак. Бундай ижтимоий ҳолатда ҳар бир фуқаронинг хусусий мулкка бўлган ҳуқуқи қонунлаштирилмоғи лозим. Давлат эса фуқароларнинг мазкур қонунларни ҳимоя қилувчи кучга айланиши зарур. Руссо фикрича, давлат республика шаклида бўлиб, на бойлар ва на камбағаллар бўлишига йўл қўймаслиги керак. Халқнинг манфаатларини ҳимоя қилувчи олий орган — халқ мажлислари бўлмоғи лозим. Бу

орган чиқарган қарорлар ҳукумат ва ҳукмрон ташкилотлар томонидан бажарилиши зарурий саналмоғи лозим.

Халқ суверенитети тўғрисидаги ғоялар файласуфнинг ижтимоий фалсафасида асосий ўрин эгаллади. Жан Жак Руссо халқ суверенитети маъносида ҳокимият халқ учун, халқнинг орзу-умидларини амалга оширувчи бўлмоғи лозим, дейди.

Файласуф назарида, амал қиладиган сиёсий шакл-тамоийиллар ҳудуднинг катта-кичиклигига ва иқлимига боғлиқ. Хусусий мулкчилик одамлар ўртасида ижтимоий антогонизмни келтириб чиқаради. Дастлаб «табiiй ҳолат» мавжуд. Бу даврда кишилар эркин ва тенгдирлар. Бу ҳолатни Руссо идеаллаштирди. Унинг фикрича, тақомиллаштириш имконияти ишлаб чиқариш қуролларини ва меҳнат усулларини яхшилайти. Шу асосда хусусий мулкчилик келиб чиқади ва мулкий тенгсизлик содир бўлади. Бунинг оқибатида давлат вужудга келади. У ўз навбатида тенгсизликни келтириб чиқаради. Хўжалик фаолиятидаги, фандаги, саноатдаги ютуқлар, кишилар томонидан эркинлик ва бахтни йўқотиш билан чамбарчас боғлиқ. Ахлоқ ва сиёсат регрессия (орқага қайтиш) туфайли пайдо бўлади.

Пировард натижада ҳуқуқсизлик, адолатсизлик золим подшоҳни ағдариш туфайли бартараф этилади. Кишилар зулмдан халос бўлгач, эндиликда қандай яшаш йўлини излашлари лозим ва биргаликда ижтимоий иттифоқ тузишни ўйлашлари керак. Бу ижтимоий келишув туфайли амалга ошади.

Демак, ҳар бир инсон ўз кучи, ҳуқуқларини олий раҳбарга бериши лозим. Биргаликда ҳар бир аъзога бир бутунликнинг ажралмас қисми сифатида қаралади. Оқибатда яхлит коллектив давлат барпо этилади. Халқ олий ҳокимият ва суверенитетга эга бўлади.

Руссонинг сиёсий идеали — тўғридан-тўғри демократиядир. Унда қонунлар бевосита барча фуқароларнинг мажлисида қабул қилинади. Албатта, бу ғояларни ҳудудий жиҳатдан кичик бўлган давлатларда амалга ошириш мумкин. Катта давлатларда амалга ошириб бўлмайди. Руссонинг хусусий мулкчилик тўғрисидаги қарашлари изчил бўлмаган. Унинг назарида хусусий мулкчиликнинг келиб чиқиши халққа беҳисоб кулфатлар келтиради. У хусусий мулкчиликни йўқ қилиш тарафдори бўлмай, балки уни барча фуқаролар ўртасида ҳаёт кечиришлари учун зарурий миқдорда улашиш керак, деган фикрни қўллаб-қувватлайди. Руссонинг бу қарашлари майда буржуазиянинг қарашларидир.

У хусусий мулкчиликнинг мавжудлиги мулкий бўлинишга олиб келишини тушуниб етмади.

Руссонинг ижтимоий битими фақат амалиётда буржуа-демократик республикасида амалга ошиши мумкин.

Руссонинг ахлоқий таълимоти тенглик ғояси ва шахс эркинлиги билан чамбарчас боғлиқ. Бу ахлоқ — фуқаро жасорати, республикачининг ватанпарварлигидир. Саховат унинг учун қулчиликка нафрат. Эстетик тарбия ҳам шу йўлга қаратилмоғи лозим.

ПЕДАГОГИК ҚАРАШЛАРИ

Жан Жак Руссо маърифатпарвар файласуф сифатида таълим-тарбия ва ахлоққа катта эътибор қаратиб келган. Чунки тарбия инсонда илғор фуқаролик сифатларининг қарор топишида муҳим роль ўйнайди.

Руссо тарбияга, айниқса, оилавий тарбияга алоҳида урғу берган. Чунки оилавий тарбияда бола ижтимоий муҳитдаги ҳар қандай салбий ҳолатлардан ҳимоялана олади. Тарбия ўз навбатида инсонда меҳнатга, оила бошлиғи бўлиш ва жамиятнинг фуқаролик бурчини амалга оширувчи шахсни шакллантиришга хизмат қилади. «Фуқарони тарбияласангиз сизда ҳамма нарса муҳайё бўлади,» — дейди Руссо.

Руссо фикрича, тарбия болаликдан бошланиши керак. У фақат ижтимоий муҳит тарбияси билан чекланиб қолмай, педагогик тарбияга ҳам катта эътибор бериш керак, деган фикрни илгари сурди. Тарбиянинг асосий тури бу ҳукумат томонидан жорий этилган ижтимоий тарбия тўғрисидаги қонунлар ҳисобланади.

Файласуфнинг таъкидлашича, тарбиянинг асосий мақсади ҳар томонлама тарбияланган фуқаро жамият тараққиётига муносиб ҳисса қўша олиши, ватанга меҳр-оқибатли бўлиши кўзда тутилади.

Руссо жисмоний тарбияга катта эътибор қаратган. Илм бериш бирон бир ҳунарни эгаллаш билан боғлиқ бўлиши керак. Маънавий фазилатларни тарбиялаш тарбиянинг асосини ташкил этади. Тарбияда жамоанинг ролини тушунмаган Руссо бола тарбиясини атроф-муҳит таъсиридан холи қилиш керак, дейди. Шу каби камчиликларидан қатъи назар унинг ғоялари педагогика ривожига самарали таъсир кўрсатди. Унинг педагогик қарашлари ҳозирги кунда ҳам ўз аҳамиятини йўқотгани йўқ.

Жамият тараққиёти, файласуф фикрича, ижтимоий тенгсизлик, қашшоқлик ва зулм ўтказиш маънавият бузилишининг манбаи бўлибгина қолмасдан, балки инсон онгини ҳам обрўсизлантиради. Ўрта аср схоластик таълимот онгимизни мевасиз билан қуролига айлантирди. Умуман, тарихий тараққиётда у инсониятга фойда келтирмади. Гарчанд инсон эркин туғилган бўлишига қарамай, у ҳамма жойда кишанланган. Бу боши берк кўчадан кишиларни фақат «табiiй» ҳолатига қайтишгина қутқара олади, деб ишонади Руссо.

«Табiiй» ҳолатга қайтишда диннинг бўлиши шарт эмас. Лекин динга бўлган эътиқод инсон қалбида бўлмоғи лозим, дейди Руссо. У ибодатхоналарга, расм-русумларга сажда қилишдан кўра, балки ички эътиқодни маъқул деб топади. Бу «соф» ва оддий диндир. Руссонинг деизми Вольтернинг рационалистик деизмидан фарқли ўлароқ сенсуалистик деизмдир. Худога сизгиниш, деб ёзади Руссо, қалбга сизгинишдир.

Руссо Вольтер сингари деизм позициясидан Гольбах, Гельвещийларнинг фалсафий таълимотига қарши кураш олиб борди. Руссонинг ижтимоий радикализи ва «табiiй дини» Франция-

даги инқилобчилар Робеспьер ва Маратларнинг фаолиятига катта таъсир ўтказди.

ЖОРЖ БЕРКЛИ

1688—1689 йилларда рўй берган инқилоб ғалабаси туфайли инглиз буржуазияси ва буржуазиялашган янги зодагонлар давлат тепасига келган эдилар. Ўзини анча тиклаб олаётган буржуазия иқтисодий ва сиёсий жиҳатдан анчагина мустақкам мавқега эга бўлгач, жамиятда маънавий хилма-хиллик юзага келди.

Айни шу даврда Англия буржуа мафкурачиси сифатида субъектив идеализмнинг кўзга кўринган вакиллари Жорж Беркли ва Давид Юмлар маънавий ҳаёт майдонига кириб келдилар.

Жорж Беркли 1685 йили Ирландияда инглиз зодагон оиласида таваллуд топган. У 1705 йили Тринти коллежининг бўлғуси талабаси сифатида «Янги фалсафа»ни ўргатувчи махфий фалсафа тўғарагининг ташкилотчиси бўлиб танилади. Коллежни тугатгач, шу ерда дарс бера бошлайди. Беркли 1713 йили Франция, Италия, Шимолий Америка бўйлаб саёҳатга чиқади, мақсад — миссионерлик фаолиятини бошлаш эди.

Жорж Беркли 1729—1731 йиллари Шимолий Американинг Род Айленд оролида миссионерлар комитетини очмоқчи бўлган. Лекин моддий маблағ етарли бўлмаганидан яна она ватанига — Англияга қайтиб келади. 1734 йилдан то умрининг охирига қадар у Ирландияда скоп лавозимида хизмат қилади.

У бир неча асарлар ёзиб қолдирган. Булар «Кўришнинг янги назарияси ҳақида тажриба», «Инсон билимининг тамойиллари ҳақида рисола», «Гилос ва Филонус ўртасида бўлиб ўтган уч суҳбат», «Сейрис» асарларидир. У Дублин университетининг талабаси чоғидаёқ табиий фанлар бўйича катта ютуқларга эришганини мамнуният билан тилга олади, Беркли ўз фалсафий қарашларига таяниб, куртак отаётган материалистик қарашларга қарши курашни ўз олдига мақсад қилиб кўяди. Бутун ақл-заковатини, куч қудратини динни қаттиқ ҳимоя қилишга бағишлайди.

БОРЛИҚ ҲАҚИДАГИ ТАЪЛИМОТИ

Беркли фикрича, мавжудлик, ўзига хос кўламга эга бўлишлик ва ҳоказолар мавҳумликдир, яъни улар ғоялар эмас, улар шунчаки номаълум ва кераксиз, халқ орасида кундалик онгда ишлатиладиган оддий сўзлардир. «Ғоя деганда мен ҳар қандай сезилувчан ёки тасаввур қилинадиган нарсани тушунаман. Ҳиссий ҳаёл қилинадиган нарсаларнинг мавжудлиги ҳиссий тасаввур ёки ҳис этишдан сира фарқ қилмайди. Жисмлар онгдан ташқарида мавжуд, улар онгдан фарқ қилади. Шунингдек, онг, ўз навбатида, жисмлардан фарқ қилади, деб биламан». У ҳар қандай инсон билимининг объектларини кузатар экан, чамаси уларни ғоялар қилиб кўрсатади. Дарҳақиқат, ҳиссиётимиз орқа-

ли қабул қилинаётган ёки қабул қилаётган шундай нарсалар ҳис-ҳаяжонни ва ақл фаолиятини кузатиш орқали ёки пировард оқибатда ғоялар дастлаб қабул қилинган юқоридаги усуллардан бири бўлиб, бириктириш, ажралиш ёки оддий тассавурлар орқали юзага келади, дейди. «Мен учун чамаси руҳнинг мавжудлиги табиатдаги барча ҳодисаларнинг бирлашишидаги ортиқча бўлган ўта донишманд, олижаноб ва улуғ қудратдандир. Ҳис этилмай-диган қотиб қолган жисмга келсак, мен ҳис этмайдиган бирон-бир нарса унга ҳеч қандай даҳли йўқ ва менинг фикрларим унга қаратилган эмас». У ўз фалсафий қарашларини шакллантиришда Жон Локкнинг сенсуалистик таълимотини танқид қилишдан бошлаган эди. Ўз асосига кўра Локкнинг ҳам, Берклининг ҳам фалсафий тизимлари бир-бирига яқин. Иккалалари ҳам билишда эмпирик асосдан келиб чиқадилар. Лекин турлича хулосаларга келадилар. Агар Локк тизими асосан натурфалсафа тарзида гавдаланса, Берклининг фалсафаси диний моҳиятга эгадир.

БИЛИШ ҲАҚИДАГИ ҒОЯЛАРИ

Берклининг жисмлар мавжудлиги ва реаллиги ҳақидаги фикри Локк фикридан фарқ қилади ва бунга етарли асос бор. Локк ҳиссий билишга эътиборини қаратган бўлса, Беркли эса кучларни номаълум субстрактдаги кучлар комбинациясидан иборат деб, уларни билишни намойиш қилади.

«Биз билаётган нарсаларнинг барчаси, биринчидан, фикрлардир. Иккинчидан, фикримизни ҳис этиш қобилиятига эгалигидир. Учинчидан, жисмлар фикрни юзага келтириш қобилиятига эга бўлиб, юқорида санаб ўтилганларидан бирон-бири инерт ҳис этиладиган жисмлардан маҳрум бўлиши мумкин эмас. Бир-бирлари билан боғлиқ бўлган ғоялар, бир томондан, одатда сабабиятнинг воқелик билан муносабати нуқтаи-назаридан кузатилади. Лекин қатъий фалсафий ҳақиқат нуқтаи-назаридан улар фақат белгиланаётган нарсаларга нисбатан белги маъносида қўлланилади. Чунки биламизки, биронта ғоя бошқа ғоя учун сабаб бўла олмайди. Бизнинг ҳиссий ғояларимиз ўз-ўзига сабаб бўла олмайдилар. Шунингдек, биламизки, биз ўзимиз уларни яратмаймиз. Бундан бизга равшан бўладики, ғоялар бошқа амал қиладиган сабабга эга бўлиб, улардан ва биздан фарқ қиладиган бўлиши керак».

Агар Локк жисмларнинг барча сифатларини бирламчи ва иккиламчи сифатларга бўлиб, бирламчи сифатларга кўлам, оғирлик кабиларни киритган бўлса, иккиламчи сифатларга бирламчи сифатларга боғлиқ бўлмаган сифатларни, яъни хид, маза, ранг, таъм кабиларни киритган. Беркли эса уларни иккиламчи сифатлар сифатида талқин қилади. Берклига кўра эса, бирламчи сифатлар иккиламчи сифатларга ўхшаш характерга эга бўлганлиги учун ҳам улар ўртасида фарқ йўқ. Бирламчи сифат ҳисобланган кўлам объектив бўлмаганлиги учун бизнинг ҳиссийимиз ва онгимизга боғлиқдир дейди, у. Шундай қилиб,

бирламчи ва иккиламчи сифатларнинг мавжудлиги ҳиссиёти-миз билан белгиланади.

Берклининг таъкидлашича, мавҳум умумий ғояларнинг мавжудлиги мумкин эмас, чунки ҳиссий қабуллаш чоғида онгимизда аниқ таассурот намоён бўлиши мумкин-у, аммо умумий ғоялар бўлиши мумкин эмас.

Инсон деган мавҳум умумий ғояни тасаввур қилиш мумкин эмас. Шунинг учун ҳам, дейди Беркли, мавҳум ғоялар алдовчи сўзлардир. Шундай қилиб, Беркли материя деган тушунчани мавжудлигини тан олмади. Мавжуд бўлиш — бу демак қабул қилувчи бўлиш демакдир. У объектив дунёнинг мавжудлигини инкор этган. Бу дунё битта субъект учунгина мавжуд. У киши, яъни субъект учун олам фақат у ҳис этганида мавжуд бўлиши мумкин. Беркли ҳиссий тажрибани ўзига хос услубда ҳал этади.

Беркли фалсафасининг бошланғич позицияси — ғояларнинг, тасаввурларнинг, сезгиларнинг йиғиндиси бўлган ҳиссий тажрибадир. Беркли таълимотича, бу тасаввурлар объектив реалликни акс этгирмайди, балки уларнинг ўзи ҳақиқий реалликдир.

Объектив дунё тасаввурларда қоришиб, йўқолиб кетади. Масалан, Беркли шундай дейди; «Мен нарсаларни тасаввурларга айлантириш тарафдори эмасман, балки аксинча, тасаввурларни нарсаларга айлантириш тарафдориман». Демак, ғоялар тасаввурлар, нарсаларнинг акс этиши эмас, балки уларнинг ўзи реалликдир. Беркли буни исбот қилиш мақсадида шундай мисол келтиради; «Мен олчани кўриб турибман, уни ҳис қиламан, уни еб кўраяпман... У реал. Агар мен юмшоқлик, қизиллик, сувлилик, нордонлик ҳисларини йўқотсам, олчани ҳам йўқота-ман». Демак, нарса ягона фикрда бирлашган тасаввурларнинг йиғиндисидан бошқа нарса эмас. Бу сезгилар ҳеч қандай жисмий асосга, моддий манбага эга эмас. Бу сезгилар йўқотилса, нарсалар ҳам йўқ бўлади. Берклининг назарида, «Нарсалар — бу тасаввурлар. Тасаввурлар ақлдан ташқарида бўлиши мумкин эмас; Улар мавжудлигининг моҳияти шундан иборатки, улар тасаввур қилинадилар. Бор бўлмоқ бу тасаввур қилмоқдир. Субъектсиз объект йўқ. Демак, Берклича, бу солпсизмдир, яъни ягона «мен»-дан бошқа ҳеч нарса йўқ; бутун дунё мен билан туғилади ва мен билан ўлади; кўзимни очиш ва юмиш билан мен космосни яратаман ва йўқотаман. Беркли фикрича, фақат айрим, ягона нарсаларгина мавжуддир, умумий моддий субстанция эса пуч мавҳумликдир.

Беркли, бир томондан, жисмлар ёки ғоялар мавжуд эмас, деса иккинчи томондан — улар фақат фикримизда мавжуд бўладилар, деб таъкидлайди. Чунки улар худо томонидан идрок қилинади. У шундай деб ёзган эди: «Рух бор, у ҳар қандай дамда менда мен ҳис қилаётган ҳиссий тасаввурларни уйғотади. Турлитуман тасаввурлар, уларнинг тартиби ва уларнинг ўзига хос хусусиятларидан хулоса чиқариб айтаманки, яратувчи чексиз ақл, қудратли эгам ва фаровонлик гаровидир».

Беркли ўзининг диний қарашларини табиий-илмий ғоялар соҳасида ҳам қўллаган. У сабабиятни ўша вақтларда кенг тарқалган механистик тушунишни инкор этади. Унингча биринчидан файласуфлар агар қандайдир табиий ҳаракатдан сабабларни қидиришаётган бўлишса, бошқалари эса қандайдир фикр ёки руҳни қидираётган бўлсалар фойдасиздир. Иккинчидан, агар биз жисмлар оқил ва доно яратувчи томонидан яратилган деб, ҳисобласак, файласуфлар жисмларнинг конкрет сабаблари билан шуғуллансалар яхши бўлар эди. Дарҳақиқат, билмайман, нега турли хил мақсадларни амалга оширишда табиатдаги жисмлар тақдирланган бўлиб ва улар учун аввалданоқ ифодалаб бўлмайдиган оқиллик туфайли яратилган бўлиб, уларни қандай тушунтириш керак, деган услубни яхши дейиш мумкин эмас»,— дейди файласуф.

Беркли Ньютон ва Лейбниц томонидан кашф этилган дифференциал ҳисоблашга қарши чиқди. Берклининг қарашлари турли замонда ва ҳар томонлама турли фалсафий йўналишларнинг намояндалари томонидан танқид қилиниб келинган. Берклининг ҳимоячилари ҳам кўп эди. Улар ҳозиргача ҳам бор. Беркли доимо фалсафий муаммоларни идеалистик талқин этишнинг намунаси бўлиб қолади.

Берклининг асосий вазифаси илмий билиш назариясига қарши курашдир. Маълумки, объектив ҳақиқатсиз объектив реаликни онгимизда тўғри акс эттиришсиз илмий билиш мумкин эмас. Беркли эса уни тасаввурларнинг объектларга мос келишидан қидирмайди, балки тасаввурларнинг ўзидан уларнинг тушунчаси йўқотилади. Беркли сезгиларни объект билан онг ўртасидаги боғловчи бўғин деб эмас, балки объектнинг субъектдан ажратувчи девор сифатида қарайди.

У назарияни амалиётдан ажратади. Унингча назария бир нарса, амалиёт бошқа нарсадир. Фалсафанинг гўёки амалий фаолият билан ҳеч қандай алоқаси йўқ.

БЕРКЛИНИНГ МАЪРИФИЙ, АХЛОҚИЙ ВА ҲУРФИКРЛИККА ҚАРШИ КУРАШИ

Беркли ўз асарларида ҳурфикрликка қарши кураш олиб бориш билан бир қаторда у Шефтебери ва МанDEVИЛЛАРНИНГ ахлоқий қарашларига тааллуқли ғояларни танқид қилувчи махсус рисола ёзган эди. Мазкур рисолада у юқорида номлари зикр этилган файласуфларнинг ҳурфикрлигини танқид қилиб, христиан динини ҳимоя қилган.

«Алсифрон ёки майда файласуф» деб номланган рисоласида Беркли атеизмни ахлоқсизлик билан айнан бир нарса деб, ахлоқ соҳасидаги тараққийпарвар тенденцияларга қарши курашган.

Беркли табиатни севувчи кишиларни Суқрот, Пифагор ва Афлотунларнинг таълимотларини чуқур ўрганишга даъват этиб келди.

У ўзининг маънавий эволюциясида диний фалсафани тео-

центризм билан синтез қилишга ҳаракат қилган. Унда илоҳий куч ҳар қандай борлиқ ва фаровонлик манбаи ҳисобланади. Худого хизмат қилиш инсоният ҳаётининг мазмуни ва мақсадини ташкил этмоғи лозим, дейди файласуф. Ижтимоий қараш нуқтаи-назаридан Беркли консерватор бўлган.

Беркли ўз давридаги Англиянинг мавжуд сиёсий тузумидан мамнун бўлган. У жамиятдаги ҳукмрон синфнинг сиёсатини ҳамда англиз черковининг фаолиятини қўллаб-қувватлаб келган. У, шунингдек, мамлакатда шаклланиб келаётган буржуа иқтисодий муносабатларни, санъатнинг ривожини, савдо-сотиқнинг ўсишини, колониал босқинчилик сиёсатини тарафдори бўлган.

Файласуфнинг ижтимоий ва сиёсий қарашлари кўпгина асарларида ўз ифодасини топган. Унинг ижтимоий-сиёсий масалаларга бағишланган махсус рисоалари ҳам мавжуд. Булар «Пассив итоаткорлик» (1712), «Буюк Британия кулашининг олдини олиш ҳақида очерк» (1721) ва яна бошқалардир. Юқорида номи қайд этилган биринчи рисоласида файласуф сиёсий мавзуга оид учта насиҳатини келтиради. Бу насиҳатларнинг мақсади: 1) қаршилик кўрсатмаслик, 2) ғалаён кўтармаслик, 3) олий ҳоқимиятнинг буйруқларига қулоқ осиб ва итоаткор бўлишлик, фуқароларнинг энг биринчи вазифасидир. Ўзининг бу қарашлари билан «ижтимоий битим»га, айниқса, ундаги радикал шаклдаги халқ суверенитети ва халқ манфаатларини ҳимоя қилишдан бош тортган ҳукмдорга қаршилик кўрсатиш каби масалаларга Беркли қаттиқ қаршилик кўрсатган.

Файласуф халқни «ҳар қандай фуқаролик ҳукумати»нинг сиёсатига ҳеч иккиланмай бўйсунушга даъват этади. Давлат илоҳий бир тарзда келиб чиққан, деган концепцияга амал қилади. Давлат томонидан чиқариладиган қонун ва буйруқлар муқаддас ва уларга қарши чиқиш қатъиян ман қилинади. Тобезлик ва итоаткорликка, ҳатто ҳукмдор ўз фуқароларининг ҳақ-ҳуқуқларини камситганда ва шахсий манфаатларини паймол қилган тақдирда ҳам амал қилиш керак, — дейди файласуф. Антик даврнинг кўзга кўринган файласуфи Цицероннинг «Халқ фаровонлиги — олий қонун» таълимотига бутунлай қарама-қарши фикрни Беркли илгари сураётгани яққол кўриниб турибди. Унинг сиёсий консерватизми ўзи шоҳид бўлган тарихий воқеаларга реалистик баҳони инкор қилмасди. Масалан, Беркли ГанOVERлар династиясининг сиёсатини қўллаб-қувватлаб, уларнинг душманлари бўлмиш яккобинчиларнинг Стюартлар династияси давлат тепасига чиқишига қарши чиққан, чунки яккобинчилар католик черковини ҳимоя қилган. Улар бу борада католик динининг тарафдорлари бўлган ирландияликларни қўллаб-қувватлашига таянган ҳолда, уларнинг йўқотган эркинлигини қайтариб беришга ваъда қилган эди. Файласуф англиз давлат черковининг манфаатларини ҳимоя қилган. У Яккобинчиларни танқид қилибгина қолмай, балки ирландияликларнинг мустақилликка эришиши уларнинг бу борада сабр тоқатли ва итоаткор бўлишга чақиради, деган маслаҳатни беради.

Адолат юзасидан шуни айтмоқ лозимки, Беркли Ирландиянинг оғир ҳолатига бефарқ бўлиб қолмаган, чунки Ирландия Англиянинг биринчи колониясига айланган эди. Бунга унинг Ирландиянинг иқтисодий жиҳатдан юксалишига бағишланган асари мисол бўла олади. Беркли бу асарида иқтисодий сиёсатнинг долзарб масалаларини риторик саволлар шаклида ҳал этишга уринади. Унинг диққат-эътибори марказида бойликнинг асосий манбаи нима? Ер бойлик эмасми? — деган саволлар туради.

Ахир биз авваламбор халқнинг меҳнат фаолиятини қадрлашимиз керак эмасми? Чунки халқнинг меҳнат фаолияти бойликни яратмайдими ва ҳатто ерни ҳам бой қилмайдими?

Агар ер ва кумушлар меҳнат фаолиятининг воситаси бўлмаганда улар ҳеч қандай кадр-қимматга эга бўлмаган бўлар эди. Иқтисодни кўтариш ва миллий бойликни ўстириш тўғрисидаги Берклининг таклифлари шундай эди. Кўриб турибмизки, Берклининг ушбу дастури меҳнаткаш халқ эҳтиёжларини инкор қилади ва халқнинг оғир иқтисодий аҳволини ҳақиқий сабаби нимада эканлиги тўғрисида лом-мим демайди. Аксинча, Беркли бу саволга кишиларнинг дангасалиги, меҳнат қилишдан бўйин товлашлари сабаб бўлаяпти деган фикрни ўртага ташлайди. Шунинг учун ҳам камбағалларни ва дайдиларни меҳнат уйларига жўнатишни таклиф қилади. Динни қаттиқ ҳимоя қилган файласуф ва епископ XVIII аср инглиз фалсафаси тарихида тўғридан-тўғри маърифатпарварликка ва инсонпарварликка қарши чиққан. У илғор илмий-фалсафий ва ижтимоий қарашларга қарши курашган субъектив идеализмнинг ёрқин намунаси.

Берклининг таълимотига янгича тус бериб, уни ҳимоя қилган XVIII аср инглиз фалсафасининг вакилларида бири Давид Юмдир.

ДАВИД ЮМ

Давид Юм Британия буржуа янги давр фалсафасининг сўнгги вакили эди. Бу давр фалсафасини тарихан 2 даврга бўлиш мумкин. Юмгача бўлган давр, Юмдан кейинги давр.

Биринчи давр Британияда фалсафий фикрларнинг шаклланиши ва тараққий этиши даври ҳисобланади. Бу Ф. Бэкондан Томас Гоббс ва Ж. Локкгача юксалган давр. Юмдан кейин эса аста-секин Англияда йирик буржуа мутафаккирлари юзага кела бошладилар. Масалан, Жон Стюарт Милль XIX асрда ва Б. Рассел XX асрда ижод этганликлари бунга мисол бўла олади. Албатта уларнинг машҳур бўлишларида Юмнинг таъсири сезиларли бўлган.

Давид Юм Англияда буюк саноат юксалиши даврида яшаб ижод қилди. Бундан ташқари, бу мамлакат йирик денгиз давлатига ва колонияга эга бўлган эди. Деҳқонлар синф сифатида тугатилди. Икки сиёсий партия — Вигилар ва Торрилар аста-секин бир-бирлари билан яқинлаша бошладилар.

«Янги торри» деган партия гуруҳи шакллана бошланди. Унга Ульям Питт раҳбарлик қиларди. Бу гуруҳ теварагида Англиянинг нуфузли ҳукмрон табақа вакиллари бирлаша бошлади. Юм вафотидан 8 йил ўтиб давлат тепасига Торри партиясининг вакиллари келишди. Буларга Юм бош-қош бўлган эди. Лекин Юм шотландиялик бўлгани учун инглизлар уни ёқтирмасдилар.

Юм 1711 йил Шотландиянинг пойтахти Эйденбургда унча бой бўлмаган зодагон оиласида дунёга келади. Ота-онаси уни юрист бўлиб етишишини орзу қилишган. У эса фалсафадан бошқа фанларни ёмон кўраман, дер эди.

Давид Юмнинг олий таълим олишига отасининг қурби етмаган эди. Юм Эйденбург университетида ўқиб юрган чоғида моддий жиҳатдан қийналгач, Бристолга жўнайди ва у ерда тижорат билан шуғулланади. Лекин у бунинг урдасидан чиқа олмайди. Отасининг ўлиmidан кейин Юмнинг таълими она зиммасига тушади. 1734 йили Юм Францияга жўнайди. У ерда 3 йил яшаб ўқишини давом эттиради. Францияда ўқиб юрган кезларида Юм «Инсон табиати ҳақида» асарини ёзади. У уч китобдан иборат эди. Бу асар 1738—1740 йили Лондонда чоп этилади. Асарнинг биринчи қисми (1-китоб)да билиш назарияси масалалари баён этилган. Унинг фалсафа соҳасидаги асосий асари «Инсон билиши ҳақидаги татқиқот» гносеологик муаммоларга қаратилган. У билимларимизнинг табиати ҳақидаги масалани сенсуалистик нуқтаи-назардан ҳал этар экан, уларнинг манбалари ҳақидаги масаладаги позицияси Локк ва Беркли позицияларидан фарқ қилади. Юм таълимотига кўра, тажрибавий билим ҳиссий қабулладан ташкил топган бўлиб, Локк ва Беркли «ғояларига» ўхшашдир. Бироқ Юм Локкнинг ташқи олам — бу оддий ғояларнинг манбаси, деган фикрини қабул қилмайди. Айни шу пайтда Юм Беркли билан бу борада баҳс юритади. Беркли фикрича, «ғоялар», яъни сезгиларнинг ўзи реалликдир. Юмнинг таъкидлашича, биз ташқи оламнинг мавжудлигини сезгиларимизнинг манбаи деб исботлай олмаймиз.

Юм фикрича, билиш жараёнида биз сезгиларнинг манбалари билан эмас, балки фақат сезгиларимизнинг мазмуни билан иш юритамиз. Шунинг учун ҳам биз дунё объектив равишда мавжудми ёки мавжуд эмасми, билмаймиз. Барча ҳиссий қабулладни Юм икки турга: таассуротлар ва ғояларга бўлади. Таассуротлар бирламчи ва иккиламчи бўлади. Бирламчилари бу ташқи тажриба тўғрисидаги таассуротлар, иккиламчилари эса ички тажриба ҳақидаги таассуротлардир.

Агар биринчисига сезгилар тааллуқли бўлса, иккинчисига эса хоҳиш, эҳтирос ва бошқалар тааллуқлидир. Ташқи ва ички тажрибалар ҳақидаги тасаввурлар оддий ғояларни юзага келтиради, уларга хотира ва тасаввурларнинг шакллари тааллуқлидир. Ғоялар бир-бирлари билан қўшилиб, муайян муносабатларда бўлиши мумкин. Юм бундай муносабатларнинг уч тури ҳақида фикр юритади. Бу турларни у ассоциация деб атайди. Юм ассоциацияларни инсон табиати учун муҳим деб билади ва уларни

асослар деб атайди. Масалан, дўстимнинг портрети, айти вақтда ўзи бўлмасада, у бизда ўзи ҳақида гоё туғдириши мумкин. Бу портрет ва дўстимиз ҳақида пайдо бўлган сиймо бир-бирига ўхшашдир. Лекин бундай ассоциация кўпинча хатоликка олиб келиши ҳам мумкин. Иккинчи кўриниш бу замон ва маконда ассоциациянинг яқинлиги тўғрисидаги масаладир. Мисол учун қадрдон уй ҳақидаги таассуротлар ва хотираларда ундан узокроқ турганига қараганда яқинроқ тургани ёрқинроқ кўринади. Учинчи кўриниш бу сабабият ассоциацияси бўлиб, у ҳаётда тез-тез учраб туради. Юм ассоциация муносабат турларидан бири бўлиб, улар жуда кўп деган хулосага келади. Лекин барча муносабатлар ичида сабабий муносабатлар асосийдир. Шунинг учун у ўзининг асосий диққат-эътиборини сабабий муносабатларга қаратади. Унинг сабабият ҳақидаги таълимоти гносеологик таълимотида марказий ўрин эгаллайди.

Юм ўзига ўзи қуйидаги саволларни беради: Сабабий боғланишлар объектив равишда мавжудми? Нега инсон сабабий боғланишларни объектив мавжуд дейди. Сабабий боғланишлар фанда қандай аҳамиятга эга?

Юмнинг таъкидлашича, оламда сабабий боғланишлар реал мавжуд дея фикр юритиш мумкин эмас, чунки оқибат сабабиятга ўхшаш бўлмайди. Биз одатда сабабиятнинг мавжудлигини қуйидагича ҳал қиламиз; авваламбор биз икки воқеанинг жойланиши ва уларнинг такрорланишини макон жиҳатидан аниқлаймиз ва шу асосда улар ўртасида сабабий боғланишлар борлигини аниқлаймиз. Юм фикрича, бу ҳолатда биз мантиқий хатога йўл қўямиз. Бундай ассоциацияга кўра биз фикр юрита бошлаймиз. Воқеаларнинг бундай тарзда рўй бериш тартиби қатъий бўлиб, сабабий боғлиқликка эга бўлади. Бундай сабабий боғланишга бизда ишонч ҳосил бўлади.

Ўз скептицизмни Юм асосан билишнинг фалсафий таҳлиliga қаратган. Оддий ҳаётда агар биз тошни ташласак, албатта, ерга тушишини инкор этмаймиз. Бу ерда биз фалсафий тафаккурга амал қилаётганимиз йўқ, балки кўп марталаб қайтариладиган ҳолатни кузатяпмиз, дейди у.

Юм субстанция деган тушунчани инкор этади. Субстанция-бу бамисоли сароб. У бизнинг онгимизда пайдо бўлади, дейди файласуф. Бизнинг онгимизда бир хил таассуротлар қабуллаш вақтида узилиши орқали такрорланади. Иккинчи китобда инсоннинг психологик аффектлари баён қилинган. Асарнинг учинчи қисми ахлоқ муаммоларига бағишланган.

ЮМНИНГ АХЛОҚИЙ ҚАРАШЛАРИ

Агар ахлоқ бизнинг фаолиятимиз ва аффектаримизга таъсир ўтказадиган бўлса, бундан хулоса чиқадики, у (ахлоқ) ўзининг манбаи сифатида ақлни олиши мумкин эмас. Чунки биз исботлаганимиздек, ақлнинг биргина ўзи ҳеч қачон бундай таъсир кўрсата олмайди. Маънавият аффектларни қўзғатиши ва

хатти-ҳаракатларни амалга ошириши ёки бартараф этиши мумкин. Ақл ўзича бу ҳолатда кучсиздир. Демак, ахлоқий қонунлар ақлимизнинг хулосаси эмас.

Шундай қилиб, ёвузлик ва эзгуликни, ақл ёки ғояларни таққослаш орқали ажратиб бўлмагани учун, улар бизда бирон-бир таассурот ёки ҳиссиёт орқали аниқлаш ҳолатида бўлиши мумкин. У тўғрисидаги бизнинг хулосамиз маънавий нуқта-назардан тўғрими ёки нотўғрими, бундан қатъий назар, сезгиларимизга боғлиқ ва шунингдек барча сезгилар таассуротлар ва ғояларга бориб тақалади. Буларнинг бирон-бирини инкор қилиш иккинчисининг фойдасига ишончли далил бўлиши мумкин. «Ахлоқ тушунчаси барча инсониятда қандайдир умумий ҳиссиёт туғдириб, у битта объектда умумийликни маъқуллайди ва ҳар бир кишини ёки кўпчиликни бир хулосага олиб келиб, бир-бирига итоат этишга қодир. Бу тушунча, шунингдек, шунчалик умумий ва кенг қамровли айрим ҳиссиётни англатиб, у бутун инсониятга ёйилиб, узоқдаги кишиларнинг хатти-ҳаракатлари ва ахлоқ одобини мақтовга ёки танқидга лойиқ топиши мумкин. Улар қонун-қоидаларга мос келадими ёки келмайдими бу икки муҳим ҳолат фақат инсонпарварлик ҳислари билан боғлиқдир». Юмнинг бу фикри ўз моҳиятига кўра, унинг фалсафий қарашларининг асосини ташкил этади. Вафотидан олдин у ўзининг автобиографик асарини чоп этади. 1741—1742 йиллари Юм ахлоқий ва сиёсий мавзудаги очеркларини чоп эттиради. Бу унинг сиёсий ва иқтисодий фаолиятининг натижаси ҳисобланади. Ана шундан сўнг у кенг китобхон оммасига танила бошланади. Бутун умри бўйи Юм 49 та очерк ёзган. Улар 9 марта нашр қилинган. Айниқса, унга «Жоннинг абадийлиги ҳақида», «Сток», «Платоник», «Скептик» каби очерклари шуҳрат келтиради. 40-йилларнинг ўрталарида Юм моддий жиҳатдан қийналиб қолагач, генерал Сен Клеркнинг котиби бўлади. Ҳарбий миссия билан Вена ва Туринга боради. Италияда у ўзининг «Инсон табиати ҳақидаги» рисоласини «Инсон билимини татбиқ қилиш» номи билан чоп эттиради. Бу асари фалсафа тарихини ўрганишда катта аҳамиятга эга.

1752 йили у яна Шотландияга келади. Юристарлар жамияти уни кутубхоначи қилиб сайлашади. Албатта, бу иш унга молиявий фойда келтирмайди. Лекин катта кутубхона фондидан фойдаланишига имконият яратади. Ана шу ерда Англия тарихи ҳақида китоб ёзишга киришади. У ушбу асарнинг 16 томини ёзади, холос. Файласуф, 1- ва 2- томларда Вигилар ва Торриларга қарши чиқиб, Англияда XVII асрда бўлиб ўтган инқилобларни тўғри акс эттириш мақсадида, Стюартлар тарихини ёритишга уринади. Кейин мутаассиб диндорлар уни даҳрийликда айблаб бошлайдилар. 1763 йили Англия ва Франция ўртасида уруш тугагач, Юм Версалдаги Британия элчихонасига котиб этиб тайинланади. У ерда 2 йил ишлайди. Францияда Юм қадрланади. У ёзган Англия тарихи ҳақидаги китоб уларда катта қизиқиш уйғотади. Стюартлар тарихини оқлагани учун 1819

йили Людовик XVIII Парижда Юмнинг Англия тарихи ҳақидаги асарини қайта чоп эттиради. Юм таълимоти XVIII аср француз маърифатпарварлари таълимоти билан жуда яқин эди. Унинг Руссо ва Гольбах билан алоқаси яхши бўлган. Юм 1766 йил 65 ёшида вафот этади.

Давид Юм фалсафада агностицизм йўналишининг асосчиларидан бирidir. Беркли сингари Юм ҳам барча билимлар «тажриба»дан, сезги ва тасавурлардан келиб чиқади, дейди. Аниқ ва кучли таассуротлар асосида «ғоялар» вужудга келади. Улар таассуротларга қараганда камроқ аниқ ва ёрқиндир. Юм Беркли таълимотини давом эттириб, ташқи дунёнинг мавжудлиги масаласини ҳал қилиб бўлмасдир, дейди. Инсон фақат ўзининг психик (руҳий) кечинмаларини билиши мумкин. Лекин улардан ташқари бирон нарса борми, агар бор бўлса, у нима? Сезгиларимизнинг объектив манбаи нима? Буни инсон била олмайди, дейди.

Бу скептицизм билан чамбарчас боғлиқ бўлган агностицизмнинг сўнгги шаклидир. Бу таълимотда барча нарса шубҳа остига олинади ва англаб бўлмас деб эълон қилинади. Масалан, Юм шундай дейди: «Инсоннинг кўрлигига ва ожизлигига ишонч — барча фалсафанинг моҳиятидир». Юмнинг Берклидан фарқи шундан иборатки, у агностик ва скептик таълимотни илгари сурган. Бошқа масалаларда эса улар ҳамфикрдирлар. Юм учун ҳамма нарса инсон сезгиларининг йиғиндисидир. Демак, у ҳам субъектив идеалистдир. У қандай бўлмасин, субстанциянинг мавжудлигини инкор қилади. Субстанцияни оддий психологик одат туфайли пайдо бўлган ёлғон абстракциядир, дейди. Юм фалсафасида материя бутунлай инкор қилинади. Сабабийлик, зарурийлик, қонунийлик, замон, макон каби категориялар объектив эмас, субъективдир. Юм фикрича, фақат айрим бир-биридан ажралган психик фактлар оқими реал бўлиб, қонунийлик эса бизнинг субъектив одатларимиз туфайли бу хоссага киритилади. Юм баъзан ўзининг скептизмни яшириш мақсадида билимларнинг ишончлилиги тамойилини эътироф қилади. Лекин унинг таълимотича, уларнинг ишончлилиги, тажрибадан келиб чиқишидан эмас, балки соф ақлдан келиб чиқиши туфайлидир. Улар априор, яъни тажрибадан олдин ва ундан ташқаридадир. Бу нарса шуни кўрсатадики, Юм гарчанд оғизда тан олмаса-да, амалда солипсизм позициясида туради. Юмнинг бу таълимоти идеализмнинг турли кўринишлари учун катта ғоявий манба бўлиб хизмат қилди. Унинг фикрича, инсонлар дунёнинг ҳақиқий моҳиятини, унинг қонунларини билишга қодир эмаслар.

ДАВИД ЮМНИНГ ИЖТИМОЙ ҚАРАШЛАРИ

Юмнинг ижтимоий қарашлари ахлоқий қарашлари билан боғлиқ. Лекин унинг ижтимоий қарашлари ахлоқий қарашлари сингари етарлича ишлаб чиқилмаган. Шуни ҳам таъкидлаш лозимки, унинг ижтимоий фалсафаси ўзидан кейинги файласуф-

ларнинг қарашларига унча катта таъсир ўтказмаган. Юм бир томондан, мулкчиликни фаровонлик сифатда кўриш зарур, унга эга бўлиш «адолат қонунлари» билан мустақамланади, деб уқтиради. Лекин бу қонунлар келиб чиқиши нуқтаи-назаридан сунъийдир. Иккинчи томондан эса, бу қонунлар ўзига хос услубда қандайдир ички муносабатлардан иборат, яъни предметнинг ташқи муносабатларининг руҳимизга ва хатги-ҳаракатимизга қандайдир таъсири остида бўлади, деган фикрни илгари суради. Юм концепциясига турли йўналишдаги анъаналар хосдир.

Унинг бу услубий иккиланишлари сиёсий, иқтисодий мавзудаги эсселарида ўз ифодасини топган. Давлат тузилиши, дейди Юм, хусусий мулкчиликни сақлаб қолишга, кучларга куч қўшилишида кишиларнинг ҳамфикрлигини таъминлашда ёрдам беради. Шунинг ҳам таъкидлаш лозимки, ижтимоий ҳолат, унинг фикрича, у ёки бу давлат пайдо бўлгунга қадар, кўп оилаларнинг бирлашиши туфайли юзага келган. Бунга кишиларнинг жамоа бўлиб бирлашишига бўлган хайрихоҳлик ҳиссиётлари сабаб бўлган.

Кўпгина овулолик маърифатпарварлардан фарқли ўлароқ Юм ижтимоий битим гоёсига мулоқ қарши бўлган. Давлатнинг ташкил топиши, дейди Юм, зўрлик йўли билан ҳокимиятни кўлга олиш ва босиб олиш орқали амалга ошади.

Давлатнинг шаклланишида кишиларнинг эркин бирлашиши эмас, балки ҳарбий қудрат ва зўравонлик муҳим рол ўйнайди. Лекин у қандай амалга ошиши мумкин эканлигини кўрсатиб берган эмас. Дастлаб кишилар аста-секинлик билан янги ҳукуматнинг зулмига кўника бошлайди ва кейинчалик эса унга бутунлай кўникади. У ёки бу давлатнинг қарор топишида биринчи навбатда жамият ичида зиддиятлар эмас, балки бу ички зиддиятларни бартараф этишда кишилар ўзаро бирлашадилар. Ташқи зиддиятлар бошқа жамиятлар ўртасида бўлади. Бундай ҳолатда дейди Юм, давлат зўрлик йўли билан қарор топади. Лекин шунга қарамай унинг озгина миқдорда бўлса ҳам жамиятда моддий асоси бўлиши керак. У ўзининг концепциясида сиёсий омилни иқтисодий омилдан ажратиб қўяди. Халқ, Юм фикрича, агар давлат сиёсати чидаб бўлмайдиган даражада бўлса, итоткорликка барҳам беришга ҳақлидир. Лекин оддий ҳолатларда халқнинг итоткорликка бўйсунмасликлари оқибатда анархияни келтириб чиқариши мумкин. Француз маърифатпарварлари ва баъзи бир демократик кайфиятда бўлган инглиз мутафаккирлари ва сиёсатдонларига қараганда Юмнинг позицияси консерватив ва анъанавий характерда эканлигини кўриш мумкин.

Шу билан бир қаторда Юм давлат ҳокимиятининг келиб чиқиши тўғрисидаги таълимотини теологик концепцияга алоқа-си йўқ, деб тан олиши таҳсинга сазовордир.

Юм таъкидлашчи, инсон ҳаёти учун диний мутаассиблик ва риёкорлик ўта хавфлидир. Бу ҳодисанинг илдизи инсон руҳиятидадир, дейди, у.

Турли хил диний маросимлар ва католик динига хос бўлган сирлар инсон табиатини жумбишга келтириши ва унинг тасаввурига салбий таъсир этиши мумкин. «Дин — дейди Юм, кўпгина қонли тарихий воқеаларнинг асосий сабабидир».

У ўзининг «Диннинг табиий тарихи» асарида диннинг келиб чиқишини инсон табиатининг ўзига хос хусусиятларидан излайди. Ўз давридаги якка худоликка асосланган динлар қандай пайдо бўлган деган масала Юмни қизиқтириб келади. У конкрет тарихий фактлардан ўзини олиб қочади. Даставвал ўзида якка комил махлуқот ҳақида тасаввурга эга бўлишдан аввал «жоҳил омма» қандайдир «олий кучлар» ҳақидаги тасаввурга эга бўлишлари керак. «Теизм» (яъни монотеизм), айниқса рационал мулоҳазалар асосида пайдо бўлган, инсониятнинг илк тараққиёт босқичларида дин бўлмаган, дейди Юм.

Файласуф мазкур фаразга ижобий қараб, қадимий динлардаги худоларнинг тимсолини реал кишилар ташкил этган бўлиб, уларнинг ғайритабиий кучларидан ҳайратланар эдилар, дейди. Биринчи ўринга Юм томонидан диннинг психологик илдизлари масаласининг қўйилиши Л. Фейербахнинг дин ҳақидаги таълимотини эслатади. Турли мўъжизалар ҳақидаги ривоятлар инсон ҳиссиётига ва соғлом фикрга путур етказади, деб таъкидлайди у.

Дин ва черковга тааллуқли кўпгина масалаларда Юм француз маърифатпарварларига қараганда ҳаётий йўлни танлаган.

Художўйлар ва диний кайфиятда бўлган файласуфлар Юм тимсолида хавфли, ҳурфикрли ва ғайри клерикал, дин асосини қўпоровчи кишини кўрдилар. Унинг мустақил шахсий юриштуриши, турмуш тарзи ҳам шундан далолат берарди. Унинг дунёқарашида келишувчанлик етакчи роль ўйнайди. Гарчанд, инглиз деистларининг кўпгина масалаларга бўлган муносабатларига салбий позицияда бўлса-да, унинг шахсий позицияси деизмга яқин турган. Албатта, унинг скептик ва агностик қарашлари унда аниқ ва қатъий нуқтаи-назарни шакллантиришга йўл бермади. Юм ўз позициясини деист сифатида табиий дин деб атади. Унинг асосида билиб бўлмас «олий сабаб» ётади.

ГОТХОЛЬД ЭФРАИМ ЛЕССИНГ

Готхольд Эфраим Лессинг (1729—1781) Саксониянинг Каменц шаҳарчасида руҳоний оиласида туғилди. Дастлаб у Лейпциг университетининг илоҳиёт факультетида, кейин медицина факультетида ўқийди. Берлинда у ўзининг машҳур «адабий хатлар»-ини нашр қилдиради. Бу унга Германиянинг биринчи танқидчиси сифатида катта шухрат келтиради. Жуда катта аҳамиятга эга бўлган 17-«хат» Шекспирни ҳимоя қилиш билан тугалланади: «Шекспир Корнелга нисбатан ҳам трагик шоирдир. Софоклнинг «Эдипи»дан кейин, «Отелло», «Гамлет», «Қирол Лир»чалик биронта асар ҳам бизнинг ҳис-туйғуларимиз устидан бунчалик ҳукмронлик қилмаган», — деб ёзади Лессинг.

Инглиз шоири А.Попга бағишланган «Поп — метафизик» деб номланган рисолада шеърият ва фалсафа ўртасидаги фарқ таҳлил қилинади. Шеъриятни метафизик ҳақиқатлар билан таққослаш мумкинми? Унингча, файласуф аниқ ва изчил иборалар билан ўз фикрини ифодалайди. Шоир эса сўзлар билан ўйнайди. У ҳеч маҳал «жиддий, изчил ҳақиқатларни ифодалашга интилмайдди».

Шунинг учун фалсафа ва санъат ўртасига чегара қўйиш жуда муҳим. Лессинг даврида санъат маъносини англатадиган «гўзал фан» ибораси мавжуд эди. У даврда бу икки ижодий руҳий фаолият ўртасидаги тафовут аниқ тасаввур қилинмасди. Лессинг ўзини «ярим йўлда тўхтаб қолган файласуф», деб тасаввур қилади. Худди шу ерда у «адабиётнинг ярим йўлида тўхтаб қолган»-Моисей Мендельсон (1729—1786) билан учрашади. Бунинг маҳсули ўлароқ биргаликда «Поп — метафизик» рисоласи ёзилади.

Лессинг таланти журналист, танқидчи, шоир, масалчи, драматург сифатида машҳур бўлган. 1753—1755 йилларда унинг олти жилдли тўлиқ тўпламлари босилиб чиқади. Сўнгги жилдга ўша давр адабиётининг сўнгги ютуғи «Сара Сампсон хоним» пьесаси кирган. Лессинг ўз пьесасини «Бюргер фожиаси» деб атайдди. Унингча, «бюргерлик» даври келтирган янгилик — бу ҳаётга муҳаббатдир. Бюргерлик Германияда феодализмнинг табақаланиш тартибини тугатиб, иқтисодий ва маънавий ҳаётда буржуа муносабатларини ўрнатади. Бюргер — шаҳарлик маъносини англатиб, таркибий жиҳатдан «учинчи табақа» вакилидир. Шу билан бирга бюргер — тартиб-қоидаларга риоя қилиш тимсоли бўлган фуқародир. Ва ниҳоят, бюргер — мулкчи, буржуадир...

Лессингнинг «Минне фон Барнхелм» асарида «Сара Сампсон»га қараганда қонун-қоидалар ҳукмронлигида яшовчи озод шахснинг бюргерлик идеал ҳаёт тарзи ёрқинроқ ифодаланган.

1766 йилда Лессинг пластик санъатлар ва шеърият орасидаги фарқ ҳақидаги «Лаокоон» рисоласини нашр қилдиради. Санъатнинг бу турлари ўртасидаги ўхшашлик ҳақидаги антик давр тасаввурлари XVIII асрда шубҳа остига олинган эди. «Лаокоон» рисоласи мунозарали. Унинг муаллифи Винкельманнинг «Тасвирий санъат ва ҳайкалтарошликда юнон асарларига эргашиш муносабати ҳақида фикрлар» асаридаги таълимотига қарши чиқади. Лессинг «биринчи сабабларни» аниқлашга интилади. Унингча, санъат макон ва замон мавжуд бўлган воқеликка тақлид қилади. Шундан санъатнинг икки тури келиб чиқади. Макон жисмлар билан тўлган. Жисмлар ўзларининг кўриниб турган хусусиятлари билан тасвирий санъатнинг предметларидир. Замон воқеаларнинг давомийлигидир. Булар шеъриятнинг предметларидир. Лессинг таъкидлайдики, улар ўртасидаги тафовут нисбийдир. Чунончи, тасвирий санъат ҳам воқеаларни тасвирлаши мумкин ва аксинча шеърият жисмларни воқеалар орқали тасвирлаши мумкин.

Шундай қилиб, санъаткор тасарруфида (тасвирий санъатчи ёки ҳайкалтарош) замон эмас, унинг бир кичик бўлаги бўлади, унинг энг маҳсулдорини танлаб олиши керак. «Хаёл қобилиятининг эркин ўйинини уйғотадиган нарсалар маҳсулдордир. Қанча кўп силлиқласак, шунча кўп фикрлаб борамиз. Фикр қанча кучли ишласа, кўзимиз шунчалик кўп кўради. Лессингча туйғуларимиз энг таранглашган ҳолатда уларни тасвир этиш бундай афзалликка олиб келмайди. Бундай тасвирлаш асосида ҳеч нарса йўқ. Кўзга бундай сўнгги нуқтани кўрсатиш хаёл қанотларини боғлаб ташлашдир»¹⁵, — дейди. Шунинг учун Лаокоон фақат оҳвоҳ чекади. Хаёлда уни қичқираётгандек тасаввур қилиш мумкин. Агар у қичқирганда эди, хаёл бир поғона ҳам юқори кўтарила олмас эди.

Бундай нозик кузатиш натижасида қилинган хулоса фақат ҳайкалтарошликнинг эмас, умуман санъатнинг муҳим хусусиятидир. Ҳар бир санъаткор шу жумладан ёзувчи ҳам «маҳсулдор он»ни қидиради. Баъзан имо-ишора тўлиқ тавсифга нисбатан кучлироқ таъсир этади. Ҳар бир санъаткор шу жумладан ёзувчи ҳам ҳаётни қайта акс эттиради. Лекин ҳамма икир-чикирлари билан тўлиқ ҳолда эмас, балки томошабиннинг ёки ўқувчининг хаёлига ҳам ўрин қолдириб, умумлашган ҳолда акс эттиради. Эстетик ҳис-туйғу борлиқни «англаш» билан ҳам, санъаткор томонидан яратилган образни «ўқиш» билан ҳам вужудга келади. «Лаокоон»ни ўқиб шундай хулоса қилиш мумкин. Бундан Кантнинг «танқидий» фалсафасида баён қилинган хаёлан тасаввур қилиш ниҳоятда муҳим аҳамиятга эга деган хулоса келиб чиқади.

Лессинг Аристотель томонидан ўртага ташланган санъат — табиатга тақлид қилишдир, деган ғояни тузатишлар билан қабул қилади.

Лессинг дунёқарашидаги бундай тузатишлар умумий ва якканинг бирлиги масаласида ҳам мавжуддир. Санъатда биз яккани умумийлик даражасига кўтарилишини кўришимиз ўз-ўзидан маълумдир. Француз драматурги Корнель бу қондани бузади. Лессинг эса Корнель тарафида туриб, унинг ғоялари Арасту ғояларига қарши эканлигини таъкидлайди. Унингча, французлар «ўзлари томонидан тавсифланаётган шахсларни тимсолий образларга айланмагунча ифодаларни ортиқча юклаганлар, бўёқларни ҳалдан ташқари куюқлаштирганлар»¹⁶. Фақат Корнель эмас, Дидро ҳам комедияда трагедиядагидек хусусийлаштириш даражаси бўлиши мумкин эмас, деб кўрсатади. Ҳаётда ҳақиқатан ҳам жуда кўп комик характерларни топиш қийин. Демак, комедияда ёзувчи характерларни шахсдан эмас, гуруҳлардан, табақалардан олади. Бунда Дидро «идеал характер» ҳақида гапирди. Лессинг Дидро билан баҳслашмайди, у ёритган масалаларни тушунишга ҳаракат қилади. Нима учун Дидро Арастуга бутунлай зид борма-

¹⁵ Каранг: История немецкой литературы. Т.2. С.154.

¹⁶ Каранг: Уша китоб. 344-бет.

гани ҳолда унга қарши чиқади? Оқибатда Лессинг бунинг ечимини топади. У бадий умумлаштиришнинг икки мумкин бўлган варианты, «умумий характер» иборасининг икки маъноси ҳақида гапиреди. «Биринчи маъносида умумий характер деб жуда кўп ёки ҳамма индивидларда учрайдиган хусусиятларнинг бирга тўпланишига айтилади. Қисқача айтганда, бу ортиқча юкланган характер шахс характериға қараганда кўпроқ шахслашган характер. Иккинчи маъносида умумий характер жуда кўп ёки ҳамма индивидларға хос бўлган ўртача, тенг пропорциядаги хусусиятларға айтилади. Қисқача айтганда бу оддий характер бўлиб, у характернинг оддийлигидан эмас, балки унинг даражаси, ўлчо-ви билан боғлиқ»¹⁷.

«Гамбург драматургияси» рисоласининг мағзи, муаллиф ибораси билан айтганда, тафаккурнинг ҳаёт тупроғи (пермент) ана шундадир. Лессингнинг таъкидлашича, умумий характернинг фақат иккинчи тури Арастунинг қарашларига мос келади. «Юкланган характер» ва «шахслашган ғоялар» биринчи тури эса, Арасту назарда тутган характерға нисбатан анча ғайри оддий. Икки умумлашган бадий образ ҳақидаги масала кейинги давр немис эстетикасининг энг муҳим масалаларидан биридир. Шу муносабат билан Лессингнинг «Гамбург драматургияси»даги бир монологини келтириш жоиз. У шундай деб ёзади: «...Фақат ёзувчиларнинг ўзигина ўзлари ҳақидаги танқидий ҳукмларни эшитишни ёмон кўрмайдилар. Бизда, худоға шукур, танқидчилар мактаби бор. Уларнинг ичидаги энг афзали ҳар қандай танқидға ишончни йўқотишға хизмат қилди. Улар «Гений! Гений! Гений ҳаракатдай қонун-қоидадан афзал! — деб қичқирадилар»¹⁸. Бу ерда сўз «Бўрон ва исканжа» деб номланган ҳаракат ҳақида кетаяпти. Бу ҳаракат феодал тартибларнинг инқироzi, иқтисод, ижтимоий муносабатлар, давлат тузуми ва турли ғоявий соҳалардаги таназул туфайли вужудға келган биринчи умум немис ижтимоий ҳаракати эди. Бу ҳаракат фақат ғоявий соҳа билан чекланган эди. «Бўрон» фақат адабиётда бўраларди, «исканжа» босма нашрлар чегарасидан ташқарига чиқмаганди. Бу нарса индивидуализмнинг туғёнға келиши, шахс муаммоларига ўта қизиқиш, айрим одамларнинг ички ҳаётиға эътибор, илк маърифатпарварчилик тарғиб қилган рационализм тамойилларига ишонсизлик билан боғлиқ бўлган ҳаракат эди.

Лессинг бу «адабий инқилоб»нинг дастлабки яловбардори ва танқидчиси эди.

ФРИДРИХ ШИЛЛЕР

Фридрих Шиллер (1759—1805) XVIII аср немис маърифатчилигининг йирик вакилларида бири. У ҳақда Шиллер Кантни

¹⁷ Қаранг: Ўша китоб. 344-бет.

¹⁸ Қаранг: Ўша китоб. 346-бет.

ўқимасдан аввал кантчи бўлиб олган, дейди. Бунинг исботи сифатида Шиллернинг куйидаги фикрини келтириш мумкин. «Кўпчилик файласуфлар таъкидлайдиларки, тана жоннинг зиндонидир. У жоннинг комилликка парвозига халақит беради. Бошқалари, аксинча, таъкидлайдиларки, тана ҳолатининг яхшилаши маънавий юксалишга олиб келади. Менимча, бу ерда ҳар икки томон ҳам баб-баробар бир томонлама фикр юритадилар»¹⁹.

Шиллер «ҳақиқатнинг ўрта йўлига чиқиш» учун бу икки оқим ўртасида мувозанат ўрнатмоқчи бўлади. Шиллернинг бу фикрлари Кантнинг «Соф ақлнинг танқиди» асари ёзилишидан бир йил илгари баён этилганди. Шиллер «ҳақиқатнинг ўрта йўли»ни топишда Кантга бориб тақалувчи таълимот изидан боради. Шиллер Кант асарлари билан 80-йилларнинг ўрталарида танишади. Шундан кейин шоир файласуфга, Кантнинг мухлиси ва уни афкор оммага ташвиқ қилувчига айланади. Шиллер ўз фалсафий тизимини яратмаган. Лекин фалсафа тарихида ўз ўрнига эга. Ҳусусан, санъат фалсафаси ҳақида гап кетганда Кант номидан кейин Шиллер номи тилга олинади. Шиллернинг «Инсоннинг эстетик тарбияси ҳақида» асари, муаллифнинг ўзи этироф этишича, «Кант тамойиллари асосида ёзилган». Кант уни ўқиб чиқиб «ажойиб асар» деб баҳолайди. Бу асар ҳақиқатан ҳам эстетика тарихидаги энг қимматли асарлардан биридир. Унинг бошланғич гоёси шундай: «...фақат гўзаллик ёрдамида эркинликка эришиш мумкин»²⁰.

Бунда Шиллер нимани кўзда тутди? Бунда шоир Кантнинг маданиятнинг қарама-қарши тарзда ривожланиш ҳақидаги таълимотига қўшилади. У қатъият билан таъкидлайдики, инсоният камолотга қараб борган ҳолда цивилизация занжирлари бизни тобора даҳшатлироқ сиқади ва фақат «ёмонлик мувозанати» бунга баъзи чегарани қўяди. Тараққиёт қуроли келиштириб бўлмайдиган зиддиятлар, одамларнинг, уларнинг меҳнати ва қобилиятларининг бўлиниши, чегаралаш инсонни устага айлантиради. Лекин шу билан бир вақтда «касбий телбалик» — мутаносибликни йўқотишга олиб келади. Уни ўзига қайтариш эса, санъатнинг вазифаси. Санъаткор — аср фарзанди. Лекин у аср тантиғи бўлиб қолса, унинг ҳолига вой. Одамлар тарбияга муҳтож. Санъаткор уни гўзаллик ёрдамида тарбиялаши мумкин ва тарбиялаши зарур.

Гўзаллик инсоннинг мўътабар табиатига мос келади. Инсон каби гўзаллик ҳам икки томонлама характерга эга. Шиллер медицина билан шугулланган давридаёқ инсон мутлақ моддий ҳам эмас, мутлақ руҳий ҳам эмас, деган хулосага келади. Шоир ва файласуф сифатида бу фикрни қатъият билан ҳимоя қилади. Шиллер инсонга хос бўлган икки қарама-қарши интилиш ҳақида гапиради. Биринчиси физик табиатига хос бўлган интилиш,

¹⁹ Қаранг: Шиллер Ф. Собр.соч. М.1957. Т.4. С.24.

²⁰ Қаранг. Шиллер Ф. Статьи по эстетике. М. 1935. С. 203.

иккинчиси — руҳият, яъни ахлоқий ва ақлий саъй-ҳаракат. Лекин шу билан бирга алоҳида ўрта кайфият ҳам мавжудки, унда руҳ жисмоний ҳолатни ҳам, ахлоқий ҳолатни ҳам ҳис қилмайди. Лекин ҳар икки соҳада ҳам фаолият кўрсатади. Бу ҳолатни Шиллер эстетик ҳолат деб атайди.

Бундан гўзалликнинг икки томонлама характери келиб чиқади. У ҳам моддий, ҳам руҳий, ҳам объектив, ҳам субъективдир. Бу ҳам ҳаётнинг ўзи, ҳам унинг тимсоли. Гўзалликнинг моҳияти ўйиндир. Бу ерда ҳам гўзалликнинг иккиланганлиги намоён бўлади. Бу масалада Шиллер Кант ғоясини ўзлаштиради. Ўйин деганда инсоннинг ижодкорлик табиати намоён бўладиган, маданият яратадиган эркин фаолиятни назарда тутати. Қадимги Юнонистондаги Олимпия ўйинлари бунинг мисолидир. Бунинг қарама-қаршиси эса — Римдаги гладиаторлар урушидир. «Инсон том маънодаги инсон ҳолатидагина ўйнай олади. Мана шу ҳолда ўйнаганда ҳақиқий инсон бўлади»²¹. Эстетик тарбия ҳақида гапирганда Шиллер инсоннинг санъатни тушуниш қобилиятининг шаклланишинигина тушунмайди. Яхши дид — шахс фазилатининг фақат бир томони. Гўзаллик ва ахлоқийлик ўртасидаги алоқа билвоситадир. Бевосита тақлид интеллект ва эстетик ҳис-туйғудан ташқарида, эстетик тарбия ҳар томонлама ривожланган ижод қилишга қодир шахсни тарбиялашни тақозо қилади. Гўзаллик фаолият учун шароит яратади. Шиллер гўзалликни «бизнинг иккинчи ижодкоримиз» деб атайди. Унинг одоб ва билим билан бевосита алоқасини инкор қилади. У шундай деб ёзади: «Мен шунга ёрқин исбот қилдимки, гўзаллик тафаккурга ҳам, иродага ҳам ҳеч нарса бермайди. Гўзаллик онг ва унинг қарорлари ишига аралашмайди. Гўзаллик фақат инсонни унга ҳам, бунга ҳам қобилиятли қилади. Лекин бундан фойдаланишни ҳал қилмайди»²². Насиҳат қилувчи романни ўқиб жиноятчи тузалиб қолмайди. Илмий масалаларни ҳал қилишни бадиий асардан қидириш керак эмас. Улар ўртасида бевосита боғланиш йўқ. Лекин Шиллер улар ўртасида билвосита алоқанинг мавжудлигини ҳам кўрсатиб беради.

Шиллер айрим одам ва бутун инсон зотининг ривожда уч босқични кўрсатиб ўтади. Физик ҳолатда одам ўзининг моддий табиатига бўйсунди, эстетик ҳолатда бундай кучдан озод бўлади, ахлоқий ҳолатда уни эгаллаб, ўзига бўйсундиради. Эстетик ҳолат — бу ўтиш поғонаси бўлиб, фақат гўзаллик эркинликни яратади. Гўзалликда эркинлик мутаносиб ҳолда заруриятга мос келади. У шундай деб ёзади: «...Руҳ эстетик кайфиятда эркин, ҳатто ҳар қандай мажбур қилишдан олий даражада эркин. Лекин у қонунларга нисбатан эркин эмас. Эстетик эркинлик тафаккур жараёнидаги мантиқий заруриятдан фарқланади. Шунингдек, ирода этишдаги ахлоқий заруриятдан ҳам шу билан фарқ қилади, бу ҳолатда ҳаракат қилаётган қонунлар англаб олинмай-

²¹ Қаранг. Шиллер Ф. Статъя по эстетике. С.245.

²² Қаранг. Ўша китоб. 267-бет.

дилар, мажбур қилаётгандек туюлмайдилар, чунончи улар қарама-қаршилиқни келтириб чиқармайдилар». Шиллер воқеъликнинг гўзаллик мавжуди бўлган қатламларини кўрсатиб «эстетик кўриниш» тушунчасини ишлаб чиқади. Унингча мантиқий кўринишдан эстетик кўринишлар тубдан фарқ қиладилар.

— Биринчиси — ёлғон, алдов.

— Иккинчиси, яъни эстетик кўриниш ҳақиқатга тенг ўйин, инсон томонидан қабул қилинган шартланганлик. Шиллер тенглик идеалини амалга оширишга қаратилган «гўзал кўриниш» ҳукмронлиги ҳақида гапиради. Унингча, агар дид ҳукмронлик қилса, ҳеч қандай имтиёз, ҳеч қандай якка ҳокимликка ўрин йўқ». «Гўзал кўриниш» ҳокимлиги ақл ҳукм сурадиган ва материя йўқолган сферагача кўтарилади.

Шиллернинг эстетик утопияси тарихийлик руҳи билан суғорилган. Унингча, инсоният тарих жараёнида, моддий табиатни бўйсундириш жараёнида, фаолият жараёнида ахлоқий эркинликка эришади. Реал тарихга бўлган ҳаётий қизиқиш Шиллерни Кантдан ўзиб кетишга олиб келди. Гегелнинг таъкидлашича, Шиллернинг буюк хизмати шундаки, у субъективизмни ва тафаккурдаги мавҳумликни енгиб ўтди, ундан ташқарига чиқишга журъат этди, ҳақиқатни мужассамлаштирган нарсаларнинг фикрий бирлигини бадий жиҳатдан амалга оширди»²³.

Шиллер дунёқараши фақат эстетика тарихида эмас, тарих фалсафасида ҳам диққатга сазовордир.

1789 йилда Шиллер Иен университетининг умумий тарих фани бўйича профессори унвонига эришади. Унинг «Жаҳон тарихини ўрганиш нимадан иборат ва уни ўрганишнинг мақсади нимадан иборат?» мавзусидаги кириш маърузаси ўтмишга ёндашишнинг умумий тамойилларига бағишланган. Шиллер тараққиёт ғоясини ҳимоя қилди. Ҳозирги даврдаги «ёввойи» халқлар инсоният тарихи нимадан бошланганлиги ҳақида тахминий тасаввур беради. Бизнинг маданиятимиз турли даврлар маълумотини йигади. Инсон зоти вужудга келганидан бошлаб то ҳозирги давргача тараққиётнинг ягона занжири мавжуд. Фақат тарих неъматларни тўғри қадрлашни ўрганишга қодир. Биз бу неъматларга шунинг учун шукроналик қилмаймизки, биз уларга ўрганиб қолганмиз, уларни кўрамиз, қўлга киритамиз. Аслида эса, бу неъматлар энг яхши ва олижаноб одамларнинг қон тўлови эвазига киритилган. Уларни эгаллаш учун кўп авлодларнинг оғир меҳнати зарур бўлган, — деб таъкидлайди.

Тарих ҳамма ахлоқий дунёни қамраб олади. У кишилар ва халқлар устидан ҳукм чиқаради. Шиллер ҳаммадан кўпроқ ишонч билан ўтмишни ўрганишнинг ахлоқий меъёрларини, ҳар бир инсоннинг бутун инсоният олдидаги маъсулияти ғоясини ишлаб чиқди. Шиллер ўз тингловчиларини тарихни ўрганишга чақириб, шундай дейди: «Тарихни ўрганиш ақлимизни нурлантиради, қалбимизни олижаноб фидоийлик билан алангалантиради. У

²³ Қаранг. Гегель. Соч. в 14 томах. М.1938. Т.ХII С.65.

руҳимизни ахлоқий масалаларга пасткашлик ва бачканалик билан ёндашишдан сақлайди».

Шиллернинг фикрича, тарих инсониятни белгилаб берилган режа бўйича олға етаклайди. Одамларга улар зўравонлик ҳукмронлигида яшаётгандек туюлади, лекин тарих юз бераётган чалкашликларга осойишта қарайди. У жиловсиз эркинликни зарурият сиртмогида ушлаб тураётган дамларни кўради. Шиллер айтадики, папа Григорийга ёки виждон азобидан қийналган Кромвелга яширин бўлган нарсани тарих мамнунлик билан инсониятга очиб беради. Шиллер айрим якка инсон фаолиятининг мақсадлари билан унинг ижтимоий натижалари ўртасидаги бу қарама-қаршилиқни маълум тарихий ҳодисаларни таҳлил қилиш билан ёритиб берди. У ёки бу ҳодисани тавсифлар экан, Шиллер аввало уларнинг сабабларини, диний ва сиёсий шиорлар ортида нима ётганлигини кўрсатиб беришга эътибор беради. Шиллернинг асосий тарихий асарлари — «Нидерландиянинг испан ҳукмронлигидан ажралиб чиқиш тарихи» (1798) ва «30 йиллик уруш тарихи» (1793) ҳисобланади. Бу асарлар ҳақиқий драматизм, фалсафий мулоҳазалар, ахлоқий завқ-шавқ билан ёзилган ажойиб асарларидир.

Шундай қилиб, тарих назария бағрига кириб борди. У нафақат ўтмиш хотираси, замонасининг ҳаётини муаммоси, жамиятнинг ҳозирги ва келажакдаги тизими масаласи сифатида, балки сиёсий фаолият сифатида ҳам назарияга кириб борди. Немис фалсафаси бағридан француз инқилоби ўрин олди.

ГЁТЕ

Гёте ўзини файласуф ҳисобламаган. Лекин фалсафа ҳамма вақт унинг маънавий қизиқишларининг марказида бўлган. Улуғ шоир ва олимнинг бутун ижоди назарий мулоҳазалар билан суғорилган. Улар у ёки бу китобни ўқиш натижасида ҳосил бўлган тасодифий фикрлар эмас ёки Гёте ибораси билан айтганда, «ўзи англамаган ҳолда» файласуф бўлган табиатшуноннинг мажбурий умумлашган хулосаларимас, балки чуқур мазмунли фалсафий ғоялар бўлиб, гарчи изчиллик билан ифодаланмаган бўлса ҳам Германия маънавий ҳаётининг қон-қонига сингиб кетган эди ва ҳозирги кунда ҳам ўз аҳамиятини йўқотмаган.

Гёте Кант таълимотига катта ҳурмат билан қарайди. «Кенигсберг қарияси» асари унинг суҳбатдошидек бўлган. У янги файласуфлардан кимни юқори кўясиз, деган саволга шундай жавоб беради: «Ҳеч қандай шубҳасиз, Кант уларнинг ичида энг афзалидир. У ўз натижалари жиҳатдан энг таъсирчан таълимот яратганлардан биридир. У немис маданиятига ҳаммадан кўра чуқурроқ кириб борган. Гарчи сиз уни ўқимаган бўлсангиз ҳам, у сизга ҳам таъсир кўрсатган. У сизга ҳозир керак эмас, чунки у сизга сиз эгаллаган нарсани бериши мумкин». Ва шу ерда қилган

эътирофи жуда ҳам муҳимдир: «— мен мустақил равишда у қандай йўлни босиб ўтган бўлса, шундай йўлни босиб ўтдим»²⁴.

Бунга ишонч ҳосил қилиш мумкин. Гёте Кантнинг «Соф ақлнинг танқиди» асарини чуқур ўрганмаган, лекин унинг руҳини ўзлаштирган. Кўпинча у Кантни айблаганда, аслида унинг фикрларини қайтаради. Агар «Соф ақлнинг танқиди» ўқиб чиқилса, Гёте Кант босиб ўтган йўлни мустақил босиб ўтганлигига ишонч ҳосил қилади. Бунга ҳеч қандай шубҳа бўлиши мумкин эмас. Кант томонидан фалсафада қилинган бурилишнинг моҳияти шундан иборат эдики, у хаёлни тасаввурни билиш назариясига киритди.

Эстетика соҳасида Гёте ўзини Кантга яқинлигини эътироф этади «. . . мана менинг қўлимга «Соф ақлнинг танқиди» асари тегди ва мен бу китобга ҳаётимнинг қувончли дамлари учун жуда ҳам қарздорман. Бунда мен ўзим шуғулланаётган турли машғулотларимни ёнма-ён қўйдим. Санъат асарлари ва табиат бир хил талқин қилинганлигини кўрдим»²⁵.

Гёте ўз фалсафий қарашларини гилозоизм деб атайди. Улар Спиноза ҳамда Гётенинг мустақил равишда табиий-илмий фанлар билан шуғулланишининг таъсири натижасида шаклланган. Гилозоизм — материянинг умумий жонланганлиги ҳақидаги таълимотдир. Гёте уни аста-секин диалектик ғоялар билан бойитади. Бутун борлиқнинг кутбларга бўлиниши ғояси билан бирга унинг ўсиши, ривожини ҳақидаги ғояни ҳам баён қилади.

Табиат ҳамма вақт шоир-мутафаккир назарида доимо ривожланиб боровчи ягонанинг бирлиги сифатида қаралади. У доимо янги тимсоллар ижод қилади. Ундаги мавжуд нарса илгари йўқ эди. Илгари мавжуд бўлмаган нарса мавжуд бўлмайди. Ҳамма нарса ҳам янги, ҳам эски. Биз унинг ичида яшаймиз, лекин унга бегонамиз. У доимо биз билан сўзлашади, лекин ўз сирларини очмайди. Биз доим унга таъсир ўтказамиз, лекин биз унинг устидан ҳукмронлик қила олмаймиз»²⁶.

Мана шу сўзлар билан бошланадиган «Табиат» деб номланувчи мақолани кўп вақтларгача Гётега мансуб деб ҳисоблаганлар. Гарчи бу асар бошқа одам томонидан ёзилган ва фақат 1782 йилда Гёте томонидан қараб чиқилган бўлса ҳам, шоирнинг ўзи ҳам уни қарилик йилларида қўлёзма журналда нашр қилдирганда ўз асари деб эълон қилган. Бу ерда табиатга эҳтиромли муносабат ва унинг сирларига кириб боришга интилиш ифодаланган. Табиатни зўрлаш ҳақида гап бўлиши мумкин эмас. Инсон унга нисбатан чуқур ҳурмат, муҳаббат ва садоқат ҳисси билан тўлган.

Муҳими шундаки, Гёте кексалик чоғида бу мақола муаллифлигига даъво қилган ҳолда, унга танқидий муносабатда бўлади. Унинг фикрича, мақолада икки тушунча қарама-қарши томон-

²⁴ Қаранг. Гёте И.В. Избран. Филос. произв. М. 1964. С.67.

²⁵ Қаранг. Ўша китоб. 213—214-бетлар.

²⁶ Қаранг. Гёте. И.В. Избр. Филос. произв. С.37.

ларга бўлиниши ва ўсиш тушунчалари тушиб қолган. «Биринчиси материяга тегишли, чунки биз уни моддий ҳисоблаймиз. Иккинчиси — бунга қарама-қарши. Чунки биз уни руҳий деб фикрлаймиз. Биринчиси доимий тортилиш ва итарилиш ҳолатида бўлади, иккинчиси — доим юқорига интилади. Материя руҳсиз, руҳ эса материясиз мавжуд бўла олмаслиги ва ҳаракат қилаолмаслиги туфайли материя ҳам юқорига кўтарилишга қодир, шунингдек руҳ ҳам тортилиш ва итарилиш ҳолатисиз бўлиши мумкин эмас»²⁷.

Санъаткор табиатга нисбатан ўзини қандай тутиши керак? Гёте санъаткорни табиатга оддий тақлид қилишдан огоҳлантиради. «. . . Биз бундай ҳолат имкониятидан ҳайратга тушамиз, биз ҳатто маълум даражада лаззатланамиз. Лекин бундай асар бизни ҳақиқий лаззатлантира олмайди. Чунки унга гўзаллик белгиси бўлган санъат ҳақиқати етишмайди»²⁸.

Оддий тақлид қилиш бу фақат санъат бўсағасидир. Санъаткорлар илгарилаб боришади, бир индивиддан иккинчисига ўтади, тўлиқ кўринишларни ўрганеди. Натижада унинг кўз олдида моҳият эмас, моҳиятнинг тушунчаси пайдо бўлади. Бу жараён туфайли, шубҳасиз, фан учун намунали, қимматли тартиб-қонунлар вужудга келади. Лекин улар руҳни лаззатлантирмайди»²⁹. Бу ерда ҳақиқий санъат йўқ, ҳақиқий санъат фақат санъаткор акс йўлга тушганда вужудга келади. Бунда санъаткор ҳаётидан ўзининг аввалги чекланган қарашларига қайтадан, индивидга дастлабки гўзал санъат бутун доирани айланиб, яна қандайдир индивидга ўхшаш ҳолатига айланади»³⁰.

Гёте типиклаштиришни рамзийлаштириш деб атайтиди: «Ҳақиқий рамзийлик хусусийлик умумийликни намоён қилган жойдадир»³¹. Шундай қилиб, санъат алоҳидаликдан умумийга, умумийдан яккага, хусусийга қараб борувчи йўлни босиб ўтади. Худди мана шу категория икки қарама-қарши кутб ҳаёт ва унинг мавҳум акс этиши ўртасидаги восита сифатида намоён бўлади. Шу билан бир вақтда кўрсатилган йўлни «босиб ўтиш» фақат қиёсийдир. Гёте назариётчи сифатида санъаткордан алоҳидаликни, тушунчани мужассамлаштириш учун яратилган махсус конструкция сифатида яратмасдан, ҳеч қандай рефлексиясиз, у билан бир вақтда яратишни талаб қилади. Шоир умумийликни ифодалашда алоҳидаликка мурожаат қилиши ёки алоҳидаликда умумийликни кўриши бир нарса эмас. Биринчиси категорияларга олиб келади. Уларда алоҳидалик фақат мисол тариқасида, умумийликнинг тимсоли сифатидаги маънога эга. Иккинчиси эса шеърятнинг ҳақиқий табиатини ташкил этади. Шеърят умумийлик ҳақида ўйламасдан, алоҳида ҳақида гапиради»³². Шил-

²⁷ Қаранг. Ўша китоб.40-бет.

²⁸ Қаранг. Гёте И.В. Об искусстве. С.250.

²⁹ Қаранг. Ўша китоб.233-234-бетлар.

³⁰ Қаранг. Ўша китоб. 235-236-бетлар.

³¹ Қаранг. Гёте И.В. Избр. Филос. произв. С.353.

³² Қаранг. Гёте И.В. Об искусстве. С.582.

лер учун (Кант учун ҳам) муҳим бўлган онгнинг фаоллиги Гётеда фанга тааллуқли деб ҳисобланади. Олим санъаткор сингари яккадан умумийликка қараб боради. Дастлаб уларнинг йўли бир-бирига мос келади, лекин натижаси ҳар хил бўлади. Санъаткор фаолиятининг яқуни «индивидга ўхшаш» кўриниб турадиган ёрқин тимсолдир. Фаннинг мақсади — «соф ҳодиса», ақл ва ҳаётнинг конструкцияси.

«Тажриба ва фан» асарида Гёте билимни 3 турга ажратади: 1. Эмпирик феномен — ҳар қандай одам англаши мумкин бўлган ҳодиса; 2. Илмий феномен — илгари маълум бўлган шароитлардан бошқа шароитларда қайтариладиган ҳодиса; 3. Соф феномен — ҳеч қачон бир-биридан ажралган ҳолда мавжуд бўлмайдиган, лекин воқеаларнинг доимий алоқасида намоён бўладиган ҳамма тажриба маълумотларидан олинадиган натижа. Соф ва бирламчи феномен — билишнинг мақсади «Олим ҳеч маҳал соф феноменни очиқ кўрмайди. Уни ифодалаш учун инсон ақли эмпирик жиҳатдан муҳим ҳамма нарсани аниқлайди. Соф бўлмаганни ажратади, чигалликларни ечади»³³.

Гёте ақлий-тимсолий билиш услубини яратишга ҳаракат қилди. У бу услубни табиатшуносликда қўллаш мумкин деб ҳисоблади. У ўз услубининг асоси деб кўриш, идрок қилиш қобилиятини тушунади. У ўз ғоялари ҳақида «Мен уларни кўзларим билан кўраман», — деб ёзади. Биз юқорида ишонч ҳосил қилганимиздек, у тавсифлаётган «тур»ни — бирламчи феноменни аниқлаш жараёнида асосий нарса — фикрий тартиблаштириш қобилиятидир. Шуни таъкидламоқ зарурки, Гёте Шиллерни бунга ишонтира олди. Шиллер «Тажриба ва фан» мақоласини ўқигандан кейин унинг муаллифининг фан соҳасида ҳақлигини эътироф этади. Унингча учта ҳар хил феномен ҳақидаги тасаввур муаммони ечиб беради. Соф ҳолдаги феноменни қидириш «табиатнинг объектив қонунлари»ни билишга олиб келади, объектни ўз ҳуқуқларида қайта тиклайди, «Инсон руҳига унинг ҳамма ақлий эркинлигини беради, унга куч ишлатишни барта раф қилади»³⁴. Гёте томонидан ўртага ташланган услуб кейинчалик «турлаштириш» услуби деб аталди. Бу услуб соф мавжуд бўлмаган, ҳақиқий жараёнларни акс эттирувчи мантиқий шаклларни тартиблаштиради. Бу нарса фақат органик дунёни эмас, кўпинча ижтимоий маданий дунёда ҳам ўрин эгаллайди. Шунинг учун турлаштириш услубидан биринчи навбатда, ижтимоий фанларда фойдаланадилар. Шунга ўхшаш услубдан санъат ҳам фойдаланади. Санъатда турлаштириш — бадий шаклларни тартиблаштиришдир. Бу бадий шакллар ҳаётни типик образларга нисбатан соддароқ ҳолда қайта ифодалайди. Гёте типиклаштириш услуби билан бир қаторда ушбу бадий услубдан ҳам фойдаланади. Уни назарий асослаш Шиллер зиммасига тушади.

«Содда ва ҳассос шеърят» деб номланган машҳур мақола-

³³ Каранг. Гёте И.В. избр. Филос. произв. С.119—120.

³⁴ Каранг. Шиллер Собр. Соч. Т.7. С.493.

сида Шиллер «Шоирлик генийси намоён бўлиши мумкин бўлган фақат икки услуб»³⁵ ҳақида фикр юритади.

Унинг шеъриятнинг иккига ажралиши ҳақидаги мақоласи маълум маънода Гётенинг «табиатга оддий тақлид қилиш» деган мақоласига жавобдир. Бу мақолада трихотомия, яъни санъат услубининг уч хилга бўлиниши ҳақида гап кетади. Гёте бу ҳар учала услуб ҳақида ҳам ҳурмат билан гапиради. Лекин баён қилиш усули юқори, мукамалроқ услубдир. Гёте трихотомияси, яъни шеърият услубининг учга бўлиниши ҳақидаги таълимоти битта ягона услубнинг афзаллигини асослашга қаратилган эди.

Гёте Шиллернинг «Содда ва ҳассос шеърият ҳақида» мақоласида баён қилинган фикрлар билан келишишга мойиллик билдиради. Унда янги эстетиканинг биринчи асосини кўради. Гёте, Шиллер ибораси билан айтганда, гоҳ «содда», гоҳ «ҳассос». У «умумийлаштириш» услубига ҳам, «турлаштириш» услубига ҳам мурожаат қилади. Унинг ижодида икки услуб бадиий шаклни яратиш масаласини ечишда бирлашади.

ТЮЛЬЕН ОФРЕДЕ ЛАМЕТРИ

(1709—1751)

Тюльен Офреде Ламетри 1709 йили Франциянинг шимолий қисмидаги Сен-Мало деган шаҳарчада савдогар оиласида таваллуд топган. У 16 ёшга кирганида динга муҳаббат қўйган эди. Лекин кўп ўтмай ундан кўнгли қолади, реал имтиёзлардан воз кечади. Ҳзи эса табиб бўлишни орзу қилиб қолади. Париж университетининг тиббиёт факультетини тугатгач, етук табиб бўлиб хизмат қила бошлайди. Тиббиёт борасида, бир неча рисолалар ёзади. Уни Париждаги император гвардиясига табиб этиб тайинлайдилар. «Жон ҳақидаги рисола»си чоп этилгандан сўнг у руҳонийлар ва ҳокимият томонидан таъқиб остига олина бошлагач, олдин Голландияда, кейин эса Германияда яшай бошлайди. Германияда уни Фридрих II саройининг табиби қилиб тайинлашади. Орадан кўп ўтмай у қорин оғриғи касаллигидан 42 ёшида вафот этади.

Файласуф, табиатшунос олим қатор асарлар ёзиб қолдиради. Улар «Жоннинг табиий тарихи» (1745), «Инсон — машина» (1747), «Инсон — ўсимлик» (1748), «Эпикур тизими» (1751) кабилардир. Ламетри ўз фалсафий қарашлари билан Декартнинг ҳайвонлар ҳис этишдан маҳрумдирлар, деган фикрига қарама-қарши. Барча тирик жониворлар бир хил ҳис этиш қобилиятига эгадирлар. Бу ҳол фақат инсонларгагина хос эмас, балки барча тирик жонзотга ҳам тааллуқлидир, деган ғояни илгари суради. Унинг бу қарашлари «Инсон — машина» номли асаридида яққол ўз ифодасини топган. Гарчанд асарнинг номига қараганда, муаллиф инсон муаммосига механистик тарзда ёндашгандек ту-

³⁵ Каранг. Шиллер Статъи по эстетике. С.338

юлса ҳам, лекин ўз мазмунига кўра Ламетри инсонни механизмнинг алоҳида тури сифатида кўринишидан йироқ турганлигини ҳис этишимиз мумкин. Инсон, Ламетри фикрича механистик тузилишдан маълум даражада фарқ қилади. У ўзига хос турдаги машина бўлиб, ҳис этиш, фикрлаш лаёқатига эга. Яхшилик ва ёвузликнинг фарқига боради.

«Инсон танаси» ўз-ўзидан ҳаракатга келувчи машина бўлиб, тўхтовсиз ҳаракатнинг жонли тимсолидир. Инсон — бу соат механизми каби механистик усул билан ҳаракатга келмай, балки қонни озиклантириб турувчи шарбатга ўхшайди. Бу озиклантирувчини Ламетри «хилас» деб атайди. Гарчанд Ламетри инсон танасини соатга ўхшатса-да, лекин у ўзи таъкидлашича, инсон организми бузилганидан кейин ҳам, яъни касал бўлганидан кейин ҳам ҳаракатда бўлаверади. Шундай қилиб, «Инсон — машина», Ламетри фикрича, бу «Инсон — Маҳлуқот» органик дунёсининг бир бутун моддий мавжудотидир.

Ламетри файласуфлар орасида биринчи бўлиб инсон ҳайвонот дунёсидан келиб чиққан, деган фикрни илгари сурган. У шунингдек, инсонни келиб чиқиши учун фақат биологик омил етарли бўлмай, балки тил, нутқ ҳам катта роль ўйнайди. Инсоннинг шаклланишида тарбия ҳам ўта муҳим. Ижтимоий муҳит инсоннинг шаклланишида зарурий шартдир. Ламетри нуқтаи-назарича инсон табиатан мўғамбир, хавfli ва йиртқич ҳайвондир. У золим бўлиб дунёга келади. Яхши фазилатларни инсон жамиятда ўз ҳаёти жараёнида таълим-тарбиясига олади. Тарбиянинг имкониятлари жуда кенг. Олаётган тарбиясига кўра, у ёки бу томонга ўзгариши мумкин. Шу билан бирга Ламетри «Анти-Сенека» асарида шарҳланган кўпгина таълимотларга кўра у вульгар гедонистга ўхшаб кетади.

Сезгиларимизга бўйсинишга ҳаракат қилмоғимиз даркор ва уларни (сезгиларимизни) ёқимли қилишга интилишимиз керак. Ёқимли сезгилар деганда Ламетри шаҳватпарастлик ҳисларини назарда тутади. Унинг фикрича, инсон қалбига кўра кўпроқ танаси ҳақида ўйлаши керак ва кўпроқ лаззатланишни мақсад қилиб қўйиши керак.

Бахт учун, дейди Ламетри, ортиқча ақл ва билимнинг ҳожати йўқ. Ҳирсий сезгиларни ўзида ҳис қилаётган инсон тўнғиздек бахтлидир. Ламетри яратган ва ўзи интилган инсон қиёфаси унга жанжалли шухрат келтирди. Ламетри фалсафанинг асосий масаласини ўзига хос услубда ҳал этади.

Ламетри фалсафанинг бош масаласини материалистик позициядан туриб ҳал қилиб, материяни борлиқнинг бошланғич ва абадий субстанцияси деб билади. Масалан, у шундай деб ёзади: «...Фақат ягона субстанция мавжуддир, чунки субстанция деб ўз-ўзидан ва зарурий мавжуд бўлган, ҳамма вақт абадий ва ҳеч қандай олий сабабга боғлиқ бўлмаган нарсани тушунамиз». Ламетри таъкидлайдики, гарчанд биз материянинг моҳияти ҳақида ҳеч қандай тасаввурга эга бўлмасак ҳам, лекин биз сезгиларимиз орқали намоён бўлаётган хоссаларни инкор эта олмаймиз.

«Кўзимни очар эканман, материяни ёки кўламини кўраман. Шундай қилиб кўлам доимо ҳар қандай материяга алоқадор бўлади, бўлганда ҳам битта материяга, ўз предметига хос бўлади. Бизга маълумки кўлам материянинг атрибути бўлиб, унинг метафизик шаклини ташкил қилади»³⁶, деб ёзади Ламетри. Бундан хулоса чиқариб, шуни айтмоғимиз керакки, бутун оламда турли кўринишдаги битта субстанция мавжуд. Бу мутлақо нотўғри фикр ва тахминга асосланган фараз ёки машина, шахсий онгининг маҳсули эмас. Агар ҳақиқат машғаласи билан ёритилган, менинг ҳисларим ақлимга бўйсунмаса, бундай бошқарувчини рад этаман, дейди у. Мен қатъий ва мантиқий ҳулосаларни кўплаб жисмий кузатишларим орқали амалга ошираман. Мен илгари сурган ҳақиқат оддий ва қисқадир. Бундан шундай хулоса чиқариш мумкинки, фақат фалсафа қонунларнинг хато ёки адолатсизлигини очиб бериши мумкин. Фақат фалсафа тўғри нуқтаи-назардан туриб, нима ҳақиқат ёки ҳақиқат эмас, яхши ёки ёмонлигини оқилона ҳал этади. Фалсафа — жамиятни прогрессив томонга ҳаққоний ўзгартиришнинг усулидир, деган ғояни илгари суради.

Ламетри давлатни яхши бошқариш учун давлат тепасида файласуфлар турмоғи лозим деган фикрни илгари суради. Файласуф айниқса, материя ва ҳаракат муносабати масаласига катта аҳамият беради. У ҳаракатни изоҳлар экан, унга фалсафий тушунча сифатида қарайди.

Ҳаракат, унингча, умуман ўзгаришдир, материя бир ҳолатдан иккинчи ҳолатга ўтиб туради. У янгининг пайдо бўлиши. Ёки илгари мавжуд бўлган нарсанинг ўзгаришидир. Ламетри «субстанция ҳамма вақт, ҳатто ҳаракат қилмаётган пайтда ҳам, ҳаракат қилиш хусусиятига эга», деган муҳим диалектик фикрни айтади. Материянинг ўз-ўзидан ҳаракатга келиш тамойилига таяниб, Ламетри инсон онгининг келиб чиқиши ҳақидаги муҳим фалсафий масалани ҳал қилишга интилади. У «туғма ғоя»лар мавжудлиги ҳақидаги Декарт фикрини изчиллик билан инкор қилади. Унинг фикрича, ғоялар ташқи муҳитнинг таъсири натижасида, тажриба ва англаш фаоллиги туфайли вужудга келади.

Ламетри ўзининг билиш назариясида материалистик сенсуализм позициясидан туриб сезгиларнинг билишдаги ролига юқори баҳо беради. Табиатшунос сифатида у билиш назариясининг асосий масалаларини физиология, психология, анатомия, медицина тажрибалари асосида исботлашга ҳаракат қилади. У борлиқ ва онгининг ўзаро муносабатини изоҳлашда «акс эттириш» атамасидан кенг кўламда фойдаланади. Борлиқ онгда акс этади. Албатта, Ламетри бу жараённинг диалектик моҳиятига тушунмаган. Лекин, у «акс эттириш» жараёнини оддий кўзгудаги акс этиш сифатида содда тушунмайди. Унингча, «мия экрани»да акс этган объектни аниқ қайта тиклаш учун ҳиссий акс эттириш учун мия уни қайта ишлайди, классификация қилади, синтез

³⁶ Ламетри. Сочинения. М.1983. С.60—61.

қилади. Унинг ҳаёт, тирик организмларнинг вужудга келиши ҳақидаги табиий-илмий ва позициядаги фикрлари бунга мисол бўла олади. Ламетри дунёда мавжуд бўлган ҳамма тирик мавжудотлар худо томонидан бир вақтда, бир акт билан яратилган, деган диний таълимотни изчил инкор қилиб, дунёда доимий равишда тирик мавжудотларнинг пайдо бўлиши ва ўлиши жараёни ҳукм суради, дейди.

Ламетри ўз таълимотида маълум даражада эволюцион назарияни акс эттирди. Шу билан бирга ўсимлик ва ҳайвонот турларининг ўзгариши нима билан белгиланади, деган саволга жавоб беришга ҳаракат қилиб, табиий сараланиш назариясига яқин келувчи муҳим ғояларни ҳам баён қилади.

Материя ва онгнинг бирлиги, психик ҳодисаларнинг моддий асосиз мавжуд бўлиши мумкин эмаслиги ҳақидаги таълимотлари танадан кейин жоннинг мавжуд бўлиши ҳақидаги диний тасавурларга ҳам зарба беради.

Ламетри ўзининг табиат тўғрисидаги илғор қарашларини жамиятга татбиқ эта олмади.

ЛАМЕТРИНИНГ АХЛОҚИЙ ВА ИЖТИМОЙ-СИЁСИЙ ҚАРАШЛАРИ

Ламетрининг ахлоқий ва ижтимоий-сиёсий қарашлари бошқа француз файласуфлари сингари ўз даврида муҳим роль ўйнаган. Францияда ижтимоий муносабатларда ҳукм сурган адолатсизлик гайритабиий ҳолат эмас эди. Унинг «Жоннинг табиий тарихи» асарининг ҳукумат томонидан таъқиқланиши Ламетрининг адолатсизликка, ноҳақликка қарши курашини янада кучайтирди. Лекин унинг норозилигини сиртга чиқишига у эгаллаб турган лавозим тўсқинлик қилар эди. Ламетри ўша даврда қироллик гвардиясида табиб бўлиб хизмат қилар эди. Пруссияда сарой файласуфи, табиби этиб тайинланиши унинг ахлоқий қарашлари, адолат ва тенглик тўғрисида фаол иш олиб боришига тўсқинлик қилган. Фақат умрининг сўнгги йилларида у маърифатпарварларга хос ҳолда жамиятнинг учинчи табақаси, яъни оддий фуқароларнинг ҳақ-хуқуқларини ҳимоя қилишга ҳаракат қилди ва ўзининг бир қатор асарларини яратди. Бу асарлар: «Инсон — машина», «Сенекага қарши» ва «Дастлабки мулоҳазалар» ҳисобланиб, уларда ахлоқий ва ижтимоий-сиёсий фикрлар ўрин олган.

Ламетри ўзининг «Инсон-машина» асарида инсон онгининг шаклланишида ижтимоий ҳаётнинг ўрни юқори эканлиги тўғрисидаги ғояни илгари сурди. Жамиятда қонунлар асосий роль ўйнайди, дейди файласуф.

Файласуф динга қарши позицияда туриб, кишилар ўртасидаги ўзаро муносабатларни ахлоқий нуқтаи-назардан бошқариш масаласини илгари сурди. У ахлоқ ҳақида фикр юритар экан, инсонга табиий қонун хосдир, дейди. У ўз навбатида «яхши ва ёмонни» ажратишга ёрдам беради. Агар бировлар бизга ёмонлик қилишни истамаганлари каби, бошқаларга ҳам биз буни раво

кўрмаслигимиз лозим. Маънавият «табiiй қонуни»нинг энг муҳим ифодаси бошқалардан кўрган яхшиликлари учун миннатдорчилик билдириш, яхшиликка ёмонлик билан жавоб қайтарганларга таассуф қилмоқ зарур.

«Табiiй қонун»нинг ўз табиатига кўра, деизмдан фарқи шундаки, у дин билан боғлиқ бўлмай, балки «табiiй динлар» билан айнан эмаслигини кўрсатди. Шунга биноан «Табiiй қонун» шу қадар динга қарши бўлган ва шаклан ўз ичига ҳеч қандай махсус диний, шу жумладан христианчиликдаги диний ёзувларни ҳам киритмаган.

Ламетри фуқаро сифатида жамият манфаати йўлида жиноятчиликка қарши самарали кураш зарурлигини ифодалаб, ўта хавфли жиноятчиларни ўлимга маҳкум қилишни таъкидлади. Сиёсий нуқтаи-назардан файласуф инсонларга насихат қилиб, бахтга эришиш йўлида жиноят қилмасликка даъват этди. «Ўзингни эҳтиёт қил, деган сиёсат менинг фалсафам эмас. Одил судлов — унинг фарзанди, унинг хизматида жаллод ва дорлардир».

Ламетрининг фуқаролик позицияси билан фалсафаси ўрта-сидаги бу қарама-қаршилик фалсафа фойдасига эмас, инсоннинг ижтимоий маҳлуқ эканлигини тушуниб етмаганлигидадир. Ламетрининг таъкидлашича, ахлоқ ва дин «ижтимоий ахлоқ»нинг зарурий шакллари дор ва шу билан бирга сиёсатнинг эркин шакли дор. Жамият манфаати, деганда Ламетри бир ҳовуч кишиларнинг манфаатларини эмас, халқ оммасининг ҳаётий муҳим манфаатларини тушунган. Файласуфларнинг муҳим вазифалари, дейди у, бу одамларни ҳақиқат орқали маърифатли қилишдир.

Файласуф жамият тарихи ва муайян воқеаларни тўғри тушунтира олмади. Лекин жамият тўғрисидаги қарашлари идеалистик тарзда бўлишига қарамай, уларни ўрта аср илоҳиётчиларининг идеаллари билан тенглаштириш мумкин эмас.

Ламетри жамият тарихи тизимида идеалист бўлиб қолиб, тарихда халқ оммасининг ролини инкор этган. Гўё жамият тарихи халқ тарихи бўлмай, улуғ шахслар тарихидор. Файласуф давлатни вужудга келтирган иқтисодий сабабни, унинг мавжуд моҳияти ва тарихи характерини очиб бера олмади.

Ламетри гарчи тузум ва абсолютизмга қарши курашган бўлса ҳам, лекин уни бартараф этишнинг бирон-бир йўлини кўрсатиб бера олмаган. У янги жамиятнинг ижтимоий-иқтисодий ва сиёсий белгилари ҳақида ҳам лом-мим демайди. Лекин Ламетрининг фалсафий таълимоти XVIII аср француз фалсафасининг ва ундан кейинги фалсафий таълимотларнинг ривожланишига кучли ва самарали таъсир кўрсатиб келди.

ДЕНИ ДИДРО

Дидро (1713—1784) — қомусчилар саркори. У Ленгре деган шаҳарда ўзига тўқ хунармандлар оиласида дунёга келган. Даст-

лабки билимини маҳаллий иезуитлар коллежида олгач, Парижга кўчиб келади. У ерда Д.Аркур коллежини тугатади. Феодал тузумга қарши турган Дидро зодагонлар ва диндорларнинг имтиёзли табақаларига қарши турган халқ ҳаракатига раҳбарлик қилган. У янги тузумни қўллаб-қувватлади, қироллик ҳокимиятига қарши чиқди. Дидро «Табиатни тушунтирувчи фикрлар», «Д.Аламбернинг Дидро билан суҳбати», «Д.Аламбернинг туши», «Скептикнинг сайри ёки Аллея», «Монахиня», «Жиян Рамо», «Фаталист Жак ва унинг хўжайини», «Физиологиянинг элементлари», «Сенека ҳаёти», «Клавдия ва Неронларнинг ҳукмронлиги тажрибаси ҳақида» каби асарларнинг муаллифи.

Унинг «Фалсафий фикрлар» (1746) асари ўша йилиёқ Парламент ҳукми билан ёқиб юборилди.

Дидро «Скептикнинг сайри ёки Аллея» асарини 1747 йили чоп этди. Мазкур асарда мутафаккир худо тўғрисидаги ғоядан воз кечмаса-да, лекин деизм позициясидан туриб, христиан дини ва черковга қарши чиққанлигини кўрамиз. Уша йили Дидро «хавфли ғоялар»ни тарқатишда айбланиб, қамоққа олинади. Қамоқдан қутулиб чиққач, феодал, диний ғояларга қарши қаратилган «Фан, санъат ва ҳунармандчилик энциклопедияси»ни (қомусини) 1751—1780 йилларда чоп этишга киришади.

Бу қомусда ўша даврда прогрессив аҳамиятга эга бўлган буржуа дунёқарашининг асослари баён қилинган. Уни чоп этишда Вольтер, Кондильяк, Гольбах ва бошқа француз маърифатпарварлари-ю, файласуфлари иштирок этишган. Умрининг сўнгги йилларида унинг «Материя ва ҳаракатнинг фалсафий таълимотлари» (1770 йил), «Монахиня» (1796) ва «Фаталист Жак ва унинг хўжайини» (1792) номли асарлари чоп этилади. 1773 йили Дидро Екатерина II нинг таклифига биноан Россияга ташриф буюради ва рус қироличасига мамлакатда прогрессив ижтимоий-сиёсий ислохотлар ўтказиш лозимлиги тўғрисида ўз фикрини айтади. У рус маданиятининг ривожланиши ва унинг дунё маданиятига таъсир ўтказиши мумкинлиги тўғрисида башорат қилади. Унинг рус қироличаси Екатерина II билан рус крепостной ҳуқуқи тўғрисидаги суҳбатлари «Хотира» асарида баён этилган. Кейинчалик бу асар қисқартирилган ҳолда «Дидро ва Екатерина II ва уларнинг суҳбатлари ҳақида» номи (1902 й.) билан чоп этилган.

Умрининг сўнгги йилларида Дидро Ломоносов, Сумарков, Херасковларнинг асарларини оригиналда ўқиш учун рус тилини кунт билан ўрганди. Уларнинг асарларини Петербургдан Парижга олиб кетди. Дидро Петербург Фанлар Академиясининг faxрий аъзолигига қабул қилинади.

Дидронинг фалсафий таълимоти ўтган XVIII аср файласуфларининг таълимотларидан анча юқори туради.

Файласуф материя ондан ташқарида, унга боғлиқ бўлмаган ҳолда мавжуддир, дейди. «Ҳайронман, — деб ёзади Дидро, — файласуфлар материя гўё ҳаракат ва турғунликка бефарқ, деганда нимани назарда тутганлар?»

Жисмлар бир-бирига яқинлашадилар. Демак, жисмларнинг барча қисмлари ўзаро бир-бирига интиладилар. Демак, бу дунёда барча нарсалар ё бир-бирлари билан қоришиб кетадилар ё таранглашиш ҳолатида бўладилар ёки бир пайтда бир-бирлари билан қўшилишиб, таранглашиш ҳолатида бўлади. Жисм ўзича фаолиятсиз ва ҳеч қандай кучга эга эмас, дейиш физика ва химияга қарши қаратилган катта хатоликдир. Жисм фаолият ила тўлиб тошган, ўзича куч-қувватга эга ва ўзининг асосий хусусиятлари, табиатига кўра, унда алоҳида молекулалар ёки бутун масса мужассамлашган.

Бунинг устига-устак улар (файласуфлар) кўшимча қилиб, ҳаракатни тасаввур қилишимиз учун кучни материядан ташқарида излашимиз лозим, дейдилар. Бундай эмас, молекула, ўз табиатига кўра, муайян хоссаларга эга бўлиб, ўз-ўзича фаолиятли кучдир. У ўз навбатида бошқа жисмлар молекулаларига ўз таъсирини кўрсатади.

Мутлақ турғунлик — бу мавҳум тушунча бўлиб, табиатда ўз аксини топмайди. Ҳаракат ҳам узунлик, энлилик ва чуқурлик каби реал хусусиятларга эга.

Моддий дунёдан ташқарида бирон-бир нарсанинг мавжудлигини тасаввур қилиш мумкин эмас. Юқорида келтириб ўтилган тахминларни рўқач қилиш нотўғридир, чунки бундан бирон-бир хулоса чиқариш ҳақиқатга зиддир. Сезги ва тушунчаларимиз объектив мавжуд бўлган нарса ва ҳодисаларнинг акс этишидир, ҳолос.

Жон қандай ҳаракатда бўлмасин, жоннинг тана билан бирлашиши сезгилардир. Сезиш бу яшаш демакдир. Сезиш асаблар орқали юзага келади, сезгиларсиз унга ёндашиб бўлмайди. Бундаги оддий сезгилар ёқимли сезгилар, ғайритабиий сезгиларни юзага келтиради. Тананинг ҳамма қисми ҳам сезавермайди. Сезги учун соғлом асаб ва асабнинг мия билан алоқаси эркин бўлиши зарур. Агар асаб бузилган ёки шикастланган бўлса, сезги ҳосил бўлмайди. Сезги аъзолардан мияга йўналтирилган жараёндир. Асаблар, аслини олганда ҳаракат аъзоларидир. Ҳаракат бамисоли дарахтнинг танасидан шохларига ва шохларидан танасига қараб йўналади. Жонни қандай тасаввур қилмайлик, у ҳаракатчан кўламга эга, ҳис этувчи мураккаб борлиқдир. Жон қувноқ, ғамгин, жаҳлдор, нафис, икки юзли, шаҳватпараст бўлмасин, у танасиз ҳеч нарса эмас. Танасиз бирон-бир нарсани тушунтириб бўлмайди. Шунга биноан у идеализмни, хусусан, Берклининг субъектив идеализмини аёвсиз танқид остига олади.

Дидро фанга ва инсон амалиётига асосланиб, материянинг объектив реаллик сифатида мавжудлигини исботлайди. Дидро таълимотича, ҳар бир ҳақиқатан мавжуд бўлган нарса бевосита ёки билвосита сезги аъзоларига таъсир қилиш қобилиятига эга. Худони инсон сезмайди ва билмайди. Демак, сезилмайдиган, билилмайдиган, кўринмайдиган, ақл орқали билиб бўлмайдиган нарса ҳеч нарса эмас. Шундай экан, материя ягона субстанциядир, мустақил ибтидодир. Материя ҳодисаларнинг асосидир.

У маконда чексиз ва замонда абадийдир. Шундай қилиб, Дидро фақат объектив ва субъектив идеализмга қарши чиқибгина қолмай, балки дуализмга ҳам қарши чиқади.

Дидро ҳаракатни материянинг ажралмас хусусияти, унинг мавжудлигини шакли сифатида тушунади. Ҳаракатсиз материя бўлмагани каби, материясиз ҳаракат ҳам бўлмайди. Табиат доимо ҳаракатда ва ривожланишда, дейди у. Ҳамма нарса бир шаклда ўлиб, бошқа шаклда қайта тикланади.

Файласуф фикрича материянинг фаоллиги унинг турли-туманлигини изоҳлайди. Материя саноқсиз элементлардан ташкил топган бўлиб, уларнинг ҳар бири алоҳида, махсус хусусиятга эга. Бу турли-туман хусусиятларининг ўзаро таъсири ва ўзгаришидан материянинг турли-туман шакллари, кўринишлари вужудга келади.

Дидро таълимотича, табиатнинг энг мураккаб ҳодисалари ҳам зарурий, табиий қонунлар орқали пайдо бўлади, ривожланади ва йўқолади. Космоснинг заррачалари бўлган ердаги ўсимлик ва ҳайвонот дунёси ҳам ўзгармай қолмайди. Табиий муҳитга мослашмаган ҳамма жонзотлар йўқолиб боради. Мослашганлари ўз ҳаётини давом эттиради. Дидронинг бу фикрида табиий сараланиш ҳақида чуқур мулоҳаза мавжуд эканлигини кўраимиз.

Унинг материя ва онгнинг бирлиги ҳақидаги таълимоти жоннинг ўлмаслиги ва нариги дунё ҳақидаги диний тасаввурларга кескин зарба берди. Дидро фикрича, дин ва фан бир-бирига зиддир.

Дидро фақат натурфайласуф бўлибгина қолмай, балки динга ҳам, черковга ҳам қарши чиққан. Христианчиликка танқидий кўз билан қараган. У ҳатто Инжилни илоҳий яратилганлигини шубҳа остига олган. Унинг фикрича, Инжилнинг барча китоблари руҳонийлар томонидан турли даврларда яратилган. Мўъжизаларга ишонган ерда содир бўлган мўъжиза бу афсонадир, дейди файласуф. У дўзах ва ундаги азоб-уқубатлар ҳақидаги фикрларни қаттиқ танқид қилади. Дидро диний ахлоққа қарши кескин курашиб, у инсон руҳидаги фаолликни йўқотади, инсонни тақдирга қулларча бўйсиндириш руҳида тарбиялайди, деб таъкидлайди. Файласуф диний ахлоқни танқид қилиш билан чегараланиб қолмасдан, балки уни қўллаб-қувватловчи мавжуд тузумни, унинг қонунларини ҳам кескин танқид қилади. Унинг фикрича, инсоннинг маънавий ва ахлоқий қиёфасини белгилайдиган нарса муҳитдир. Шунинг учун ахлоқни бузувчи мавжуд муносабатларни тугатиш керак. Инсон табиатан ёвуз эмас, «ярамас тарбия, ярамас одатлар, ярамас ҳуқуқ инсонни бузувчилардир». Шунинг учун ёвузликни йўқотишнинг бирдан-бир йўли диний ахлоқдан воз кечишгина бўлиб қолмасдан, балки ҳаётни янги асосларда қайта қуришдан иборатдир, дейди, файласуф. Диндан қутулишнинг ягона йўли маърифатдир.

Дидронинг жамият, уни қайта қуриш ҳақидаги фикрлари ҳам прогрессив аҳамиятга эгадир. Унинг фикрича, илмий даражада такомиллашган давлатнинг муҳим асосларидан бири ҳамма

фуқароларнинг қонун олдидаги тенглигидир. Шу билан бирга табақаланиш ва хусусий мулк тугатилган жамиятда бу гоё амалга ошиши мумкин, дейди. Унинг ижтимоий-сиёсий қарашлари XVIII аср охиридаги Франция инқилобининг амалга ошишида муҳим гоёвий таянч бўлди.

КЛОД АНДРИАН ГЕЛЬВЕЦИЙ

Гельвеций (1715—1771) XVIII аср француз фалсафасининг кўзга кўринган вакилларида бири. Клод Андриан Гельвеций 1715 йили Парижда сарой табиби оиласида таваллуд топган. Унинг аждодлари асли швейцариялик бўлишган. Гельвеций коллежда ўқиб юрган кезларида Вольтернинг «Фалсафий мактублари» таъсири остида Локкнинг «Инсон ақлнинг тажрибаси» асари билан танишиб чиққач, материалистик сенсуализм унинг диққат эътиборини ўзига тортади. Локкнинг бу таълимотидан инсон ва жамиятни яхши тушуниб олиш учун фойдаланишни ўз олдига мақсад қилиб кўяди. Ота-онасининг хоҳишига биноан солиқ маҳкамасининг чиновниклигига тайёргарлик кўриш билан бирга анча вақтини адабиёт ва фалсафа билан шуғулланишга ажратиб, маърифий руҳда бир неча шеърлар ва битта трагедия ҳам ёзади. Вольтер Гельвецийнинг отаси билан таниш бўлган. Унга ўглининг адабий драматик соҳага қизиқиши ва бу соҳага иқтидори кучли эканлиги ҳақида гапирди. Кейинчалик Гельвецийнинг Вольтер билан тез-тез учрашишлари, суҳбатлари ва ёзишмалари унинг дунёқарашининг шаклланишига, фалсафий мушоҳада юритишига, ижодига самарали таъсир кўрсатади.

Солиқ йиғувчи лавозимида ишлаб юрган кезларида солиқ йиғишдаги қонунсизликлар ва адолатсизликни бартараф этиш йўлида фаолият кўрсатади.

Гельвеций хизмат сафарига чиққан кезларида талончилик руҳидаги солиқ йиғишлар халқни ҳаддан ташқари оғир аҳволга туширганлигини ўз кўзи билан кўради. Оддий фуқаролар етиштирган ҳосилларининг кўп қисмини подшоҳ саройига, имтиёзга эга бўлган зодагонларга ва руҳонийларга, очкўз молия соҳасидаги мансабдорларга улашиб, ўзлари абгор ҳолда яшар эдилар.

Ўша даврдаги файласуфларнинг фалсафий қарашлари бевоқифа ўткир ижтимоий-ахлоқий муаммолар билан боғлиқ эди. Бу даврда Гельвеций ўзининг дунёқарашини ривожлантиришда Вольтердан ташқари Монтескье, Фонтел, Бюффонларнинг таъсири остида бўлган эди.

1751 йили Гельвеций молиячиларни адолатга чақириш бефойдалигини тушуниб етгач, бу вазифадан кетиб, ўзини бутунлай фалсафага бағишлайди. Файласуфлар орасида биринчи бўлиб Гельвеций шахсий салонини очади. У ерга келувчилар билан ўзини қизиқтирган муаммолар тўғрисида баҳс-мунозаралар юритади. У Гольбах ва Дидро билан яқиндан алоқада бўлиб, қомусчилар доирасига киради.

Гельвещий ўзининг 20 йиллик ижодининг маҳсули бўлмиш «Ақл ҳақида» асарини 1758 йилда чоп этади. Бу унинг биринчи нашр этилган асари бўлиб, кенг омма орасида катта қизиқиш уйғотди ва XVIII асрда Францияда натурфалсафий фикрлар ривожига самарали таъсир кўрсатди.

Гельвещий асарларида Локкнинг сенсуалистик таълимоти ўз ифодасини топади ва кейинчалик французча руҳда намоён бўлади. Ҳиссий таассуротлар ўз-ўзини қадрлаш, ҳузур-ҳаловат ва тўғри анланган шахсий манфаат унинг ахлоқий қарашларининг асосини ташкил этади.

Маърифатпарварлар унинг бу асарини хайрихоҳлик билан қабул қилишган. Гарчанд унинг барча фикрларига қўшилмаган бўлсалар ҳам лекин бу асар реакцион гуруҳлар ўртасида кучли ғазаб уйғотган эди.

Гельвещийнинг мазкур асарини ёқиш тўғрисида Париж парламенти буйруқ чиқарган бўлса, папа Климент XIV ўзининг махсус пайғомида уни танқид қилган эди. Гельвещий ота-онасининг сарой билан алоқаси бўлганлиги ва ўзи бу асаридан воз кечиши туфайли (шуни айтиш лозимки, бу асарни муаллиф икки мартаба қайта ишлаган эди) суд ҳукми ва қамоқдан омон қолади.

Файласуфнинг «Ақл ҳақида» асарининг танқид қилиниши «Қомус»ни тақиқланишига баҳона бўлган эди. Унинг муҳолифлари бу асарни ҳурфикрлиликнинг энг хавfli кўчати, деб билишган. Кетма-кет таъқиблар унинг руҳини, иродасини бука олмади. 60-йилларда у махфий равишда иккинчи китобини нашрга тайёрлаётган эди. Бу асарида муаллиф ўзининг антропосоциал қарашларини янада аниқ ва ойдинроқ баён қилишни ўз олдига мақсад қилиб қўйганди. 1777 йилда ёзиб тугатилган бу асар «Инсон ҳақида» деб номланади. Лекин жамиятда қатагонлик кучайган бир пайтда муаллиф уни чоп этишдан ҳайиқди.

Бу изтиробли онлар, кетма-кет давом этган таъқиблар файласуфни ҳолсизланишга олиб келди. У 56 ёшида дунёдан кўз юмди. Унинг ҳаётлиги даврида дунё юзини кўрмаган «Инсон ҳақида» асари Гаагада Россиянинг Голландиядаги элчиси Голициннинг саъй-ҳаракатлари билан чоп этилди. Асар замондошларини Гельвещийнинг фалсафий таълимоти теварагида яна қайтадан қизгин баҳслар юритишига асос бўлди.

Гельвещий фалсафаси материя ва унинг хусусиятлари ҳақидаги таълимотида яққол акс этади. Унингча, ҳар қандай ҳақиқий фалсафанинг асосий масаласи ҳеч қандай кимса томонидан яратилмаган, у чексиз ва абадий табиатнинг ўзидир. Инсон эса унинг бир қисмидир. Материядан олдин макон ҳам, закон ҳам бўлмаган. Унинг ўзи ҳамма нарсанинг илк ибтидосидир.

Дунёнинг турли-туманлигини изоҳлашда у материя ва ҳаракатнинг бирламчи эканлиги ҳақидаги таълимотга суянган. Аслида ҳаракатдан маҳрум бўлган материя йўқ. Ҳамма нарса ҳаракатда бўлади, ўсади ва ўлади. Ҳамма нарса бир ҳолатдан иккинчи

ҳолатга ўтиб туради. Гельвещий материя ва ҳаракатнинг узвий бирлиги ғоясини илгари сурибгина қолмасдан, шу билан бирга материя ва онгнинг бирлиги ғоясини ҳам илгари суради. Унингча, онг материянинг хусусиятидир. Нарсаларнинг хусусияти нарсаларнинг ўзисиз мавжуд бўлмаганидек, онг материядан ажралмасдир. Унинг материя ва ҳаракатнинг, материя ва онгнинг бирлиги ҳақидаги таълимоти дунёда ғайритабiiй нарсаларнинг мавжудлигини инкор этувчи хулосага олиб келади. Табиат ва жамиятнинг вужудга келиши ва ривожланиши табиатнинг ўзидан келиб чиққан ҳолда тушунтирилиши керак.

Гельвещий илмий билишни ташқи оламни инсон онгида адекват тарзда акс этиши деб билади. Ҳиссий образ — бу шартли белги эмас, балки нарсаларнинг нухасидир. Сезгилар ташқи ашёларнинг таъсирисиз вужудга келиши мумкин эмас. У, инсонга хос икки куч, икки қобилият мавжуд дейди. Биринчиси ташқи ҳодисаларнинг бизнинг сезги аъзоларимизга таъсир қилиши. Бу фаолиятнинг ҳосиласи ҳиссиёт деб аталади. Иккинчиси ташқи нарсаларнинг бизга бўлган таъсирини сақловчи хусусият. Буни хотира дейишади. Бу давом этувчи, лекин кучсизланган сезгилардан бошқа нарса эмас. Гельвещий ўз билиш назариясида инсон ақлининг энгилиш сабаблари ҳақида тўхталиб, уларни инсон ҳис-туйғуларида фактларни билмасликда, сўзларнинг маъносини ногўғри тушунишда, деб билади.

Гельвещий ҳақиқат мезони масаласини илмий изоҳлашга кўп ҳаракат қилади. У билиш назариясига амалиёт тушунчасини киритиш зарурлиги ҳақида гапирди. Лекин илмий ҳал қилиб бера олмайди.

ГЕЛЬВЕЦИЙНИНГ АҲЛОҚИЙ ҚАРАШЛАРИ

Файласуф инсон фаолиятидаги уч пружина ҳақида фикр юритади. Бунда у ўзини қадрлаш асосида учта асосий «Пружина»ни ажратади. Бошқача қилиб айтганда, «физик ҳиссиётлар: «эҳтирослар», «бахтга интилиш» ва «манфаатлар» ҳақида фикр юритади.

Инсон ўзининг барча яхшиликлари-ю, ёмонликлари учун эҳтирослари билан ҳиссий сезувчанлигидан миннатдор бўлмоғи лозим. Унинг ўзи эмас, балки ундаги ўзига нисбатан мавжуд севги уруғи ривожланиб, эҳтиросларни яратган, дейди файласуф. Файласуфнинг таъкидлашича, моддий дунёда ҳаракат қандай мўҳим роль ўйнаса, маънавий дунёда эҳтирослар ҳам шундай аҳамиятга эга. Ҳаракат яратиш, йўқ қилиш, сақлаш ва барча нарсани маънавий дунёда тирилтириш хусусиятига эга. Шу билан бирга файласуф инсон бутун фаолияти давомида бахтга интилишга амал қилиши керак деб уқтиради. Бу ҳам ўзига муҳаббатли бўлишда юзага келади ва хузур-ҳаловатга интилиш инсон хоҳишларининг бирдан-бир вазифаси ҳисобланади. Шунингдек, унинг таъкидлашича, инсон доимо муайян манфаатлар асосида ҳаракат қилади. Агар моддий дунё ҳаракат қонунига

қанчалик бүйсунса, маънавий дунё ҳам манфаатлар қонунига ундан кам бўлмаган ҳолда бүйсунади.

Эҳтирослар тушунчаси, бахтга интилиш ва манфаатлар бир-бирлари билан шу қадар чамбарчас боғлиқки, уларнинг мазмуни маълум даражада бир-бирларига тўғри келади. Эҳтирослар дейди файласуф, инсоннинг бахтга интилишини ҳал этишга қаратилган. У ўз навбатида, қандай ҳузур-ҳаловат ёки азоб-укубатдан халос бўлишимиз зарур эканлигини кўрсатади.

Шуни таъкидлаш лозимки, Гельвеций ўзининг ахлоқий таъмомилларини тузаётганда эҳтирослар ва манфаатлар тушунчасини ижтимоий мазмун билан бойитди. Гельвеций ахлоқшунос сифатида сунъий эҳтиросларга таяниб, бу эҳтиросларнинг пайдо бўлишини жамиятнинг мавжудлиги билан боғлади. Унинг қаторига файласуф орийат, иззатгалаблик, инсоннинг шухратга интилиши, ватанпарварлик, муҳаббат, дўстлик, бахиллик, очкўзлик кабиларни киритди. Лекин булар инсон учун мавжуд эмас. Инсон фақат жисмоний лаззат ва азоб-укубатни ҳис қилишга қодир. Айнан шу эҳтирослар инсоний муносабатлар дунёсида ва саъй-ҳаракатлар туфайли «ҳамма нарсани тирилтиради». Файласуфнинг таъкидлашича, эҳтиросларсиз эзгу ишларни амалга ошириш қийин. Инсонларни руҳлантирадиган нарса бу улуғ ижтимоий ишларни амалга оширган қаҳрамонлар ҳаётидир. Қаҳрамонликни руҳлантирадиган эҳтирослар, дейди Гельвеций, уларни азоб-укубатлар, ўлимни менсимасликка олиб келади. Унинг ҳалқни қаҳрамонона хатти-ҳаракатларга даъват этиши Буюк Француз инқилобида сиёсий мафкуранинг шаклланишида катта хизмат қилган. Манфаат бамисоли инсон фаолиятидаги пружина сингари объектив ижтимоий детерминизмга йўналтирилган эди.

У уч турли манфаатлар ҳақида фикр юритади. Индивидуал ёки шахсий манфаатлар, хусусий манфаатлар, муайян бир жамиятдаги у ёки бу ижтимоий гуруҳлар ёки бирлашган гуруҳларнинг манфаатлари ва ниҳоят жамият манфаатлари ёки ижтимоий манфаатлар бунга мисол бўлади.

Мазкур учта манфаатлар турларининг ўзига хослигини аниқлаш учун ва улар ўртасидаги мутаносибликни ўрганиш ва рационал таҳлил этишга алоҳида аҳамият беради.

Ижтимоий-фалсафий планда Гельвеций томонидан манфаат муаммосининг таҳлили феодал мутлақ жамиятдаги антогонистик қарама-қаршилиқлар фарқ қиладиган эркин бошқариш шаклига ўтиш зарурийлиги ҳақида гапиради. Гельвеций манфаатларни фалсафий мушоҳада қилиб, эзгулик ва ёмонлик нима эканлигини аниқловчи қалитни ахтаради. Бу мавзудаги файласуфнинг мулоҳазаси қуйидагича кечади: биринчидан, шу пайтга қадар ахлоқий категориялар асосига қандай муаммо қўйилган ва иккинчидан уларнинг ҳақиқий мазмуни қандай?

Файласуфнинг таъкидлашича, кишилар бу категорияларни доимо юқорида номи зикр этилган учта ном билан тилга олган. Манфаатлар асосида эзгулик ва ёмонлик ҳақидаги уч хил тушунча ётади. Масалан, якка шахс нуқтаи-назаридан тўғрилиқни

шу шахсга фойдаси бўлса, амалга ошириш одат тусига кира боради. Умумий манфаатлар билан бирлашган бир гуруҳ кишилар нуктаи-назаридан ростгўйлик, хатти-ҳаракатлар кўпчилик ёки камчилик одамлар одатига айланган. Айниқса, у маълум кичикроқ бирлашган гуруҳга фойдалидир. Ниҳоят, халқ, жамият муайян эзгулик умумий манфаатга мос ёки зидлигини назарда тутди. Инсоннинг эзгу фазилати, барча хатти-ҳаракатлари умумий фаровонликка қаратилган бўлса, у ватан учун фойдали бўлади.

Антик республикаларда шаклланган халқ фаровонлиги — олий қонун муҳим аҳамиятга эга бўлган бўлса, кейинчалик бу фаровонлик эзувчи ҳукмдорларнинг манфаатлари билан тенглаштирилган. У фактик жиҳатдан ўз хатти-ҳаракатларида бошқа тамойилга «ҳукмдорларнинг фаровонлиги олий қонун бўлмоғи лозим», — деган мантиқга амал қилганлар. Ахлоқий меъёрларни детерминация қилиш туфайли «умумий манфаатлар келтириб чиқарилади. Халқларнинг маънавияти яратган усулларни эндиликда мулкдор ҳукмдорлар қўллашади. У билан ўзларининг нуфузлари ва ҳукмронлигини мақтайдилар. Ана шу йўсинда Гельвеций жамиятда ҳукмронлик йўлини ўйновчи ахлоқий меъёрлар тизимининг зиддиятли манзарасини очишга ҳаракат қилди.

Фалсафада Гельвеций ахлоқни «бидъатлар»дан халос этишнинг бирдан-бир усули ва ҳақиқий фаровонликни аниқлашнинг воситасини кўрди. Бу билан умумий манфаатларни ҳақиқий аҳамиятини кўрсатиб беришга муваффақ бўлди. Бунинг учун маънавиятга тубдан зид бўлган хусусий манфаатларни енгиш ва умумий манфаатлар йўлида уларни бартараф этиш лозим, дейди. Файласуфнинг фикрича, жамиятдаги нуқсон-қусурларни кўплиги кишиларнинг қаҳр-ғазаб, арз-доғ қилишида эмас, балки қонуншуносларнинг жоҳиллигига бориб тақалади: чунки улар «хусусий манфаатларни умумий манфаатларга қарама-қарши қўядилар». Агар умумий манфаат ҳақидаги давлат қонунлари аниқ бўлса, шахсий манфаатлар умумий манфаатлардан келиб чиқса, унда шахсий манфаатлар эзгу ахлоқнинг манбаига айланади. Инсонларни фазилатли қилиш учун уларнинг шахсий манфаатларини умумий манфаатлар билан бирлаштириш лозим.

Файласуфнинг ахлоқий идеали ўзининг барча кўринишларида давлатни бошқаришни адолат мақомига етказиш, зулмни бартараф этиш, халқни рўшноликка олиб чиқишни намоён қилади.

Файласуф олий фуқаролик фазилатларини мақтаб бу фазилат кишиларни қаҳрамонлик кўрсатишга, ватанни ички ва ташқи душманлардан озод қилишга даъват этмоғи лозим деб уқтиради.

Гельвецийнинг илгари сурган ижтимоий манфаатларнинг шахсий манфаатлардан устунлиги ҳақидаги таълимоти XVIII аср француз материалистик файласуфлари ва ундан кейинги даврлардаги файласуфлар томонидан ривожлантирилди.

Файласуфнинг фикрича, дин маънавиятга салбий таъсир қилади. Гельвецийнинг ахлоқий концепцияси расмий қонун сифатида қабул қилинган христиан маънавиятидан кескин фарқ қилади. Ҳар қандай диний қарашларга асосланган маънавият соғлом манфаатлар билан асло чиқиша олмайди.

Файласуф ўз ижтимоий-фалсафий қаршида дин билан ахлоқ ўртасидаги муносабатда руҳонийларнинг мавқеи катта, деган фикрни илгари суради. Чунки барча динларнинг руҳонийлари ўзларини маънавиятнинг бирдан-бир қозиси қилиб кўрсатишга ҳаракат қиладилар. Шунингдек, руҳонийлар ўзига хос алоҳида гуруҳ бўлиб, ўзларининг гуруҳий манфаатларини умумий манфаатлардан юқори қўядилар. Бу билан улар маънавиятга путур етказадилар. Умуман олганда, Гельвецийнинг ижтимоий-ахлоқий қарашлари хато ва камчиликлардан холи бўлмаса-да, ўз даврида жамият ҳаётида муҳим роль ўйнаган.

Гельвецийнинг ижтимоий-сиёсий қарашлари ҳам муҳим аҳамиятга эга. Албатта, у жамиятда ҳар хил табақаларнинг мавжудлигини, кишилар у ёки бошқа табақага тегишли эканлигини яхши англаб етган. Шу муносабат билан у мавжуд тартибларни кескин танқид қилди.

Гельвеций динни мавжуд тузум таянчи сифатида танқид қилади.

Гельвецийнинг социологик қарашларида инсонларни ақлий қобилиятининг табиий тенглиги масаласи ҳам муҳим ўрин эгаллайди. Унинг бу қарашлари феодал тартибларни, феодал тенгсизликни ва табақаларнинг ўзаро муносабатларини танқид қилиш билан узвий боғланган. Гельвеций инсон ва ирқларнинг ақлий қобилияти тенглиги ҳақида фикр юритиб, инсон зотининг бирлигини таъкидлайди ва ирқчиликка қарши чиқади. Унингча тарихий тажриба шуни исботлайдики, об-ҳаво ва бошқа моддий омиллар халқларнинг ёввойилик ва ваҳшийлик ҳолатларида қолишига сабаб бўла олмайди. Бу билан у географик муҳит тўғрисида шаклланган ғайриилмий таълимотларга кескин қарши чиқади.

АНРИ ГОЛЬБАХ

Анри Гольбах 1723 йили Германияда таваллуд топган. Унинг асли исми Паул Дитрих бўлган. Гольбах деган исмни амакиси қўйган. Амакиси уни ўғил қилиб ўз тарбиясига олади ва талайгина меросини унга бағишлайди. 12 ёшида у Парижда истиқомат қила бошлайди. Таълимни у Лейден университетига олган. Унинг ижодий фаолияти Парижда кечади. У «Энциклопедия»да фаол иштирок этган. Унинг асосий асари «Табиат тизими» деб аталади. Ўзининг мазкур асарида файласуф мунтазам равишда ўз дунёқарашини баён қилган. Унинг ёзишича, табиат ҳамма нарсанинг сабабчиси. У абдий мавжуд бўлади ва ҳаракат қилади. Табиат бирон бир буюм эмас, у доимо ўз-ўзича мавжуд бўлган ва унинг

бағрида ҳамма нарса вужудга келадиган умумий жабҳадир. Табиат барча нарсаларга эга бўлган шундай катта қорхонадир. У ўз хатти-ҳаракатларида фойдаланадиган асбобларни ўзи яратади. Унинг барча асбоблари унинг куч-қудратидан ёки ўзида яширинган сабаблардан яратилади ва ҳаракатга келтирилади.

Бу барча фалсафий ҳулосалар XVIII аср табиатшунослик ютуқларидир. Айниқса, бу ютуқлар билан Гольбах жуда яхши таниш эди, чунки у касби бўйича кимёгар эди. Табиатни тушунишда Гольбах детерминист бўлган. Инсон — табиатнинг маҳсули, у табиатда яшаб унинг қонунларига бўйсунади, ундан кутила олмайди. Ҳатто ҳаёлида ҳам у табиатдан чиқиб кета олмайди. Тахмин қилаётган махлуқлар, гарчанд табиатдан фарқ қилсалар-да, ва ундан баланд турган тақдирда ҳам доимо шарпадек қолаверади ва ҳеч қачон улар ҳақида тўғри тасаввур қилолмаймиз, ҳатто уларнинг турар жойларини, ҳаракат шаклларини тасаввур қилишнинг имкони йўқ. Бирон-бир нарса ҳеч қачон табиатдан ташқарида бўлиши мумкин эмас.

Мутафаккирлар кўпинча жисмоний инсон билан маънавий инсон ўртасидаги фарқни аниқлашда катта ҳатоларга йўл қўйишган. Инсон соф жисмий махлуқ, маънавий инсон ҳам жисмий махлуқ, фақат маълум нуқтаи-назардан қаралади.

Бизнинг барча аъзоларимиз, мулоҳазаларимиз ва билимимиз, ўзимизнинг табиатимиз тўхтовсиз ҳаракат орқали бизга бахт ато этишга интилади. Бизнинг фикрлашишимиз, нимага қодирлигимиз ва нимага эришишимиз зарурлиги — буларнинг барчасини табиат инъом этган. Бизнинг барча ғояларимиз, истак-хоҳишимиз, шу табиат ато этган моҳият ва сифатлар зарурий натижадир ва бизни ўзгартириб турувчи ҳолатлар бизни синашга мажбур этади.

Хуллас калом, санъат — шундай табиатни ўзи яратган қуроллари ила ҳаракат қилади. Табиат инсонни бу дунёга яланғоч ва ожиз қилиб юборади ва бу дунёни инсоннинг истиқомат қилувчи жойига айлантиради. Кейинчалик у териларни кийим сифатида кийишга, аста-секин пилла ва ипакларни йигиришга ўргатади. Одамлар ривожланган бой тажрибага эга бўлган жамиятда яшаб, пировард оқибатда бойликка кўникиб, ҳар куни минглаб янги-янги эҳтиёжларни ўйлаб топадилар ва уларни қондиришнинг минглаб янги-янги усулларини ихтиро қиладилар.

Ўзимизни ўзгартириш борасида қилаётган барча ишларимиз табиатдан олган дастлабки импульснинг сабаб ва оқибатларининг занжирлари ҳисобланади. Инсоннинг барча хатоликлари бу жисмий хатоликдир. Инсоннинг табиатга эътиборсизлик билан қараши ёрдамга, тажрибага мурожаат этишлари туфайли сезилиб қолади. Натижада инсон табиат кучлари, унинг ҳаракат усули моҳиятидан чиқадиган қувват ҳақида мукамал бўлмаган тасаввурга эга бўлади. Шунинг учун коинот улар учун сароб майдонига айланади. Унинг барча тизимлари, фаразлари, мулоҳазалари тажрибадан ажралган бўлиб, тўла хатоликлар ва чалкашликларга элтади.

Одамлар табиатни ўрганмасдан туриб, ўз худоларини яратадилар. Худолар уларнинг бирдан-бир умидлари ва қутқарувчиларига айландилар. Бу табиий эзгуликдан махрум ва зулмни уқиб олмаганлари учун буни тушунмадилар.

Инсон табиатдан ва ўзининг восита кучларидан фойдаланган ҳолда бахтга эришиш мумкин эканлигини тушунмади. Бу нарсани улар қандайдир хаёл қилаётган махлуқлардан кутар эдилар. Улар табиатда ўзларида лаззат ва азоб-уқубатларнинг асосий айбдорларини кўрар эдилар.

Унинг фикрича, табиат бу чексиз, тинимсиз сабаб ва оқибатларнинг силсиласидир. Табиатда фақат табиий сабаб ва оқибатлар бўлиши мумкин. Гольбахнинг таъкидлашича, табиатда барча нарсалар зарурий сабаблар орқали юзага келади. Тасодифиятни у инкор этади. Тасодифият бу бизнинг билимсизлигимиз оқибатидир. У шундай қилиб, сабабиятни зарурият билан тенглаштириб юборди.

Гольбах материя ва ҳаракатнинг бирлиги масаласига катта эътибор қаратади. Энг мураккаб ҳаракатлар ҳам оддий ҳаракатларнинг бирлигидан иборатдир. Шунинг учун биз жисмларнинг умумий қонунлари ва уларнинг ҳаракатларини билсак, бу уларни таркибий қисмларга бўлишга етарли асос бўлади ва уларни ташкил этувчи оддий ҳаракатларни очиб бериб, мураккаб жараённи таҳлил қилиш имконини беради. Тажрибанинг ўзи кутаётган оқибатни кўрсата олади. Унда биз турли хил жисмларнинг зарурий бирикишининг сабабини кўришимиз мумкин. Турли хил бирикишдан ҳосил бўлган жисмлар оддий ҳаракатларнинг пировард натижасидир. Бу жисмлар ўз моҳияти ва хусусиятига эга бўлиб, ўзига хос ҳаракат усулларига ёки алоҳида ҳаракатга эга бўлади ва уларнинг умумий ҳаракатлари алоҳида ҳаракатларнинг йиғиндисидан иборатдир. Барча ҳаракатлар ва барча ҳаракат усуллари, жисмларнинг табиатидан, моҳиятидан, хоссаларидан, бирикишларидан аниқланади. Барча жисмларнинг, жонларнинг ҳаракатлари ёки ҳаракат усуллари баъзи сабабларга боғлиқ. Бу сабаблар ўзининг яшаш усулига биноан ёки ўзига хос хусусиятларига таянган ҳолда ҳаракат қилади. Бундан хулоса шуки, барча ҳодисалар зарурий ва ҳар қандай махлуқот ёки табиатдаги жисмлар шундай ҳолатларда ва ўзига хос хусусиятларда ўз ҳаракатидан ўзгача ҳаракат қилиши мумкин эмас. Табиат ўзининг барча кўринишларида ўзига хос моҳиятга кўра зуран ҳаракат қилади.

Ниҳоят, табиатда барча нарсалар бир-бири билан боғлиқ бўлса, барча ҳаракатлар унда (табиатда) бир-биридан келиб чиқади. Гарчанд уларнинг ўзаро ҳаракатлари кўпинча бирдек кечса ҳам, имонимиз комилки, бундан кичкина ва узоқда бўлган сабабларнинг бизга таъсир этмасдан қолиши мумкин эмас. Унинг фикрича, дунёда ҳамма нарсалар доимий ўзгариш ва ривожланиш, пайдо бўлиш ва йўқолишда бўлади.

Гольбах Ер ва ундаги тирик организмлар ўзларининг пайдо бўлишидаги узоқ тарихларига эгадир, деган эволюцион назария

томонида туради. Лекин Гольбах ҳаракатни механистик тарзда тушуниб, уни нарсаларнинг макондаги ўрин алмашиши деб билади. Унинг фалсафий тизимида, сабабият, зарурият, тасо-дифият, эркинлик ва бошқа фалсафий категорияларнинг изоҳи муҳим ўринни эгаллайди. Шубҳасиз, бу категорияларнинг моҳиятини Гольбах механистик ва метафизик позицияда изоҳлайди. У сабаб ва оқибат категорияларини бир-биридан ажратиб қўйган. Моҳиятни ҳодисадан ажратиб қўювчи таълимотга қарши курашиб, кўпинча уларни бир-бири билан аралаштириб юборади.

У Берклининг таълимотига қарши чиқади. Гольбах ташқи моддий предметларни сезгилар пайдо бўлишининг манбаи деб билади. Сезгилар мияда тасаввур, хоҳиш ва фикрга айланадилар. Ўзининг айрим чекланганлигига қарамасдан, унинг билиш назарияси ташқи моддий дунёнинг инсон онгида адекват акс этиши ҳақидаги таълимоти билан қимматли аҳамиятга эгадир.

Гольбах фикрича, ташқи предметлар фақат ғояларни келтириб чиқармасдан, балки бу ғояларда акс этадилар. Ғоялар ташқи предметларнинг образидир.

Гольбах ҳақиқатнинг мезони сифатида тажрибани эътироф этади. Кўпинча Гольбах тажриба деганда ижтимоий амалиётнинг бир кўринишини, яъни илмий экспериментни тушунади.

Материя ва онгнинг бирлиги масаласидан келиб чиқиб, у онг материянинг ҳамма кўринишларини била олиш қобилиятига эга деб таъкидлайди.

Гольбах фалсафаси диннинг кескин танқиди билан чамбарчас боғлиқдир. У диннинг келиб чиқиши масаласига катта эътибор беради. Унинг фикрича, дин келиб чиқишининг ҳақиқий сабабларини билиш кишиларни дин занжиридан озод қилувчи йўлни билишга олиб келади. Гольбах айтадики, инсоннинг табиатни даҳшатли ва англаб бўлмас кучлари олдидаги қўрқуви, одатда унда қандайдир мўъжизавий мавжудлик ҳақида тасаввур уйғотади. Ожизлик ва жаҳолат инсонни мутаассибликка мойил қилиб тарбиялайди, уни ўзлари томонидан ўйлаб чиқарилган ғайритабиий моҳиятлар олдида тиз чўкишга, ёрдам ва раҳм-шафқат излашга мажбур қилади. Демак, диннинг келиб чиқишига сабаб қўрқув ва жаҳолатдир.

Гольбах бошқа француз материалистлари сигари динга қарши курашнинг ягона қуроли маърифатдир, деб билади. У жамиятни табақаларга бўлинишини танқид қилади. У феодал табақаланиш ва имтиёзларни хуш кўрмайди, ҳамма одамларнинг қонун олдидаги тенглиги ғоясини ҳимоя қилади. Давлатни бошқаришнинг конституцион монархия шаклига хайрихоҳлик билдириб, у турли қарама-қарши манфаатларга эга бўлган инсонлар жамиятини қонунга изчил амал қилган ҳолда бошқаришни мақбул деб билади.

Гольбахнинг бу таълимоти фалсафа ва илғор ижтимоий-сиёсий фикрлар ривожланиши тарихига катта ҳисса қўшган.

Унинг энг асосий фалсафий асарлари: «Табиат тизими», «Авлиёлар галереяси», «Ижтимоий тизим», «Табиий тарих», «Соғлом фикр», «Универсал ахлоқ» ва ҳоказолар.

ИММАНУИЛ КАНТ

И. Кант (1724-1784) ўша давр ғарб фалсафасининг кўзга кўринган намояндalarидан бири эди. Унинг фалсафий ижоди асосан икки қисмга бўлинади.

1. Танқидий даврдан илгариги (XVIII асрнинг 70-йилларига қадар).

2. Танқидий даври (XVIII асрнинг 70-йилларидан ижодининг охиригача).

XVIII аср бошларига келиб, Кенигсбергда саноат ва илм-фан тез ривожлана бошлади. Поляклар ҳукмронлиги даврида халқ асосан деҳқончилик билан машғул, саноат ривожланиши паст даражада эди. Бу эса ўз навбатида ўрта ҳол табақанинг манфаатлари, реал эҳтиёжлари унутилган дегани эди.

Германия Болтиқ денгизининг жанубий қирғоқларида ўз ҳукмронлигини ўрнатгач, Кенигсберг шаҳрида савдо-сотиқ ривожига катта таъсир ўтказган. Кенигсберг ғарб давлатларидан Голландия ва Англия ўртасида асосий савдо пунктига айланган эди. Шунингдек, бу шаҳарда Германиядан келган муҳожир немислар ҳунармандчиликни кенг қўламда ривожлантира бошладилар. Шаҳар борган сари немисча тус ола бошлади. Кўчалар немисча номлана бошланди. Кенигсбергда муҳожир немислардан ташқари турли миллат вакиллари, жумладан шведлар, инглизлар, шотландияликлар, голландияликлар ўрнаша бошлаган эдилар.

XVII аср охирига келиб, Шотландиядаги сиёсий ва диний сабабларга кўра, шотландияликлар Кенигсберг шаҳрига оқиб кела бошлаган эдилар. Буларнинг орасида Кантнинг буvasи ҳам бўлган. Файласуфнинг отаси Шотландия фуқароси бўлганлиги ҳақида тез-тез гапирар эди. Ўз фамилиясини шотланд тилида ёзар эди. Авваллари Кант ўз имзосини шотланд алифбоси билан кўярди. Кейинчалик немислар унинг исмини нотўғри талаффуз қилганликлари учун файласуф немис орфографиясини ўрганишга киришиб, тез орада немис тилини ҳам ўрганиб олади.

Кант ота томонидан шотландиялик бўлган бўлса, она томонидан германиялик эди. Онасининг исми Рейтир бўлган. Онаси диний руҳда тарбияланганлиги учун ўз фарзандлари онгига диний таълимотларни чуқур сингдиришга ҳаракат қилади. Отаси ҳунармандчилик билан шуғулланган, оддийгина уйда истиқомат қилишар эди. Оилада 11 нафар фарзанд бўлиб, Кант эса тўртинчи ўғил бўлган. 11 та фарзанддан 6 таси ёшлик чоғларида вафот этишган, кейинчалик оилада Кант ва ундан 11 ёш кичик укаси бўлиб, илоҳиёт билан шуғулланган. Кейинча-

лик у руҳоний бўлиб етишади ва Кантдан олдин 1800 йилда вафот этади.

Ўғил тарбияси билан кўпроқ она шуғулланган. Кант кўпроқ онасига ўхшаб кетар эди. У болалик чоғиданоқ касалманд бўлган. Она нимжонгина ўелини чиниқтириш йўлида уни жисмоний тарбия билан шуғуллантиради. Кант болалик чоғидаёқ ҳамма нарсаларни билишга қизиқар ва онасига саволларни қалаштириб ташлар эди. Онаси унчалик илмли бўлмаса-да, қўлидан келганча ўғлига бошланғич таълим-тарбия беради. Она ўз уйи яқинидаги боққа Кантни сайрга олиб чиқиб, табиатга муҳаббат қўйишга ундар, табиат қонунларини тушунтиришда Инжилдан мисоллар келтириб, ўз фикрини тасдиқлар эди. 74 ёшли Кант епископ Линда Блюмга ёзган мактубида: «Менинг шундай муваффақиятга эришишимда ота-онамнинг хизматлари катта бўлган», — деб ёзади. Улар оддий меҳнаткаш бўлиб, оилада меҳнатсеварлик, поклик, тўғрилиқ, инсонийлик туйғулари ҳукм сурарди. Улар бой бўлмасалар-да, бировдан қарздор бўлмай фарзандларига етук таълим беришга алоҳида эътибор бериб келишган. «Онамни мен ҳеч қачон унута олмайман ва унутишга ҳаққим йўқ. Чунки онам мени табиатга ва инсонларга муҳаббатли бўлиш руҳида тарбиялаган. Маънавий камолотга эришишимда онамнинг хизматлари беқиёс улқандир», — дейди. Она ўз фарзандини ота сингари ҳунарманд бўлишини истамас, ақлий фаолият билан шуғулланишини орзу қиларди.

Ўспиринлик чоғида Шульц исмли профессор Кантда илоҳиётга ҳавас уйғотган бўлса, Кнутцен исмли файласуф эса унга Лейбниц таълимотини ўргата бошлайди. Университетга киришидан аввал у онасидан ажралади. Бу вақтда Кант 13 ёшли бола эди. Онасининг ўлимига яқин дугонаси — бева аёл сабаб бўлган. Кантнинг онаси тиф касалига йўлиққан дугонасининг аҳволидан тез-тез хабар олиб, ўз вақтида дори-дармонларини бериб турар эди. Тасодифан дугонаси фойдаланаётган қошиқдан фойдаланиб, ўзи ҳам шу касалга дучор бўлади. Бир неча вақтдан кейин дугонаси тузалиб кетади-ю, Кантнинг онаси эса ушбу касаликдан вафот этади. Кант онасининг вафотидан кейин тоғасининг моддий ёрдами билан университетга ўқишга киради. Онасининг васиятига биноан Кант университетнинг илоҳиёт факультетига ҳужжатларини топширади.

Кант талабалик йилларининг дастлабки вақтларида илоҳиётни ҳавас билан ўргана бошлаган эди. Лекин кейинчалик овози паст бўлганлиги учун қироат билан илоҳий дуоларни ўқишга кўзи етмагач, уни тарк этади. Физика, математика фанларига қўйган меҳри уни шу йўлга буриб юборади. Кант беш йил (1740—1745) давомида университетда ўқиб, уни тугатади. Талабалик йилларида Кант моддий жиҳатдан танг аҳволга тушиб қолиб, математикадан хонаки дарс бериб юради. 1746 йили отаси вафот этади. Отаси вафотидан сўнг унинг моддий ҳаёти янада оғирлашади. Бахтига ўғай тоғаси қўллаб-қувватлаб туради.

Унинг биринчи рисоласи «Табиатдаги жонли кучларнинг ҳақиқий баҳоси ҳақида фикрлар»и тоғасининг ҳисобига чоп этилади. Бу рисолаи у 23 ёшида ёзган эди. Унда Кант Ньютоннинг бутун дунё тортишиш қонунини ҳимоя қилиб чиқади. Шунингдек, унда ўзининг оламни билиш фикрларини илгари суради. Кант моддий ҳаётини яхшилаш борасида 9 йил давомида бир неча хонадонларда хусусий дарс бера бошлайди. Педагогика соҳасида Кант ўзини назарий жиҳатдан яхши педагог ҳисобласа-да, амалий жиҳатдан қониқарли деб билади. Лекин ундан сабоқ оладиган ўқувчиларнинг ота-оналари Кантнинг қобилиятига, педагогик маҳоратига юқори баҳо берар эдилар. 1755 йили Кант университетда кафедрага раҳбарлик қила бошлайди. Ўша йили магистрлик даражасини олиш учун «Олов ҳақида» рисоласини тақдим этади. Университет илмий раҳбарияти уни юқори баҳолайди. Ўша йили 27 сентябрда Кант иккинчи рисоласи: «Мета-физик билишнинг тамойиллари ҳақида» асарини тақдим этади. Уни муваффақиятли тугатиб, фалсафа кафедрасининг приват доценти бўлишга муяссар бўлади. 1756 йили у «Жисмий монодология ҳақида» илмий ишини ҳимоя қилади. 15 йил давомида у приват доцент лавозимида ишлаб келади.

1758 йили рус армияси Кенигсбергга бостириб киради. Кант Россия қироличаси Елизавета II га ўз лавозимида қолдириш мақсадида мактуб йўллайди. Лекин илтимоси қондирилмайди. Рус армияси Кенигсбергга 5 йил бўлишади. Пётр III тахт тепасига ўтиргач, Пруссия ва Россия ўртасидаги алоқалар анча яхшилана бошлайди. 1762 йили Кант Берлин академиясининг таклифига биноан мукофотли асар ёзиб беришни ўз зиммасига олади. Гарчанд Кант ёзган асар мукофотга сазовор бўлса-да, лекин мукофот бошқа олимга насиб этади. Кант эса иккинчи ўринни эгаллаб қолади. 1777 йили Кант 46 ёшида кафедра профессорлигига «Ҳиссий ва ақлий дунёни шакллари ва тамойиллари» мавзuida илмий ишини тақдим этиб, ҳимоя қилади. Унинг профессорлик лавозими илмий татқиқот ишларида фаол бўлишига халақит бермади. Кант маърузалар ўқиш билан биргаликда фалсафий фаолиятини муваффақиятли равишда олиб борди. Кант-ни яхши билган кишилар у ҳақда шундай дил сўзларини изҳор қилишган: «Кант биринчи йигирма ёки йигирма беш йиллик профессорлик фаолиятида ажойиб нотик эди». Ўзининг дастлабки маърузасини Кант 1755 йили приват-доцентлик чоғида ўқиган эди. Ўша даврда Кант Кеннел исмли профессорнинг уйида истиқомат қилар эди. Ўша даврда кўпгина профессорлар ўз уйларида дарс берар эдилар. Кант ҳам кейинчалик профессор бўлгач, унинг тингловчилари ҳам кўп бўлган. Қизиқувчи тингловчиларга яқка тартибда маърузалар ўқир эди. Кантнинг мароқ билан ўқиган маърузаларини тинглаган талабалар бошқа талабаларга у ҳақда гапирар, бошқа факультетнинг талабалари унинг маърузасини эшитиш учун ҳар қандай ишларини ташлаб келишарди. Аудиторияларга талабалар сиғмай қолар эди. Ҳатто зиналар ҳам талабаларга тўла бўларди. У талабаларга мантиқ, табиий

хуқуқ, ахлоқ, физика, география фанларидан маърузалар ўқир эди. У каттадан-катта маъруза матнларини ўқиб дарс бермай, балки тезис шаклдаги ёзувлари орқали маърузасини талабаларга етказар эди. Кантнинг фалсафа борасидаги маърузалари мураккаб ва қийин қабул қилинар эди. Бу ҳақда ўзи шундай деб ёзган: «Фалсафадан ўқиётган маърузаларим фалсафадан яхши тайёргарлик кўрган талабаларга мўлжалланган эди. Яхши тайёргарлик кўрмаган талаба олдин профессор Першкенинг маърузаларини тинглашларини тавсия этардим». Кантнинг, айниқса, антропология ва физик-географияга бағишланган маърузаларини тингловчилар кўп бўларди. Маъруза ўқиш жараёнида Кантнинг бирдан-бир камчилиги овозининг пастлиги эди. Немис фалсафа тарихчилари, жумладан Иберверг ва Куно Фишерлар Кант ижодини икки қисмга бўлиб ўрганишни тавсия этганлар. 1. Танқидий давргача бўлган фаолияти. 2. Танқидий давр фаолияти.

Куно Фишер Кантнинг фалсафий тизими тарихини қуйидаги даврларга бўлади 1) дастлабки давр (натурфалсафа даври). У вақтда файласуф рационализм нуқтаи-назарида турган: 2) эмпиризм даври. У даврда Юмнинг таъсири ва умуман, Шотландия ва Англия фалсафасининг таъсири катта бўлган ва ниҳоят, 3) танқидий давр. Бу даврда Кант узил-кесил мустақил ўзига хос йўлни танлаган. Шунини таъкидлаш лозимки, Кант фалсафасини даврларга бўлиб ўрганиш осонлик туғдиради, лекин шунини ҳам эсдан чиқармаслик керакки, унинг ўзидан олдин ҳукмронлик қилган фалсафий мактабларга мустаҳкам муносабати унинг барча асарларида, яъни дастлабки асарларида ҳам, умрининг охирида ёзган асарларида ҳам ўз ифодасини топган.

Кантнинг космогоник таълимоти кейинчалик Лаплас томонидан ривожлантирилган ҳамда Кант ва Лапласнинг гипотезалари бир-бири билан айнан ўхшашлиги ҳақида Гельмгольц таъкидлаган эди. Кант ўзининг космогоник қарашларини «Умумтабiiй тарих ва осмон назарияси» асарида ифодалаган. Бу асар Кантнинг илк ижодига тааллуқлидир. Унинг мазкур асари бир неча йил ўтгач, 1755 йили приват доцент бўлганидан кейин чоп этилди. Чунки моддий қийинчилик асарни ўз вақтида чоп этилишига имкон бермади. Кантнинг физик астрономияга оид асари эътибордан четда қолган эди. Таниқли математик олим Ламберг ўзининг космогоник мактубларини ёзган вақтида Кантнинг бу буюк асаридан хабари бўлмаган. Лаплас томонидан ёзилган «Олам тизимларининг баёни» асари 1796 йили чоп этилган.

Кант ўз олдига қўйган вазифанинг оғир эканлигини тушуниб етган. Ньютон сайёраларнинг ҳаракатини ифодаловчи асосий қонунни кашф этган. Шунинг учун ҳам уни осмон механикасининг асосчиси деб билишган. Лекин Ньютон қуёш тизимининг келиб чиқишини тушунтириб бера олмаган. Уни фақат азалдан берилган кўлам деб билган. Ньютоннинг фикрича, бу муносабатлар худо томонидан берилган. Ана шу ердан Кантнинг иши бошланади. Механик космогония ҳақидаги фикри — қуёш тизимининг келиб чиқишини табиий тарзда тушунтириб беришни

Кант даврида башорат сирига шак келтирувчи даҳрийлик, деб билишди. «Бутун қийинчиликни кўриб турибман, лекин унинг олдида ожизлик қилмайман», — деган эди ўша пайтда Кант. У тўсиқларнинг бутун кучини ҳис этсада, лекин бу йўлда иккиланмади.

Кант қадимги ва ҳозирги замон файласуфларининг космогоник таълимотларини таҳлил қилиб, уларнинг яроқсизликлари ҳақида фикр юритади. Эпикур дунёнинг пайдо бўлишини тасодифиятдан деб билди: Тасодифият ҳақида гап кетганда воқеаларнинг сабаблари ҳақидаги билимимиз етарли эмаслигидандир. Декарт эса ҳеч нарсага эришгани йўқ, у фақат итарилишни тан олди-ю, лекин тортилишни билмади, дейди Кант. Энди, Ньютон таълимотидан келиб чиққан ҳолда дадил гапириш мумкин, менга материя беринглар, мен ундан бутун дунёни яратаман, дейди, Кант.

Кант гипотезасининг моҳияти шундан иборатки, тизимларнинг яратилиши Қуёш тизими каби туманли жисмлардан пайдо бўлади. Пайдо бўлиш материянинг қуюқлашишидан ва иссиқликнинг сийраклашишидан алангаланиб турувчи жисм юзага келади. Кейинчалик улардан сайёралар ўзларининг йўлдошлари билан юзага келади. Танқидий давригача файласуф ижодига «Ҳаётбахшлик ҳақида» ва «Мискинлик» ҳақидаги асарлари тааллуқлидир. Бу асарларида Кантнинг фалсафий таълимотининг ривожланиш тарихи баён этилган. Кант «Оптимизм ҳақида тажриба» асарида метафизик позицияда туради. Шунинг учун кейинчалик Кант ўзининг мазкур асаридан нафратланади.

Кант фикрича, илоҳиёт мукаммал дунёнинг ғоясига эга бўлмоғи лозим. Буни рад этиш, демак, худо фикрловчи барча оламлардан яхшироқ олам бор дегандек бўламиз. Лекин энг яхши ҳақиқий оламни худо яратган. Фаровонлик ғояси бу худонинг мақсадидир. Кейинчалик у Юм таъсирида ўзининг танқидий давридаги фаолиятини бошлайди. Кантнинг бутун умри «Соф ақлнинг танқиди» асарида ўзининг фалсафий ифодасини топган. Кант ҳиссий лаззат инсон ҳаётининг мақсадидир, деган кишилар сирасига кирмас эди. Лекин у жисмонан соғлиқни қадрлар эди. Чунки жисмоний соғлиқ руҳнинг тетиклигини таъминловчи зарурий шароитдир. Чунки у табиатан соғлом, қаддиқомати келишган, аъзолари бақувват бўлмаган, у паст бўйли, кўкраги кичик, кураги орқага чиққан киши эди. Мускуллари бўшашган, озгин бўлганлиги учун унга кийим тикувчилар жуда-жуда қийналишар эди. Асаблари ниҳоятда нозик, энгикиб нафас олар, эрталабки газетани олиб ўқишда типографиянинг янги мойининг ҳидидан акса урарди. Бадантарбия туфайли кейинчалик уни ташқи кўриниши ёқимли тус олган эди. Кант ҳеч қачон ўзини ақли ва маънавий сифатлари ҳақида сўз очмас эди. У қишда ҳам, ёзда ҳам эрта билан бешда турар, лекин кеч соат ўндан кейин ухлар эди. У етти соат ухларди. Лекциядан кейин келиб яна ўз иш кабинетида илмий ишлар билан шуғулланар ва соат бирда тушлик қилар эди. Бир ўзи ҳеч қачон овқат емасди.

Меҳмонлар билан овқатланиб, суҳбатлашар эди. Ҳар қандай киши мусиқасиз таомни таомсиз мусиқадан афзал кўрса керак, дейди, Кант. Шотландияда яхши тарбияли оиладан чиққан қизлар ошпазликни, тикиш-бичишни аъло даражада билиши керак, деган фикрга Кант мамнуният билан қўшилар эди. Кант Амазонка аёлларини ва кўк пайпоқ кийган аёлларни ёқтирмас эди. Кант уйланмаган. Унинг биографларининг ёзишча, Кант ўрта ёшлик пайтида икки мартаба севги изҳор қилган. Биринчи севгиси ундан тоқати тоқ бўлгач, бошқага турмушга чиқади. Иккинчиси эса файласуф моддий таъминланмаганлиги учун рад жавобини беради.

Кант жуда ҳаққўй бўлганлиги учун бошқалардан ҳаққўйликни талаб этади. Шуни таъкидлаш керакки, Кантнинг фалсафий қарашлари 1762—1765 йилларда шаклланди. У ўзининг «Ҳаётбахшлик ҳақида» рисоласида догматик фалсафани ифода этган эди. «Салбий меъёрлар ва реал асослар» номли асарида (1763) Кант ўзининг эмпиризм ва рационализм ўртасида мўътадил ўрин эгаллаганлиги ҳақида гапиради. «Руҳонийнинг тушлари» (1766) асарида унинг Юм агностицизмга яқинлашганлигини кўрамыз. Орадан икки йил ўтгач, яъни 1768 йилдан эътиборан эмпиризмдан критицизм томон ўтганлиги ҳақида фикр юритади. Кант мазкур рисоласида макон нима? Унинг хоссаси нима билан белгиланади? — деган саволларни кўтаради. Жисмларнинг маконий муносабати, дейди Кант, уларнинг ҳолатларига боғлиқ. Макондаги жисмлар ўзаро маълум даражада бўладилар ва ҳар бир жисм ўз ўрнини белгилайди. Ҳолатларнинг ўзаро муносабатларини Кант соҳа деб атаydi.

Соҳа деган тушунча нафақат масофани, балки йўналишни ҳам ўз ичига олади. Масалан икки нуқта бир-биридан бир метр масофада турибди, дейлик. Агар бир нуқтани берилган деб олсак, унда иккинчисининг ҳолати ҳам аниқланмаган. У шарнинг устида хоҳлаган ерида жойланиши мумкин. Унинг радиуси бир метрга тенг бўлиши мумкин. Лекин марказ биринчи нуқтада бўлади. Шунингдек радиуснинг йўналиши қандай бўлиши мумкин? Унда иккинчи нуқта аниқланган бўлади. Йўналишининг бошқа радиусига нисбатан ушбу кесмани белгилаш мумкин.

Кант янада оддий мисолни келтиради. Оқ қоғозга икки мартаба айнан бир сўзни ёзайлик. Масалан, инсон. Инсон сўзининг ҳарфлари бир хил, ҳарфларнинг жойлашиш тартиби ҳам бир хил, лекин икки сўз ёзилишида чап ва ўнгга жойлашган. Биз ўнгга, чапга дейиш билан ҳарфларнинг жойланишини кузатувчига қаратамыз. Агар маконнинг хоссаси объектларнинг қисмлари ўртасидаги муносабатга боғлиқ бўлса, унда биз икки предметнинг фарқига бормаган бўлар эдик. Жисмларнинг ўзаро бир-биридан фарқи шундаки, биттаси чапга жойлашган бўлса, иккинчиси эса, ўнг томонга жойлашган бўлади. Қизиғи шундаки, Кант бундай хулоса чиқаради.

Чапга-ўнгга, юқорига-пастга, олдинда-орқада деган ибораларимиз муғлақ маконнинг хоссаси бўлади ва шундан кейин

уларни ҳам уларни кузатувчини хоссасига боғлиқлиги ҳал этади. Кант олий даражадаги фикрини илгари суради. Бу билан маконнинг уч ўлчовлилигини тушунтиришга ҳаракат қилади. Бизнинг жисмларимизнинг тузилиши бизга учта асосий матнликда аниқланади. Унга шундан ташқари дунёдаги барча жисмларни ҳам киритамиз. Симметриянинг матнлиги бирлик жисмлари ўнг ва чап қисмларга бўлинади. Бошқа текислик сезги аъзоларимиз ҳолатига боғлиқ. Яъни кўз, оғиз, бурун каваклари олдимизда жойлашган, шунинг учун тана қисмининг олди-орқа қисмида жойлашгандан қатъиян фарқ қилади. Бошимизнинг ҳолати ҳам юқори ва пастки қисми билан фарқ қилади. Бу маконнинг уч ўлчовлилигини физиологик ҳолда тушунтирилиши уни психологик таърифлашнинг биринчи қадами ҳисобланади. Биз қисми маконда ўз танамизга биноан қабул қиламиз. Бу ерда Кант алоҳида маконий ҳиссиётни мавжудлигини тан олади ёки танамиз маконий ҳиссиётнинг мавжудлигини тан олади. Ҳали у марказ оғирлигини объектдан субъектга ўтказишга ошиқмайди. Айтадики, мутлақ макон нафақат бизнинг жисмимизга нисбатан уч ўлчовли, балки ўз-ўзича ҳам уч ўлчовлидир. Худди шундай маконни бошқа хоссалари ҳам субъектнинг хоссалари билангина эмас, балки мутлақ маконнинг хоссалари билан ифодаланади.

Кант яна бир қадам кўяди. Бу қадамни трансцендентал эстетикага кўяди, яъни ҳиссиётнинг априор шакллари таълимоти илгари суради. Бу ўз навбатида «Соф ақлнинг танқиди» асарининг муҳим қисмини ташкил этади. Кантнинг бу фундаментал асари биринчи мартаба 1781 йили чоп этилди, унинг иккинчи тўлдирилган нашри 1787 йил чоп этилган. Кейинги нашри Кант ҳаётлигида нашр қилинган. Бу нашри иккинчи нашридан фарқ қилмасди. Кантнинг ўзи таъкидлашча, мазкур асар унинг дунёқарашининг узил-кесил шаклланганлигидан дарак беради.

Шопенгауэр давридан бошлаб немис адабиётида Кант асарининг икки нашри борасида баҳсий фикрлар юзага келди. Шопенгауэрнинг таъкидлашча, Кант асарининг иккинчи нашри биринчи нашрининг бузилганлигидир. Шопенгауэр фикрини ҳозиргача қўллаб-қувватловчи идеалист файласуфлар бор. Улар асарнинг иккинчи нашрини идеалистик таълимоти батафсил рад этганликда айблаган. Гарчанд Кантнинг ўзини идеалист файласуф деб аташса ҳам, лекин Кант идеализми мутлақо бошқа шаклдаги таълимотдир. Унинг идеализми танқидий ёки трансценденталдир. Трансцендентал тажрибадан илгариги ва тажрибанинг туғилишига сабабчи деган маънони билдирувчи атамадир. Кант фалсафасида — тажриба орқали билиш мумкин бўлмаган («Ҳодисалар олами ва ақл етмайдиган нарса, масалан, худо, жон, ўлмаслик ғоялари»). Кантнинг трансцендентал сўзи орқали тажрибадан юқори турадиган эмас балки тажрибадан олдин келувчи ва унинг (тажрибанинг) зарурий шарти бўлиб, ундан кейин келадиган тажриба ҳеч қандай мазмунга эга эмас.

Бундан кўриниб турибдики, Кант таълимоти Берклининг таълимоти у ёқда турсин, ҳатто Декартнинг фалсафий тизимига кўра, реалистик фалсафага яқин турганини кўришимиз мумкин. Ҳар қандай тажрибадан юқори турадиган нарсани Кант трансцендентал эмас, балки трансцендент деб атайди. Бу соҳадаги ҳар қандай назарий экскурсни у қаттиқ танқид қилган. Унинг аҳамиятини маънавийлик ёки амалий масалаларда кўрган.

Бизга маълумки, 1770 йили Кантга ўзи бир неча йиллар мобайнида орзу қилган мантиқ ва метафизика кафедрасини бошқаришни таклиф этишди. Ўша йилнинг 20 августида кафедранин бошқариш учун «Ҳиссий ва англанадиган дунёни шакли ва тамойиллари ҳақида» мавзуида диссертация ҳимоя қилган. Кант 1769 йили танқидий фалсафа йўлига узил-кесил ўтганлигини тан олади. Бу йўлга ўтишга тараддуд 1763 йилдан бошланган эди. 1779 йили Кант Берлинда ўз фаолиятини давом эттиради. У ўз фалсафий тизимини яратишда ўзидан олдин ривожланган барча фалсафий таълимотларга таянган. Ўз навбатида унинг тизими кейинги яратилган фалсафий тизимлар учун дастлабки асос вазифасини ўтаган. Дастлабки даврда таълимотида камчилик бўлмаган бўлса, кейинчалик Кантнинг танқидий идеализми ўзгартирилган эди. Кант фалсафасининг ўзида олдинги асосий тизимлар билан боғлиқлигини қуйидигиларда кўриш мумкин. Кант фалсафасида турли фалсафий оқимларнинг ибтидоси мавжуддир. Жумладан, Кант Арастунинг категорияларини ёки онгнинг асосий тушунчалар таълимотини қабул қилди ва ўзгартирди. Афлотун ва бошқа файласуфлардан онг гоёси назариясининг асосий ибтидосини қабул қилди ва уни бутунлай қайта ишлаб чиқди.

Шунингдек, қадимги тафаккурда ҳал этилмаган қарама-қаршиликлар (антиномиялар) тўғрисида масалалар кўтарилган эди. Қадимги мактаблардан бирида дунё чекланган бўлса, бошқа мактабнинг асосчилари дунё чексиз деган гоёни илгари суришган. Табиатда бўшлиқнинг мавжудлигини бирлари тан олган бўлсалар, иккинчилари инкор этишган. Кант бу антиномия (қарама-қаршиликлар)ни аниқ таърифини берди. Ҳар бир ҳолатнинг тўғри ёки қарши тўлиқ исботини беришга интилди. Лекин ақлни софистик мақсадда чалғитиш эмас, аксинча, қарама-қаршиликнинг манбаини топишга ҳаракат қилди. У бу масалани ҳақиқатдан ҳам муваффақиятли равишда ҳал этди.

Кантни танқид қилувчиларнинг фикрларидан ҳайратланасанки, улар ҳозирга қадар Кант ўз антиномияларини ечилмаган деб айтганмиш ва гўё бу антиномиялар Кантда назарий жиҳатдан рад этилган мистик элемент эмиш. Бу фикрларга қарши шуни айтиш лозимки, Кант ҳаёт чоғида бундай мулоҳазалар бўлган, лекин бундай фикрларга раддия ёзишга куч-қуввати қолмаган кекса Кант бу вазифани шогирдларидан бири — Яхманга топширади. Яхман ёзган раддияга Кантнинг ўзи сўз боши ёзиб беради. Кант ўзининг сўнгги йирик асари «Дин соф ақл чегараси»да худога сохта хизмат қилиш ҳақида бир боб

ажратган ва фазилатли ҳаёт ҳудого ҳақиқий хизмат қилиш белгисидир, — дейди, файласуф. Юқорида қайд қилганимиздек, Кантга ўздан олдин ўтган ва қарашлари билан унга яқин турган файласуфлардан Лейбниц ва Вольтерлар бир томондан, таъсир ўтказган бўлса, иккинчи томондан, Юм ва Руссолар таъсир қилишган. Кантнинг танқиди, дарҳақиқат, кенг қамровли Лейбниц рационализи, Юмнинг эмпирик скептицизми, келиштирувчилик ролини ўйновчи Вольфнинг қуруқ фалсафаси билан Руссонинг жўшқин эътирози ўртасида ўрта ҳолатни эгаллайди.

Кант таълимоти асосан учта қисмга бўлинади: 1. Назарий ақлни танқиди, 2. Амалий ақлни танқиди ёки маънавият ҳақидаги таълимот. 3. Эстетик мулоҳазанинг танқиди. Бошқача қилиб айтганда, эски метафизикани инкор этувчи метафизика, этика ва эстетика. Кант фалсафий тизимининг мазмуни ҳам шундадир. Илоҳиёт Кант таълимотида алоҳида мустақил қисм бўлмай, балки у ахлоққа асосланган.

Кантнинг метафизик таълимотининг асосий қоидасини келтирамиз. Биринчи навбатда Кант априор шакллариининг (замон ва макон) нисбий характери ҳақида гапирган эдик. У ўз фаолиятининг бошида метафизика деб аталган фан мумкинми? — деган саволни кўндаланг қилиб қўяди. Бу масала унга қадар қўйилмаганлигини ўзи таъкидлаб ўтади. Умумий масалани, яъни метафизиканинг мумкинлиги тўғрисидаги масалани ҳал этиш ўрнига у сабаб ва оқибат ўртасидаги зарурий боғлиқликнинг мавжудлигини исботлаш мумкинми, деган масалани ҳал этишни ўз олдига мақсад қилиб қўяди. Шак-шубҳасиз, бу масала ҳам муҳим фалсафий масалалардан бўлиб, барча табиий фанларнинг бутун ҳақиқатини аниқлаш билан боғланади. Сабаб ва оқибат тушунчаларисиз бир қадам ҳам қўйиш мумкин эмас. Бизга маълумки, Юм бу масалани скептик ҳолда ҳал этди. Нимага асосланиб ақл сабаб деб номланган нарса шундай хусусиятларга эгаки, агар у (сабаб) берилган бўлса, демак, бошқаси ҳам берилиши шарт яъни А (сабаб) берилган бўлса, демак Б (оқибат) ҳам берилиши керак, деб фикрлайди.

Нега энди А.нинг мавжудлиги ўз ортидан Б.ни келтириб чиқариши керак? Юм фикрича, бу ерда қандайдир сароб, алдамчи тасаввур яширидан бўлиши керак. Тасаввур А ва Б ҳодисаларни ўзаро боғлаб, тажрибада тез-тез такрорланадиган тасаввурларнинг ассоцияси (бирикиши), яъни соф субъектив зарурият ёки одат қандайдир объектив, сабабнинг ўзида ва оқибатнинг ўзида бўлиши биз томондан ёлгон қабул қилиниши мумкин. Бошқача айтганимизда, Юмнинг фикрича, ҳодисалар ўртасида ҳеч қандай зарурий боғланишлар йўқ, у фақат ақлимизнинг сароби (иллюзия)дир, холос.

Иқрорман, деб очикдан-очик ёзади, Кант, Юм таълимоти даставвал мени ақидавий мудроқликдан уйғотиб, татқиқотимда янги йўналишни очиб берди. Мен Юмнинг хулосаларини қабул қилишдан йироқ эдим. Чунки Юм масалани ҳамма томонини

қамраб олмаган эди. Кант Юм сингари сабабий боғланишлар гоясини ўрганиш билан чегараланиб қолмай, умумий масалани ўз олдига қўяди. «Бизнинг ақлимиз, умуман, қандай қилиб, априор, яъни тажрибадан илгари келувчи мулоҳазани ташкил этиши мумкин?»

Кант авваламбор мазкур тушунчани оддий тақсимланиш ва тушунтирувчи аналитик мулоҳазани четлаб ўтиб, синтетик мулоҳазага мурожаат қилади. Биз барча жисмлар кўламга эга деганимиз билан жисм ҳақидаги тушунчани озгина бўлса-да кенгайтира олмаймиз. Фақат шуни таъкидлашимиз мумкинки, кўлам тушунчаси жисм тушунчасига киради. Бундай тушунтирувчи мулоҳаза аналитик мулоҳаза бўлиб, албатта, буни исботлаш учун тажриба талаб этилмайди. Тажриба билан ҳар бир жисмга хос кўлам хоссасини текшириш нечоғли бемаъни эканлиги маълум. Ахир жисмни кўламсиз тасаввур этиш мумкинми? Мулоҳаза бу бошқа гап. Барча жисмлар оғирликка эга. Жисм ҳақидаги тушунчадан келиб чиқадиган оғирлик жисмнинг зарурий хоссаси эмас. Жисм кўпроқ ёки камроқ кўламга эга бўлиши мумкин эмас. Лекин жисм кўпроқ ёки камроқ оғирликка эга дейишимиз мумкин. Ақл жисмда мутлақ оғир бўлмаган, жуда енгилликнинг мавжудлигига йўл қўйиши мумкин. Агар биз: «Баъзи жисмлар оғир, десак», бу энди синтетик мулоҳаза бўлади, чунки биз жисм тушунчага янги мазмун қўшмоқдамиз. Эндиликда унинг хоссасига оғирлик қўшиляпти.

Ўз-ўзидан қандай қилиб бундай мулоҳаза априор яъни тажрибадан олдин келиши мумкин, — деган савол туғилади. Бундан иқдор бўламизки, барча жисмлар табиатан оғир бўлиши зарур. Аналитик мулоҳаза априор бўлиши мумкин, агар уни ташкил этувчи тушунча эмпирик бўлган тақдирда. Агар мен: «олтин — сариқ металл», десам, ҳеч қандай текширув тажрибага ҳожат йўқ. Бу фақат олтин ҳақидаги тушунчамизни парчалашдан иборат.

Барча соф тажрибавий мулоҳаза, аксинча, синтетикдир, чунки улар тушунчанинг мазмунини кенгайтиради. Барча синтетик мулоҳаза тажрибавийдир, дейиш мумкинми, деган саволга Кант қандай қарайди? Кантнинг фикрича, априор синтетик мулоҳазадан енгил нарса йўқ. Масалан: 7—5 —12, деган мулоҳазани олайлик. Бир қараганда у аналитик характерга эга. Яъни 7—5 рақамлар тушунчаси ўзида 12 деган тушунчага эга бўлади. Агар бунга синчиклаб қараганимизда, бу оддий ҳол эмас. Мен қанчалик 7 ва 5 тушунчаларини анализ қилмайин, бир йиғиндига бирлашган тушунчани аниқ кўрмагунча ёки ҳал этмасдан 12 деган тушунчага эга бўлмайман. Бунинг учун мен ёрдамга ўз бармоқларимни олишим мумкин ёки 7 нуқта ва яна қўшимча 5 нуқтани олиб бирга қўшсам ўша рақам чиқади, бундан хулоса чиқадики, ҳар қандай арифметик қўшиш қўшилишни таҳлили бўлмай, балки синтез, яъни янги мазмун касб этади.

Шундай қилиб, синтетик ва шунингдек, априор мулоҳазаларнинг мавжудлиги, Кант фикрича, математиканинг мавжуд-

лигини исботлаб беради. Математика априор мулоҳазалардан иборат бўлиб, айтиб бир пайтда тушунчанинг мазмунини кенгайтириши яққолдир. Кант математикани априор фан деб билади. Априор синтетик мулоҳазаларнинг кашф этилишини Кант ўз танқидий фалсафасининг катта ютуғи деб билади. Кант куйидаги хулосага келади. Априор синтез ўтмишдаги ҳиссий тажрибага асосланган ҳиссиёт сифатида бевосита юзага келади.

Агар бизнинг ҳиссиётимиз доимо нарса ва жисмларни қандай бўлса, шундай тасаввур қилса, яъни фикрлаш қобилиятига боғлиқ бўлмаган ҳолда тасаввур қилсак, унда у ҳис этиладиган нарсанинг мавжуд бўлиши зарурдир. Ушбу предметнинг хоссаси менинг тасаввур қобилиятимга ўтмаслиги ва ҳатто предмет ўз хоссасини менга билдирмоқчи бўлганида ҳам мен уни била олмаган бўлар эдим. Менга боғлиқ бўлмаган ҳолда қандай бўлса, шундай бўлади. Агар априор ҳис этиш мумкин бўлса, унда шуни таъкидлаш мумкинки, у ҳар қандай ҳис этиладиган предметдан олдин келиши мумкин. Агар ҳиссиётимиздан ҳар қандай предметларни олиб ташласак, унда нима қолади? Чамаси, бизнинг тасаввуримизда унинг мазмуни эмас, фақат маълум тартиби, маълум шакли қолиши мумкин.

Математика учун ҳиссий қабулловнинг априор шакллари макон ва замон бўлиши мумкин. Фақат тажриба туфайли мазмун тўлдирилади. Бу тажриба бизнинг ташқи ва ички ҳиссиётимиз орқали берилади. Ҳаёт шакллари — макон ва замон субъектда мавжуд бўлса, мазмун эса сезгилар орқали тажрибада берилса, бундан келиб чиқадики, бизнинг барча билимимиз, хоҳ у априор бўлсин ёки эмпирик бўлсин, улар тажриба объектларига тааллуқли ва ҳеч қачон тажрибадан устун турувчи, тажрибадан олдин туриши, ёки Кант айтганидек, трансцендентал бўлиши мумкин эмас. Даставвал биз «ўзидаги нарсалар»ни билмай, балки ҳодисаларни билишимиз мумкин. Дарҳақиқат, бизнинг тасаввурларимиз мазмуни сезгиларимиз орқали берилади. Шакл эса субъектда мавжуд бўлса, «наrsa ўзида» ҳеч наrsa қолмайди, фақат унинг мавжудлиги тўғрисидаги ишончимиздан бўлак. Шакл эса соф субъектив бўлади. Соф объект ҳақида ҳеч наrsa била олмаймиз. Гарчанд биздан ташқарида объектнинг мавжудлигига ишончимиз комил бўлса ҳам. Кант биринчи бўлиб, мутлақ билим бўлмаслиги ҳақида гапирди. Унга қадар ҳам бу ҳақда файласуфлар фикр юритишганлар, лекин кўпинча улар инсон билимини туш кўришга ўхшатишар эди. Кант эса аксинча, билимнинг нисбийлиги ҳақида фикр юритади. Бу билан Кант догматик, метафизик тизимларни аёвсиз танқид қилади. Бундай тизимлар Кант таълимотини ривожлантирмай, аксинча орқага тортди.

Бизнинг фикримизча, Кант ақидавий метафизикани нафақат ўзининг «наrsa ўзида»ни билиб бўлмаслик таълимоти орқали эмас, балки ўзининг антиномиясини ҳал этиши орқали амалга оширган. Кант сенсуалистларнинг ҳиссий билишлар ҳар қандай руҳий фаолиятнинг умумий манбаи, деган фикрини

қабул қилмайди. Локк гарчанд сезгиларни тафаккурдан фарқланишини кўрсатган бўлса ҳам, лекин унинг бу масала бора-сидаги қарашлари бирмунча чалкаш-чулкаш бўлган. Шунинг учун Кант сенсуалист Локкни интеллектуал Лейбницга қарама-қарши қўйган. Лейбниц инсоннинг фикрлаш қобилиятини ҳиссиёт эмас, балки ақл ташкил этади, дейди. Кант Лейбниц ва Локк кетидан бормади. Бу ҳиссиёт ва ақлни икки мустақил фикр манбаи деб билди. Ақлсиз ҳиссиёт кўрдир. Ҳиссиётсиз ақл бўм-бўшдир.

Психологиядаги энг янги ютуқлар шуни кўрсатадики, мазкур вазиятда сенсуалистлар ҳақ бўлганлар. Агар гап мураккаб рухий қобилиятнинг келиб чиқиши тўғрисида борса, у оддий ҳиссиётдан келиб чиқади. Лекин Кант ривожланган организмга нисбатан ҳақ, чунки унда шак-шубҳасиз марказий асаб тизимини муносиб дифференциация қилувчи ва периферик аппарат каби бўлиши функциялари мавжуд. Шунинг учун психологияда ақлни ҳиссиётдан ажратиш зарурми? — деган савол туғилади. Бундан қаноатланмаган Кант ақлий фаолиятни идрок мулоҳаза кучи ва ақлни мураккаб ва сунъийликка бўлади. Пассив қабул қилувчи ҳиссиётга қарама-қарши идрок, Кант фикрича, фаол қобилиятдир. Шунга қарамай, барча мулоҳазалар ва идрок қонунлари фақат тажрибада қўлланиши мумкин, яъни фақат «нарсга ўзида»га эмас, балки ҳодисаларга ҳам тааллуқлидир. Бу фикрга иқдор бўлиш учун бир нарсани эсламоқ даркор. Агар тушунча имконий тажрибанинг бирон-бир объектига тааллуқли бўлмаса, бу мазмунсиздир ва соф мантиқий функция бўлса, у озгина бўлса-да бизнинг билимимизни кенгайтирмайди. Масалан, тасофидият ҳақидаги тушунчани олайлик. Агар биз унинг остида сабабсиз деб бу тушунчани таҳлил қилар эканмиз, тезда ишонч ҳосил қиламизки, бизда ҳодисада сабабнинг йўқлиги ҳақида мулоҳаза юритишда ҳеч қандай мезон йўқ. Шунинг учун ҳодисани «тасодифий» дейиш — бу унинг сабабини ўрганиб улгира олмаганимиз туфайлидир.

Ақл деганда Кант тамойилни шакллантириш қобилиятини ва ғояларни ташкил этишни тушунади. Тамойиллар қоидаларнинг бирлашишидан ташкил топади, ғоялар эса тушунчаларнинг бирлашишидан иборат. Идрок бизга билим берса, ақл уни тушунтиради. Ақл мазкур тажриба устида иш олиб бормади, балки тушунчалар устида иш олиб боради. Бу маънода у имконий тажрибадан устун туради ва ғояларга тажрибадан юқори турадиган тушунчаларни беради. Лекин ақл бизни ҳис қилиш ва тажрибадан улар орқали «нарсга ўзида»ни билишдан озод қилади, деб ўйлашимиз нотўғри бўлади.

Антиномия икки таснифнинг қарама-қаршилигини ташкил этади. Улардан ҳар бири бир хил ишонч эканлиги исботланган. Фикримизнинг далили сифатида қадимги даврдан бошланган кўлам ва дунёнинг мавжудлигининг давомийлиги тўғрисидаги баҳсни олиш мумкин. Кант ўз тезисини илгари сурар экан, дунё замон ва маконда ўз ибтидосига эга ва антитезис: дунё маконда

ва замонда чексиз эканлигини мисол қилиб кўрсатади. Ушбу жумлалардан ҳар бири ўз далил исботига эга, лекин ҳақиқат масаласини Кант куйидагича ҳал этади. Қарама-қаршилик, Кант фикрича, икки хил бўлади: 1. Аналитик (мантикий) ва 2. Диалектик. Мантикий бир-бирига қарама-қарши бўлган мулоҳазадан бири сохта бўлиши керак. Агар мен «инсонлар ўлади» — десам, бошқа биров «инсон ўлмайди», — деб тасдиқлайди. Бундан келиб чиқадики, мен ҳақман. Агар ўлим фақат умум қабул қилинган маънода тушунилса, мен ҳақ бўлиб чиқаман, дейди, Кант. Агар мен «Ҳар қандай тананинг яхши ёки ёмон ҳиди бор», — десам шундай бўлиши мумкинки, мазкур тана бу икки таъкидлашга тўғри келмаса, ёлғон бўлиб чиқса, демак, тана ҳеч қандай ҳидга эга эмас бўлиб чиқади. Унда буларнинг ҳаммаси диалектик қарама-қаршиликдан иборат бўлади. Агар мен «Дунё маконда чексиз», — деб таъкидласам, менга эса «Дунё чекланган», — дейишса, унда биз иккимиз ҳам ҳодисали дунё ҳақида фикр юритаяпмиз, чунки макон субъектив шакл (ҳиссиёт шакли)дир. Бунда мен моҳият жиҳатдан бир нарсани таъкидлайман.

Дунё чекланган деювчи рақибим маконни чекланганлигини исботлаб бера олмайди, лекин унинг ҳодисали дунё маконда чекли, айтиши ҳам асоссиз бўлиши мумкин. Чунки на мен, на у чегарани билмаймиз. Дарҳақиқат, ҳар қандай шунга ўхшаш таъкидлашларда икки томон воқеликни турлича тасаввур қилишади. Иккалалари ҳам дунё ҳодисалари ҳақида фикр юритишмай, балки дунёнинг ўзи билан бамисоли «нарса ўзида»дек, яъни бизнинг билиш қобилиятимизга боғлиқ бўлмаганидек мулоҳаза юритадилар. Кўриниб турибдики, дунё мутлақо ноаниқ бўлиб, ҳеч қачон бизга у яхлит берилмаслиги мумкин. Шунинг учун дунё яхлит чексиз ёки чекланган, дейишимиз бемаънилиқдир. Дунё ўз-ўзича бизга мутлақо номаълум, дунё қатор ҳодисалар сифатида бўлса, унда кўлам ноаниқ, тажрибалар йиғиндисидан иборат бўлиб, доимо иккиланиб туради. Демак, бизда дунёнинг кўламини ўлчайдиган макон йўқ.

Айнан шунга ўхшаб машҳур антиномия зарурият ғояси ва эркинлик ўртасидаги қарама-қаршилик ҳал қилингандек бўлади. Эркинлик мутлақо заруриятни инкор этмайди. Инсон айтиши бир пайтда табиий қонунлар олдида эркин ва қарам бўлади. Ҳодисалар дунёсида ҳамма нарса сабабий боғланишлар қонунига бўйсунди, лекин эркинлик тушунчаси ҳодисага тааллуқли эмас. Эркинлик мустақил ибтидонинг қобилиятидир. Лекин у ўз-ўзидан бошқа ҳеч қандай сабага муҳтож эмас. Демак, эркинлик ҳодисага эмас, балки «нарса ўзида»га тааллуқлидир. Шунинг учун ҳеч қандай қарама-қаршиликсиз тан олиш мумкин. Оқил махлуқ ақлга мувофиқ ҳаракат қилса, унга тааллуқли ғоялар асосида эркин ва айтиши чоғда у табиий қонунларга қарамдир. Назариядан амалиётга ўтиш Кант фалсафасида табиий бир ҳолда амалга ошади.

КАНТНИНГ БИЛИШ НАЗАРИЯСИ

Танқидий давригача Кант фалсафа масалалари тўғрисидаги анъанавий тасаввурларга амал қилган ҳолда фалсафага борлиқни кузатувчи фан сифатида қаради. Бунда у табиатшунослик масалаларига катта эътибор қаратиб келди. Бу даврда Кант эришган энг катта ютуқлардан бири — бу космологик гипотезалар тўғрисидаги ишлари эди.

Иккинчи давр — танқидий даврда Кант дуалистик фалсафий концепцияни илгари суради. Агностицизм ва априоризм унинг ажралмас қисми бўлиб қолади.

Бу давр танқидий давр деб аталади, чунки унда фалсафа борлиқ тўғрисидаги таълимот эканлиги танқид қилиниб, фалсафанинг вазифаси билиш назарияси билан чегараланади.

Кант фикрича, билимларимизнинг мазмуни сезгилар орқали юзага келади. Бунда, деб такидлайди у, сезгилар манбаини онгимиздан ташқарида мавжуд бўлган нарсалар ташкил этади. Кантнинг билиш назариясидаги бу фикр материалистик фикрдир, бироқ ташқи дунёдаги бу нарсаларни билиш мумкин эмас («нарса ўзида»). Бу нарсаларни эмас, балки фақат бу нарсаларнинг хоссаларини онгимизда биламиз. Кантнинг таъкидлашича, ҳодисаларни билувчи тажрибали илм ривожланиб боради, билишни бундай ривожланиши «нарса ўзида»ни билишга сира яқинлаштирмайди.

Кантнинг таъкидлашича, математика ва табиатшунослик ҳақиқий билим бўлиб, зарурий ва умумий характерга эга. Лекин бу зарурий ва умумий билимлар нарсалар билан аниқланмай, балки бизнинг билиш фаолиятимиз орқали аниқланади.

Кант шунингдек, оқилона билишнинг ҳиссий ва мантиқий босқичлари мавжудлигини ва улар ўртасидаги боғлиқликни ҳам кўрсатади. Кант фикрича, ҳиссий билишнинг априор шаклларига макон ва замон киради. У замон ва маконнинг обектив тарзда онгимиздан ташқарида мавжудлигини эътироф этмайди, балки субъектив тарзда тушунади.

Мантиқий тафаккурни Кант мулоҳаза юритиш қисмига ва ақлий билиш қисмига бўлади. Идрок босқичида тафаккур тажриба чегарасидан ўтади. Идрокнинг фаолияти, Кант фикрича, тафаккурнинг априор категориялари орқали тажрибада берилганларни муайян тизимга солишдан иборатдир. Бунда ҳам «нарса ўзида»ни билиб бўлмайди. Бу ҳолда фан қонунлари, сабабият-ни заруриятга бўлган муносабатини тафаккурнинг априор категориялари сифатида талқин этади.

Мулоҳазали фикрлаш босқичида, Кант фикрича, ҳақиқий билимга эга бўлиш мумкин, чунки у мантиқий қарама-қаршиликка эга эмас, яъни фикрларнинг ҳодисаларга мос келиши туфайлидир, лекин онгимиздан ташқарида мавжуд бўлган нарсаларга эга эмас. Кант фикрича, у нарсаларни асло билиб бўлмайди. Шундай қилиб, Кант ҳақиқатни субъективистик тарзда тушунади.

Кантнинг ютуғи шундаки, шак-шубҳасизлик инсон тафакрурининг зарурий хусусиятидир. Шак-шубҳасизлик тўғрисидаги бундай фикрлашни Кант ақл доирасига киритади. Кант фикрича, бундай фикрлашнинг предметини соф ақлнинг ғояси ташкил этади. Кант фикрича, соф ақл ғояси 3 хилдир.

1. Жон ҳақидаги ғоя (психологик ғоя);
2. Яхлит дунё тўғрисидаги ғоя (космологик ғоя);
3. Худо ҳақидаги ғоя (теологик ғоя).

Кант худо тўғрисидаги ғоянинг қарама-қаршилиги тўғрисида гапириб қолмай, балки худонинг борлиги тўғрисидаги барча исботларни асоссиз эканлигини алоҳида кўриб чиқади. Бу фикрлар Кант теологиясида ишлаб чиқилган. Шунга қарамай, Кантнинг «соф ақлнинг диалектикаси» тўғрисидаги таълимоти динни танқид қилишда катта роль ўйнайди. Кант худонинг борлигини ақл нуқтаи-назаридан исботлаш мумкин эмаслигини исботлаб берди. Лекин шунинг билан бирга Кант даҳрий бўлмаган. Унинг фикрича, худонинг мавжудлигини исботлаш мумкин эмас, лекин худога ишониш керак. Худога ишониш керак, деган ғояни у ўз этикасида давом эттиришга ҳаракат қилган. Кантнинг ахлоқий қарашлари ахлоқ меъёрларини диндан келтириб чиқармайди, аксинча, уларни худога ишониш керак, деган заруратдан келтириб чиқаради.

Кант фикрича, «категорик императив», деган шак-шубҳасиз маънавий қонун мавжуддир. Унга кўра, ҳақиқий ахлоқ ҳар қандай шахсий қизиқишдан холи ва фақат бурч талаби билан аниқланади. Категорик императивга биноан ҳақиқий маънавийлик деб шундай хатти-ҳаракатга айтиладики, у ҳеч ким ҳеч кимнинг манфаатларига қаратилган бўлмай, балки барчанинг ахлоқ қоидасига айланади. У худонинг реал борлигини исботламай, балки маънавий баркамолликка эришиш йўлининг шарти сифатида худога ишониш зарур, дейди. Кант этикасида буржуа демократик характердаги гуманистик идеаллар бирлашган бўлиб, уни ҳар қандай шахс назарга олмасликка йўл қўймайди.

Кант дунёқарашининг муҳим томонини унинг эстетик қарашлари ташкил этади. Бу борада Кант шундан келиб чиқадики, инсонга ҳодисанинг муайян мақсадга мувофиқлигини фикрлаш қобилияти хосдир. Санъатда бадиий асарни баҳолаш, Кант фикрича, бу асарнинг умумий априор характердаги гўзаллик идеалига мувофиқ келишига боғлиқдир. Шунинг учун санъат адабиётининг бадиий шаклларида катта аҳамият бериб, маъносига ортиқча эътибор бермайди.

Умуман, Кант фалсафаси моҳиятан зиддиятлидир. Шунинг учун Кантни ҳам сўлдан, ҳам ўнгдан танқид қилишади. Сўлдан материалистлар, Кант фалсафасининг идеалистик томонларини танқид қилишса, ўнгдан идеалистлар унинг фалсафасидаги материалистик томонларни танқид қиладилар. Немис классик фалсафасининг кейинги тараққиёти Кант фалсафасини ўнгдан танқид қилиш йўли билан ривожланиб, дунёни идеалистик тушунишни чуқурлаштириб борди.

ИОГАН ФИХТЕ

Иоган Фихте (1762—1814) — немис классик фалсафасининг кўзга кўринган вакилларида бири. Фихте хунарманд тўкувчи оиласида дунёга келган. У болалик ва ўсмирлик йилларини камбағалликда ўтказди. Тасодифий бир ҳол унинг ўрта мактабни тугатиб, университетга кириб ўқишига сабаб бўлди.

Маҳаллий заминдор қишлоқи бу боланинг хотирасига қойил қолади. Руҳоний ўқиган дуонинг сўзларини ҳеч янглишмай, тўла такрорлашидан ҳайратланиб, уни ҳомийликка олади ва ўқишни давом эттириш учун моддий ёрдам бериб туради. Фихте аввал Иена университети, кейинчалик Лейпциг университетининг илоҳиёт факультетларида таълим олади.

Фихте илоҳиёт факультетида ўқиб юрган чоғларида фалсафа, адабиёт ва ҳуқуқшунослик фанларини ҳам севиб ўргана бошлади. Бироқ заминдорнинг вафоти Фихтенинг университетни тугатиши учун анча қийинчилик туғдирди. Ҳатто битирув имтиҳонларини топширишга ҳам пул топа олмади. Кейинчалик уни пасторлик лавозимига тайинлашмоқчи бўлганларида, у бу лавозимдан воз кечади. Сабаби — университетда ўқиб юрган чоғларида у ҳурфикрликка мубтало бўлган эди. У бир неча йиллар давомида уйда дарс бериш билан тирикчилигини ўтказа бошлади. Францияда инқилоб бошлангандан кейин у яна ўз ватанига қайтади. 1791 йили Фихте Кенигсберг шаҳрига келиб, Кант билан суҳбатлашиш бахтига муяссар бўлади. Олдинига Кант уни совуққина кутиб олади. Бу ҳол Фихтени Кантнинг маърузаларидан совий бошлашга олиб келади ва унинг маърузаларини уйку келтирадиган маърузалар деб билади. Кант Фихтенинг «Ҳар қандай башоратнинг танқидий тажрибаси» рисоласини ўқигач, унга бўлган муносабати ижобий томонга ўзгара бошлайди. Фихтенинг бу асари Кантнинг илоҳиёт тўғрисидаги фикри билан ҳамоҳанг бўлганлиги учун Кант унинг кейинги асарини чоп этишга ёрдам берди, Фихте шундан сўнг тез орада немис зиёлилари ўртасида шуҳрат ва обрўга эга бўла бошлади. Фихте ўз фалсафий қарашларида ижтимоий онгни ўзгартириш, ижтимоий онг орқали ижтимоий борлиқни ўзгартириш масаласини илгари суради. Кант фалсафаси унинг ўз олдига қўйган мақсадларини амалга оширишда ёрдам бермаслигини билгач, ўзининг танқидий фалсафасини яратиб, унга «Фанларни ўрганиш» деб ном берди. 1775 йил Гётенинг таклифига биноан Фихте Иена университетига профессорлик лавозимига тайинланади. Фихте 1805—1806 йиллар Эрланген ва Кенигсберг университетларида маърузалар ўқиди. 1810 йили Берлин университетининг декани лавозимига тайинланади. Фихте тиф касалига мубтало бўлиб, 1814 йил вафот этади.

Фихте фалсафасининг ўзига хос хусусияти субъектив идеализмнинг волонтаризм билан қўшилишидан иборат эканлигини назарда тутиш лозим. «Мен» Фихте томонидан ҳаракатчан асос, фикр ва фаолиятнинг ўзаро бирлиги ҳар қандай воқелик-

нинг манбаи, деб талқин қилинади. «Мен»ни Фихте икки хил тушунади; бир томондан аксарият ҳолларда у индивидуал онг сифатида, иккинчи томондан эса, мутлоқ руҳ илоҳий онг сифатида талқин қилинади. Мана шу ерда унинг объектив идеализм позициясига ўтиш майли намоён бўлади. Бу ўтиш кейинчалик Шеллинг фалсафасида ҳам амалга оширилганлигини кўрамиз.

Фихте таълимотича, субъект бирдан-бир реалликдир. У қудратли кучга эгадир. Шу боисдан унинг фалсафасида ақл учун мавжуд оламни акс эттириш эмас, балки уни яратиш муҳимдир. Фихтенинг бошқа файласуфлардан фарқи шундаки, у инсоннинг жамиятдаги фаоллиги масаласини фалсафий муаммо даражасига кўтаради.

Лекин у субъектнинг фаоллиги масаласини субъектив идеализм позициясида ҳал этади, чунки Фихте объектив оламни субъектнинг маҳсули деб билади. Ташқи оламни, унинг қонуниятларини инкор этади. Субъектдан ташқарида ҳамда унга боғлиқ бўлмаган ҳолда ҳеч нарса мавжуд эмас. Файласуфнинг қарашларида икки нарса мавжуд; биринчидан, Фихте Кант дуализминини, ундаги натурфалсафий томон оғишини рад этиб, бутун оламни инсон онгининг маҳсули деб қарайди. Иккинчидан эса, тафаккур доимо ривожланишда бўлади, деб тушунтиришга ҳаракат қилади.

Фихтенинг диалектика масалаларини ишлаб чиқишда маълум хизматлари бор. Индивидуал «мен» билан мутлақ «мен»нинг ўзаро таъсири, уларнинг бир-бирига мос келиш-келмаслиги тафаккурнинг ҳаракатга келтирувчи тамойил сифатида Фихте диалектикасининг ядросини, мағзини ташкил қилади. Зиддиятни Фихте фақат фикрлашдаги хатолик белгиси деб эмас, балки тафаккурни ҳаракатга келтирувчи куч деб ҳам тан олади. «Мен»нинг фаол асос сифатидаги диалектик манзарасини чизиб кўрсатишга ҳаракат қилади. У қуйидаги 3 та фикрни ўз ичига олади; 1. «Мен» дастлаб ўз-ўзининг мавжудлигини тахмин қилади (тезис). 2. «Мен» мен эмаснинг (табиатнинг) мавжудлигини тахмин қилади (антитезис). 3. «Мен» ўз-ўзининг ва «Мен эмас»нинг мавжудлигини тахмин қилади (синтез). Шу асосда Фихте мантиқий категориялар тизимини қуришга ҳаракат қилди.

Фихтенинг «Фанни ўрганиш» таълимотида эришган катта ютуғи диалектикани ишлаб чиққанлигидадир.

Фихте Кантнинг «антитетик» таълимотидан сақланиб, шу билан бирга Кантга хос бўлган билишнинг аҳамиятини рад этишдан қутилиб, «антитетик» услубни «мен» фаолиятининг услуби деб билди.

Гарчанд мавҳум шаклда бўлса ҳам Фихтеда барча мавжудотлар қарама-қаршиликдан иборат, деган фикр пайдо бўлди. Натижада у қарама-қаршиликни ривожланишнинг манбаи деган ҳулосага келади.

Кантнинг «категория» тушунчасидаги «статика»ни Фихте диалектик «динамика» билан алмаштирди. Фихте учун категориялар бу идрокнинг априор шакллариининг йиғиндиси бўлмай, балки «мен»нинг фаолияти жараёнида ривожланувчи тизимдир.

Чунки «мен» субъект ва объектнинг ўзаро алоқадорлигини ифода-
далайди. Категориялар фанни ўрганишда, асосан жисмларни
ақлий акс этишда объектив мазмунни тасдиқлайди.

Айнан «мен» ва «мен эмас»нинг ўзаро ҳаракати жараёнида
Фихте фикрича, реаллик ва инкор бўлинувчанлик, сифатий ва
миқдорий аниқликнинг чегараси, уларнинг бир-бирига ўзаро
таъсири ва сабаб категорияси вужудга келади.

Фихте белгиллаган дедуктив йўл мантиқий қонунлар йўлидир.
Фихте томонидан илгари сурилган айнанлик қонуни биринчи
асос қилиб олувчи «мен»нинг мантиқий ифодаси бўлса, қара-
ма-қаршилик ва учинчисини инкор этиш қонуни иккинчи асос
бўлса, етарли асос қонуни эса учинчи асос бўлади. Фихте илгари
сураётган мазкур таълимотнинг диққатга сазовор томони
шундаки, у формал мантиқий қонунларни «антитетик» ҳаракат-
лар билан органик боғлиқликда фараз қилади. Қисқа қилиб айт-
ганда, улар диалектик мантиқнинг дастлабки чизгилари маъно-
сида тарихий аҳамиятга эга.

Кант томонидан илгари сурилиб, кейинчалик қабул қилин-
ган мазмундор мантиққа Фихте диалектик характер ато қилди.
Диалектикани янада чуқурроқ ишлаб чиқилишига фанни ўрга-
нишда табиатни чуқур англаш бўлмаганлиги сабаб бўлди.

Фихте ўз методини «антитезис» методи деб атади, чунки
антитезис тезисдан келтириб чиқарилмайди, балки унинг қара-
ма-қарши сифатида у билан шунчаки ёнма-ён қўйилади. Фихте-
нинг метод масалаларини ишлаб чиқиши Гегель диалектик ме-
тодини тайёрлашда муҳим рол ўйнади. Фихте фалсафасида
жўшқин фаолиятнинг аҳамиятини уқтириб ўтилиши, унинг ижо-
дининг дастлабки босқичидаги демократик эътиқодлари феодал
муносабатларга қарши кураши билан яқин алоқадор.

Фихтенинг ижтимоий идеали Жан Жак Руссонинг социоло-
гик қарашлари таъсирида шаклланди. У феодал тенгсизликка,
деҳқонларнинг ҳақ-ҳуқуқсизлигига қарши чиққан, уларни бе-
кор қилинишини талаб қилган. Фихте ахлоқий қарашларининг
марказида буржуазияча мазмун касб этган эркинлик тушунчаси
туради. У қонун олдида тенгсизликни назарда тутиб қолмай,
балки хусусий мулкни муҳофаза қилишни ҳам назарда тутди.

Фихте ижтимоий фалсафасининг пировард оқибати бу Руссо
илгари сурган ижтимоий битим назариясидир. Лекин у инқило-
бий яacobинчилар руҳида бўлган. У 1793—1796 йилларда яратган
асарларида ҳар қандай давлат тузумининг асосида жамиятнинг,
ҳар бир фуқаронинг эркинлигини таъминлаган ҳолда адолатли,
умуммажбурий қонунларга таянган ҳолда битим тузилмоғи ло-
зим, деб таъкидлайди, Фихте. Давлат тузумида бир-бирига зид
қонунлар ҳукм сурса, яъни барча қулга айланрилиб, яқка
суверен, ҳукмдорнинг озодлиги таъминланса, бундай тузум ин-
сон табиатига зид, уни ижтимоий битим мақсадига мувофиқ
ўзгартириш лозим. Руссонинг халқ суверенитети тўғрисидаги
таълимоти бўйича, «Халқ чиндан қонун нуқтаи-назаридан олий
ҳокимдир ва халқ мажлиси олдида ижро этувчи ҳокимият ўз

кучини ва ҳуқуқини йўқотади. Агар ижро этувчи ҳокимият бундай ҳолатда халққа қарши турса, унда халқ уни қуроли йўл билан ағдариш ҳуқуқига эгадир. Бу ҳаракатни асло ғалаён деб аташ мумкин эмас. Бу ҳаракатни ҳуқуқ ва қонунларни қайтадан тикловчи ҳаракат деб тушуноқ лозим. Демак унинг фикрига кўра, амалга ошган Француз инқилоби адолатли бўлиб, зодагонларни имтиёзлардан маҳрум этган.

Файласуф ўзининг «Олимнинг тайинланиши» асарида якка ҳукмронлик ва зулмга барҳам бериш керак деган ғояни илгари сурган. У ўз фикрини давом эттириб, «Ўзини бошқалар устидан устун қўювчи, ўзини хўжайин деб ўйлаган кишининг ўзи қул» дейди. Ўз теварак-атрофидагиларни эркин кўришни истаган кишигина эркиндир. Ақлга мурожаат қилиб, Фихте шундай деб ёзади: «Ўзингиз биласиз», ёки ўзингиз ишонч ҳосил қилишингиз мумкин, ё ҳали сиз худога тегишли эмас эканлигингизни билмассиз, у сизга эркинлик ато этганлиги билан бирга қалбингизга ўзингиздан бошқага тегишли бўлмаган илоҳий эркинликни чуқур жойлаштирган. Ижодининг шу даврида Фихте инсон ҳаётига биринчи даражали муаммо сифатида эътибор қаратганлиги билан бошқалардан ажралиб туради.

Маънавий комиллик ҳолатига эришган инсонгина қонунларга амал қилган ҳолда иш тутади. Фихтенинг таъкидлашича, давлатга қонунлар амалга ошиши мушкул бўлган вазият ғоят даражада зарурдир. Қонунлар тўлиқ амалга ошган вақтда давлатнинг ва ҳокимиятнинг кераги бўлмай қолади. Файласуфнинг давлатнинг барҳам топиши тўғрисидаги ғояси Руссо илгари сурган фикрга монанддир. Инсон «қонунлар салтанатидан» «маънавийлик салтанати»нинг эркига эга бўлганида у амалга ошади. Кўриб чиқаётган даврнинг охирига келиб, Фихте амалий фалсафасида биринчи ўринга ижтимоий императив тўғрисидаги таълимоти ва инсон эркини амалга ошириш масалалари қўйилган эди. Фихте инсон эркинлиги масаласига олдинги мавжуд қарашларга нисбатан янгича ёндашиб, уни чуқур ўрганишга ҳаракат қилган. Унинг бу янгича қарашлари якобинчилар ҳукуматининг иқтисодий сиёсати асосида юзага келди. Фихте бу ҳақда шундай ёзади. «Эркинлик ҳақида ўйлашдан аввал яшаш ҳақида ўйлаш керак. Ҳар қандай эркин фаолиятнинг Олий ва умумий мақсади яшаш имконини яратишдир».

Файласуфнинг фикрича, ижтимоий масалалар марказига халқ оммасининг яшаш учун керак бўлган зарурий яшаш асосларини яратиш лозим. Буни амалга оширишда меҳнат қилиш ҳуқуқини амалга ошириш муҳимдир. Ҳар бир фуқаро ўз меҳнати самарасига кўра яшамоғи лозим, дейди файласуф. Демак, Фихте фикрича меҳнатга яроқли ҳар бир шахс меҳнат билан таъминланмоғи лозим. Ўзгалар ҳисобига яшашни у ғайриинсоний ҳолат деб билган.

Меҳнат қилиш ҳуқуқи ва унинг натижасига кўра, дейди Фихте, хусусий мулкка эга бўлиш амалга ошади. Бу билан бошқалар ҳисобига яшаш ва бойлик орттириш мумкин эмас. Ҳар бир балоғатга етган оқил киши ўз мулкига эга бўлмоғи лозим. Жа-

миятдаги ҳар бир кишининг ўз мулкига эга бўлишини таъминлаш давлатнинг биринчи навбатдаги вазифасидир.

Фихтенинг фикрича, давлат мулкчилик ташкилотидир. Давлатнинг асосий мақсади ҳар бир кишини ўз мулкига эга бўлишига эришишидадир. Давлат узоқ келажақда ўз вазифасини бажариб бўлганидан кейин ортиқча бўлиб қолади ва йўқолади. Лекин кейинчалик Фихтенинг ижтимоий-сиёсий қарашлари мўътадиллаша борди. У қатор реакцияон белгиларга эга бўлган немис жамияти тузумининг лойиҳасини ишлаб чиқади, табақалар ва цехлар ўртасидаги ўрта асрда мавжуд бўлган деворни сақланиб қолишини, немис давлатининг иқтисодий жиҳатдан бошқа давлатлар билан алоқа қилмаслигини ёқлаб чиқади.

Ҳаётининг сўнгги йилларида Фихте немис буржуа озодлик ҳаракатининг идеологига айланади, буржуа миллатчилик қарашларини илгари суради. Мамлакатни Наполеон армияси қуршовидан озод қилинишига даъват қилади. Немис халқини Германияни қайта тиклаш ва бирлаштиришга чақиради.

ФРИДРИХ ВИЛЬГЕЛЬМ ШЕЛЛИНГ

Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг (1775—1854) немис классик фалсафасининг учинчи йирик намояндаси. Шеллинг (1775—1854) Леонберг шаҳарчасида руҳонийлар оиласида дунёга келган. Ота-онасининг хоҳишларига кўра, Шеллинг руҳоний бўлиши лозим эди. 1790 йилда Шеллинг семинарияни тугатиб, Тюбинген илоҳиёт институтига ўқишга киради. Бироқ жамиятда юз бераётган воқеалар, Француз инқилобининг авж олиши таъсирида юзага чиққан хурфикрлилик ғоялари унинг қалбида фалсафага меҳр уйғотади.

1791 йили Шеллинг Кантнинг «Соф ақлнинг танқиди» асари билан танишгач, фалсафага муҳаббати кучли эканлиги намён бўлади.

Айниқса, 1794 йилда Фихтенинг «Фанни ўрганиш» асари билан танишгач, бу янги фалсафий таълимот хусусида Шеллингнинг «Умуман бирон бир фалсафанинг имконий шакли ҳақида», 1795 йилда эса «Мен фалсафасининг тамойили ҳақида» асарлари чоп этилади.

Тюбинген университетини тугатгач, Шеллинг руҳоний хизматкор бўлишни истамай, Лейпцигдаги зодагон оиласида уй сабоқларини бера бошлайди. Бўш вақтларида эса у фалсафа, математика, физика ва тиббиёт фанларини чуқур ўрганишга киришади.

1797 йилда Шеллинг «Тиббиёт фалсафаси ғоялари» асари орқали янги оригинал фалсафий концепцияга асос солади.

Шеллинг фалсафий қарашларининг ўзгаришида энг муҳим воқеа «Трансцендентал идеализм тизими» номли асарининг чоп этилиши билан боғлиқ бўлди. Унинг бу асари натурфалсафа фанини ўрганиш ғояларини синтез қилишга қаратилганлигидан далолат берарди.

Фихте илгари сурган «Мен эмас» таълимотини тўлароқ характерлаб беришни Шеллинг ўз олдига вазифа қилиб қўйди. Чунки Фихте ўзи илгари сурган «Мен эмас» таълимотига ортиқча эътибор бермаган эди. Ўзи таҳлил қилган «Мен»га табиатни қарама-қарши қўйган эди. Шеллинг дастлаб Фихте махсус эътибор қаратмаган «Фанни ўрганиш» қисмини ишлаб чиқмоқчи бўлди.

Кантнинг «Соф ақлнинг танқиди» асарида ва айниқса космогоник гипотезасида илгари сурилган табиат ҳақидаги идеалистик талқини у йўлаган фикрга тўғри келмас эди.

Шеллингнинг натурфалсафий таълимотининг фалсафий манбаи ҳақида гапирадиган бўлсак, шак-шубҳасиз у Лейбницнинг монодология ҳақидаги таълимотига бориб тақалади.

Шеллингнинг натурфалсафий таълимоти кенг жамоатчиликда катта қизиқиш уйғотган. XVIII аср охиридаги уянги табиий-илмий натижаларга жавоб тариқасида юзага келди. Электр ҳақидаги хабарлар, Вольт кимё соҳасида яратган кашфиётлар, магнитнинг тирик организмга таъсири кабилар катта шов-шувга сабаб бўлди. Табиат тараққиёти тўғрисидаги масаланинг куйи мақомдан юқори мақомга кўтарилиши табиатшуносликда муҳим воқеалардан бири бўлди. Шак-шубҳасиз уларни ишлаб чиқиш дунёқараш нуқтаи-назаридан файласуфларда катта қизиқиш уйғотди. Шеллингнинг натурфалсафий таълимотида табиатда намоён бўладиган, қотиб қолган, руҳонийлар идеалига мослашган табиатнинг идеал моҳияти ўз аксини топган.

Кантнинг материяда тортилиш ва итарилиш кучларининг бирлиги тўғрисидаги фикрига ва немис биологи Кальмейрнинг органик табиатдаги қарама-қарши кучларнинг фундаментал аҳамияти фикрига таянган ҳолда Шеллинг ҳар қандай воқеликнинг моҳияти қарама-қарши фаол кучларнинг бирлиги ҳақида ажойиб умумлашма қилди. Бу диалектик бирликни у «қутбий» деб атади. Чунки унинг ниҳоятда яққол эмпирик кўринишида магнитнинг қарама-қарши қутбларининг бирлигини кўрди.

Қутбийликнинг асосий турлари орасидан Шеллинг электрнинг мусбат ва манфий зарядларини, кислоталар ва ишқорларни кимёвий моддалар доирасида, органик жараёнда мавжуд қўзғалиш ва тормозланиш, якка таъсирланиш қобилияти ва уруғдошликни қайта ишлаб чиқишни, онгда субъектив ва объективликни илгари сурди.

Муҳими шундаки, Шеллинг қутбийликни барча мавжуд нарсаларнинг фаоллигини чуқур манбаи деб билди. Шу маънода у қутбийликни табиатнинг ҳақиқий дунёвий руҳи деб изоҳлайди. Бу қарама-қаршилиқни ҳар қандай ҳаракат турларининг ички манбаи деб билди. Ҳамма нарса ўз моҳиятига кўра тирикдир дегани бу ҳамма нарса ривожланишда ва бу ривожланишнинг импульслари ўз табиатига кўра руҳийдир, деган маънони англатди.

Шеллингнинг бу таълимоти фалсафий тафаккурни янги жиҳатлар билан бойитди. Фихте Шеллингни қанчалик фанни ўрганишга қайтишига даъват қилмасин, Шеллинг рози бўлмади, аксинча, улар ўртасидаги яқинликка путур етди. Бунга яна бир

сабаб — бу Гегелнинг «Фихте ва Шеллинг фалсафий тизимлари ўртасидаги фарқ ҳақида»ги асари бўлди.

Шеллинг ўзининг навбатдаги асари «Фалсафий тизимнинг баёни»да ўзи яратган фалсафий таълимотнинг олдинги фалсафий қарашларидан анча фарқ қилишини таъкидлаб ўтди. Файласуф ўзининг дастлабки асарлари — «Фалсафий мактубларда», «Догматизм ва критицизм», «Трансцендентал идеализм тизими»да «айнанлик фалсафа»сида дастлабки фикрларни илгари сурган бўлса, кейинги асарларида у субъективлик ва объективликнинг мутлақ аниқлигини янада чуқурлаштирди. 1802 йилда чоп этилган «Фалсафий тизимнинг кейинги баёни» асарида гарчанд унинг Фихте билан муносабати анча чуқурлашганлигига қарамай, натурфалсафа фанини ўрганишни давом эттирди.

Ўзининг фалсафий фикрлари йўлида янги асосни топишда Шеллинг диний мифологик материалларга мурожаат қилиб, кейинчалик теософияга кириб қолганини ўзи ҳам билмай қолади ва бу йўлда умрининг охиригача қолиб кетади.

Бу йўлга қўйган биринчи қадами «Бруно ёки жисмларнинг илоҳий ва табиий тамойиллари ҳақида» асарида намоён бўлса, кейинчалик эса «Фалсафа ва дин» асарида тўлиқ ўз аксини топган. Шу боис Шеллинг Йена университетининг файласуфлари, илоҳиётчилари ва тиббиётчилари билан чиқиша олмайди. Натижада у ерни ташлаб, Вюрцбург қишлоғига келиб, маҳаллий университетда 1806 йилгача дарс беради. Фалсафадан дарс бериш билан бирга у ўзининг «Санъат фалсафаси»ни ёзиб, чоп этади. У 1806—1820 йиллар давомида Бавариянинг пойтахти Мюнхенда яшаб ижод этди ва Бавария Фанлар Академиясининг аъзоси қилиб сайланди. Умрининг сўнгги йилларида Шеллинг Берлинга қайтиб келиб, Берлин университетида профессорлик лавозимига тайинланади. 1854 йили Берлинда вафот этади.

У пировардда субъектив идеализмдан объектив идеализм томонга ўтди. Диалектика масалаларини идеалистик позициядан туриб ишлаб чиқди. Шеллингнинг ижодий тараққиёти бир қанча даврларга ажралади. Ўзининг илк асарларида у табиат фалсафасига кўпроқ эътибор беради. Физика, химия, биология фанларида эришилган ютуқларни ҳисобга олиб, Шеллинг табиат ҳақидаги таълимотга тараққиёт ғоясини киритади. Табиатни илоҳий сабабнинг гавдаланиши, ишлаб чиқилмаган ақллилик деб тушунган ҳолда, уни тараққий этиб боровчи қатор босқичларни босиб ўтиш орқали онгнинг вужудга келишини тайёрлайдиган жараён, деб талқин қилади. Табиатда реал динамик қарама-қаршиликларни қидириб топишнинг муҳимлигини уқтириб ўтади.

Натурфалсафада у объективликдан субъективликка бўлган ҳаракатни эмас, балки субъектдан объектга бўлган ҳаракатни қараб чиқади. Бунда мантикий мулоҳаза юритишни билишнинг қуйи босқичи деб талқин қилади. Шеллингнинг трансцендентал идеализм тизими шу номдаги асарида эълон қилинган эди. Бу таълимот Шеллинг фалсафий қарашларининг гултожи эди.

Трансцендентал идеализм тизими бу назарий фалсафа, ама-

лий фалсафа, табиий мақсадлар фалсафаси, санъат фалсафасидан иборат бўлиб, Кант «танқидий фалсафа»сининг тузилишига мос келади, дейди, файласуф. Назарий фалсафа Кантнинг «Соф ақлни танқиди», «Амалий фалсафа», «Амалий ақлни танқиди»-да ўз ифодасини топган.

Шеллинг трансцендентал идеализми тизимининг мазмунига келсак, бу Кант фалсафаси билан яқин бўлиб, асосан ижтимоий-тарихий муаммоларни талқин қилишга қаратилган.

Билишнинг олий мақоми содир бўлиб, у интеллектуал интуиция ёрдамида нарсаларнинг моҳиятини, уларни ҳосил қилувчи қарама-қаршиликларнинг бирлигини билишга қаратилган. Шунга мувофиқ ҳолда Шеллинг интуицияни, бадиий ижод, айниқса, романтик поэзияни мантиқий тафаккурдан юқори қўяди. Бу мулоҳазаларда диалектик билиш ҳақидаги қимматли фикрлар билан бирга илмий тафаккурнинг ролини пасайтиришга бўлган интилиш, уни диний мифологияга бўйсиндиришга уриниш мавжуд бўлиб, у Шеллинг ижодининг охириги даврларида устувор мавқега эгадир.

Шеллинг фалсафаси иррационал характерга эга. Табиат фалсафаси ва трансцендентал фалсафа асосида руҳ ва табиатни айнан бир хил эканлиги ҳақидаги фикр ётади. Бу фикр Шеллинг томонидан мутлақ мослик фалсафаси тарзида ифода қилинади. Бу фалсафанинг бош нуқтаси ақл бўлиб, унда субъект ва объект ўзаро чамбарчас алоқададир. Ақлнинг ўз-ўзини билиши эса худонинг ўз-ўзини билишнинг иррационал характерга эга эканлигини таъкидлайди. Шу тариқа айнан мослик фалсафаси иррационализм ва мистика йўлига киради.

Бу белгилар тахминан 1815 йилдан бошлаб унинг «Мифология ва яратилиш фалсафаси»да ўзининг яққол ифодасини топа бошлади. Шеллингнинг яратилиш фалсафаси теология билан тўлиқ қўшилиб кетади. У худога ишонишни ақлдан деб билади ва динни фан ва фалсафадан юқори қўяди. Илоҳий интилишни, хоҳишни, содир бўлаётган барча ҳодисаларни ҳаракатга келтирувчи куч деб ҳисоблайди. Олий ҳақиқатларни диний мифологияда, мавжуд худо иродаси, унинг фаолиятининг мазмуни эса мистик яратилиш орқали билиб олинади. У Тавротнинг ҳар қандай тарихий танқид қилинишига қарши чиқади, мантиқ ва ақлни лаънатлайди ва худога қайтишни тарғиб қилади. Реакцион майлларга қарши кураш олиб бориш мақсадида Шеллингни 1841 йили Берлин университетига таклиф қилишади. Лекин унинг тутган йўли зиёлилар, илғор табақаларнинг интилишига шунчалик даражада қарши эдики, «яратилиш фалсафаси»нинг тарғиб қилиниши, унинг барбод бўлиши билан тугади.

Шеллинг амалий фалсафасининг асосий муаммоси бу инсон эркининг намоён бўлиши ва амалга ошишидир. Шеллинг Фихте сингари ўз диққат-эътиборини асосан эркинликнинг ижтимоий-тарихий томонига қаратди. Унинг бу таълимоти ҳуқуқий тизим маъносини касб этди. Шеллинг Кант фикрини давом эттириб, ҳар бир даврда ҳуқуқий тизимни яратиш, бошқа мам-

лакатлардаги сингари давлатнинг федерацияларга бирлашиши, урушларни тўхтатиш, абадий тинчликни ўрнатиш асосида амалга оширилади, деб уқтиради. Албатта, Шеллинг инсониятнинг бундай ҳолатга етиб боришига кўзи етмасди. Лекин шунга қарамасдан, унга интилиш муҳим мақсад бўлмоғи лозим эканлигини яхши билади. Ижтимоий-тарихий жараёни файласуф эркинликнинг зарурият билан диалектик боғланишда кўрди. Бу бирлик тарихнинг шарти бўлмоғи лозим, дейди файласуф.

«Эркинлик заруриятга айланиши керак, зарурият эса эркинликка айланиши лозим», — дейди Шеллинг. Файласуфнинг таъкидлашича, «зарурият эркинликка қарама-қарши ва у онгсиз бўлади»³⁷. Демак, заруриятнинг эркинликка айланиши, унинг фикрича, заруриятни билиш билан боғлиқдир.

Файласуфнинг яратган янгилigi бу тарихни бегоналашуви муаммосини илгари суришдир. Унинг фикрича, кишиларнинг энг мақсадга йўналтирилган оқилона фаолияти уни ижтимоий-тарихий маънода етарли англамайди. Бунинг оқибатида нафақат кутилмаган, ҳатто уларнинг эркини жиловлайдиган, уларга керак бўлмайдиган натижалар келиб чиқади. Эркинликни амалга ошириш учун бўлган ҳаракат пировард оқибатда унга қарама-қарши бўлган қуликни келтириб чиқаради. Бундай бегоналашувни файласуф тарихни муҳим белгиси деб билди. Шеллингнинг бундай бегоналашув тўғрисидаги тезиси буюк француз инқилобининг онгли далиллари, маърифий фалсафанинг олий идеалларига тўғри келмаслиги аён бўлди.

Назария ва тарих ҳақида Шеллинг бутунлай бир-бирига қарама-қарши шошилиш хулоса чиқарган. Инсоннинг тарихга кириши, келажакдаги унинг ҳатти-ҳаракатлари олдиндан бирон-бир назария асосида ҳисобга олиниши мумкин эмас. Шунинг учун ҳам тарихда бебошлиқ ҳукм суради. Лекин, Шеллинг фикрича, бу бебошлиқ мутлақ эмас ва тарихнинг «онгсизлиги» фақат инсон онгининг ўлчови туфайлигина содир бўлади. Чунки кишиларнинг ғоялари, мулоҳазалари унга йўналтирилмаган. Бундан хулоса чиқарган файласуф айтадики, тарихда кўр-кўрона зарурият ҳукмронлик қилади. Унинг олдида индивид ўзининг субъектив мақсадлари ва ўйлари билан кучсиздир. Тарих маъносини Шеллинг ўзининг яхлит узлуксиз ва аста-секин «мутлақ»нинг очилишини амалга оширишда, деб тушунади. Шеллингнинг фикри тарих фалсафасини тарк этиб, илмий маънода бефойда тарих теософиясига айланганди. Тарихда унинг фикрича, учта даврни фарқлаш лозим.

1. Фожиявий давр (тарихнинг сўқир кучи қадимги дунёнинг буюк давлатларини емиради).

2. Халқ табиий қонуниятлар таъсирида бирлаша бошлаши даври. (Рим республикасининг кенгайиши).

3. Келажак давр. Шу давргача ҳукм суриб келган тақдир ва

³⁷ Каранг. Кузнецов В.Н. Немецкая классическая философия второй половины XVIII — начала XIX века. М., 1989. С. 178.

табиат кучлари илоҳий тақдирга айланади. Лекин тарихнинг илоҳий тақдирга айланиши якуни Шеллинг ўйлаганча «хуқуқий тизим» бўладими ёки йўқми номаълумлигича қолади.

Шеллинг қарашлари кейинчалик Гегель илгари сурган бутун дунё тарихининг объектив қонунияти ҳақидаги масала ва италиялик мутафаккир Д.Виконинг тарих фалсафаси тўғрисидаги таълимоти билан кўп жиҳатдан муштаракдир. Лекин, афсуски, Д.Виконинг «халқларнинг умумий табиати ҳақидаги янги фан асослари» Шеллинг ва Гегелнинг диққат марказидан негадир йироқ бўлган. Лекин шунга қарамай, Шеллингнинг бу таълимоти ўз даврида ва ўзидан кейинги даврда ҳам ўз аҳамиятини йўқотгани йўқ.

ШЕЛЛИНГНИНГ САНЪАТ ФАЛСАФАСИ

Шеллингнинг «Санъат фалсафаси» унинг «трансцендентал идеализм тизими»нинг якуний қисми бўлиб, санъатга у алоҳида эътибор беради. Шу билан бирга санъатга қадрият нуқтаи-назаридан қарайди.

Файласуф санъатда «ўзидаги мақсад»ни кўради. У амалий фойдага, ахлоққа, фанга (фалсафага) бўйсунмайди, чунки санъат улардан устун туради. Санъат, дейди Шеллинг, бу мутлақ (Худо)-ни билишнинг олий шаклидир. Шу нуқтаи-назардан қараганда санъат фаннинг муайян кўринишидир.

Санъат оқиллик ва оқилсизликнинг мутлақо айнанлигини ифодалайди. Шеллингнинг таъкидлашича, бадиийликнинг даҳоси ўз асарини нафақат ўзининг ақлий фикри билан, балки, биринчи навбатда, ақлсизлик илҳоми билан амалга оширади ва пировард оқибатда уни чексиз Мутлақ билан боғлайди. Эстетикалашган шаклда Шеллинг фалсафий рационализмдан иррационал дунёқарашга юз ўгирди.

Шеллинг айтадики, санъат бу фалсафанинг ҳужжатидир. Санъат унинг бирдан-бир азалий ва ҳақиқий уролидир.

Маданиятнинг шаклланишида фалсафа ва фанлар ўз ичига олий ҳақиқат билан тўлган мифологик дастлабки «поэзия»си асосида туғилган, деб ёзади файласуф. Энди эса, дейди у, вақти келиб барча фанлар фалсафа билан биргаликда яна қайтадан поэзиянинг океанига қўшилиши керак.

Бу жараённинг зарурий бўғинини Шеллинг «Ягона мифология»да, эстетикалашган диний онгда кўради. Уни яратишга даъват этади ва кўп ўтмай «Мифология фалсафаси» доирасида уни ишлаб чиқишда фаол иштирок этади. Санъат азалдан мавжуд бирдан-бир башоратдир, деган фикр файласуфни бир дақиқага ҳам тарк этмайди.

Олий борлик бирдан-бир реалликдир. Бир неча йилдан кейин Шеллинг охир-оқибат ўзининг бутун диққат-эътиборини «Башорат қилиш фалсафаси»га олиб келди. Илоҳий ҳақиқат ўз-ўзини билиш таълимотидир, деб тушунди. Шеллинг таълимоти кейинчалик унинг ватандоши ва замондоши Гегель томонидан ривожлантирилди.

ГЕОРГ ВИЛГЕЛЬМ ФРИДРИХ ГЕГЕЛЬ

ГЕГЕЛЬ ФАЛСАФАСИНИНГ ТАРИХИЙ ИЛДИЗЛАРИ ГЕГЕЛНИНГ ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ

Георг Вилгельм Фридрих Гегелнинг келиб чиқиши асли швецариялик бўлган. Гегелнинг буvasи Иоган Гегель католик эрцгерцог Карл таъқибидан қочиб, XVI асрда Каринтидан Швабияга паноҳ излаб келган.

Гегель 1770 йилнинг 27 августида Германиянинг Штутгарт шаҳрида зодагонлар оиласида дунёга келган. Отаси олдин мартабали мансабдор, кейинчалик эса экспедициянинг маслаҳатчиси лавозимида ишлаб келган. Файласуфнинг ҳаёти тўғрисида тўлиқ маълумотга эга эмасмиз. Унинг ҳаёти ва ижоди ҳақида бизга унинг биографи Розенкранц берган маълумотлари ва мактублари етиб келган. Ўз мактубларидан бирида Гегель шундай ёзади: «Бугун волидам вафот этганликларининг бир йиллиги, уни умрбод унутмайман». Гегелнинг онаси оқила, ўқимишли аёл бўлиб, ўғлига математикадан (кўшув ва кўпайтиришдан) сабоқ берган. Файласуф биографининг ёзишича, отаси ҳам қаттиқфеъл, ажойиб тартибот соҳиби бўлган. Онаси чинакам уй бекаси бўлган, болаларининг ахлоқ-одобига ва тарбиясига катта эътибор бериб, бичиш-тикишда чаққон, ажойиб пазанда, турмуш ўртоғини иззат-икромини жойига қўядиган вафодор аёл бўлган, болаларига илоҳиётдан сабоқ бериб, тўғрилиқка, ёлгон гапирмасликка, сахий бўлишга ўргатиб келган, у ўзига тўқ оиланинг бекаси бўлишига қарамай, хизматкор ёлламай, барча уй юмушларини ўзи бажарган. Гегелнинг синглиси бўлиб, умрининг охиригача турмуш қурмай ўтган. Бундан ташқари, иккита укаси бўлиб, кичиги ёшлигидаёқ ўқиб, вафот этган. Гегелнинг оиласи ўз атрофида яшовчи оилаларга намуна бўлган. Кейинчалик Гегель уйлангач, оиладаги муҳитни ўз оиласига ҳам олиб кирган. Унинг рафиқаси ҳам ажойиб уй бекаси бўлиб, хизматкор олмай, барча уй юмушларини ўзи бажарган. Фақат ҳомиладорлик даври бундан мустасно. Икки фарзандини одобли, ахлоқли қилиб тарбиялаб, кийимларини тоза тутишга алоҳида эътибор берган.

Гегель 10 ёшдан 17 ёшгача мактабда таҳсил олган. У ўз синфдошларидан ажралиб турар, доимо яқка юришни, табиатни кузатишни ёқтирар эди. Мактабда ўқиб юрган кезларида Гегель тил ва математика фанлари билан бирга христиан динини ҳам чуқур ўргана бошлади. «Янги заветни» ёд олган эди. Шунингдек, у Эзоп, Цицеронларнинг асарларини катта қизиқиш билан мутолаа қилар эди. Кейинчалик ўз таълимини гимназияда давом эттиради. Гимназияда у кўпроқ тарихий асарларни мутолаа қилишни хуш кўрар эди. Ўша даврда у Сафоклнинг «Антигон» номли асари билан танишади. Натижада бу асар унинг бир умрлик йўлдошига айланади. Унинг фикрича, қадимги донишмандларнинг асарларини ўқиш фалсафага киришнинг ҳақиқат йўлидир. Кейинчалик Гегель ўқитувчиларининг таъсири

остида рационализм билан қизиқа бошлади. Динни у жаҳолат маҳсули, диндорларнинг уйдирмалари, деб билди. Сукротни дин қурбони бўлганлиги ҳақида фикр юритди. Лекин унинг рационализм билан қизиқиши ҳаётининг кейинги даврларида қон-қонига сингмай, ундан йироқлашади. Уни инсоннинг ички туйғулари, кечинмалари, руҳий ҳолатларини ўрганиш қамраб олган эди. 18 ёшида у гимназияни аъло баҳолар билан тамомлаб, Тюбинген илоҳиёт институтига ўқишга киради. Институтда бўла-жак файласуф илоҳиёт соҳасида мутахассис бўлиб етишишни, кейинчалик пастерлик лавозимида ишлашни орзу қилган. Лекин факультетда ҳукм сурган фалсафий муҳит уни фалсафа томонига оғдирган. Бир томондан, Кантнинг залворли фалсафий таълимоти, иккинчи томондан, Землернинг даврнинг услубий скептик ҳолатини танқиди, тафаккурий билимларнинг ривожини, шаклшубҳасиз, уни черков ва ортодоксал протестантизм билан алоқани узишга олиб келди. Агар Гегель ўрганган поэтизм уни давлатга ва бюрократияга бўлган муносабатини ўзгартирган бўлса, рационализм эса ўз диққат-эътиборини асосан унинг таълимотининг доғматик томонига таъсир ўтказган. Шунингдек, унинг илоҳиёт борасидаги таълимоти етти йил давомида (1788—1795 йиллар) унга қанчалик буюк натижалар келтирганлигини кўришимиз мумкин.

Албатта, дастлабки даврда илоҳиёт бўйича олган таълими уни итоаткор талаба қилиб, ҳар қандай бўлар-бўлмас адабиётларни мутолаа қилмасликка, уларга таянмасликка даъват этган бўлса-да, лекин ана шу илоҳий таълим Гегел қанотларининг ёйилишига катта ёрдам берди. Талабалик йилларида Гегель Вольтер, Жан Жак Руссоларнинг асарларини мутолаа қилган. Уларнинг ижтимоий-сиёсий қарашлари ёш файласуфда катта қизиқиш уйғотган. Университетда 5 йил таълим олгач у, илоҳиёт бўйича номзодлик даражасини олиш учун имтиҳон топширади. Кейинчалик Берн шаҳрида у уй ўқитувчиси бўлиб, Граф Штегер Фон Чуг фарзандларига дарс берган. Гегель 7 йил (1793—1800) гача уй-оила ўқитувчиси бўлиб ишлади. Бу ўқитувчилик фаолиятдан нолиб, у фалсафада юз бераётган янгиликлардан, сиёсатдаги янгиликлардан анча узилган эди. Кейинчалик Гегель фалсафий масалалар билан шуғуллана бошлади. Айниқса, у кўпроқ мантиқ, тарих, тарих фалсафаси, диалектика масалалари билан шуғулланишни хуш кўрар эди. 1799 йилнинг 15 январида отаси вафот этади. Отаси вафотидан сўнг ундан қолган мерос туфайли дарс беришни ташлаб, кафедра профессори сифатида ишлашга қарор қилади. 30 ёшида эски дўсти Йена университетининг профессори Шеллингнинг таклифига биноан Йена шаҳрига кўчиб келади. Йена шаҳридаги ҳаёти анча мароқли ва мазмунли ўтган. У ўзининг ҳамфикр дўстлари Фихте, Шеллинглар билан тез-тез фалсафий суҳбатлар қуриб турар эди. Ўша даврда романтизм кенг ривожланган эди. Романтизмнинг кўзга кўринган вакиллари Шиллер, Гётелар файласуфнинг табиатга ва жамиятга бўлган қарашларида илҳом манбаи бўлиб хизмат қилган.

Фихте ва Шеллингларнинг «мен» ва «мен эмас» гоёлари кейинчалик Гегель фалсафасига катта таъсир ўтказган эди. Йена университетидagi педагогик ва илмий фаолият бошқа университетлардаги ҳаётдан анча фарқ қилар эди. Бу университетдаги ақлий ҳаёт анча юқори турар эди. Бу ерда фалсафа асосан ақлий ҳаётга катта эътибор берган. Аниқ фанлар эса, гарчанд табиатшунослик фанида катта кашфиётлар юз беришига қарамай, у иккинчи планда турарди. Гегель Йенага ўзининг хонаки фалсафий тизими билан келиб, уни бу ерда амалга оширишга барча шароитлар борлигидан қувонди. У дастлаб ваъзлар ўқиш учун ўз диссертациясини ҳимоя қилади. Гегель Шеллинг фалсафасини «бизнинг фалсафамиз», — деб айтади. Бу фалсафани ҳимоя қилиш йўлида дўстлар баҳсий журнал чоп эта бошлаган эди. Шеллинг Гегелни ўзининг содиқ дўсти деб билиб, журнални чоп этишдаги барча қора ишларни унга топшириб қўяди. Лекин Шеллинг ўзининг фалсафий тизими ёнида янги қудратли илмий-фалсафий тизимнинг юзага келаётганлигини сезмади. Кейинчалик Гегель яратган фалсафий тизим бутун Германиядаги илм аҳлини ўз қудрати билан лол қолдирган эди. Кейинчалик бу икки дўст ўртасида фалсафий эътиқод бўйича ихтилофлар юзага келиб, бу вазият уларни бир-бирига душманлик кайфиятига олиб келди. Бу икки дўст ўртасидаги ким биринчиликни олиши борасидаги рақобатда Гегель ғолиб чиқади. Гегель ўз даврининг маънавий отаси деб танилди.

Шундай қилиб, Шеллинг билан Гегель ўртасидаги дўстлик риштаси узилди. Гегелнинг қудратли илмий фалсафий тизими, айниқса, унинг мантиққа оид таълимоти ва диалектик таълимоти ўша даврда бутун Германияни лол қолдирган эди.

Гегель фалсафаси Европада, хусусан, Германияда капиталистик муносабатларнинг ривожланиши, ижтимоий иқтисодий соҳалардаги силжишни акс эттиради.

XVI-XVII асрларда бошланган илк буржуа инқилоблари мавжуд тузумга сезиларли зарба бериб, янги иқтисоднинг ривожига туртки бўлди. Буржуа тузумининг қарор топиши ижтимоий ҳаётнинг ривожидан дарак берарди. Уша даврда илғор, инқилобий мафкурачилар ҳисобланган буржуазия инсонни табиатнинг хўжайини, олий махлуқ деб ҳисобладилар. Улар ақлнинг қудрати чексиз ва ақл била олмайдиган ҳеч нарса йўқ, деб таъкидлашди. XVII—XVIII асрлар мутафаккирлари ижтимоий тараққиёт тўғрисида фикр юритишиб, жамият тараққиёти йўлида, инсон ҳаётини яхшилашда ўтиб бўлмайдиган тўғаноқлар йўқ, деган улур гоёни илгари суришди.

1789 йилда Францияда бўлиб ўтган инқилоб йирик инқилоб сифатида мамлакатда эски тузумга барҳам бериб, бошқа давлатларга, шу жумладан, Германияга улкан озодлик таъсирини ўтказди.

Гегель ҳам XVIII аср охири XIX аср бошларида яшаб ижод этган бошқа немис буржуа мутафаккирлари сингари 1789 йил Францияда бўлиб ўтган инқилобни инсоният тарихидаги давр

воқеаси ва янги эранинг бошланиши, деб билди. У ўзининг «Тарих фалсафаси» асарида бу инқилобни куйидагича баҳолади: «Бу қудратли куёш чиқишидир. Барча фикрловчи махлуқотлар Янги даврнинг бошланишини қувонч билан кутиб олдилар. Кўтаринки руҳ бу вақтда ҳукм сураб эди. Гўё биринчи маротаба олам илоҳий ибтидо билан ярашгандек бутун дунё ташаббускорлик руҳи билан яшар эди».

Шак-шубҳасиз, Германияда содир бўлган «фалсафий инқилоб»нинг бу хусусияти тасодифий ҳол эмас эди. Ўша даврдаги Германия Францияга нисбатан ҳам иқтисодий, ҳам сиёсий жиҳатдан қолақ эди. Францияда инқилоб бошланишидан анча аввал ягона миллий давлатга айланиб, буржуа иқтисодий муносабатлар йўлида тараққий этишга имкон яратди. Германия эса XIX аср бошида ҳамон парчаланган, немис халқини ҳам иқтисодий, ҳам маданий жиҳатдан тараққий этишига йўл бермаган қолақ давлат бўлиб қолаверган эди. Немис халқи умумий тил ва маданият бирлигига эга бўлса ҳам, ягона миллат бўлиб шаклланмаган эди. Янги табақа эса бутун мамлакат доирасида эски тузумга инқилобий йўл билан курашадиган даражада бирлашган эмас эди. Шундай қилиб, немис буржуазияси немис зодагонлари билан келишувчанлик йўлини тутишга аҳд қилган эдилар. Феодал тартибларга қарши чиққан Гегель республика тарафдори бўлган. 1808—1816 йиллар давомида у Нюренбергдаги бир гимназиянинг директори этиб тайинланди. 1818 йили уни Берлин университетига маъруза ўқишга таклиф этишган. Файласуф умрининг охиригача Берлин университетига ишлайди. Дастлаб Гегель христианликни, антик динларни ўрганишга киришади. Ўша кезларда у «Халқ ва христианчилик», «Инсоннинг ҳаёти» каби асарларини чоп этади. Биринчи машҳур асари «Руҳ феноменологияси»ни 1807 йили Йенада чоп этади. Гимназияда директорлик қилган кезларида иккинчи йирик асари «Мантқиқ фани»ни чоп этади. Унинг «Руҳ феноменологияси»да фалсафий таълимнинг сир-асрорлари баён қилинган.

Гегель фалсафий тизимининг учинчи қисмини «Руҳ феноменологияси» ташкил этади. Бу асарида файласуф руҳ ҳақидаги таълимотини илгари суради. Файласуфнинг фикрича, Руҳ — бу мутлақ гоё бўлиб, сўнгги одамзотнинг ўз-ўзини англаш шаклида ривожланади. Файласуф Руҳнинг энг олий намоён бўлиши бу ижтимоий онг шаклларидан санъат, дин ва фалсафада юз беради, деб билади. Фалсафа мутлақ руҳ ҳаракатининг якуни, бу жараённинг охирини кўрсатувчи рамзий аломатидир.

Субъектив руҳ ҳақидаги таълимотида Гегель оила, ҳуқуқ ва маънавият, давлат, фуқаролар жамияти каби кўринишларни таҳлил қилади. Ҳуқуқ, унинг фикрича, эркинликнинг амалга ошган оламидир. Оқилликнинг ташқи шаклидир. Маънавийлик бу оқилликнинг ички шакли бўлиб, унда инсон мустақил равишда яхшини ёмондан ажратишга қодир. Файласуф маънавийликни яққа ва ижтимоий онгнинг олий босқичи, деб характерлади. Маънавийликнинг табиий ва бевосита кўриниши деб оила-

ни тушунади. Оила эса фуқаролар жамиятининг муҳим қисмидир.

Гегель келишувчанлик сиёсатини ўзининг эркинлик таълимотига ҳам татбиқ этди. Бир томондан, у феодал бебошликка қарши чиқди ва эркинликни инсоннинг моҳияти, деб тушунди. Иккинчи томондан эса, қавмларни сақлаб қолиш керак, деган фикрни илгари сурди. Биринчи навбатда зодагонлар қавмини сақлаб қолиш керак, дейди. Чунки унинг фикрича, зодагонлар имон ва маънавиятни «табiiй» ташувчилардир. Файласуф буржуа мафкурачиси сифатида эркинликни феодал имтиёзларга қарама-қарши қўйиб, биринчи ўринга мулк эркинлигини ва шахс эркинлигини танлаш бўлиши керак, деган фикрга келади. Яъни инсон ўз кучига ишонган ҳолда ўзи хоҳлаган ишни қилиши лозим.

Шундай қилиб, Гегель фикрича, давлат умум фаровонлик ва умум эркинлик тимсоли бўлмоғи лозим, фуқаровий ҳуқуқ эса ижтимоий тараққиётнинг зарурий шартидан бошқа нарса эмас.

Ушбу асарда диалектиканинг пайдо бўлиши, мутлақ руҳ, мутлақ ғоя ўз навбатида бизни ўраб турган воқеликнинг яратилганлиги баён этилади. Ўз фикрини давом эттирар экан, файласуф онгнинг келиб чиқиши, ижтимоий онгнинг табиати, унинг ривожланишида меҳнатнинг таъсири ҳақида тўхталади. Гегель бутун умри бўйи яратган фалсафий таълимоти мантиқ, табиат фалсафаси, руҳ фалсафаси, ҳуқуқ фалсафаси, тарих фалсафаси, эстетика, дин фалсафаси, фалсафа тарихидан иборат бўлган етук ва машҳур асарларини ёзиб қолдирди.

Гегель диалектика назарияси мужассамлашган объектив идеализм тизимини яратган. Гегель дастлаб Шеллинг иррационалиزمи таъсирида бўлган. Лекин кейинчалик «Руҳ феноменологияси» (1907 йил) асарида ўзининг оламни объектив идеалистик тарзда тушунишини асослаган. «Мутлақ ғоя»нинг оламдаги барча нарсаларни белгилаб бериши иррационал эмас, балки ақл билан иш кўришни, унинг ҳаракатлари ақлнинг диалектик жараёнларини тушуниб етишга эришишдан иборат эканлигини асослашга уриниши Гегель таълимотининг характерли хусусиятларидир. Бунда Гегель оламни диний тарзда тушунишни, шунга мувофиқ ҳолда мутлақ ғояни оламнинг асоси деб билишни бутун инсон билиши тараққиёти асослайди, деб исботлашга уринади.

Гегель фикрича, инсондан ажралган ақл бирламчи дунё руҳини ташкил этади. Моддий олам эса иккиламчи бўлиб, дунё руҳининг гавдаланишидир. Яратувчи сабаб дунёвий руҳдир. Моддий олам эса яратувчи сабабнинг маҳсулидир. Дунёдаги ҳар бир жисм ва ҳодиса шаклдир. Унинг мазмунини эса дунёвий руҳ, яъни дунёвий ақл ташкил этади. Файласуф ўз таълимотида доимо замон руҳи ва табиат ёки тафаккур ва борликни айнанлигига таянади. Унинг таълимотича, дунёвий руҳ абадий, у қадимда бор эди, ҳозир ҳам мавжуд, келажакда ҳам мавжуд бўлади. Дунёвий руҳ табиат ва жамиятдаги барча мав-

жуд ҳодиса ва воқеаларнинг манбаи ва ҳаракатлантирувчи кучидир. Дунёвий руҳ доимо ҳаракатда ва ривожланишда, дейди Гегель. Дунёвий руҳ ўз-ўзидан ривожланиш жараёнида босқичдан-босқичга ўтавергани сари, унинг ички мазмуни тўлиқроқ очила боради. У дастлаб ўзида ривожланади. Кейин тирик ва нотирик табиат, инсон шаклида, ундан кейин давлат, санъат, дин ва фалсафа шаклида ифодаланади. Дунёдаги ҳар хил жисм ва ҳодисалар руҳнинг ўз-ўзидан ривожланиш маҳсулидир. Кўриб турибмизки, Гегель яратган фалсафа диний фалсафадир.

Гегелнинг объектив идеализми бошқа объектив идеализмдан нимаси билан фарқ қилади? Гегель фалсафаси диалектик идеализм тизимини ташкил этади. Унинг фалсафасида борлиқ билан тафаккур айнандир, яъни, Гегель фикрича, тафаккур барча жисмларнинг ички моҳиятини ташкил этади.

Гегель мавҳум, назарий тафаккурни ҳиссий қабул қилиш билан мураккаб бир тарзда боғлиқлигини тушунмади. Ташқи оламни ҳиссий қабул қилишдан тафаккур ўзининг барча мазмунини олади.

Тафаккурнинг мазмуни (фаннинг мазмуни), Гегелнинг фикрича, фақат ўзига, яъни фақат тафаккурга тааллуқлидир. Билиш бу биздан ташқарида мавжуд нарсаларнинг тафаккурдан ташқарида очилиши эмас, балки тафаккурнинг фан мазмунини кашф этишидир. Демак, тафаккур, фан ўзининг мазмунини билади. Бундай билиш, Гегель фикрича, руҳнинг ўз-ўзини билиш демакдир. Агар бизнинг барча билимимиз тафаккурнинг мазмуни бўлса, демак, бундан келиб чиқадики, табиат қонунлари ва фанга маълум бўлган барча нарса субъективдир, яъни улар фақат кишиларнинг тафаккурида, онгида мавжуд. Гегель бундай субъектив хулосани рад этади. У таъкидлайдики, агар тафаккур ўзида бизни ўраб турган воқеликнинг қонунларини сақласа, бундан чиқадики, тафаккур инсоннинг субъектив хоссаси эмас, балки дунёнинг моҳияти ва унга боғлиқ бўлмаган инсоннинг моҳияти деб тушуниш керак. Инсон онгини, мантиқий тафаккурни фақат ўзига хос хусусият деб қараш нотўғри. Оқиллик, файласуфнинг фикрича, пировард оқибатда барча мавжудотга тааллуқлидир. Олам тафаккурга, онгга тааллуқли бўлиб, қонунлар асосида яшайди ва ривожланади.

Тафаккур объектив реалликни акс эттиради. Тафаккурнинг объектив реалликни нечоғли тўғри акс эттиришини, биз дунёга оқилона қараш деб гапирамиз. Хуллас, Гегель фикрича, тафаккур инсонга хос бўлиб, инсондан ташқарида қандайдир мутлақликнинг кўриқишларидан биридир. Уни Гегель «мутлақ ғоя» деб атайдди. Гегелнинг «мутлақ ғояси» динлардан, оддий худо тушунчасидан фарқ қилади. Фарқи шуки, «мутлақ ғоя» худо сингари инсонларни дўзах азоби билан қўрқитмайди ёки жаннатнинг ҳузур-ҳаловати билан хушнуд этмайди. «Мутлақ ғоя» ҳиссиётдан, дунёга ҳис-ҳаяжон билан қарашдан маҳрумдир. Файласуфнинг фикрича, «мутлақ ғоя» соф тафаккурдир. Лекин бу тафаккур фаол ижодий фаолиятдир. Яратувчи ва вайрон қилувчи,

ўзгартирувчи, янгиловчи тараққиётдир. Хуллас, Гегелнинг идеалистик фалсафий тизими тафаккур билан борлиқни айнан билувчи, барча жараёнларни тафаккур жараёни деб ҳисобловчи тизимдир. Билиш тарихи, олам ҳақидаги билимларимизнинг ўсиши ва чуқурлашишидир.

Гегель билиш жараёнини мутлақлаштириб, уни илоҳий ўз-ўзини билиш ва инсоният томонидан худони билиш деб тушунди. Инсоннинг моддий фаолиятини ҳам билишга, ўз-ўзини билишга қаратади.

Тафаккур ва борлиқнинг айнан бир хиллиги ҳақидаги фикр Гегель фалсафасининг бошланғич нуқтасини ташкил қилади. Унинг фикрича, объектив онг мавжуд бўлиб, борлиқ ва инсон онги унинг ҳар хил кўринишларидир. Шунинг учун ҳам оламни билиш мутлақ онгнинг намоён бўлиши ва ўз-ўзини билишидан иборат, деб талқин қилинади. Билиш жараёни оламнинг идеал мазмунини ва демак, инсон онгининг мазмунини аниқлаш деб тушунилгани учун Гегель фалсафасида Кант таълимотидан фарқли ўлароқ, оламни билиш мумкин ва у диалектик тараққий этиб боровчи жараён дир. Мана шунга мувофиқ ҳолда Гегель ўзининг «Фалсафа фанлар энциклопедияси»да мутлақ онгнинг намоён бўлиши ва ўз-ўзини билишнинг учта босқичини кўрсатиб ўтади. Улар; Мантиқ, Табиат фалсафаси, Руҳ фалсафаси бўлиб, биргалликда Гегель фалсафий тизимини ҳосил қилади. Гегель фалсафасини ўрганишда унинг ана шу уч қисмини эслаб қолиш муҳим аҳамиятга молик дир. |

Мантиқ Гегель фалсафий тизимининг асосий ва энг муҳим қисмидир. У немис мутафаккирининг «Мантиқ фани» асарида тўлиқроқ баён қилинган. Инсон тафаккурининг шакл-шамойиллари ва қонунларини ўрганувчи оддий формал мантиқдан фарқли ўлароқ Гегель мантиги мавжуд барча нарсаларнинг, шу жумладан инсон тафаккурининг моҳияти ва асоси деб тушунилган объектив тафаккур ҳақидаги таълимот дир. Шунинг учун ҳам, Гегелнинг фикрича, объектив тафаккур билан инсон тафаккури қонунлари бир-бирига мос келади. Мантиқда тафаккур соф ҳолда, тушунчанинг ўз-ўзидан ривожланиши жараёни сифатида олиб қаралади. Бу эса Гегелга диалектик тараққиёт категориялари ва қонунларига кенг тавсиф бериш имкониятини яратади.

ГЕГЕЛНИНГ МАНТИҚИЙ ЖАРАЁН ҲАҚИДАГИ ТАЪЛИМОТИ

Гегелнинг мантиқ фанига бағишланган йирик асари «Мантиқ фани» деб аталади. Бу асар Гегель тизимининг биринчи ва муҳим босқичи ҳисобланади. Унда диалектиканинг асосий масалалари таҳлил қилинган. Диалектика файласуф томонидан тараққиёт назарияси, воқелиқни англашнинг илмий услуби сифатида ўрганилади. Шунинг учун ҳам файласуф ўз фалсафий тизимида бу қисмга алоҳида эътибор беради. Маълумки, мантиқ фан қонунлари ва шаклларини, ҳақиқат ва тафаккурни тўғри ўрганувчи фандир. Мантиқ ҳақидаги бундай таъриф Гегелни қониқ-

тирмас эди. Файласуфнинг фикрича, тафаккур инсон миясидагина мавжуд бўлмай, балки барча борлиқнинг ички моҳиятини ва умумий асосини ташкил қилади. Тафаккур қонунларини, дейди файласуф, барча мавжудотнинг умумий қонунлари деб қараш керак. Чунки барча нарса пировард оқибатда оқил ва мантиқийдир. — Шу нуқтаи-назардан қараганда мантиқ фанига шундай масалаларни киритиш керакки, бу масалалар билан мантиқ олдин шуғулланган бўлмасин. Одатдагидек тушунчалар, мулоҳазалар, хулоса каби анъанавий масалалардан ташқари мантиқда борлиқнинг қонуниятлари ва моҳияти ҳақидаги масалаларни кўриш керак, — дейди, Гегель. Шунингдек, миқдорий ўзгаришларнинг сифат ўзгаришларга ўтиши, моҳият ва ҳодиса ўртасидаги мутаносибликни, зарурият ва тасодифиятни, эркинлик ва заруриятни, ҳаётий жараёнларнинг табиатини ўрганиш лозим, дейди у. Лўнда қилиб айтганда, файласуф тафаккур қонунларини воқелиқнинг барча жабҳаларига ёйишга интилади.

Шак-шубҳасиз, Гегелнинг тафаккур қонунлари бу борлиқ, табиат ва жамият қонунларидир, деган фикрига қўшилиш мумкин эмас. Тафаккур жараёни амалга ошираётган шаклларга инсонга ва инсониятга боғлиқ бўлмаган фаолият деб қараш керак. Шунингдек, Гегель илгари сурган бу таълимотни рад этиш катта хато бўлур эди. Унда ҳеч қандай рационал ва тўғри нарса йўқ дейиш ҳақиқатдан йироқдир. Шак-шубҳасиз, фақат субъектга, инсонга хос билишнинг ўзига хос шакллари ҳисобланади. Лекин уларнинг ҳаммаси шу асосда объектив мазмунга эга бўлиб объектив дунёнинг маҳсулики, у материя ва объектив реалликдан ажралмасдир. Борди-ю тафаккур шаклларини соф субъектив деб қарасак, унда уларни билишнинг шакллари деб тушунтири олмаймиз. XIX аср немис фалсафасининг асосчиси И. Кант тафаккур шакллари фақат субъективдир, объектив реакликка ҳеч қандай алоқаси йўқ деб фикрлади. Бундан бизнинг билимларимиз ҳам субъективдир, у объектив реалликни акс эттирмайди, деган ягона хулоса келиб чиқади.

Гегель илмий диалектик мантиқни тан олмади. Чунки у билиш тарихини идеализм позицияси билан умумлаштиришга ҳаракат қилди. Бу жараённинг моддий шартини инкор этган ҳолда ва унга боғлиқ бўлмаган объектив реалликни тафаккурда акс этишини қатъиян инкор этди. Мантиқ соф «мутлақ тафаккур», «мутлақ ғоя» ҳақидаги фан бўлиш билан бирга худо ҳақидаги фан ҳамдир. «Мантиқ соф ғоя ҳақидаги фан, яъни тафаккурнинг мавҳум стихияси ҳақидаги ғоядир», дейди файласуф.

Табиат, Гегелнинг фикрича, соф ғоя эмас, бу идеалистик концепцияга биноан, мантиқ табиатдан олдин келади, табиат эса унинг (мантиқнинг) гавдаланишидир. Гегель ўзининг «Мантиқ фани» асарида мантиққа соф ақлнинг тизими ёки соф фикрнинг салтанати деб қараш керак дейди, файласуф. Сифат тушунчаси, Гегелнинг таъкидлашича, миқдор тушунчасига ўтиши, уларни бирликка олиб келади. Уни Гегель ўлчов деб атайди.

Барча нарса меъёрга эга, яъни чегарасига эга, меъёрдан чиққан арзимас ўзгариш ҳам ушбу ҳолатнинг бузилишига, парчаланишига олиб келади. У янгиликнинг пайдо бўлишини ҳам издан чиқаради.

Бир меъёрдан бошқа меъёрга айланишда миқдорнинг сифатга айланиши ва аксинча, уларнинг ички ўхшашлигини, айнанлигини очиб беради.

Шундай қилиб, Гегель борлиқ тушунчасидан моҳият тушунчасига ўтади.

Моҳият тушунчаси аввало қандайдир айнанликни англатади, чунки ҳар хил ҳодисалар битта моҳиятга эга. Демак, моҳият турлича намоён бўлиши мумкин. Бундан хулоса чиқариш мумкинки, моҳият фақат айнан бўлиши мумкин эмас. Турли хил ҳодисаларни битта моҳиятга келтириш мумкин эмас. Демак, айнанликни турлиликдан ажратиш мумкин эмас ва уларнинг моҳияти бирликни ташкил этади, яъни қарама-қаршиликнинг бирлиги зиддиятни юзага келтиради ва ўзаро бир-бирига айланади. Бу ерда Гегель ўзининг зиддият ҳақидаги таълимотини илгари суриб, уни ҳаракат ривожланишининг ҳаракатга келтирувчи кучи даражасига кўтаради. Гегель қатъиян зиддиятнинг объективлигини тан олади. «Барча жисмлар ўз-ўзида қарама-қаршидир», дейди у. Гегелнинг зиддият тўғрисидаги диалектик таълимоти таҳсинга сазовордир.

Гегелнинг таълимотига кўра, дунёвий руҳнинг ҳаракат ва ривожланиш манбаи унинг ички қарама-қаршилигидадир. Ички қарама-қаршилиқ асосида дунёвий руҳ доимо ҳаракатда ва ривожланишда бўлади, бир босқичдан иккинчи босқичга ўтиб, тушунчалар шаклида, шунингдек, жамият ва табиатдаги нарса ва ҳодисалар шаклида ифодаланиб боради.

Дунёвий ақл ривожини босқичида турли категориялар, шу жумладан моҳият ва воқеа, сабаб ва оқибат, сифат ва миқдор, имконият ва воқелик, тасодифият ва зарурият, эркинлик юзага келади. Мазкур категориялар соф ақлнинг турли босқичлари сифатида моддий жисм ва ҳодисаларга нисбатан бирламчи бўлиб, моддий жисмларнинг моҳиятини ташкил этади. Мазкур категориялар соф ақлнинг ҳаракати ва ўзгариши жараёнидир. Жуфт категориялар доимо ички қарама-қаршилиқ асосида ўзгариб бир-бирига ўтиб туради.

Гегелнинг миқдор ўзгаришларидан сифат ўзгаришларига ўтиш қонуни ҳам алоҳида аҳамиятга эга. Мазкур категориялар, файласуф фикрича, дунёвий руҳ ёки гоё ҳаётнинг бошланғич босқичларидаги уч шаклдан иборатдир. Сифат, унинг фикрича, нарсанинг ички моҳиятидан келиб чиқади. Ҳар бир нарса ўзининг сифати билан ажралиб туради. Ҳар бир нарсанинг сифати йўқ бўлиши билан бирга унинг ўзи ҳам йўқолади. Ҳар бир нарса сифати билан биргаликда хусусиятга ҳам эгадир. Шунини айтмоқ лозимки, ҳар бир жисм ўз хусусиятига эга, лекин ўздан бирор-бир хусусиятни йўқотган тақдирда ҳам, у йўқолмайди. Масалан, гул ўз хусусиятлари билан гулдир. Агар гул ўз ҳидини йўқотган

тақдирда ҳам гуллигини йўқотмайди. Сифат ва миқдор узвий алоқада бўлади. Улар биридан иккинчисига ўтиб туриб, қарама-қаршилиқни юзага келтиради.

Гегелнинг қарама-қаршилик тўғрисидаги таълимоти унинг инкорни инкор қонуни билан бевосита боғлиқ. Гегель диалектикасининг асосий қонунларидан бири бу инкорни инкор қонунидир. Мазкур қонун ҳам тафаккурнинг ўз-ўзидан ривожланиши қонунидир. Файласуф ўзининг бу қонуни билан метафизик услуб тарафдорларини қаттиқ танқид қилганлиги маълум.

Файласуфнинг таъкидлашича, тараққиёт жараёнида қонуний равишда эскини янги билан инкор этиш содир бўлади. Бу инкор бирон бир нарсани рад этиш бўлмай, аксинча янгилик эскилик ичидан пайдо бўлиши ва ундан зарурий томонларни сақлаб қоладиган инкордир. Инкор, ўз навбатида, инкор қилиниб, инкорни инкор жараёни деб аталади. Бу эса ўз навбатида Гегель таълимотида уч босқичда намоён бўлади. Бу тезис ва антитезис-синтез ёки инкорни инкор деб аталади. Гегель томонидан тараққиётни бир хил триада шаклига бўйсундиришга уриниш асоссиздир. Аммо Гегел диалектик фаразининг қиммати шундаки, инкор шу билан бирга ўзидан олдинги тараққиётдаги маълум ҳаётбахш элементларни сақлаб қолади. Шундай қилиб, файласуфнинг гениал диалектик фараз инкорни инкор қонунида ҳам ўз аксини топган. Гегелнинг фалсафий таълимоти диалектиканинг асосий қонуни саналмиш инкорни инкор қонунини яратди. Гарчанд файласуф диалектиканинг учта қонунини идеалистик нуқтаи-назардан илгари сурган бўлса ҳам, олам моҳияти ўзгармайди, деган метафизик услубга қаттиқ зарба берди. Файласуф бу билан ҳодисагина эмас, балки моҳият ҳам, сабаб ва зарурият ҳам доимо ўзгаришда эканлигини таъкидлаган. Аммо моҳият ривожланишини файласуф руҳ ёки гоёнинг ҳаракати ва ўзгариши маъносида тушунган. Гегель илгари сурган гоё оддий бўлмасдан, балки инсондан ажралган, илоҳийлаштирилган ҳамда моддий оламни яратган тафаккурдан иборатдир.

Моҳият тўғрисидаги таълимотда муҳим ролни зарурият ва тасодифият ўйнайди. Гегелдан олдин ўтган файласуфлар бу масалани метафизик ҳолда тушунганлар. Файласуфлар зарурият ва тасодифият ўртасидаги боғлиқликни бир-бирига муҳтож эканлигини кўришмаган. Гегель зарурият ва тасодифият ҳақидаги метафизик қарашларни кескин танқид қилган. Лекин Гегель илгари сурган қарама-қаршилик бу руҳ билан материя ўртасидаги қарама-қаршиликдир. Файласуфнинг таъкидлашича, эркинлик руҳнинг моҳиятидир. Зарурият эса материяга тааллуқлидир.

Гегель мантиқий таълимотининг учинчи қисмини тушунча ташкил этади. Уни файласуф назарий билиш жараёни дейди. Бу жараён тараққиётнинг олий босқичи бўлиб, яъни «мулақ руҳ»нинг ўз-ўзини англашидир. Гегелнинг билиш ҳақидаги таълимоти фикр йўналишининг абстрактликдан конкретликка ўтиши масаласи билан чекланмайди. Гегель назарий билишнинг амалий

фаолиятга муносабати масаласини қўяди. Гегель назария ва амалиётнинг бирлиги ва ўзаро алоқадорлигини очишга ҳаракат қилади. Лекин, Гегель таъкидлаганидек, амалиёт моддий бўлмай, руҳий моҳиятга эгадир. Пировард оқибатда у ўша мутлақ, ҳар ерда ҳозир нозир тафаккур ёки дунёвий онгнинг намоён бўлишидир. Гегель билиш жараёнида амалиётнинг ҳал қилувчи ролини кўрсатишга яқин келди.

Гегелнинг фикрича, тушунча бирламчидир, нарсалар тушунчалар фаолиятининг намоён бўлиши тарзида мавжуд. Тараққиёт тушунчанинг хусусияти, оламдаги содир бўладиган барча ўзгаришлар тушунча фаоллигини намоён бўлишидир. Тушунчалар, Гегелнинг фикрича, бир-бирига ўтиб туради, «қўшилиб» туради, бир-бирини инкор қилади, бир-бирини тақозо қилади. Миқдор ўзгаришларининг сифат ўзгаришларига ўтиши бунинг ифодасидир. Бутун диалектик жараён эса «тезис-антитезис-синтез» диалектик триадаси тамойили бўйича қурилган инкорни инкор қилишдан иборат. Гегелнинг бутун фалсафаси мана шу тамойилга бўйсунди. Мантиқ категориялари бу мутлақ тушунчанинг ўз-ўзини очиб ташлаш ва ошкора қилиш босқичларидир, холос.

Гегелнинг фалсафий қарашларини ўрганишда унинг зиддиятлар ҳақидаги таълимотининг юксак қимматга эга эканлигини назарда тутиш лозим. Гегель формал мантиқнинг, унинг қотиб қолган таърифларининг аҳамиятини инкор қилмайди, балки уни ҳар қандай билимдонликнинг зарурий шартини, деб ҳисоблайди. Лекин шунинг билан бирга у билишда формал мантиқ қоидалари билан чекланиб қолмасликни, айнан ўхшашликнинг мутлақо қотиб қолган мавҳум формал — логик ўхшашлик эмаслигини кўра билиш лозимлигини уқтириб ўтади. Гегелнинг фикрича, айнан ўхшашликда тафовут, зиддият мужассамлашгандир. Зиддият, деб таъкидлаган эди Гегель аслида оламни ҳаракатга келтириб туради. Шунинг учун ҳам тафаккур зиддиятларни аниқлашни, уларнинг ўз ўқидан ҳаракатга келиш тамойили сифатидаги аҳамиятини, тараққиётнинг зиддиятларини аниқлаш ва ҳал қилиш жараёнидан иборат эканлигини назарда тутиши лозим. Гегелнинг бу фикри оламни диалектик тарзда тушунишда муҳим аҳамиятга эга. Лекин бу фикрнинг Гегель томонидан мутлақ ғоянинг зиддиятли тараққиёти ҳақидаги таълимот сифатида талқин қилинишини унутмаслик лозим. Гегель мантиғи мутлақ ғоянинг ҳаракати, ўз-ўзидан тараққий этиш ва ўз-ўзини билиш ҳақидаги таълимотдир. Гегель мантиғи борлиқ, моҳият босқичларини босиб ўтиб, ўзининг мазмун ва ўзаро диалектик муносабатларини англаган ҳолда тушунча шаклидаги таълимотда ўз-ўзига қайтади, моҳиятни англайди, деган фикр билан якунланади. Гегель тизимининг икккинчи қисми табиат фалсафасидир. Табиатни Гегель тушунчанинг «бошқача борлиғи», мутлақ руҳининг ўзидан бегоналашуви, унинг шаклда намоён бўлиши, деб талқин қилади. Материяни Гегель руҳнинг ташқи томондан, бир томонлама намоён бўлиши шакли, деб тушунади. Тараққий этиш фақат тушунчагагина хос. «Мутлақ ғоя»нинг

табиатда изчил намоён бўлиш босқичлари механика, физика ва органика ҳисобланади. Механикада жисмлар бир-биридан ажратилган, бир-биридан ташқарида турган ҳолда мавжуд деб қаралади. Физика жисмлари сифат аниқлиги ва алоқаларини белгилайди. Органикада эса яхлит объектларда қарама-қаршиликлар борлиги яққол кўрина бошлайди.

ГЕГЕЛНИНГ ТАБИАТ ФАЛСАФАСИ

Табиатда «мутлақ гоё» учта асосий кўринишда намоён бўлади. Булар механика, физика, органикадир. Файласуф макон, замон, материя, ҳаракат, бутун олам тортилиш тушунчаларини кўриб чиқади. Фаннинг бу асосий тушунчаларини ўзича талқин қилади. Гегель материяни қандайдир ҳосил қилинган деб мантиқан замон ва макондан ажратишга ҳаракат қилган. Бироқ шундай бўлган тақдирда ҳам у тан оладики, бўш тўлдирилмаган замон ва маконнинг бўлиши мумкин эмас. Агар шундай бўлган тақдирда, унинг замон ва макон материянинг яшаш шакллари деган фикри ўз маъносини йўқотади. Материя ва ҳаракат бир-биридан ажралмасдир. Материясиз ҳаракат бўлмагани каби, ҳаракатсиз материя ҳам бўлмайди, дейди файласуф. Лекин материя Гегель учун мутлақ гоёнинг, ҳиссий қабул қилишнинг ташқи кўриниши бўлиб қолади. Материянинг ҳаракати, Гегелнинг фикрича, тараққиётга бошловчи ўзгариш бўлмай, балки маконда ўрин алмашишдан бўлак нарса эмас. Олдин мавжуд бўлганнинг қайтарилиши, айланишдан иборат. Физикада эса Гегель осмон жисмларини, ёруғлик, иссиқлик, кимёвий жараёнлар ва ҳоказоларни кўради ҳамда бу жараёнларнинг барчаси ўртасидаги боғланишларни кўрсатишга ҳаракат қилади. Буларнинг барчаси уларни юзага келтирувчи ва руҳий моҳиятнинг кетма-кетлиги босқичларининг намоён бўлишини кўрсатишга ҳаракат қилади.

Гегель ўз даврида мавжуд бўлган атомларнинг ўзаро алоқадорлигини кўрсатувчи кимёвий жараённи рад этган. Файласуф, шунингдек, сув водород ва кислороддан тузилганлигини рад этиб, гўё ёруғлик, магнетизм, электр кабилар материянинг жисмий шаклларида фарқли ўлароқ руҳнинг табиатда намоён бўлишидир деган фикрга келади. Илмий аҳамиятга эга бўлмаган Гегелнинг бу таълимотида оз бўлса-да баъзи бир чуқур фаразлар илгари сурилган. Масалан, электр материянинг алоҳида олинган ҳаракат шаклидир, дейиш билан бирга кимёвий жараёнда миқдорий ўзгаришларни сифат ўзгаришларига айланиш қонунини амалда тан олган.

Гегель табиат фалсафасининг учинчи қисми геология, ботаника ва зоология масалаларига бағишланган физика соҳасидир. Бу ерда Гегель нотирикликдан тирикликка ўтиш табиий жараённинг тугалланиши, деб кўрсатишга ҳаракат қилади. «Руҳ шундай қилиб, табиатдан чиқади», дейди у. Демак, табиат намоён бўлишнинг қуйи босқичи ва мутлақ руҳнинг ўз-ўзини англаши бўлиб, гоё уни ташлаб, ўзининг ҳақиқий қиёфасини жамият ҳаётида то-

пади. Бироқ Гегель органик материянинг ва ҳатто тирик мавжудотларнинг реал ҳаракат жараёнларини тан олмайди. Унинг фикрича, бу барча табиий шакллар бир-биридан пайдо бўлмайди. Чунки уларнинг ҳар бирининг манбаи «мутлақ рух»дир.

Гегель тўғридан-тўғри XVIII аср француз материалистлари илгари сурган эволюцион ғояларга қарши чиқади. «Инсон ҳайвонот дунёсидан ривожланмаган. Бамисоли ҳайвонлар ҳам ўсимликлардан бўлмаганлиги каби ҳар бир жонзот тўлиғича қандай бўлса, ўшандай бўлади — дейди. Шундай қилиб, табиатни илоҳий ҳолда тушунган файласуфнинг фикрича, материя қандайдир инерт руҳдан пайдо бўлган, деган хулосага келиб, диалектикани яратиб, метафизик материализмдан юқори турган бўлса-да, ривожланишни инкор этади. У табиат тараққиётини инкор этиб, тараққиёт фақат тушунчага, билишга, ғояга хосдир, дейди. Шундай қилиб, Гегелнинг табиат диалектикаси ўзида айрим муҳим диалектик фаразларга эга бўлсада, барибир табиатни диалектик тушунишдан йироқдир. Диалектика бир бутун моддийлик билан боғлиқлиги, ўзининг ички қарама-қаршилиги туфайли тўхтовсиз ўзгаришларини ривожланишини файласуф кўришга интилмаган. Шундай қилиб, Гегель гарчи табиатнинг тараққий этишини тан олмаган бўлса-да, табиат ҳодисалари эволюциясига, унинг қуйи шакллардан юқори шаклларнинг ривожланишига қарши чиққан бўлса-да, табиатни тушунишида (тушунчанинг табиатнинг юқори кўринишларини ярата бориши, деб бузиб кўрсатган ҳолда) тараққиёт ғояси ётади. Гегель талқинида ҳам қатор чуқур диалектик фаразларни (масалан, ҳаракат, макон, замон ва материя ҳақида) илгари суришга муваффақ бўлган. Лекин, умуман, оламни бузиб кўрсатиш баъзан Гегелни табиатни содда талқин қилишга олиб келган. У баъзи ҳолларда ҳатто табиатшунослик фанлари билан ҳисоблашишни хоҳламаган. Масалан, Гегель атомистик таълимотни тан олмаган ва қадимги фантастик тасаввурлардан келиб чиқиб, табиатдаги барча нарсаларнинг асосида тўртта элемент, олов, сув, ҳаво ва тупроқ ётади. Мана шу бошланғич элементларга осмон жисмларининг тўртта тури; Куёш, Ер, сайёралар ва кометалар мувофиқ келади, деб таъкидлайди.

«Табиат фалсафасида» Гегелнинг табиатшунослик фактлари билан яққол зиддиятга келиш ҳоллари кўп учрайди. Бу эса кўп табиатшуносларни асосли равишда Гегель натурфалсафасига танқидий муносабатда бўлишга олиб келди. Шунини айтиш керакки, «табиат фалсафаси», унда муҳим ғояларнинг мавжудлигига қарамасдан, Гегель тизимининг энг заиф, бўш бўлган қисмидир. У Гегель фалсафий позициясининг илмий татқиқотларга зид кўринишидир.

Гегель тизимининг учинчи қисми «руҳ фалсафаси»дир. Бунга Гегелнинг ҳуқуқ фалсафаси, тарих фалсафаси бўйича ваъзлари, фалсафа тарихи, эстетика, дин фалсафаси тегишлидир. Рух фалсафасида «мутлақ ғоя» ўз тараққиётининг охириги босқичида олиб қаралади. Бу ерда у инкорни инкор қилади, ўзига бегона

бўлган моддий шаклни бартараф қилиб, «мутлақ руҳ» сифатида ўз-ўзига қайтадан ва инсониятнинг ўз-ўзини англаши тариқасида ривожлана боради.

ГЕГЕЛНИНГ РУҲ ФАЛСАФАСИ

Гегель фалсафий тизимининг учинчи қисми «руҳ фалсафаси» деб аталади. Ўзининг «Руҳ фалсафаси»ни Гегель мутлақ руҳнинг мантикий тараққиётининг сўнги босқичига бағишлаган. У (руҳ фалсафаси) ўзига ёд бўлган моддийликни, табиий қобикни энгиб, ўтмиш билан ўз-ўзини билишга келади. Инсоният тарихида у файласуф томонидан кишиларнинг маънавий эҳтиёжларининг ривожи ва айниқса, билиш жараёнининг ривожи шаклида қаралади. «Мутлақ руҳ» табиатдан ўтиб, бойиган ҳолда инсоният тарихида руҳий жараённинг мазмунини ташкил этади.

Файласуф таъкидлайдики, онг фикрловчи инсоннинг табиатдан ажралиб чиқишининг сабаби, табиат асосида руҳ — «мутлақ ғоя» ётади. Шунинг учун материядан онгга, инсонга ўтишни Гегель руҳнинг намоён бўлиши деб қарайди. Шундай қилиб, Гегель илгари сурган руҳ фалсафаси индивидуал ва ижтимоий онгнинг умуман инсоннинг ақлий ривожининг тараққиётини кўрсатувчи таълимотдир. Гегелнинг руҳ фалсафасини ўрганиш жараёнида руҳ фалсафаси Гегелнинг жамият ва унинг тарихи, индивидуал ва ижтимоий онг тараққиёти ҳақидаги таълимот эканлигини тушиниб олиш лозим. Гегель жамиятни мутлақ руҳнинг инсон онги фаолияти орқали амалга ошадиган, ўз-ўзини билиш жараёнидан иборат, деб тушунтиради. Лекин жамият тараққиётининг мазмуни ва ҳаракатлантирувчи кучларини бундай тушунишга қарамасдан, гениал тарихий туйғулар, энциклопедик билимдонлик Гегелга ижтимоий муносабатларнинг ҳар хил соҳаларига оид бўлган кўпгина қимматли ғояларни илгари суриш имконини беради.

Масалан, ҳуқуқни Гегель эркинликнинг мавжуд борлиғи, деб қараб, унда ўзбошимчаликнинг бартараф қилинишини, ҳар бир кишининг эркинлик ва тенг ҳуқуқлик билан таъминланиши зарур эканлигини таъкидлайди. Бу билан ҳуқуқ тушунчасига буржуа демократик мазмун беради.

Гегелнинг «барча ақлга мувофиқ нарсалар ҳақиқатдир ва барча ҳақиқий нарсалар ақлга мувофиқдир», деган фикри ғоят муҳимдир. Гегелнинг сиёсий мўътадиллигига қарамасдан, унда жамият ҳаётида ақлга асосланган заруриятнинг ҳукмронлиги, ақлнинг қонуний ғалаба қилиши ва тарих томонидан заруриятни бартараф қилиниши ҳақидаги фикри ифода қилинган.

Гегель ишлаб чиқариш, меҳнат тақсимооти, инсон эҳтиёжлари ва фаолияти турларининг кўплиги бу эҳтиёжларни қондиришнинг жамият ҳаёти учун аҳамиятини аниқлайди, жамиятнинг бойларга ва камбағалларга ажралганлигини (гарчи уни бартараф қилиш йўллари кўрсатмаса-да) очиб ташлайди.

ГЕГЕЛНИНГ ИЖТИМОЙИЙ-СИЁСИЙ ҚАРАШЛАРИ

Гегелнинг ижтимоий-сиёсий қарашларида унинг консерватизми, феодал муносабатлари билан келишишга мойиллиги, хулосаларининг ноизчиллиги сезилиб туради.

У жамиятнинг табақали тузумини ёқлаб чиқади, ўзининг давлатни бошқаришда халқ вакиллариининг бўлишига қарши эканлигини билдиради. У жамиятда зодагонлар табақасининг алоҳида роли борлигини тарғиб қилади, ҳатто давлатни бошқаришда зодагонлар имтиёзга эга бўлишини асослайди.

Гегелнинг консерватизми ва реакция қарашлари унинг томонидан давлатни талқин қилинишида аниқ намоён бўлади. Гегел руҳ давлат манфаатларини ўзида ифода қилиши керак, деб ҳисобламайди. Аксинча, «илоҳий мавжудот», ҳуқуқ мавҳум ғоянинг ифодаси, ўз ҳолича ақл ғоясини гавдалантирувчи, хусусий манфаатларга қарши турувчи сифатида жамиятдан юқори қўйилади. Давлат бу худонинг оламда тантанали юришидан иборат, давлат, айниқса, Пруссия давлати, ақл асосида қурилган, дейди у.

Файласуфнинг услуги билан тизими ўртасидаги қарама-қаршилик унинг ижтимоий-сиёсий тузумни энг такомил топган тузум деб, ғояни ривожланишнинг энг олий ва сўнгги босқичидан иборат, немис миллатини эса мазкур олий босқичнинг махсули, деб билди. Ўзга халқлар эса, унинг фикрича, дунёвий ғоянинг ўтмиш босқичларида вужудга келган ва мустақил роль ўйнаш имкониятидан маҳрумдир. Файласуфнинг таъкидлашича, Пруссия монархияси дунёвий руҳ ривожининг сўнгги босқичи сифатида вужудга келиши билан ғоянинг ривожланиши тўхтайдди. Жамият ҳам ўз тараққиётининг сўнгги босқичига кўтарилади. Бундан кейин на дунёвий ғоя, на жамият ривожланмайди. Шундай қилиб, у Пруссия монархиясини дунёвий руҳ ривожининг энг сўнгги босқичи, немис зодагонлари монархиясини давлат ва ижтимоий тузумнинг идеал шакли, деган хулосага келади. Бу билан ўзи илгари сурган диалектикадан воз кечади.

Албатта, Гегелнинг давлат ва уруш ҳақидаги фикрлари фақат булардан иборат эмас, унинг қарашларида жамият тараққиётининг тенденциялари ва реал диалектикасини аниқлайдиган муҳим жиҳатлари ҳам бор. Лекин улардаги консерватив томонлар яққолроқ кўриниб туради.

Гегель жаҳон тарихини қонуний жараён сифатида фикрлашга муваффақ бўлди. Унинг фикрича, жаҳон тарихида ақл ҳукмронлик қилади. Тарих англашилган зарурият эркинлигининг амалга ошишидир. Инсоният тараққиётининг асосий босқичлари қадимги Шарқ, Юнон, Рим жамияти ва Германия халқининг янги давридаги фаолиятига дунёвий руҳ тараққиётининг маълум бир босқичидаги эҳтиёжларининг ифодаси деб қарар экан, Гегель тарихни буюк шахслар, қаҳрамонлар яратади, деган тасаввурларни рад қилади. Унинг фикрича, жамият тараққиётида, гарчи онгсиз равишда бўлса-да, халқ оммаси ҳам иштирок қила-

ди, қахрамонлар эса тарихий ҳаракатга фақат ўз давр эҳтиёжларининг ифодачиси сифатида таъсир қилади.

Лекин шунга қарамасдан, Гегелнинг тарихни тушуниши чегараланган ва тарихда немис халқининг ролини мутлақлашгиришига олиб келади.

Гегель фикрича, фалсафа мутлақ руҳнинг ўз-ўзини билишнинг олий шаклидир. Унда абсолют тушунча адекват шаклда ўзига эришади, фалсафанинг тарихни қонуний тараққий этиб боровчи жараён деб тушуниши ва бу тараққиёт қонунларини билишга ҳаракат қилиши Гегелнинг муҳим хизматларидан биридир. Бунда Гегель фалсафа тараққиётини диалектик методнинг вужудга келиши ва ривожланиши жараёнидан иборат, деб билади. Бу ҳам Гегель хизматларидан биридир. Гегель фалсафасининг буюк хизмати диалектик тараққиёт назариясини яратишда ва диалектикани билиш методи деб эътироф этишидадир. Гегель фалсафасининг рационал маъзи ҳам ана шундадир. Мана шу нуқтаи-назардан туриб, Гегель билиш жараёнини қараб чиқишга, диалектик тараққиёт категориялари ва қонунларининг бирлигини аниқлашга муваффақ бўлди, тараққиётни диалектик тарзда тушунишни кашф этди. У жамият тараққиётининг кўп жараёнларини, қатор ижтимоий масалалар, идеологик ҳаёт ҳодисалари маъносига тушуниб етди. Гегель фалсафасининг революцион-танқидий мазмуни, унинг кейинги фалсафий фикр тараққиётига ижобий таъсир кўрсатиши мана шунда намоён бўлган эди. Лекин диалектика назариясини Гегель мутлақ ғоянинг ўз-ўзини намоён қилиши ва билишдан иборат, деб талқин қилган эди. Бу эса муқаррар тарзда мутлақ билимга эришиш билан тугалланадиган, билиш тараққиётига чек қўядиган фалсафий тизимни яратишга олиб келди. Жамият тараққиётини Гегель мутлақ руҳнинг ўз-ўзини билиши деб талқин қилганлиги учун бу босқичга эришиши учун мувофиқ келиши керак эди. Гегель идеализми ва сиёсий консерватизми, унинг мавжуд ярим феодал тартиблар билан келишишга мойиллигини, унинг тараққиёт ғоясига зид бўлган хулосалари билан қўшилиб кетади. Гегель фалсафасининг динга нисбатан, ижтимоий-сиёсий муаммоларга нисбатан чиқарган хулосалари мўътадил ва ҳатто консервативдир. Бу хулосалар унинг фалсафасида илгари сурилган диалектик тасавурларга бутунлай зиддир.

Агар Гегелнинг услуби ривожланиш умумий эканлигини эътироф этса, унинг фалсафий тизими эса ривожланишнинг умумийлигини инкор этади. Чунки табиат, Гегелнинг фикрича, ривожланмайди, у замондан ташқарида мавжуд, фақат маконда турли шаклга кириши мумкин. Гегель фалсафаси ижтимоий фикр тараққиётига, фалсафанинг тизим сифатида шаклланишига ижобий таъсир кўрсатди.

Шак-шубҳасиз унинг таълимоти ўзидан кейин бир қатор издошларини ва танқидчиларини юзага келтирди. Маълумки Гегель таълимоти XIX асрда Германияда давлат фалсафаси вазифасини ўтади.

ИОГАН ГОТФРИД ГЕРДЕР

Немис маърифатчилигининг таниқли намояндаларидан бири Иоган Готфрид Гердер Шарқий Пруссиянинг Морунген шаҳарчасида таваллуд топган. Урта мактабни тугатиб, 1762 йили Кенигсберг университетининг илоҳиёт факультетига ўқишга киради. Мазкур факультетда у фалсафа илмининг ўтқир билимдони, моҳир воиз Имануил Кантнинг метафизика, мантиқ, риёзиёт, физик-жуғрофия каби фанлар бўйича ўқиган ваъзларини тинглаган.

Гердер дунёқарашининг шаклланишида И. Кантнинг танқидий давригача бўлган даврдаги фалсафий қарашлари сезиларли таъсир ўтказган. У ўз устозини доимо катта эҳтиром билан тилга олади.

1764 йили Гердер бир умрга Кенигсбергни тарк этиб, Ригага келади. У ерда иқтидорли ёш олим черков мактаби директорининг ёрдамчиси лавозимига тайинланади. Мазкур лавозимда яхши иш олиб боргани учун орадан уч йил ўтгач, уни Петербургда педагог бўлиб ишлашга таклиф этишади. Лекин Гердер бу нуфузли таклифни рад этади. Унинг биографи Р. Гаймнинг ёзишича, «Гердер Риганинг иқлимига мослашиб олиб, ҳатто жўшқин рус ватанпарварига айланиб қолган эди», — дейди. Гердер севиб қолган Рига шаҳри Женевага ўхшаб, сокин, тинч шаҳар бўлиб, Прусс казарма-бюрократик тартиботларидан ҳоли эди. Лекин шундай осойишта ҳаёт кечирishiга қарамай, у тўсатдан ўз вази-фасидан воз кечиб, Ригани тарк этишга мажбур бўлади. Лекин унинг Ригани тарк этиш сабаби ҳамон сирлигича қолмоқда. Шуни айтиш керакки, Гердер Ригада серунум ижод қилган, унинг илк асари «Энг янги немис адабиётидан парчалар»дир. Ўша йиллар унинг фалсафий қарашлари шакллана бошлаган эди. Гердернинг фалсафий қарашлари пантеизм, натурфалсафага қаратилган эди. У жон номоддий, деган фикрга шубҳа билан қараб, дин кишиларнинг табиат олдидаги қўрқувидан пайдо бўлган, деган хулосага келади.

1765 йилдан бошлаб, Гердер черков хизматини педагоглик фаолияти билан бирга олиб боради. У бот-бот ўз дунёқарашининг эгаллаб турган лавозимига зидлиги ҳақида гапирди. У фалсафий қарашлари билан ўзига нисбатан руҳонийлар нафратини уйғотган бир пайтда, адабий мухолифлари томонидан ҳам оммавий ахборотларда танқид қилинарди. Айримлар буларнинг барчаси уни Ригани тарк этишига сабаб бўлган дейишади. Олим Ригадан Фарб маърифатининг маркази ҳисобланмиш Парижга жўнайди. Франциядаги ўша даврдаги маърифатпарварлик унинг диққат эътиборини ўзига тортган эди. У Монтескье таълимоти билан қизиқиб қолади. Парижга келгач, Даламбер ва Дидролар билан танишишга ошиқади. Дидрони у бошқа француз мутафаккирларидан устун қўяди. Улар дунёқарашининг яқинлиги бир нарсада яққол кўзга ташланади. Уларнинг икковлари ҳам санъат фақат тарбиявий роль ўйнаши керак, черковнинг бунда ҳеч

қандай роли бўлиши мумкин эмас, дейдилар. Гердер шу каби ҳолатларга қарамай, илоҳиётчи бўлиб қолди ва кейинчалик бу соҳада пиллапояма-пиллапоя черковнинг етук хизматчиси мартабасига эришади.

1770 йилнинг кузида Гердер Страсбург шаҳрига кўчиб келиб, «Тилнинг келиб чиқиши ҳақида рисола»сини ёзади. Бу ерда у Гёте билан учрашади ва қалин дўст бўлиб қолишади. Бу ҳақда Гёте шундай ёзади: «Гердер туфайли, мен мавжуд барча янги ғоялар, йўналишлар билан танишишга муваффақ бўлдим». 1784 йилдан 1791 йилгача ўзининг йирик фундаментал асари, «Инсоният тарихи фалсафаси ҳақида ғоялар»ни ёзади. Бир пайтнинг ўзида у «Худо бир неча диалоглар» (1787 й.), «Инсонпарварликни рағбатлантириш учун мактублар» (1793—1797 й.) ва Кантга қарши «Соф ақлнинг танқидига қарши Метакретика» (1799 й.) ва «Калигона» (1800 й.) рисолаларини ёзади.

Умрининг охириги йилларида Гердер ёлғизланиб қолади. Кантга қарши чиққанлиги учун Шиллер Гердердан узоқлашади. Дастлабки вақтда улар жуда яқин бўлган эдилар. Шунингдек, Гёте билан ҳам алоқа совий бошлайди. 1803 йилнинг 8 декабрида Гердер оламдан кўз юмади.

Гердернинг «Инсоният тарихи фалсафаси ҳақида ғоялар» асарида тараққиёт муаммоси асосий ўрин эгаллайди. У мазкур асарида инсон, санъат, тил, тафаккурнинг ўзига хос хусусиятларини очиб беришга ҳаракат қилади. Асарнинг биринчи қисмида Присталининг фалсафий қарашларига қўшилган ҳолда, руҳнинг материядан олдин ва ундан ташқарида мавжуд бўлиши мумкин эмаслиги, ҳаётнинг ўз-ўзича пайдо бўлиши ва тирик организмларнинг эволюцияси ҳақида фикр юритади. У шунингдек, инсон худо томонидан яратилган, дейди. Асарнинг иккинчи қисмида тараққиёт табиий ҳолатда юз беради. Дунёдан ташқаридаги бирон-бир куч унинг пайдо бўлишига аралашмайди, дейди. Гердернинг фикрича, жамият қонунлари табиий-тарихий характерга эга. Халқлар тараққиёти битта занжирни ташкил этади ва унинг ҳар бир бўғини ўтмиш ва келажак билан узвий боғланган бўлиши шарт.

У жамиятга индивидларнинг узвий силсиласи деб қаради. Жамиятдан ташқарида индивид ҳеч нарса эмас. «Инсон жамият учун туғилган», — дейди Гердер. Инсоният тарихи фалсафасининг ғояларига доир асарида марказий ўринда ижтимоий тараққиёт муаммоси туради. Жамиятда тараққиётга ўхшаш нарса борми? Бунга фақат инсон тақдирига ташқаридан қараган киши салбий жавоб бериши мумкин. Тарихни чуқур ўрганган киши эса унга бошқача муносабатда бўлади. Файласуф табиатда мавжуд қонунлар сингари жамиятда ўрганилмаган қонунларни кашф этади.

Табиат, Гердернинг фикрича, қуйидан юқорига қараб узлуксиз қонуний тараққиёт ҳолатида бўлади. Жамият тарихи бевосита табиат тарихига боғлиқ бўлиб, у билан қўшилиб кетади. Бу борада Гердер Руссонинг таълимотига бутунлай қарши чиқади.

Руссонинг фикрича, инсоният тарихи чалкашликлар занжиридан иборат бўлиб, табиат тарихи бутунлай қарама-қаршидир. Гердернинг фикрича эса, инсониятнинг табиий-тарихий тараққиёти тарихда қандай бўлса шундайдир. Жамият тараққиёти тўғрисидаги қонунлар табиат қонунлари сингари табиий характерни ташкил этади.

Мавжуд барча давлатни бошқариш шаклларида республика шакли яхши деб билади Гердер, чунки республика давлат шаклида зулм камроқ бўлади. Унинг фикрича, инсоният тўлиқ озодликка ва бахт-саодатга давлат барҳам топганда эришиши мумкин. Гердер эмпирик татқиқот эмас, балки фалсафий тарихий татқиқот яратади. Уни, биринчи навбатда фактлар (далиллар) қизиқтирмай, балки тарих сабоқлари қизиқтирарди. Бироқ тарих сабоқларига тарихий воқеаларни таҳлил қилиш орқали эришган. Шунинг учун Гердер маданият назариётчиси бўлиб қолмай, балки унинг биринчи тарихчиларидан саналади.

Гегелнинг фикрича, жамият тарихи давлат пайдо бўлганидан кейин бошланади, — дейди Гердер. Ибтидоий маданиятни Гердер тарихдан ташқарига чиқарган. У жамият тараққиётининг илк босқичларини ёритишга ҳаракат қилди. Гердернинг фикрича, инсоният уруғи Осиёдан бошланган. Бу ерда қадимий тиллар ва ёзувлар мавжуд бўлганлигини аниқлаш мумкин.

Осиё чорвачилик ва деҳқончилик, қадимий санъат ва илм-фан ватани бўлган, дейди, Гердер. Олим маданият тарихида Европа марказчилик деган фикрдан йироқ. У китобхонларни Осиё халқларини ҳурмат қилиш руҳида тарбиялашга ҳаракат қилди. Бу Гердернинг умуминсоний қарашларини белгилайди: унинг иқдор бўлишича, халқлар тенг ҳуқуқлидирлар. У колониал зулмга салбий муносабатда бўлган. Ўрта аср даври Гердер назарида инсониятнинг маданий эволюциясида муҳим бўгин бўлган.

Ўрта аср жаҳон маданиятининг тараққиётини таҳлил қилар эканмиз, ўша даврда Шарқ халқлари, биринчи навбатда, араблар нималар яратганликларини айтиб ўтмасак, қарашларимиз нотугал бўлиб қолган бўлар эди. Осиёнинг ўзига хос маънавий маданиятини ислом дини аниқлаб берган. Араб файласуфлари ўз даврида Арастунинг фалсафасини, Евклид ва Птоломейларнинг риёзиёти, Гален Диоскорид кабиларнинг табобатини ўргандилар, шарҳлаб янада ривожлантирдилар. Араб олимлари (бу ўринда араб олимлари деганда ўрта аср Ўрта Осиёлик олимлар ҳақида ҳам гап боради) Европа фанининг ривожига улкан ҳисса қўшишган. Айниқса, риёзиёт, илми нужум, кимё, табобат илми борасидаги таъсири катта бўлган. Бу соҳада араблар овруполикларга устозлик қилиб келишган. Гердер гуманизмининг фалсафий асосини инсоният тараққиёти тўғрисидаги таълимоти ташкил қилади. Жамият олий ҳолатга ҳаракат қилади. Буни олим инсонпарварлик деб билади.

Инсоннинг кўпинча бахтсизликка учрашининг сабаби давлатда зулмнинг мавжудлигидир, — дейди Гердер. Инсоннинг

табий ҳолатига тинчлик ҳамоҳангдир. Урушлар, зўравонликлар, босқинчиликлар, давлатнинг келиб чиқишига сабаб бўлади. Гердер Руссонинг ижтимоий битим тўғрисидаги назариясига эътироз билдирган ҳолда давлатнинг келиб чиқишининг боиси зўравонлик ва зулм мавжудлигидандир, дейди. Гердернинг таъкидлашича, рақобатли дунёда битим тинчлик гарови бўлиб хизмат қила олмайди. Мустақкам тинчликка эришиш учун инсонни маънавий жиҳатдан қайта тарбиялаш керак.

Инсонни адолат ва инсонийлик руҳида қандай тарбиялаш мумкин? Гердернинг фикрича, тарбия қуйидаги етти тинч тамойилга асосланиши шарт. Биринчи тамойил — урушга нафрат билан қараш. Бу ерда гап ҳужумкор, тажовузкор уруш ҳақида боради. Иккинчи тамойил — қаҳрамонликка ортиқча иззат-икром кўрсатмаслик лозим. Бу ерда гап босқинчилик урушида кўрсатилган сохта қаҳрамонлик ҳақида боради. Учинчи тамойил — сохта давлатчилик санъатига нафрат кўзи билан қараш. Чунки бундай давлат ҳар қандай ҳийла-найранг, алдамчилик, зўравонлик билан ўз худудини кенгайтиришга ва даромадини кўпайтиришга интилади. Тўртинчи тамойил — шовинизмдан қутилган маърифатли ватанпарварлик. Бешинчи тамойил — бошқа халқларга адолат ҳиссида бўлиб, улар билан ҳамжиҳатликда яшаш. Бундай ҳиссиётнинг ўсиши орқали ҳар қандай агрессив кучларга қарши маърифатли халқларнинг иттифоқи юзага келади. Олтинчи тамойил — савдо даъволари масалаларига тааллуқлидир. Савдо-сотик кишиларни бир-биридан ажратиш ўрнига, бирлаштиришга даъват этмоғи лозим. Еттинчи тамойил — фаолият, меҳнат бўлиб у қиличга қарши қурол сифатида хизмат қилади.

Гердернинг тинчликпарвар тамойиллари Кантнинг тинчлик-севар сиёсатини тўлдирувчи дастурдир. 1877 йилдан 1913 йилга қадар Берлинда Гердернинг 33 томлик тўла асарлар тўплами чоп этилди. Унда матбуот юзини кўрмаган номаълум илк асарлари ва қораламалари ҳам ўрин олган. Кейинги вақтларда Гердернинг фалсафий-тарихий тизимига ижобий баҳо берувчи бир қатор илмий ишлар ва рисоалар чоп этилмоқда. Гердер тарих фалсафасининг кучли ва ожиз томонларига Ф.Меринг объектив баҳо бериб: «Агар Гердернинг хизматлари ва хатоларини бирга олиб, бир сўз билан айтадиган бўлсак, у тарихий тараққиёт тамойилини ўтмиш меросга ҳужум бошланган ва ундан юз ўгиришга даъват этилаётган даврда ҳимоя қилди», — деб ёзади. Шўролар даврида Гердер ҳақида рус файласуф олимлари В.Ф.Асмус ва В.М. Жирмунскийлар илмий ишлар чоп этишган. Якка мафкура ҳукмронлиги емирилиб, янгича фикрлаш шакллана бошланган даврда иррационал файласуфларнинг, шу жумладан Гердернинг ижодига объектив равишда адолат юзасидан қарашга ва уни ҳолисона талқин этишга реал имкониятлар очилди.

ЛЮДВИГ АНДРЕАС ФЕЙЕРБАХ

Людвиг Андреас Фейербах (1804—1872) Германиянинг Бавария вилоятидаги Ландстут шаҳрида таниқли ҳуқуқшунос Ансельм Фейербах оиласида таваллуд топди.

1823 йили гимназияни тугатгач, Гейдельберг университетининг илоҳиёт факультетига ўқишга киради. Кейинчалик файласуф: «Менинг биринчи фикрим — худо бўлган», деб ёзади. Дарҳақиқат, унинг дунёқарашининг аввалида худо, илоҳиёт турарди. Бироқ талабалигининг биринчи курсидаёқ олаётган сабоқлари уни қизиқтирмай қўйди. Чунки диний мутаассиблар томонидан ўқиладиган илоҳий фанлар қотиб қолган маълумотлардан иборат эди. Ана шундайлардан бири профессор Паулюс эди. Фейербахни фақат гегелчи профессор Карл Даубанинг маърузалари қониқтирарди. Карл Даубанинг маърузаларидан таъсирланган ёш Фейербах илоҳиёт факультетини тарк этиб, Берлин университетига ўқишга киради. У ерда фалсафадан Гегелнинг барча маърузаларини икки йил давомида тинглайди. Гегель фалсафасидан таъсирланган Фейербах бу ҳақда «Гегель туфайли мен ўзимни англадим, дунёни англадим, у менинг иккинчи отам бўлди. Берлин эса — маънавий ватанимга айланди», — деб ёзади Фейербах. У Гегелни ўзининг меҳрибон устози деб санаб, у билан бўлган ақлий боғлиқлик бошқа ўтмишдошлари: Лессинг, Кант, Гердер, Фихте, Гётеларга кўра яқин эди. Отасига ёзган мактубларидан бирида «Бир неча соат давомида Гегель маърузаларини эшитиб, унинг чуқур ва сермазмун фикрлари нечоғлик менга таъсир ўтказаётганини ҳис этардим» — деб ёзган эди. Гегелнинг маърузалари ёзган асарларига нисбатан ёруғ, содда ва равшан эди. Айнан Гегель маърузалари таъсирида фалсафа билан шуғулланиш Фейербах ҳаётининг мазмунига айланган эди. Бу эса олдинги илоҳиёт соҳасини эгаллаш орзусидан чекинишга олиб келганди.

Шундай қилиб Фейербах ҳаётида муҳим воқеа юз берди. Инсон ҳақидаги фикрларга ошно бўлди. Инсонни у бевосита табиат билан чамбарчас боғлиқликда кўрди.

Фейербах Гегелни маънавий отаси деб, ҳисобласада унинг фалсафа билан дин ўртасидаги яқинлик тўғрисидаги фикрига кўшилмади. Диссертациясини муваффақиятли ёқлагандан сўнг, Эрланген университетига ўқитувчилик лавозимида ишлаб юрган кезларида аноним шаклда эълон қилган «Ўлим ва абадийлик ҳақида фикр» асарида христиан динининг илдизига болта урганлиги учун, у университетдан ҳайдалади.

Фейербах XIX асрнинг 30—40 йилларида Германиядаги революция етилиб келаётган шароитдаги радикал немис зиёлиларининг қарашларини ифода қилган. Гегелнинг ўлимидан кейин Германияда унинг фалсафа мактаби катта таъсир кучига эга бўлган. Шунинг учун Фейербах фалсафасининг консерватив ва радикал тарафдорлари ўртасида зиддият яққол тус ола борди. Сўл гегелчилар христиан динини мунтазам танқид қилиб кел-

дилар. Улар дин келиб чиқишининг ғайритабиийлигини инкор қилдилар ва динни айрим жамоалар ёки ҳатто айрим шахслар томонидан яратилганини таъкидладилар. Фейербах дастлаб сўл гегелчи эди. Динни изчил танқид қила бориб, у худо гоёси инсон онгининг маҳсулидир, у инсоннинг моҳияти, унинг эҳтиёжлари ва интилишларининг фаталистик шаклда ифода қилади, деган хулосага келган. Фейербах фалсафада диннинг идеализм билан алоқада эканлигини кўрсатади. У идеалистик нуқта-назарни рад қилиб, материализм позициясига ўтади. 1838 йилда ёзилган, «Гегель фалсафасининг танқиди» асаридаяқ у фалсафанинг бош масаласини ижобий ҳал қилади. 1841 йили унинг «Христианликнинг моҳияти», деган асосий асари дунёга келади. Худони барча нарсаларнинг асоси, марказий нуқтаси деб қарайдиган динга қарама-қарши ўлароқ, Фейербах фикрича фалсафанинг предмети инсон бўлиши керак. «Ҳақиқий фалсафа, бу антропология — инсон ҳақидаги таълимотдир, — дейди файласуф. Шундай қилиб, Фейербахнинг усули шунга олиб келдики, динни тушунишнинг калитини инсон табиатидан, унинг эҳтиёжидан, хоҳишидан, манфаатидан, интилишларидан қидирмоқ керак.

Антропология диннинг яширин мазмунидир, дейди, файласуф. У икки сабабга эга: биринчидан, инсонда кечаётган кўрқув, қувонч, муҳаббат, ҳис-ҳаяжон каби кечинмалар орқали дин юзага келади. Бундай психологик кечинмаларсиз инсонда динга эҳтиёж туғилмасди. Иккинчидан, диннинг объекти, унинг шакллари ҳаёт (фантазия) орқали юзага келади. Бундай гносеологик моҳиятсиз, инсон худо ҳақида тассаввурга эга бўлмасди. Антропология, файласуф фикрига кўра, шундай методологик воситаки, унинг ёрдамида биз диннинг моҳиятини, худони тўғри тушунтира оламиз. Табиат ҳақида гапирар экан, инсон ўзининг келиб чиқиши ва мавжудлиги учун табиат олдида қарздордир. Инсон табиатнинг бир бўлаги бўлганлиги учун табиатда ва табиат туфайли яшаши мумкин. Табиат — инсонни боқувчи она. Табиатнинг инсон учун бу аҳамияти туфайли табиат диннинг биринчи предмети ва биринчи худоси бўлган. Ўзининг антропологик тамойили орқали дин туфайли инсоннинг бузилган хоҳиши, манфаати, эҳтиёжлари намоён бўлади. Бундан келиб чиқадикки, унинг сирлари антропологиядадир. Бунда инсонни табиий-моддий мавжудот деб тушунади. Табиат бирламчи, онг эса иккиламчи. Фейербахнинг антропологик фалсафаси моҳияти ана шундай. Гарчи Фейербах ўзини натурфайласуф деб атамаган бўлса-да, унинг фалсафаси табиатни тушунишдаги натурфалсафадир. Фейербах дин ва ғайриилмий фалсафани теологиянинг рационал шакли деб, уларни қаттиқ танқид остига олади.

Фейербах Гегелнинг диалектик методини етарли баҳолай олмаганлигига эътиборни қаратишимиз лозим. Гегель фалсафасини рад қилиб, Фейербах метафизик фалсафага қайтади. Лекин XIX аср фанининг юқори даражада бўлганлиги, Гегель диалектикасининг таъсири натижасида унинг фалсафаси механистик

характерга эга эмас эди, унда оламни талқин қилишда кўпгина диалектика элементлари бор эди.

Фейербах табиатнинг доимий ҳаракатда бўлиши ва турли-туманлиги, уларнинг бир-бирига ўтиб туриши, табиатдаги сифат ўзгаришлари, инкор қилиш ва зиддиятлар ҳақида гапиради. Фалсафани теологиядан ажратишнинг муҳимлиги, унинг тараққий этишида табиатшуносликнинг аҳамиятини таъкидлайди, лекин материя тушунчасининг фалсафий категория сифатидаги мазмунини тушуниб этиш даражасига кўтарила олмайди. У диалектиканинг тафаккур қилиш методи сифатидаги аҳамиятини тушуна олмади.

Фейербах оламни билиш мумкинлиги ҳақида гапиради, билишда сезгиларнинг аҳамиятини юксак баҳолайди, сенсуализм ғояларини илмий талқин қилади. Шунинг билан бирга у билишнинг сезгилардан иборат эмаслигини, унда мантиқий тафаккур роли катта эканлигини кўрсатиб ўтади. Фейербах, табиат китобини сезгиларимиз билан ўқиймиз, лекин уни сезги органларимиз ёрдамида тушунмаймиз, дейди.

Фейербах объектив реаликни билиш жараёнини эътироф этишни изчиллик билан олиб борди. Ҳақиқий борлиқ ўзининг ҳиссий билиш қобилиятига боғлиқ. Бу бизнинг сезги аъзоларимизга таъсир этувчи билиш объектлари — ҳиссий қабул қилиш, сезиш, ҳис этиш орқали амалга ошади. Унинг таъкидлашича, фақат шундай тафаккур реалдир, объективдирки, қачонки у ҳис этиш орқали амалга ошса, фақат шундай ҳолатдагина тафаккур объектив ҳақиқатни очиб беришга қодир бўла олади. Ҳиссий қабул қилишдан воз кечишда, спекулятив фалсафанинг хатоликка йўл қўйишининг сабаби, тафаккурда дейди, Фейербах.

Тафаккурнинг ҳиссиётдан бутунлай узилши объектив билиш предметини йўққа чиқаради. Дунё — дейди, у фақат очиқ бошга очиқ, ҳиссиёт эса фақат бошнинг тешикчалари ҳисобланади. Ҳиссий билишни у билишнинг асоси ва ҳақиқатнинг мезони деб тажриба даражасига кўтаради. Шу йўсинда тафаккурнинг тажриба билан доимо алоқадорликда бўлишини зарурий ҳол деб билади. Унинг фикрича, ҳиссий билиш ўзининг тўлиқ ривожда рационал билимга ўтади. «Универсал ҳиссиёт бу идрокдир».

Фейербах Гегель рационализмининг мазмунини рад этди-ю, шунинг билан бирга ундаги рационал мағзини кўра олмади, яъни унинг таълимотидаги диалектик методни инкор этди. Мавҳумлик муаммосини Фейербах фақат адашиш муаммоси деб билди. Фейербах тафаккурни ҳиссиётдан ажратиб қўйди.

Тарихни тушунишда идеалист бўлиб қолди. Фейербах амалиётнинг билиш жараёнидаги аҳамиятини тушуниб етмайди. Динга қарши курашни Фейербах ўзининг асосий вазифаси деб ҳисоблаган. У худо ва диннинг қандайдир сирли, ғайритабiiй эканлиги ҳақидаги тасаввурларни изчил танқид қилади. У диннинг ғайритабiiй мазмуни йўқлигини таъкидлайди. Худо тушунчаси бу инсон моҳиятини бегоналаштириб ва фантастик бузиб тушунишдир. Фейербах инсоннинг асл ижтимоий моҳиятини очиб бера

олмаганлиги сабабли, унинг фалсафаси доирасида инсон табиатнинг мавҳум мавжудоти бўлиб қолди ва шунинг учун ҳам у диннинг моҳиятини тугал ёритиб бера олмади, уни танқид қилишда мавҳумликдан қутула олмади. Унинг динда инсон ўз хоҳишларини илоҳийлаштиради, дин реал ҳаётда амалга ошириш мумкин бўлмаган инсоний хоҳиш ва эҳтиёжларнинг фантастик ҳаёлий тарзда қондирилишидир, деган фикри аҳамиятга эгадир. У диний фантазиялар бу эҳтиёжларни ҳақиқий қондириш учун тўсиқдир; уларни фақат кишиларнинг ердаги фаолияти асосида қондириш мумкин, деб тўғри айтади. Лекин Фейербах мазкур фикрлардан тўғри хулосалар келтириб чиқара олмайди. У онгни ислоҳ қилишга, инсоннинг худога бўлган муҳаббати ўрнига инсоннинг инсонга бўлган муҳаббатини тарғиб қилувчи янги динни яратишга даъват қилиш билан чегараланади.

Фейербах янги динни, яъни муҳаббат динини яратишни ўз олдига мақсад қилиб қўйди. Бундай дин жамиятда ахлоқ родини ўйнаши мумкин, деган хулосага келади. Анъанавий диний ишонч, эътиқод эндиликда инсонларнинг бир-бирларига бўлган ҳақиқий муҳаббатини амалга ошира олмайди. Бу умид қиладиган муҳаббат эмас, чунки унда динга ишонмовчиларга нисбатан нафрат кўзи билан қарашга ундайди ва уларга қарши худонинг лаънатини ёғдиради. Янги дин эса худога нисбатан мутаассиблик эътиқодидан қутқариши керак, инсонни инсонга меҳр-оқибатли қилиб, фақат инсон инсон учун худога айланиши керак, деган фикрни олга сурди. Файласуфнинг фикрича, муҳаббат худбинлик эмас, балки унинг ўзи инсонни худбинликдан озод этади. Худбинлик инсонни барча нарсаларга нисбатан лоқайдликка олиб боради, дейди мутафаккир. Худбинлик фақат унинг шахсий фаровонлигига тааллуқли нарса эмас. Аксинча, муҳаббат худбинликдан қутилишга ва инсонларнинг эзгуликка интилишини яратишга, инсонни инсонга нисбатан самимий бўлишга олиб келади. Севги амалда бошқа киши учун ўзидан кечиш демакдир. Кимда-ким ўзини бошқалар учун фидо қилса, у ҳақиқий муҳаббатнинг эгаси бўлади, дейди файласуф. Муҳаббат онг ва табиатнинг универсал қонунига айланишига файласуф умидвор эди. Чунки нафрат — бу ҳамма нарсани бузувчи ва парчаловчи қуролдир. Муҳаббат эса яратилиш қуролидир. У ижтимоий ҳаётнинг муҳим тамойилига айланиши керак. Муҳаббат барча ижтимоий алоқаларга бутунлай сингиб кетиши керак, яъни болалар ва ота-оналар, эркак ва аёл, ижтимоий гуруҳларни боғловчи муҳим ижтимоий воситага айланмоғи лозим. Муҳаббат, айниқса, аёлларга нисбатан алоҳида аҳамиятга эга. Аёлни севмаган инсон, умуман, инсонни севмайди, дейди, файласуф. Файласуфнинг муҳаббат ҳақидаги фикри ўзининг соддадиллиги ва ҳаёлийлигига қарамай, ўзида инсонпарварлик ғоясини шакллантиришга асос яратади. Унда «инсон инсон учун» тамойили барча инсонларни бирлиги ва ҳамкорлиги ғоясини ифодалайди. Файласуф «Менинг бирдан-бир инсонларга маънавий талабим, ҳеч ким ҳеч қачон ҳеч кимга ёвузлик қилмасин», дейман, деб ёзади. Бундай динни яратишни у ижтимоий

адолатга эришишга томон ташланган муҳим қадам деб ҳисоблайди. Бу билан Фейербах ижтимоий муаммоларни ҳал қилишнинг ҳақиқий йўлидан четга чиқиб кетади.

Инсонни моддий табиат мавжудоти деб тушунишга асосланган ҳолда Фейербах барча кишиларнинг бахтли бўлиши учун тенг ҳуқуқли тамойилни илгари суради. Бахт-саодат, адолат инсоннинг моддий, ҳиссий эҳтиёжларини қондирилишида намоён бўлади. Сезгилар овози бу ахлоқдаги биринчи категорик императивдир, деб таъкидлайди Фейербах. Ҳиссий лаззатланиш ва эмоционал қониқишни эътироф этмаган инсон ахлоқий фазилатлардан йироқдир. Фейербахнинг ахлоқий таълимоти, мутафаккирнинг фалсафий қарашларида муҳим ўрин эгаллайди. Унинг ахлоқий таълимоти эвдемонистик (инсон ҳаётининг мақсади — бахт) характерда бўлиб, «Мен» ва «Сен» бирлигини, шахсий ва умумий манфаатларнинг муштараклигини тақозо этади. Файласуф биринчи ўринга инсонни антропологик маънода тушунишга даъват этади. Унинг учун энг муҳими ўзаро индивидуал муносабатдир. Бахтга интилишни файласуф инсон ирода кучининг ҳаракатида кўради. У эса ўз навбатида онгнинг зарурияти нуқтаи-назаридан маънавий бурчни юзага келтиради. Бу интилиш амалда худбинлик ҳиссиёти эмас, чунки бошқалар билан бирлашмасдан туриб, ҳақиқий бахт-саодатга эришиб бўлмайди. Чунки инсон ўз бахтига ўзганинг бахти орқали эришади. Шунинг учун ҳам Фейербах кишининг кишига муҳаббати Мен ва Сен ўртасидаги шундай муносабатки, унда кишиларнинг ўртасидаги тенг ҳуқуқликнинг қондирилиши ва диалектик ифодаланишига эришилади, деб тасвирлайди. У ўзининг муҳаббат ҳақидаги таълимотига мос равишда Фейербах ақл эгоизми концепциясини илгари суради. Унга мувофиқ шахс манфаатларининг ҳақиқий қондирилишига шунда эришиши мумкинки, қачонки унинг хатти-ҳаракатлари бошқаларнинг ва ҳатто кўпчиликнинг ўз бахтига эришишга реал имконият яратиб берса бундай позиция ахлоққа зид деб қараладиган индивидуалистик эгоизмга қарши туради. Фейербахнинг мулоҳазаларида ахлоқ-одо мавжуд муаммоларига илмий материалистик ёндашиш куртаклари мавжуд. Ахлоқни талқин қилишда немис файласуфи мавҳум, тарихдан четда турган табиий инсондан келиб чиқади. Унда ахлоқ муаммоларига аниқ ижтимоий-тарихий ёндашиш сезилмайди. У иқтисодий муносабатларнинг ахлоқий меъёрлари ва тасаввурларининг шаклланишидаги аҳамиятини инкор қилади.

Фейербахнинг ахлоқий қарашлари унинг демократик, мавҳум гуманистик нуқтаи-назарини ифода қилади. Лекин улар ижтимоий муносабатларни, шу жумладан ахлоқий муносабатларни илмий тушунишга ҳақиқий йўлни очиб бера олмайди. Файласуф ижодида, айниқса, учта мавзу яхши ишлаб чиқилган. Биринчиси, табиат бамисоли ибтидо ва инсон дунёсининг ибтидосидир, деган фикр. Иккинчиси диннинг руҳий илдини масаласига доир мулоҳазалар. Учтинчиси муҳаббат мавзуини ахлоқий тамойил сифатида талқин этишдир. Бу мавзулар бўйича мулоҳазалар қизиқарли ва шак-шубҳасиз, янгича ёндашишнинг наму-

насидир. Лекин файласуф ўзи илгари сурган муҳим фалсафий муаммоларни ривожлантира олмади. Чунки у ҳаётининг катта қисмини қишлоқда ўтказганлиги сабабли фаол илмий ва ижтимоий фаолиятдан четда қолган эди. Гегелдан фарқли ўлароқ у ижтимоий ҳаёт ва жаҳон тарихи тараққиёти ҳақида фундаментал таълимот ярата олмади.

Фейербахнинг жамиятга ва давлатга бўлган қарашларида бирёқдамаликка йўл қўйганлиги сезилиб туради. Шак-шубҳасиз, файласуфнинг жамият ва давлат тўғрисидаги таълимотининг ноизчил бўлишининг сабаби табиатга бўлган қарашларини жамиятга татбиқ эта олмаганлигидадир. Унинг антропологик фалсафаси фақат табиатнинг ўзини ичига сиғдира олган, холос. Унинг антропологияси ижтимоий онгнинг пайдо бўлиши ва ўзгариши сабабларини, ривожланишини жамиятдан эмас, аксинча, табиатдан излади ҳамда ижтимоий борлиқ табиатга нисбатан иккиламчи, деган хулосага келади. Лекин шуни таъкидлаш лозимки, у жамиятни ғайритабиий тушунишдан йироқ бўлган. У дин инсонларнинг ҳаётига ва ғоясига зид, сиёсий эркига қарши нарса, деб билди. Жамият ва жамият аъзоларини худо яратган эмас, аксинча, худони, динни инсонларнинг ўзлари яратган, дейди. Дин инсон моҳиятини конкрет инсондан ажратиб, илоҳийлаштирган, деган фикрга келади файласуф.

Табиатдан ташқарида ҳеч қандай ғайритабиий кучлар йўқ. Худо ва дин кишиларнинг ҳаёлий маҳсулидир. Бироқ шуни айтмоқ лозимки, Фейербах умрининг охиригача изчил даҳрий бўлиб қолган эмас, чунки у диннинг моддий сабаби ва синфий илдизини очиб бера олмади. Унинг динга бўлган ноизчиллигини яна шунда кўриш мумкинки, у динни мутлақо тугатиш тарафдори бўлмаган, балки мавжуд анъанавий дин ўрнига янги дунёвий, муҳаббат динини, яъни инсонларни бир-бирига оға-инидек, опа-сингилдек муҳаббатли бўлиб яшашига давват этувчи дин ҳақида фикр-мулоҳаза юритган. Файласуф ҳаёл қилаётган динда худо эмас, аксинча, инсон ҳукмронлик ролини ўйнамоғи лозим. Янги дин инсонлар ўртасида ахлоқ-одобни мустаҳкамлашга қаратилган фалсафий таълимот бўлмоғи зарур. Таажжубли жойи шундаки, Фейербах худони инкор этган ҳолда, динни сақлаб қолишга ҳаракат қилди. Динни эътироф этиш, бу демак, худони эътироф этиш билан баробардир.

Файласуфнинг диний ва ижтимоий қарашлари унинг ахлоқий қарашлари билан чамбарчас боғлиқдир. Файласуфнинг тарих фалсафаси ахлоқ-одоб, жамият ҳақидаги тасаввурлари билан чамбарчас боғлиқдир. Гарчанд файласуф ўз ахлоқий таълимотини инсон билан чамбарчас боғлаган бўлса ҳам, лекин у тасаввур қилган инсон конкрет инсон бўлмай, аксинча жамиятдан, ижтимоий ҳаётдан узилган, ўта мавҳумлашган, ўзини ўзи танимайдиган инсон сифатида гавдаланади. Файласуфнинг фикрича, кишиларнинг бахт-саодатга интилиши ахлоқ илмининг асосини ташкил этади. Ахлоқнинг асосий вазифаси кишилар

ўртасида, оилада, аёл билан эркак ўртасидаги жинсий алоқалар асосида яққол ифода этиладиган, бахтга интилишларини ўзаро бир-бири билан боғлашдан, муроасага келтиришдан иборатдир. Эркак ва аёл ўртасидаги жинсий, ахлоқий алоқалар барча муносабатлар асосини ташкил этади. Файласуф ахлоқ-одоб муносабатларини жамиятдаги конкрет иқтисодий ва ижтимоий қатламлари ўртасидаги муносабатларда кўрмай, мавхум бир маънода тушунган. Файласуфнинг асл мақсади, нияти, ахлоқ воситаси билан жамиятдаги барча мавжуд синф ва ижтимоий табақалар ўртасидаги қарама-қаршиликларни келиштиришдан, бартараф этишдан иборат эди. Унинг таълимотича, жамият негизида дин ва диний ахлоқий муносабатлар ётади.

Фейербахнинг таъкидлашича, жамият тарихи динларнинг ўзаро алмашинуви тарихидан иборатдир. Файласуфнинг асосий камчилиги ва хатоси ижтимоий ҳаётдан узилиб, чекка бир қишлоқда яшаб, жамиятда юз бераётган инқилобий ўзгаришлар, фанда содир бўлган йирик кашфиётлар (энергиянинг сақланиши ва ўзгариш қонуни, Дарвиннинг эволюцион назарияси, хужайранинг кашф этилиши) дан беҳабар қолганлиги сабаблидир. Файласуф ўз фаолияти жараёнида натурфалсафа билан чекланиб, ижтимоий ҳаётдан, ижтимоий фанлар тараққиётидан ажралиб қолган эди. Унинг ижтимоий ҳаётни талқин этишдаги ожизлигининг сабабларидан бири бу Англияда юз берган сиёсий, иқтисодий ўзгаришлар, Франциядаги социал утопистларнинг назариялари билан яқиндан таниш бўлмаганлигидандир.

Жамият тарихи XIX аср немис фалсафасида инсон фаолиятининг майдонига айланган эди. Шунингдек, яхлит ва қонуний жараён даврлар ҳолатининг ва кишилар ўртасидаги муносабатларнинг ўзгаришига олиб келди.

XIX аср немис фалсафаси ўз даврига нисбатан дунёни чуқур ва кенг тушунтира олди. Кейинчалик немис файласуфлари бошлаб берган ишни бошқа мутафаккирлар давом эттирдилар.

XIX аср немис фалсафаси фалсафий фикрларнинг ривожланишида муҳим роль ўйнади, дейишга ҳақлимиз. Биринчидан, унда диалектика тараққиёт назарияси ва фалсафий тафаккур услуби сифатида ишлаб чиқилди. Иккинчидан, руҳий жараёнлар турли жамият ҳаётида ва умуман тарихий жараёнда фаол омил эканлиги фалсафий концепция даражасида шаклланди. Учинчидан, инсоннинг билиш жараёнида, ижтимоий субъект эканлиги ҳақида янги таълимот юзага келди. Даврлар ҳолати, инсонлар ўртасидаги муносабатларнинг ўзгариши бир бутун ва қонуний жараён сифатида намоён бўлди. Немис фалсафаси ўз даврига нисбатан оламни чуқур ва ҳар томонлама тушунтира олди. Фейербах қарашлари немис классик фалсафасида натурфалсафий ғояларни тарқатишга, фалсафий фикрни янги сифат босқичига кўтаришга хизмат қилди.

Хуллас, немис классик фалсафаси тараққиётини, Гердер, Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель, Фейербахнинг фалсафий концепцияларисиз тасаввур этиб бўлмайди.

XIX аср иккинчи ярми XX аср Фарбий Европа фалсафаси

Фалсафа тарихида XIX—XX аср алоҳида ўрин тутади. Бу давр фалсафаси ғоят мураккаб ва хилма-хил фикрларга бой бўлиб, турлича мактаблар ва қарашларни ўз ичига олади. Бу даврда инсонлар ҳаётида, фан тараққиётида, ижтимоий-иқтисодий ва сиёсий ҳаётда мисли кўрилмаган тарихий воқеалар бўлди. Булар барчаси инсоннинг дунёга бўлган муносабатини ўзгартириб, дунёни янги чучуқроқ ўрганиш ва билимни ҳаётга татбиқ қилишга ундади. Айни вақтда инсоннинг тутган ўрнини, моҳиятини, ўзлигини ва ички дунёсини тўлароқ ўрганишга имкон яратилди. Табиатшунослик ривожини шунчалик илгарिलाб кетдики, микро ва макро дунёни татқиқ қилиш, космосга одам учириб қаби масалалар инсонни ҳайратга соларли даражага етди. Шу билан бирга табиатшуносликнинг ривожини янги-янги муаммоларни ҳам келтириб чиқарди. Булар ичида инсон муаммоси, хусусан, унинг ички дунёси, борлиғи, моҳияти ва унинг фалсафий таҳлили қаби масалалар долзарблиғи билан файласуфлар диққат-эътиборини жалб қилди.

Маълумки, Гегель томонидан қайта ишланган таълимот XIX аср фалсафий тафаккури ривожидан алоҳида аҳамиятга эга бўлди. Бироқ бу таълимот советлар даврида мутлақлаштирилди, барча фанлар ва амалиётнинг ягона методологик асоси сифатида талқин қилинди. Фалсафа тарихи материализм билан идеализм ўртасидаги кураш деб қаралди. Социализм ҳодисаларини тунунтиришда синфийлик, ғоявийлик, мафкуравийлик бош мезон қилиб олинди.

XIX—XX аср ғарб фалсафаси бошқа йўлдан кетди. Бир томондан, фалсафадаги борлиқ, онг, билиш, тарих фалсафаси қаби анъанавий масалаларга ўзгартириш киритиб, уларни янги-ча таҳлил қилди. Иккинчидан, марксистик фалсафага ўз муносабатини билдириб, бу фалсафа янги даврда рўй бераётган ўзгаришларни изоҳлашга ожизлик қилаётганини кўрсатди.

Шунинг учун XIX—XX аср ғарб файласуфлари шу вақтгача фалсафада кам эътибор берилган ёки бутунлай ишланмаган масалаларни фалсафий баҳс-мунозара майдонига олиб чиқдилар. Шундай қилиб, XIX асрнинг ўрталаридан бошлаб ноанъанавий (ноклассик) йўналишдаги бир қанча фалсафий оқимлар юзага кела бошлади. Уларнинг вакиллари ижтимоий тараққиёт, инсон ақли билан боғлиқ масалаларни қайта кўриб чиқишга қолмасдан, жамиятдаги маънавий бўҳрондан қутулиш чораларини қидирдилар. Дунёнинг турли-туман ва ранг-баранглиғи,

инсон маънавий ҳаётининг ички қонуниятларини, ҳаёт мазмуни, инсон ва унинг моҳияти, яшашнинг маъноси, инсон руҳиятининг таҳлили, фалсафий тафаккурнинг ўзига хослиги, фалсафада янги услуб, инсон фаолиятини ижобий томонга йўналтириш каби муаммоларга алоҳида эътибор бердилар. XIX аср фалсафасида инсон, инсонийлик ва инсоният, инсоннинг ички ва ташқи дунёси, билиш жараёнининг янги қирралари каби масалаларга кенг ўрин берилди. Фалсафий ижодиётда бўлган эркинлик, қўлланган демократик тамойиллар, плюрализм тамойили турли ғоявий-илмий қарашлар билан бойитилди. Бу даврда бир қанча фалсафий оқимлар вужудга келди.

Жамият тараққиёти муаммолари ҳам уларнинг диққат марказида турди. Бу фалсафий таълимотларда ҳам ҳозирги пайтдаги мураккаб муаммолар билан бир қаторда анъанавий муаммоларни ҳам муайян нуқтаи-назардан ёритишга ҳаракат қилинади. Ҳозирги мураккаб шароитда аввалгидек кўр-кўрона, бизга ёқмаган ёки биз тушунмаган оқимларга «зарарли» деган ёрлиқ бермасдан, уларни холис нуқтаи-назардан ўргансак фойдадан холи бўлмас. Чунки ҳар қандай ҳодисада бир-бирига зид томонлар бўлгани сабабли ушбу ноклассик таълимотлар ҳам «соф» салбий ҳодиса бўлиб қололмайди. Масалан, марксча фалсафа вакиллари эътиборидан четда турган норационаллик муаммоларини ишлаб чиқишда неофрейдизмнинг хизматлари катта. Худди шу оқим намояндаларининг инсонда кўпинча учраб турувчи психик касалликларнинг, англамаган хатти-ҳаракатларининг сабабларини тушунтиришда хизматлари катта. Хуллас, ноклассик фалсафани ўрганишда холислик позициясидан туриб уларга ёндашсак, бу бизнинг фалсафий билимларимизни бойитади ва кўпгина ҳодисаларга кўр-кўрона баҳо беришдан сақлайди. Дарҳақиқат Президентимиз И. А. Каримов «Фидокор» газетаси муҳбири саволларига жавобларида таъкидлаганидек: «Албатта, фалсафа замон ва макон билан боғлиқ мураккаб фан эканини тушунамиз. Шу боис ҳақиқатни топиш учун қарама-қарши фикрларни ўртага ташлайлик, муҳокама қилайлик. Талабалар, зиёли ёшларимизнинг ўзи керакли хулосани чиқариб олсин».

Мана, мисол учун Фрейднинг назарий қарашлари, прагматизм ва экзистенциализм ғоялари, Бердяев ва бошқаларнинг фалсафасидан ўргансак, фойдадан холи бўлмайди.

Уйғониш давридан XIX асрнинг биринчи ярмигача бўлган даврда янада маънавий юксалиш давом этди. Бу давр фалсафий қарашларида табиат, жамият ва инсонга турли жиҳатдан фалсафий ёндашишнинг ўзига хос тамойиллари, идеаллари ва маданий қадриятларини ишлаб чиқилиши ўзига хос ҳолда ниҳоясига етказилди. Жуда кўпчилик адабиётлар бу давр фалсафий йўналишларини ҳам классик фалсафа деб аташади. Ноклассик ва классик фалсафанинг фарқи энг аввало ақл (тафаккур) муаммосида кўринади. Бу тасодифий эмас. Чунки ақл муаммоси янги

давр фалсафасининг марказида туради. Янги давр файласуфлари ақлни жуда кенг маънода тушунишган ва табиат, жамият ҳамда инсоннинг фаолияти уларга хос бўлган ақллилик билан боғланган. XIX—XX аср классик фалсафасида «индивидуал онг» билан бир қаторда «индивидуаликдан ташқари онг» сифатида амал қилувчи инсон маънавий маданияти доирасидаги турли ғоялар, тушунчалар, идеаллар, нормалар, қадриятлар таҳлилига ва ундан ташқаридаги маънавий фаолият шакллари ёрдамида инсоннинг дунёни ўзлаштириши, яъни фикрда дунёнинг «иккиланиши» жараёнидир. Худди шу нарса «илоҳий» тафаккур ҳақидаги теологик, идеалистик йўналишларининг қандайдир абсолют руҳ, олий ақлнинг дунё тараққиётини бошқариши ҳақидаги қарашларига асос бўлган.

Кантдан Гегелгача бўлган йўл — бу инсоннинг танқидий баҳоловчилик қобилияти сифатида тушунилган олий ақлнинг гегелча «илоҳий» ақл ақидасига ўрин бўшатиб бериш йўлидир. Бу даврда фаннинг тараққиёти ҳамда ақлнинг такомиллашиб боришига ишонч ҳукмрон бўлган. Шунинг учун классик фалсафада, нафақат дунё, билиш, унинг усуллари ҳақидаги, балки худо, ишонч ва диний муаммолар ҳам рационалистик руҳда талқин қилинган. Қисқаси, классик фалсафа намояндалари умумийлик ҳақидаги назарий фикрлар бир бутун борлиқ инсон ва унинг умумий моҳияти, жамият билишнинг методлари ва унинг умумаҳамиятли тамойиллари, барча даврлар ва барча кишилар учун умумий аҳамиятга эга бўлган ахлоқ нормалари ва ҳақозолар ҳақида мунозара юритишган. Алоҳидалик, конкретлик ҳақидаги, масалан, алоҳида, конкрет кишилар, уларнинг эркинлиги, ҳуқуқлари, фикрлари, изтироблари ҳақидаги масалалар, умуман инсон, унинг моҳияти ҳақидаги масалага бўйсиндирилган эди. Хуллас, XIX асрнинг ўрталаригача рационализм руҳи ҳукмрон бўлган классик йўналишлар барча фалсафий йўналишларнинг белгиловчиси эди.

XIX асрнинг 40—50-йилларидан бошлаб ноклассик фалсафий йўналишлар юзага кела бошлади. Улар классик фалсафанинг умумий рационалистик йўналишини, унинг фан ва тараққиётга ишонч руҳини ривожлантириш билан бирга дунё, инсон, ақл, билиш, фан, жамият ва ижтимоий тараққиёт ҳақида таълимот яратдилар.

Шу билан бирга бу даврда бошқа ноклассик йўналишлар ҳам пайдо бўлди. Уларга даниялик С.Кьеркегор, немис файласуфлари Ф.Ницше, О.Шпенглер ва бошқалар киради. XIX—XX асрлардаги классик фалсафани ҳимоя қилувчи янги йўналишлар пайдо бўлди. Буларга XIX асрнинг 60—70 йилларида юзага келган неокантчилик, неогегелчилик ва неотомизм (Фома Аквинский, лотинчалаштирилган номидан келиб чиққан Томас) киради.

XIX—XX аср ғарб фалсафаси тушунчасига мазкур даврда вужудга келган ноклассик таълимотлар киради. Шу давр мута-

факкирлари классик фалсафанинг асосий-фундаментал тушунчаларни танқид остига олдилар, жумладан, «ҳақиқат», «ақл» каби тушунчаларни, ҳаттоки фалсафани фан сифатидаги предмети ва вазифасини ҳам қайтадан кўриб чиқишни мақсад қилиб қўйдилар. Шу давр файласуфлари «метафизика»нинг умумий, мавҳум категорияларига қарама-қарши якқалик, бевосита намоёнлик, якқоллик тушунчаларини қўйдилар. Объектив дунёнинг умумий қонунларидан «далилларни», «ҳаётни», субъект онгининг ҳодисаларини таҳлил қилишга ўтдилар; рационализмдан, Гегелнинг мантиқий таълимотидан иррационализмга, мутафаккирнинг бадиий, диний, мифологик интуициясига ўз эътиборини қаратдилар. Умумий фаровонликка эришишда якка манфаатни умумий манфаатга бўйсиндиришда маърифий ахлоққа қарши якка индивиднинг эрки, ҳуқуқи, гурури ва шаънини қўйдилар.

НЕОКАНТЧИЛИК

XIX аср ўртасида Германияда ўзига хос интеллектуал вазият вужудга келди. Бундай вазият, биринчидан, идеалистик фалсафий тизимнинг бузилиши билан асосланса, иккинчидан, назарий фалсафанинг ривожига табиий-илмий фанларнинг таъсири кучайиб бормоқда эди, жумладан, физика, физиология, медицина ва ҳоказо.

Германияда бу даврда капиталистик муносабатлар ривожига юқори чўққига кўтарилиб, ишлаб чиқариш, ҳарбий техника, хабар бериш воситалари соҳасида юксалиш жадал суръатда бормоқда эди. Албатта, бундай жараён ўз вақтида техникавий ва табиёт фанларининг ривожини талаб қилмоқда эди.

XIX асрнинг иккинчи ярмида юзага келган вазият шундай эдики, табиёт билимлари жадаллик билан ривожланиб бормоқда эди. Ана шу соҳадаги натижаларни фалсафий мушоҳада қилишга содда фикр юритувчилар бел боғладилар. Шундай «файласуфлар» қаторига Бюхнер, Фогт, Молешотт кабиларни кириштишимиз мумкин. XIX асрнинг иккинчи ярмига келиб Фарбнинг кўпгина файласуфлари орасида Гегел фалсафаси ўз аҳамиятини йўқотган эди. Шунинг учун ҳам бу олимлар учун манбаъ Кантнинг фалсафаси бўлди.

Отто Либман (1840—1914) илк бор «Кантга қайтиш!» шиорини ўртага ташлаган файласуф ҳисобланади. Унинг фикрича, Кантнинг таълимотини тиклаш унинг тарафдорлари фикрини қайта тиклаш орқалигина амалга оширилиши мумкин. Ана шу фикрни Либман ўзининг «Кант ва эпигонлар» асарида ривожлантирди (1865). Либман фикрича, Кант таълимотининг ўзига хос томони шундан иборатки, Кант «жон», «мия» ёки Лейбницнинг руҳий «монада» тушунчасидан келиб чиқмайди, улар-

ни ўз фалсафасининг асоси қилиб олмайди. У «онг» тушунчасини асос қилиб олади. Кант ўзининг билиш соҳасидаги татқиқотларини алоҳида индивиднинг ёки инсониятнинг онгини таҳлил қилишга қаратмаган, балки мавҳум «онг» категорияси устида ишлаган. Демак, Либман фикрича, «онг» категорияси дунёни тушунишни биринчи шартидир ва ҳар қандай фан объектининг асосида ётади. Ана шу онг дунёси ўзининг ички — «имманент» шакллари орқали бошқарилади. Яъни калейдоскоп ўзининг майдонидаги буюмларни ўзида қандай акс эттирса, онг ҳам бутун борлиқни ўз ички қонуниятлари орқали акс эттиради.

Бироқ Либманнинг Кантдан фарқи шундан иборатки, унингча «нарса ўзида» ҳиссиётининг объектив сабаби эмас, балки онгнинг ички (имманент) ғояси бизнинг билиш дунёмизни ўзига мослаб тузади. Либман айтадики, «Баҳор гули менинг онгим нуридан ташқари нима ҳам бўлар эди? Ҳеч нима!»

Либманнинг кейинги ишларида Кант фалсафасининг идеалистик томони кўпроқ ривожлантирилди. Кантнинг априор тушунча тўғрисидаги ғояси Либман қарашларида космик, мета-космик мазмун олди, дунёнинг асосий сабабига айланди.

Неокантчиликнинг физиологик идеализми. Либман Кантнинг фалсафасига қайтишни унинг идеалистик онтологиясидан келиб чиққан ҳолда даъват қилган бўлса, ана шундай чақириқ табиёт татқиқотчилари томонидан ҳам бўлди. Бу асосан ҳиссиётнинг ташқи физиологияси ҳақидаги таълимотларнинг ривожини орқали юзага келди. Машҳур физиолог олим Иоганн Мюллер (1801—1858) ташқи ҳиссиётнинг ўзига хос энергияси қонунини кашф қилди. Мазкур қонун бўйича, ҳиссиёт — бу нарсаларнинг ёки таналарнинг ташқи ҳолатини, сифатини онга етказувчи механизм эмас, балки ҳиссиёт — бу ташқи сабаблар таъсир натижасида бизнинг асабларимиз орқали онга борувчи сифатлардир. Ана шу Мюллер томонидан кашф қилинган қонун XIX асрнинг иккинчи ярмида ривожлантирилиб кенг тарқалди. Мюллер қонунига биноан, бир хил ташқи таъсирлантирувчилар кўзнинг тўрсимон қобиғига таъсир этиб, нур (чироқ) сифатида қабул қилинади, терида эса иссиқлик ҳиссиётини уйғотади. Ва аксинча, турли таъсирлантирувчилар бир хил ҳиссиёт уйғотиши мумкин. Худди ана шу кузатиш ва умумлаштириш табиётшунослар ўртасида Кант билиш назариясининг субъектив-идеалистик томонига катта қизиқиш уйғотди. Демак, улар бундан хато хулоса чиқардилар, яъни бизнинг ҳиссиётимиз, тажрибамиз фақат бизнинг тузилишимиз маҳсулидир. Бизнинг ички ҳолатимиз ташқи таъсирлантирувчилар натижасида намоён бўлиши мумкин, лекин ташқи олам объектларининг ҳақиқий табиати ҳақида ҳеч қандай маълумот бермайди.

Бу ғносеологик хулоса Кантнинг билиш назариясининг физиологик талқини асосида қабул қилинди. Бунини янада аниқроқ қилиб кўрсатган машҳур физиолог Макс Ферворн бўлди. Унинг

фикрича, ташқи дунё «аслида бизнинг сезиш органларимиз орқали қабул қилинувчи эмас, яъни ҳиссиётимиз орқали дунёни адекват била олмаймиз».

Герман Гельмгольц (1821—1894). Неокантчилик ҳаракатининг вужудга келишида алоҳида ўрин тутган буюк олмон физиологи ва физиги Герман Гельмгольц бўлди.

Бироқ Гельмгольцнинг фалсафага қизиқиши катта эди. Табиатшунос олим сифатида шуғулланган муаммолари унинг эътиборини билиш назариясига қаратди. Бу ҳиссиётнинг физиологик соҳасидаги тажрибавий татқиқотлар, геометрик аксиомаларнинг табиати масаласи ва неевклид геометрия физиканинг асослари масаласи эди. Кантнинг танқидий фалсафасини у физиологик талқин қилди.

Ана шу татқиқотларда Гельмгольц бизнинг тушунчаларимизнинг объектларга қанчалик мос тушиши масаласига эътиборини қаратди. Лекин Гельмгольцнинг қарашларида қарама-қаршиликлар мавжуд эди. У, бир томондан, фикрнинг «априор қонуни»ни тан олади ва иккинчи томондан, макон ва замоннинг «трансцендент реаллиги»ни тан олади. Бизнинг ҳиссиётимиз мазмуни ташқи предметларнинг таъсирига боғлиқ, бошқа томондан, бу таъсир фақат «белгилар» ёки «символлар»дир. Бир вақтнинг ўзида у ҳам агностицизмни, ҳам натурфалсафани ривожлантирди. Агностик сифатида у ҳиссиётни ташқи ҳодисаларнинг белгиси сифатида қарайди ва шу орқали нафақат ўхшашликни, балки нарсалар билан бир хиллигини ҳам инкор қилади. Ва шу ернинг ўзида материалист сифатида у тушунчалар ташқи предметларнинг бизнинг нерв системамизга таъсири натижасида вужудга келади, дейди.

Шундай қилиб, Гельмгольц гоёни борлиқдан, онгни табиатдан ажратиб қўяди. Гоё ва у акс эттираётган объект икки хил дунёга тегишли, дейди. Кантга ўхшаб «ҳодисалар» билан «нарса ўзида»ни бир-биридан ажратиб қўяди.

Ана шу қарашни Гельмгольц 1878 йилда ўзининг «Идрок фактлари» номли машҳур маърузасида асослайди. Унинг таъкидлашича, бизнинг ҳиссиётимиз ташқи таъсирнинг хусусиятлари ҳақида хабар беради. Ҳиссиёт эса белги ҳисобланади, лекин тасвир эмас. Тасвирдан маълум маънода предмет билан ўхшашлик талаб қилинади. Белгидан эса предмет билан бундай ўхшашлик талаб қилинмайди. Шундай қилиб, Гельмгольц предмет билан уни ҳис қилувчи субъект тасаввурининг ўхшашлиги ҳақида гносеологик масалани ўртага ташлади. Ва бу масалани у салбий ҳал қилади. Унинг бундай қарашининг моҳияти шундаки, ҳар бир предметнинг ўзгариши ҳиссиётда ҳам ўзгаришга олиб келади.

Шундай қилиб, Гельмгольц Кантнинг танқидий фалсафасини айрим томонларини ривожлантирди. Билиш назариясида эса татқиқот, тажриба ўтказиш масаласида ва математик аксиома-

ларнинг табиати ҳақидаги масалалар бўйича ўзининг мустақил қарашларига эга эди.

Ф.А.Ланге ва неокантчиликнинг физиологик йўналиши. Фридрих Альберт Ланге (1828—1875) неокантчиликнинг ривожда муҳим рол ўйнади. Ланге Кантнинг ҳамма таълимотини тўлиғича қайтармай, айрим масалаларда унинг чегарасидан чиқиб кетди.

Унинг асосий асари «Материализм тарихи ва унинг танқидининг ҳозирги даврдаги аҳамияти» (1866). Бу асарда Ланге ўзининг фалсафий қарашларини баён қилган.

Бу нуқтаи-назар жанговор идеализмдан иборатдир. У Кант таълимоти аҳамиятини чеклаб кўрсатади, яъни Ланге фикрича, бизнинг тушунчамиз предметлар билан ифодаланмайди, балки предметлар бизнинг тушунчамизни ифодалайди. Бундан шундай хулоса келиб чиқадики, тажриба предмети — фақат ҳодисадир, ҳеч қандай «нарса ўзида» эмас.

Кант бу фикрини ақлни априор синтетик мулоҳаза юритиш қобилиятидан келиб чиққан ҳолда исботлашга ҳаракат қилган. Ланге эса бу масалада янги нуқтаи-назарни илгари сурди. Физиологлар Иоаганн Мюллер ва Гельмгольцнинг фикрини ривожлантириб, Ланге таъкидлайдики, Кант фалсафасининг моҳиятини аъзолар ҳиссиётларининг физиологияси тасдиқлайдилар.

Ланге ёзади: «бизнинг ҳамма тажрибамиз руҳий тузилишимиз билан асосланади, қандай ҳис қилсак, шундай ҳис қилишимизга, қандай ўйласак шундай ўйлашимизга мажбур қилади, бошқача тузилишда эса худди ўша предметлар бутунлай ўзгача тасаввур қилинади. Нарса ўзида эса ҳеч қандай мавжудот томонидан тасаввур қилинмайди».

Шу нуқтаи-назардан Ланге Кантнинг категориялар тўғрисидаги таълимотига ўзгартишлар киритди. Демак, категориялар соф ақлнинг маҳсули эмас, балки бизнинг физиологик, руҳий тузилишимизга боғлиқ ва ҳар қандай тажрибадан ташқаридадир. Шу маънода априор ҳолатлар заруратдир ва ҳар қандай тажрибадан ташқаридадир ва инсоннинг тузилишига боғлиқдир.

Шундан келиб чиққан ҳолда, тафаккур априор элементларнинг дедукцияси, «илмий метафизика» мумкин эмас деган фикрга келади. Бошқа тарафдан, Ланге метафизикани инкор қилиб позитивизмга яқинлашади. У позитивистлар каби «метафизикани» инкор қилиб, эмпиризмни ташвиқ қилади ва материализмни ҳам инкор қилади. Ланге учун аҳамиятли бўлган нарса моддийликдан тозаланган «тажриба»дир.

Зеро, априор категорияларнинг ягона манбаи бизнинг тузилишимизга боғлиқ экан, тажрибадан ташқари улар ўзининг аҳамиятини бутунлай йўқотади. Шунинг учун ҳам биз ҳодисалар дунёсида туриб «нарса ўзида» ҳақида хулосага кела олмаймиз. «Нарса ўзида» ҳодисаларнинг нариги дунёсида турувчи трансцендент сабабдир. «Нарса ўзида» — фақат «чегара тушунчасидир».

Лангенинг таълимоти мантиқан мифологизмга бориб тақалади. Лангенинг гносеологик позицияси материализмга бўлган муносабати билан асосланади. Материализмни механик дунёқараш сифатида талқин қилиб, Ланге табиат ҳақидаги янги фанларни зарурат асоси сифатида кўради. Лекин бир вақтнинг ўзида материализмнинг фалсафий дунёқараш эканлигини тан олмайди.

Ланге фикрича, материализм фақат «ҳодисалар материализми» сифатида мумкин, лекин фалсафий дунёқараш сифатида бутунлай мумкин эмас.

Шундай қилиб, Ланге фалсафага мифологик-иррационал элементларни киритади. Бу билан у «рационал» кантчиликнинг иррационализмдан узоқда эмаслигини кўрсатади.

Ижтимоий ҳаёт тўғрисидаги фикрларини Ланге ўзининг «Ишчи масала» (1865) номли асарида баён қилади. Бу қарашларида Ланге дарвинизм ва мальтусчилар таълимотини ривожлантиради. Ланге бутун дунё тарихий жараёнини схематик тарзда акс эттиради. Бутун тарих, Ланге фикрича, Дарвиннинг «яшаш учун кураш» қонунидан иборат. Лекин Лангеда бу қонун фақатгина расмий ифодага айланган. Ана шу ифоданинг мазмуни эса Мальтуснинг «ер юзида инсониятнинг кўпайиб кетиши» қонунини англатади. Лангенинг бу фикрини Маркс Кугельманга ёзган хатида, (1870 й. 27 июн) ва Лангенинг ўзига ёзган хатида (1865 й. 29 март) танқид қилади.

Неокантчиликнинг Маргбург мактаби. Герман Коген (1842—1918) — неокантчиликнинг Маргбург мактаби асосчиси ва раҳбари. У Маргбург шаҳри университетида ўқитувчилик фаолиятини бошлаганлиги учун ҳам бу мактаб фалсафий адабиётларда шундай деб аталади. У 1875 йил Ф.А.Ланге вафотидан сўнг фалсафа кафедраси мудири лавозимини эгаллайди. 1912 йилда Коген истеъфога чиқади, Берлинга келади ва умрининг охиригача шу ерда яшайди.

Маргбург мактабининг аҳамияти шундаки, Коген ва унинг издошлари меҳнати туфайли Кантнинг билиш назарияси айрим ғояларидан янги фалсафий тизимнинг асосларини тузишга ҳаракат қилинди.

Коген ўзининг илмий фаолиятини Кантнинг асосий рисолаларини талқин қилишдан бошлайди.

1871 йилда «Кантнинг тажриба назарияси»;

1877 йилда «Кант ахлоқини асослаш»;

1883 йилда «Чексиз зарралар тамойили»;

1889 йилда «Кант эстетикасини асослаш»;

1904 йилда «Иммануил Кант»;

1907 йилда «Соф ақлни танқидига шарҳлар» асарларини чоп эттирди.

Коген фаолиятининг иккинчи даври унинг шахсий фалсафий таълимотини яратиш билан боғлиқ. Айнан ана шу таълимот

неокантчиликнинг Маргбург мактаби фалсафасини ташкил қилади. Шу даврда яратилган асарларида Когенга нафақат Кант, Маймон ва Фихтенинг таъсири, балки Гегелнинг ҳам таъсири сезилиб туради. «Соф билиш мантиғи» (1902), «Соф ҳиссиёт эстетикаси» (1912) каби асарларда Коген қарашлари кантчиларнинг қарашларидан кўп жиҳатдан фарқ қилади.

Кант фалсафасини ўргана туриб, Коген ундаги дуализмни олиб ташлашга ҳаракат қилади. Шу билан бир қаторда, Коген Кантнинг билиш назариясидаги ҳиссиётнинг аҳамияти тўғрисидаги фикрини ҳам олиб ташлайди. Идеализм мантиқийлик нуқтаи-назаридан гносеологик таълимот сифатида талқин қилинади.

Худди шундай талқинни Коген математика ва табиатшуносликни «трансцендентал» асослаш деб атайди. Коген фикрича, фалсафа онгнинг борлиққа муносабати масаласидан эмас, балки математика, табиётшунослик, ахлоқ каби фанларнинг тушунчаларини мантиқий асослаш масаласидан келиб чиқиши зарур. Шунинг учун ҳам фалсафанинг биринчи ва асосий фани бу мантиқдир, аниқроғи «соф билишнинг мантиғидир». Унинг мақсади «фалсафий тизимни асослашдан иборатдир». Фалсафа нафақат услубий жиҳатдан илмий бўлиши керак, балки предмети жиҳатидан фан фалсафаси бўлиши керак.

Коген фалсафий таълимотида Кантнинг ҳиссий билиш тўғрисидаги фикрлари бутунлай ўзгартирилди. Кант учун макон ва замон ҳиссиёт шакллари эди. Коген учун эса бундай бўлиши мумкин эмас. Кант учун макон ва замон 2 хусусиятга эга, яъни улар ҳам ҳиссиёт оламига, ҳам априор билиш аппаратига тегишлидир. Буларнинг интуитив, мушоҳадавий хусусияти, ақлий билиш мантиғига, тушунчалар, категорияларга қарама-қарши қўйилади.

Коген бўлса, Кантга нисбатан билишнинг ҳамма шакллари-ни идеализм асосида бирлаштиришга ҳаракат қилди. Бу вазифани бажариш учун Коген ҳиссиёт билан ақл ўртасидаги фарқни силлиқлайди. Кантнинг «нарса ўзида»ни ҳиссиётга таъсири тўғрисидаги доктринасидан воз кечади. Борлиқ Коген учун категория орқали англанадиган борлиқдир. Макон ва замон ҳам ҳиссий интуициядир. Бунда тафаккурнинг априор категориялари ва шакллари туфайли «X»нинг янги қирралари ва муносабатлари очиб борилади. Билиш предмети ҳеч қачон бизга тайёр, тугалланган ҳолда мантиқий тафаккурдан ташқарида берилмайди. Бу вазифани ҳал қилиш чексизликка олиб келади, лекин ҳеч қачон ўзининг якунига етмайди. Бунда доим қандайдир «иррационал» қолдиқ қолади, «нарса ўзида» — бу «чегаравий» ёки охириги, ҳеч қачон охиригача очилмаган тушунчадир.

Шундай қилиб, бу мактабнинг фалсафий фикрлари, биринчидан, Кант фалсафасидаги материализмдан бутунлай воз кечди ва дунёни бутунлай онг, тафаккур дунёсига айлантирди, иккин-

чидан, пайдо бўлаётган янги фанларнинг тенденциясини акс эттирди.

Коген идеализми билиш назариясидан ташқари, тажрибани ва борлиқни ҳам ўз ичига олади. «Онг — трансцендентал нуқтаи-назардан ўйланадиган қонуннинг биринчи шаклигина эмас, балки услублар йиғиндиси ҳамдир, жумладан, илмий тажриба ва унинг мазмуни ҳамдир».

Тажриба илмий бўлиши учун турли мазмунларни бир қонунга бирлаштирувчи қоидага айланиши керак. Ана шу қонунлар ва қоидалар юқоридаги асослардан келиб чиқиши лозим. Бу ерда Коген бирлик фақат онгда бўлишини таъкидлайди. Моддийлик ҳеч қачон бирлик бўлмаган, моддийлик бу агрегатдир. Шунинг учун ҳам билиш предмети «нарса» эмас, балки предмет ҳақидаги тушунчадир. Борлиқ ўзидан ўзи келиб чиқмайди, балки у дастлаб фикрда пайдо бўлади. Агар фикр «бирламчи фикр» бўлса, унда буни билиш — билишнинг ибтидосини фикрдан қидиришни англатади. Шундай қилиб, фикр фақат ўзидагина, унинг дастлабки фикрида мавжуддир. Ана шу дастлабки фикр бутун борлиқнинг ҳам асосидир, бошланғичдир.

Г. Коген — математик табиётшунослик ҳақида. Чексиз билиш жараёнида ва борлиқни яратилишида Когеннинг идеали — бу математик билишдир. Янги табиётшунослик — бу математик табиётшуносликдир. Бу жараён Кант давридан бошланган эди.

Когенда математика фанларнинг идеали эканлиги алоҳида маъно касб этади. Шу жиҳатдан, Коген математика ҳақидаги таълимотида марказий ўринни чексиз заррачалар тўғрисидаги тушунчалар эгаллайди. Математиканинг асосий услуги эса чексиз заррачаларни ҳисоблаш услубидир. Айнан математик тушунча бўлган чексиз заррачаларда Коген ўзининг идеалистик фикрини тасдиқлашга ҳаракат қилган. Унга биноан воқелиқни биз фикрдан топамиз, ҳиссиётдан эмас ва ҳиссизликдан чиқиб фикрий бошланғичга борамиз. Фаннинг ўзи эса «мавжудликнинг бошланғичини ҳиссизликдан» ташқаридалигини исботлаши керак.

Коген фикрича, фан ҳақиқатдан буни исботлайди. Ҳамма моддалардаги содир бўлаётган ҳодисаларни модда ҳодисаси сифатида физика чексиз заррачалар ҳаракатидан тушунтиради, яъни ҳиссиёт томонидан қабул қилинмайдиган атомлар ва молекулаларнинг таналарини, шунингдек, вазнсиз эфирнинг тўлқинсимон ҳаракатини ҳам ҳиссиёт томонидан билиб бўлмайди. Чексиз заррачалар тушунчаси борлиги туфайли бу нарсалар бизга равшанлашади, яъни физиклар «материя»си — ҳис қилинмайдиган реалликдир, «...материя фақат гипотезадир». Бу «гипотеза» «ўз диққат-эътиборига ҳиссиётни олади, лекин уни ҳиссиётнинг шуурий руҳий олами асосида тушунтирмайди, балки математика услублари орқали тушунтиради; ҳиссиётнинг шуурини математика услублари тўғрилайди».

Коген чексиз заррачалар тушунчасини ишлатиб, шунга илова қиладики, электр ва магнетизм ҳеч қандай ҳиссиёт уйғотмайди. Лекин «ҳозирги физика электрдан бутун ҳақиқийликни асослашга уринмоқда».

Ўз навбатида реалликнинг ҳақиқий категорияси — нафақат математикада, физикада ҳам чексиз заррачалар тушунчасидир. Ҳамма физик жараёнларнинг бошланғичи чексиз заррачалар ҳаракати бирлигидан иборатдир. Чексиз заррачалар тушунчасисиз табиат қонунини на асослаб, на тушунтириб бўлади, физик назария ҳам, ҳаракат ҳам бўлмайди. Ваҳоланки, ҳаракат бу узлуксизликдир, узлуксизлик эса макон ва замондаги чексиз заррачаларнинг бениҳоя кўплигини талаб қилади.

Ҳаттоки, ҳиссиётнинг мазмуни ҳам, Коген фикрича, фикрдан, яъни — математик birlikдан иборат. Предмет ҳам ўзининг реаллигини фақат сон орқали ифодалайди. Сон бу фундаментдир. «Реал предметлар ўзининг методологик асосини математика фанидан, яъни сондан топади». Шунинг учун ҳам чексиз заррачалар тушунчаси ilk асос аҳамиятига эгадир.

Шундай қилиб, Когеннинг фалсафий қарашларида пифагорчилик қайта туғилди. Лекин қадимги пифагорчиликда сонлар руҳий хусусиятга эга бўлса, Коген тизимида эса, сон — бу категория, тушунча. Пифагор таълимотида сонлар борлиқнинг асосини ташкил этади, лекин бу сонларни Пифагор тирик, руҳий мавжудотлар сифатида тушунган. Сонларга бундай қараш Когенга мутлоқ бегонадир. Демак, Когеннинг сон тўғрисидаги таълимоти релятивистик функционализм кўринишини олди. Ҳамма тушунчалар нисбий хусусиятга эгадир. Фан тараққий этаверади ва бу жараёнда фан тушунчаларининг янги хусусиятлари очилаверади. Шунинг учун ҳам фаннинг ўзгармас асослари ҳақида гап ҳам бўлиши мумкин эмас.

Маргбург мактабининг ахлоқий қарашлари. Коген учун ахлоқ — бу фалсафий фандир. Унинг фикрича, «соф билиш мантиғи» математикага асосланса, «соф ахлоқ иродаси» ҳуқуқ, давлат ҳақидаги таълимотга асосланади. Когеннинг ахлоқий қарашлари «ахлоқий социализм» таълимотида намоён бўлади. Ахлоқий социализмнинг ўзига хос хусусияти шундан иборатки, бу жамиятнинг «абადий» ҳаракатидир, лекин у амалга ошмайди, яъни социалистик идеалга эришиш асло мумкин эмас.

Коген ахлоқ тушунчасини ҳуқуқ тушунчаси орқали очиб беради. Ҳуқуқ соҳасида эса давлатнинг аҳамияти мутлақлаштирилади. Коген учун давлат — бу маданиятнинг ахлоқий тушунчасидир, «тарихий тараққиёт мақсадидир».

Шундай қилиб, социализм тушунчаси Коген фикрича, бу ижтимоий birlikдир. Бу шундай birlik тўғрисидаги ғоянинг бениҳоя, абადий ҳаракатидир. Ана шу ижтимоий ҳаракатнинг мақсади услубдир «Ҳаракат ҳамма нарса, мақсад — ҳеч нарса»-дир, дейди Коген.

Пауль Наторп (1854—1924) — неокантчиликнинг иккинчи йирик намояндасидир. Унинг асарлари фалсафа тарихи, мантиқ, психология ва ижтимоий педагогика соҳаларига тегишлидир. «Қадимги даврда билиш масаласи тарихига оид татқиқотлар. Протагор, Демокрит, Эпикур ва Скепсис» (1884), «Демокрит этикаси» (1893), «Афлотун давлати ва ижтимоий педагогика ғояси» (1898), «Ғоялар тўғрисидаги Афлотун таълимоти» (1903), «Декартнинг билиш назарияси» (1882); мантиқ бўйича «Аниқ фанларнинг мантиқий асоси» (1910), «Танқидий услуб сифатида умумий психология» (1912), «Ижтимоий педагогика» (1899) шулар жумласидандир.

Назарий фалсафа, Наторп фикрича, «трансцендентал» мантиқдир. Лекин билиш мантиқдан бошланмайди. Мантиқ аниқ фанлар бирлиги ва хилма-хиллигининг априор шартидир. Масалан, математика «соф тафаккурнинг» априор шакллари асосланади. Шундай қилиб, Наторп фикрича, аниқ фанлар функционал муносабатлар орқали намоён бўлади. Демак, Наторп учун сон тушунчаси, жумладан, математик операциялар муносабатлар ва функционал боғлиқликларга бориб тақалади. У математикани идеалистик тарзда талқин қилади. Аниқ фанларнинг мантиқий асосларини таҳлил қилиб, Наторп математика, мантиқ фанларининг объектив материалистик талқинларига қарши чиқади.

Неокантчиларнинг вакилларида яна бири Эрнст Кассирер (1874—1945). Унинг асосий асарлари «Субстанция ва функция ҳақида тушунча» (1910), тўрт жилдлик «Янги давр фалсафаси ва фанида билиш масаласи» (1906—1920), «Символик шакллар фалсафаси» (1923—1929) кабилардир.

Э.Кассирернинг фалсафий асарларида тарихийлик, мантиқийлик, гносеологик масалалар кўтарилган. Кассирер фан тарихи тараққиётнинг бирон-бир назарий-фалсафий дунёқарашининг шаклланиши учун хизмат қилади, деб билади. Фан тарихини яратишда математиканинг шаклланган назариясига таянади. Умуман, Кассирер ўзининг фалсафий қарашини ривожлантиришда сафдошларининг фикрларига таяниб, неокантчилик йўналишининг ривожига ўзининг маълум ҳиссасини қўшади. Кассирер эстетик қарашлари АҚШ да 1950—60 йилларда ўз ривожини топади.

Шундай қилиб, неокантчилик фалсафаси аниқ фанларнинг фалсафий асосини яратишда ўзига хос рол ўйнади ва кейинги, XX аср ўрталарида фалсафий фикр тараққиётига маълум маънода ҳисса қўшди.

ПОЗИТИВИЗМ

Позитивизм — ғарб фалсафасида жуда кенг тарқалган йўналиш. XIX асрнинг 30-йилларида француз файласуфи Огюст Конт томонидан асос солинган. Демак, позитивизм дастлаб Францияда, сўнгра Англияда ва ғарбий Европанинг бошқа мамлакатларида ривожланди.

Контнинг бирламчи талқинида фалсафа ҳар қандай биринчи сабабни қидиришдан, субстанционал ва ҳиссиётдан ташқари моҳиятни қидиришдан воз кечиши шарт. Ана шу изланишларни позитивистлар кераксиз «метафизика» сифатида хусусиятладилар ва унга қарши «ижобий» билимлар тизимини яратишга интиладилар. Улар ҳар қандай фалсафий спекуляцияга қарама-қарши, мунозарасиз ва аниқ далилларга асосланадиган билимларни тарғиб қилдилар. Ана шундай билимни тизимга келтиришни О.Конт ўз фалсафасининг асосий вазифаси деб билди.

Позитивизм тарихи 3 даврга бўлинади:

Биринчи давр — бу О.Конт, Э.Литтре, Э.Ренан, Роберти (Францияда), Д.С.Милль, Г.Спенсер, Дж. Льютс (Англияда), Ю.Охорович (Польшада), Г.Вирубов, В.Лесевич, Н.Михайловский (Россияда), К.Каттанео, Д.Феррари, Р.Ардиго (Италияда) кабиларнинг ижод этган даври.

Иккинчи даври — механизм ва эмпириокритицизм даври деб аталади.

Учинчиси неопозитивизм даврига бўлинади.

Даврларга бўлиш асосан фалсафанинг асосий масаласини қандай талқин қилинишига қараб бўлинган. Бу асосий масалани умуман инкор қилувчилар, унинг ҳал қилиб бўлмаслигини тан олувчилар ва бу масаланинг бўлинишини инкор қилувчилар позитивизмга хосдир.

Позитивизм дастури ўзининг ярим асрлик эволюциясида қуйидагича изоҳланиши мумкин:

1) билиш дунёқараш ва қадрият сифатида ҳар қандай фалсафий талқиндан озод бўлиши керак;

2) ҳамма «анъанавий», илгариги фалсафа, яъни «метафизика», догматик таъбимотлар бевосита аниқ, махсус фанлар билан алмаштирилиши шарт; (фаннинг ўзи — «фалсафа») ёки билимлар тизимига умумий шарҳ бериш, фанлар ўртасидаги ўзаро муносабатларни ва улар тилларини ўрганиш билан қаноат ҳосил қилиши лозим;

3) фалсафада «метафизика»ни енгиш учун ўртача йўл тутиш керак, яъни материализм билан идеализм ўзаро курашидан, қарама-қаршилигидан юқорироқда турувчи «учинчи» йўлни, «нейтрал» бетарафлик йўлини топиш керак.

«Позитивизм» тушунчасини О.Конт қуйидаги маънода ифодалаган:

Биринчидан, ёлғончиликка қарши ҳаққонийлик; иккинчидан,

кераксизликка қарши фойдали; учинчидан, шубҳалиликка қарши ишончлилик; тўртинчидан, ноаниқликка, мавҳумликка қарши аниқлик; бешинчидан, салбийликка қарши ижобийлик ва ниҳоят олтинчидан, бузгунчиликка қарши тузувчанлик маъноларида ишлатилади.

Инсон билими, тафаккури олдинга қараб ҳаракат қилади. Шунинг учун у ўз тарихига эга. Инсоният тафаккури тараққиётини шу тарзда ўрганиш қуйидаги қонуниятни очишга олиб келади, яъни у уч босқичли қонуният деб аталади. Биринчиси теологик ёки ёлғон (фиктив); иккинчиси метафизик ёки мавҳумлашган; учинчиси позитив ёки илмийдир. Инсон билиши жараёнида ана шу йўллардан албатта ўтади.

Демак, бу услублардан уч турдаги фалсафий дунёқараш ёки умумий қарашлар тизими вужудга келади. Биринчиси инсон тафаккурининг бошланғич ҳаракатга келувчи нуқтаси; иккинчиси ўтувчанлик ролини ўйнайди; учинчиси аниқ, яқуний ҳолатидир.

Позитивизм йўналишининг асосчиларидан бири О.Контдир (1798—1857). О.Конт Монпель шахрида туғилди, Париждаги олий политехника мактабида ўқиди. У математика, астрономия ва физика фанлари билан чуқур шуғулланди. 1818—1824 йилларда Сен-Симоннинг шахсий котиби бўлиб ишлади. Конт таълимоти француз маърифатпарварлиги анъаналари тарқалаётган даврда шаклланди.

О.Контнинг асосий асари «Позитив фалсафа курси» деб номланади (1830—1846 йилларда нашр қилинган). Яна бошқа машҳур асари «Позитивизмнинг умумий образи» (1912 йилда нашр қилинди).

1848 йил инқилобидан кейин «Позитив сиёсат тизими» тўрт жилдлик асарини чоп эттирди. Бу асарда у ўзининг ижтимоий-сиёсий қарашларини баён қилди.

Конт «Позитив фалсафаси»нинг асосий ғояси — фан ҳодисаларининг ташқи қиёфасини тасвирлаб кўрсатиш билан чегараланиши керак, деган талабдан иборат. Огюст Конт ана шу ғояга асосланиб, «метафизика», яъни ҳодисаларнинг моҳияти ҳақидаги таълимот бартараф қилинмоғи лозим, деб даъво қилган эди. Конт кенг табиий-илмий материални синтезлаштиришга уринди, лекин бу уриниш Контнинг фалсафий позицияси туфайли фанни сохталаштиришга олиб келди. Конт табиатни билиш тарихини уч даврга бўлди. Бу паллалардан ҳар бири дунёқарашнинг муайян типига: теологик, метафизик ва позитив типларга мувофиқ келарди.

Биринчи теологик давр инсон ақли ҳодисаларни ғайри табиий кучларнинг, худонинг таъсири билан изоҳлашга уринган.

Контнинг фикрича, метафизик дунёқараш теологик дунёқарашнинг ўзгарган шаклидир. Метафизик дунёқарашга кўра, барча ҳодисаларнинг асосини абстракт метафизик моҳиятлар ташкил этади.

Теологик ва метафизик дунёқараш ўрнига, Контнинг фикрича, «позитив метод» келади ва бу метод «мутлақ билим»дан (аввало материализмдан ва объектив идеализмдан) воз кечишни талаб этади.

Конт ўзининг уч босқичли схемасидан фанларни туркумлаш ҳамда фуқаролик тарихини системалаштириш учун фойдаланди.

Конт жамиятни изохлашда илмга хилоф нуқтаи-назардан қарарди. Фанга «социология» терминини илк бор Конт киритгандир. Конт социологик таълимотининг асосий ғояси — жамият тартибларини инқилобий йўл билан ўзгартириш бефойда деб, даъво қилишдан иборат.

Контнинг фикрича, капитализм ҳукмрон бўлган жамият инсоният тарихининг эволюциясини тугаллайди. Конт якка худога эътиқод қилиш ўрнига абстракт олий зотга сифинишни илгари сурувчи «янги» динни тарғиб қилишни ижтимоий уйғунликни барқарор этиш воситаси деб ҳисоблайди.

Конт ўзининг янги фанлар таснифини таклиф қилди. Бу тасниф Ф.Бэкон берган фанлар таснифидан бутунлай фарқ қилади. Бэкон ўз таснифини тафаккур, хотира, тасаввур тамойилларига асосланиб берган. Контнинг таснифи қуйидаги уч тамойилга асосланади:

- 1) соддадан мураккабга қараб ҳаракат қилиш;
- 2) мавҳумликдан аниқликка қараб ҳаракат қилиш;
- 3) қадимги давр фанларидан ҳозирги замон фанига қараб ҳаракат қилиш.

Контнинг фикрича, бу таснифда фанларнинг мукамаллигига ва аниқлигига урғу берилган.

Контнинг таснифида камчилик мавжуд. Ижтимоий фанларга деярли ўрин ажратилмаган, айниқса, тарих бутунлай тушиб қолган. Социология ва ахлоқ фанлари эса охириги ўринга тушиб қолган. Шунингдек, бу таснифдан мантиқ ва психология фанлари ҳам бутунлай ўрин олмаган.

Контнинг тасниф қилиш усули ижтимоий фанларнинг ўзига хос хусусиятларини инобатга олмаган ҳолда, уларга нисбатан механик тарзда ёндашади. Контнинг таснифини кейинчалик неокантчилар ва «ҳаёт фалсафаси» вакиллари танқид қилдилар.

Контнинг фалсафага муносабати қандай эди? Бу саволга Конт жавоб бермайди. Бироқ, фалсафанинг вазифаси ҳақида позитив фалсафа аниқ фанларнинг хулосасини механистик тарзда умумлаштирмасдан, ўзи яхлит ички тузилмасига эга бўлган фан бўлиши керак, дейди. Шу билан бирга, Конт фалсафанинг дунёқараш хусусиятини олиб ташлайди. Унинг мифология ва динга боғлиқ томонини ҳам инобатга олмайди.

Фалсафанинг предмети, Конт фикрича, фанларнинг энг умумий хулосалари ва усулларини бирлаштириш, шу асосда ўз услубини яратишдир. Фалсафа фани, унинг фикрича, аслида методологиядир. Конт индукция, дедукция ва гипотеза услубла-

рини юқори баҳолайди. Ундан ташқари кузатиш, тажриба, солиштириш орқали таҳлил қилиш усулларини ҳам юқори баҳолаб, уларни айрим фанларда ўзига хос ўрни борлигини таъкидлайди. Бу усулларни барча фанларга бир хилда ишлатиб бўлмаслигини тасдиқлайди. Масалан, физика, химия фанлари — кўпроқ тажрибага асосланади; биология — кузатишга, солиштиришга асосланади, тарих эса солиштириш орқали таҳлил қилишга асосланади.

Конт социология фанининг асосчиларидан бири ҳисобланади. Бу жамият тўғрисидаги фан бўлиб, ижтимоий ҳодисаларни солиштириш ва таҳлил қилиш услубларига асосланади. Конт ижтимоий ҳаётда оила, табиий муҳит, урушлар, маданият, санъат, иқтисодий ишлаб чиқариш ривожини ва бошқа жараёнларни таҳлил қилади. Шу билан бир қаторда, социология фанини миянинг физиологик жараёнларини ўрганувчи френология фанига боғлаб қўяди. Кейинчалик фан ривожини френологияни сунъий ва асоссиз эканлигини исботлайди. Бу фан аста-секин йўқолиб кетди.

Позитивизм фалсафасининг ривожини англиз олимлари Джон Стюарт Милль ҳамда Герберт Спенсерлар катта рол ўйнадилар.

Джон Стюарт Милль (1806—1873) дастлабки позитивизмнинг яна бир йирик вакили ҳисобланади. Джон Милль ўз замонасида жуда кенг маълумотга эга бўлган, турли масалалар бўйича ўз мустақил қарашлари бор файласуфдир. Миллнинг отаси Джеймс Милль (1173—1836) ҳам файласуф бўлган. Дж. Милль дастлабки маълумотини гимназияга бормасдан, ўз отасидан олади. 3 ёшида лотин тилини эгаллайди, 14 ёшида эса юнон ва лотин тилидаги адабиётлар билан тўлиқ танишади. 17 ёшида Ост-Индия компаниясида иш бошлайди. Дж. Милль тез орада департамент директори лавозимига кўтарилди, 1857 йилгача шу лавозимда ишлайди.

Дж. С. Милль ўзининг фалсафий қарашларида эмпиризм тарafdори эди, интуитив билимни инкор қилади. Контнинг позитив ғоясини қабул қилади, лекин ижтимоий-сиёсий қарашларида унга қўшилмайди. Маълум бўлган асосий асарлари «Мантиқ тизими» (1843) кўп маротаба қайта нашрдан чиқарилган, чунки бу асар XIX асрда анъанавий мантиқ бўйича энг яхши асар бўлган.

Бу асарда Милль янги билим фақат эмпирик йўл билан олиниши мумкин, деган хулосага келади. Дж. Милль мантиқни психологиянинг бир тармоғини сифатида талқин қилади. Мантиқ қонуниятларига психологик асос беради. Дедукция услуби, унинг фикрича, ҳеч қандай янги билим бера олмайди. Бундан ташқари, ҳар қандай хулоса хусусийдан умумийликка қараб боради.

Математика, Дж. Милль фикрича, эмпирик тарзда келиб чиққан. Унинг ҳамма аксиомалари кузатиш ва умумлаштиришга асосланади.

Шундай қилиб, янги ҳамда умумий билимлар манбаи индуктив мулоҳазадир. Бэконнинг индуктив услубига таяниб, Дж.Милль индуктив услубнинг тўрт усулини ишлаб чиқди: 1) келишув услуби; 2) фарқ қилиш услуби; 3) қолдиқ услуби; 4) йўлдош ўзгарувчанлик услуби. Индуктив мулоҳаза, Дж.Милль фикрича, инсоният билимининг турлиликка ишонишдан иборатдир.

Ҳодисалар ўртасидаги сабабий боғланишлар биз томондан узоқ кузатишлар натижасида тасдиқланди, кўпгина тасодифлар ҳам сабабий боғланишларини исботлайди, дейди Дж.Милль.

У ҳодиса сабабини ўзгача бўлган ҳодисалар йиғиндиси оқиба-тидир, шунинг натижасида мазкур ҳодиса албатта содир бўлади, — деб тушунтиради. Сабаб тўғрисида Дж.Милль шундай дейди: «Маълум далиллар асосида кейинги далиллар келиб чиқади, бунга бизнинг ишончимиз комилдир. Ўзгармас олдинги факт сабаб бўлади, ўзгармас кейинги факт оқибат бўлади»¹.

Шундай қилиб, Дж.Милль сабаб, оқибат муносабатларини ҳаракатлар кетма-кетлиги тарзида ҳал қилади, келтириб чиқарувчи, шартловчи, ишлаб чиқарувчи, яратувчи ва ҳоказо муносабатларни эътиборга олмайди.

Материяни «доимий ҳиссиёт имконияти» сифатидаги маш-хур позитив таърифлаш Дж. Миллнинг қаламига мансубдир.

Дж. Миллнинг фанга бўлган муносабати Ч.Пирс прагматизмига таъсир қилди. У.Джеймс Дж. Миллга юксак баҳо беради, ўзининг «Прагматизм» асарини унинг хотирасига ба-ғишлайди.

Диний қарашларида Милль ғайритабиийликни фан доираси-дан чиқиб кетмаган шаклини тан олади. Унинг ўлимидан сўнг «Дин ҳақида уч лавҳа» (1874) номли асари нашрдан чиқади. Бу асардан маълумки, у худони тан олади, лекин унинг имкония-тини, кўламини, қудратини чеклайди. Негаки, худо ёвузликни бирданига йўқ қила олмайди, дейди. Бу ғоя пировард натижада У.Джеймс томонидан янада ривожлантирилади. Шунингдек, Дж.Милль қарашлари Г.Спенсер ижодиётига ҳам катта таъсир этмасдан қолмади.

Герберт Спенсер (1820—1903) 1820 йил 27 апрелда Англия-нинг Дарби шаҳрида ўқитувчи оиласида туғилади. Ёшлигиданоқ у Лондоннинг Бирмингем темир йўл қурилишида инженер ла-возимида ишлайди. 1846 йилда Герберт Спенсер инженерлик фаолиятини ташлаб, «Экономист» журнали ходими бўлиб иш-лайди. Герберт Спенсернинг эволюцион ғоялари XIX асрнинг 30-йилларида шаклланади. Спенсернинг йирик асари «Социал статика» 1850 йилда нашрдан чиқарилди. Бу асарда Спенсер органик ривожланишни ижтимоий тараққиётга татбиқ қилади. Тараққиётни «мукамал бахтга интилиш илоҳий ғояси» сифати-

¹ Зотов А.Ф., Мельвиль Ю.К. Буржуазная философия середины XIX — начала XX века. — М.: 1988. С. 50.

да талқин қилади. Бундай талқиндан кейинчалик воз кечиб, тараққиётнинг механистик талқинига ўтади. Ўзининг «Ривожланиш гипотезаси» номли мақоласида Спенсер барча тирик жонзотларни табиий йўл билан келиб чиқишини қатъий таъкидла-маса ҳам, уларни илоҳий куч томонидан яратилиши ғоясини шубҳа остига олади. Табиатни илоҳий яратилишини олим сифа-тида тан олмади.

Жамият тараққиётига нисбаган Спенсер машҳур биолог Бэ-ромнинг табиатдаги барча жонзотларни бир турдан ҳар хил турлар келиб чиқиши ҳақидаги ғоясига таянади. Табиатдаги бар-ча нарсаларнинг асосида қандайдир бир сирли куч яширингани-ни тан олади. Бу кучни фан орқали билиб бўлмаслигини таъкид-лайди. Шундай қилиб, Спенсер табиат ва жамиятни тушунишда руҳий жараёнларни ва руҳий кучни тан олмади. Руҳият ўрнига махсус фанларга хос бўлган биологик ва механистик кучни киритди. Бу куч асосида ётган илоҳийликни билиб бўлмайдиган сир деб эълон қилди.

1860 йилда Спенсернинг «Синтетик фалсафа» номли 10 жилддан иборат асари нашрдан чиқади. 1862 йилда унинг «Бош-ланғич асослар» номли асарида биологик, психологик, ахлоқий қарашлари берилган. Ундан ташқари, Спенсернинг «Ақлий, ах-лоқий, жисмоний тарбия» номли асари ҳам бор. 3 жилдлик «Тажрибалар» асари ҳам нашрдан чиққан. Г.Спенсер 1903 йилда вафот этади.

Билиш муаммоси. Спенсер ўзининг «Бошланғич асослар» ном-ли асарида билиш тўғрисидаги фикрларини илгари суради. Бу асарнинг «Билиб бўлмайдиган» номли бўлимида оламни билиб бўлмаслигини таъкидлайди. Оламнинг келиб чиқиши, ривожла-ниши ва қандай куч томонидан яратилганлиги масалалари дин-да ҳам, фанда ҳам ўз ечимини топа олмади.

Бу саволларда, Спенсер фикрича, инсон тафаккури англа-майдиган фикрлар ётади. Диний таълимотни оламнинг худо томонидан йўқдан бор қилинганлиги ҳақидаги ғояси, Спенсер учун қуруқ сафсатадир. Пантеизм таълимотидаги оламнинг чек-сизлиги ва доимий ривожланишда эканлиги ҳақидаги фикрлар олим учун фан томонидан исботланган далиллардир.

Шундай қилиб, Спенсер ҳам дин, ҳам фан томонидан олам-нинг асосида ётган кучни билиб бўлмайди, деган хулосага кела-ди. Шунингдек, Спенсер макон ва замон, ҳаракат, бўлинувчан-лик, онг тушунчалари зиддиятларга тўла эканлигини ҳам асос-лаб беради. «Ички зиддияти бор нарса ҳақида биз «ҳа» ҳам, «йўқ» ҳам дея олмаймиз». Спенсер шундай метафизик, агностик хулосага келди.

Спенсер ҳам фанларнинг таснифини беради. У Контнинг фанлар таснифини бир оз ўзгартириб, кенгайтиради. Спенсер фанларни уч турга бўлади: 1) мавҳум фанлар: математика, ман-тиқ; 2) мавҳум-аниқ фанлар: механика, физика, химия; 3)

аниқ фанлар: астрономия, геология, биология, психология, социология.

Спенсер макон ва замонни мавҳум кучнинг кўриниши деб ҳисоблайди. Макон, замон ва мавҳум кучлар биргаликда материяни ташкил қилади.

«Материя зиддиятга тўла бўлганлиги учун фан нуқтаи-назаридан аниқ ва мутлақ маълумотга эга бўла олмаймиз. Биз материя ҳақида фақат нисбий билимга эгамиз», — дейди Спенсер.

Макон ва замон, Спенсер фикрича, нисбий реалликлар, унинг мавжудлиги бошқа бир мутлақ, мавҳум реалликнинг борлигидан далолат беради. Нарсалар макон ва замонда мавжуддирлар. Макон нарсаларнинг бир-бирига нисбатан жойлашиши, замон эса нарсаларни бирин-кетин содир бўлишидир.

Спенсер биз ҳис қилган оламдан ташқари, ҳис-туйғуларимиздан ташқаридаги объектив олам ҳам мавжуд, дейди, Спенсер «Психология асослари» асарида Беркли, Юмнинг қарашларини танқид қилади. Берклининг «Гилос ва Филонус ўртасидаги суҳбат» асарини танқидий ўрганиб, Гилоснинг Филонусга берган жавобларига янгича маъно киритади.

Агар Берклида Гилос ва Филонус ўртасидаги суҳбат бутун борлиқни инсон ҳис-туйғуларининг йиғиндиси, деган фикрга олиб келса, Спенсер талқинида бу суҳбат бошқача ҳал қилинади, яъни моддий оламини объектив мавжуд эканлигини кўрсатади.

Спенсер фикрлар бизнинг онгимизга моддий олам таъсир қилганлиги учун пайдо бўлади, моддий оламнинг инсон организмга бир хилдаги таъсир қилиши бир хилдаги фикрлар оқимини юзага келтиради, дейди. Спенсернинг бу фикри материалистларнинг фикр ва сезгиларнинг инъикос сифатидаги тасаввурига ўхшайди, яъни билишда инъикос назариясини рад этмайди. Умуман олганда, Спенсернинг фалсафий дунёқарашига XIX асрда табиий фанларнинг ривожланиши катта таъсир кўрсатади.

Спенсер концепциясининг характерли хусусияти шундан иборатки, унинг фикрича, эволюциянинг «ўз чегараси бўлиб, у бундан ошиб ўтолмайди». Бу чегара тизимларнинг тенглигидан ёки эволюционлашган тартибдан иборат бўлиб, қачонки қаршилик кўрсатувчи барча кучлар тенглашганда вужудга келади. Спенсернинг ўзи куйидагича мисол келтиради: жамиятдаги консерватив ва прогрессив кучларни тенглаштириш зарурати уни ўрганишнинг ижтимоий маъносини яққол кўрсатиб беради. Бироқ Спенсер тенгликни мутлоқ деб ҳисобламайди. Спенсер фикрича, тенгликни ўрнатиш билан ўзгаришлар жараёни тугамайди, эртами ёки кечми яна тенглик ҳолатига интилиш бошланади. Мувозанат сақловчи мунтазам ҳаракатдаги тартиб одатда ташқи кучлар туфайли юзага келади, бироқ қачонки ўрнатилган мувозанат эски тизим ўрнини боса олса, шундагина керакли

натижани бера олади. Лекин вужудга келган ҳолатни алоҳида тизим йўналишидаги, қайтарилмайдиган ҳолат деб ҳисоблаб бўлмайди, чунки у бошқалардан фарқ қилмайди. «Ҳаракатлар сони ва материя сони билан доимий тенглиги»дан келиб чиқиб, тортиш ва итариш кучининг суръати доимий эканлигини тан олиш мумкин: «Эволюция ва тугалланиш даврлари ўзаро алмашилиб туради. Ўтмишда бир қатор шундай эволюциялар мавжуд бўлиб, улар ҳозирги вақтдаги эволюциянинг айна ҳисобланган ва келажакда ҳам худди шунга ўхшаш эволюциянинг қайтарилишини кутиш мумкин, улар ҳам ўзига хос тарзда ва ҳамиша ўзининг турли хилдаги конкрет томонлари бўйича тантана қилиши мумкин, деган хулоса келиб чиқади».

Шундай қилиб, Спенсер айланишнинг қадимги қойдасига қайтади. Бу қоида ҳамиша у ёки бу ташқи ўзгариш билан фалсафа тарихига кириб келган.

Спенсер томонидан умумий шаклда ишлаб чиқилган эволюция ғояси биология, психология, социология ва ахлоқда қўлланилмоқда. Биология қонунни ўрганувчи, кўрсатилган барча соҳалар ичида асосий фан ҳисобланади. Спенсернинг фаризи бўйича, ҳаётнинг барча мураккаб олий даражадаги руҳий ва ижтимоий жараёнлари охир-оқибатда биологик қонунлар билан яқунланади. У шундай ўзига хос механик биоморфизм кўринишига ўтади.

Спенсер таълимотининг ўзига хослиги, бизнингча, XIX асрнинг 40-йилларидаги биология фани эришган катта ютуқлар билан ифодаланади. Ҳақиқатдан ҳам, 1838 йилда Г.Шлейден ўсимлик ҳужайрасини кашф этди (Р.Гук ушбунни Шлейдендан 200 йил олдин кашф этган бўлса ҳам, бу кашфиёт «Ўз даври шароити сабабли юзага чиқмай қолиб кетган»), 1839 йилда Т.Шванн ҳайвонлар ҳужайраларининг ўзига хослигини асослаб берди, 1843 йилда А.Келиккер тухумдан худди ҳужайрадагидек катта ҳайвонларнинг барча аъзолари ривожланиб чиқишини кўрсатиб берди. Агар ўша вақтдаги сиёсий иқтисодда меҳнат тақсимотининг ривожланиш ғояси кенг тарқалгани ҳисобга олинса, (1827 йилда Мили Эдварде бунинг исботи сифатида ҳайвон танаси моддаларининг турли-туманлигидан фойдаланиб, ушбу биологик жараёнда меҳнат тақсимотининг умумий қонунини назарда тутган) Спенсернинг биологизми етарли даражада тушунарли бўлади.

Спенсернинг фикрича, ҳаёт бу «ички муносабатларнинг ташқи муносабатларга тинмай мослашишидан иборат». Спенсернинг биология ва психология соҳасидаги ишлари ўша даврдаги фикр ва кузатишлар учун ўзига хос аҳамиятга эга бўлди. Спенсер табиий танлаш ҳақидаги Ч.Дарвин таълимотининг ўзигина организм ривожланишининг барча муаммоларини ҳал қила олмаслигини билса ҳам, лекин уни қўллаб-қувватлайди. Спенсер ғояларининг энг муҳимларидан бири — индивидуумнинг шакллани-

ши секин-аста барча тўпланган тажриба асосида аниқланади, деган фикридир.

Спенсер социологиясининг моҳияти — бу жамиятнинг ҳаёт жараёнига мослашуви, жамиятнинг тирик организм каби табиий йўл билан вужудга келиши ва ривожланишидан иборат. Бундан шундай муҳим хулоса келиб чиқади: жамият ва унинг институтларини ҳар қандай сунъий ташкил этишга уриниш ёки жамиятни сунъий йўл билан қайта қуриш — бу амалга ошмайдиган иш; Спенсер «жамият ўзича ривожланади, лекин у сунъий асар эмас», «конституциялар яратилмайди, ўзи етишиб чиқади» каби фикрларни келтиради ва мунтазам такрорлайди.

Спенсер тарихда буюк кишиларнинг ҳал этувчи роли ҳақидаги фикрни бутунлай инкор қилади. Ҳатто монах ҳам ўзи бошқараётган жамиятни ўзгартиришга ожизлик қилади. «У вақтинча бузиши, бошқаришнинг табиий жараёнини тутиб туриши ёки унга ёрдам бериши мумкин, бироқ умумий жараён ҳаракати устидан ҳукмронлик қила олмайди». Буюк кишилар жамият тақдирини белгиламайдилар, балки улар ҳам «буюк кишилар каби ушбу жамият моҳиятининг маҳсулидирлар». Спенсер фикрича, жамият структураси ва унинг сиёсий шакллари, жамият ҳаёти хусусиятлари ва халқ характери билан ёки аниқроқ қилиб айтганда, уни ташкил этувчи индивидуумлар билан белгиланади: «...Халқ характери — бу биринчи бошланғич сиёсий шакл манбаидир». У ўз навбатида ушбу халқнинг атроф-муҳитдаги шарт-шароит билан ўзаро муносабати жараёнида вужудга келади, ўзгаради ва яшаш учун курашишга, яхшироқ бир тарзда мослашишга қаратилган куч билан ифодаланади.

Шундай қилиб, Спенсер социологиясининг асоси ўзининг назарий мазмуни бўйича зиддиятлидир. Бир томондан, Спенсер жамият ривожланишини табиий сабабий боғланиш жараёни сифатида кўриб чиқишга ҳаракат қилиб, тарихни буюк шахслар ҳал қилиши ҳақидаги фикрга қарши чиқади, социал ўзгаришларнинг ҳал қилувчи омилини айрим шахслар ихтиёри ва фаолиятдан эмас, балки мамлакатнинг барча одамлари ҳаракатидан қидириш кераклигини тан олади. Бундай хулосалар Спенсернинг илмий анъаналар изидан борганидан далолат беради. Юқорида баён қилинган қарашларнинг ўзи шундай хулосага келишга асос бўла оладикки, жамиятнинг синфларга бўлиниши ва эксплуатация қилувчи синфлар сони халқ хусусиятидан келиб чиқади ва тўлиқ бунга жавоб беради. У таъкидлайдики, «вассаллар томонидан садоқат руҳи бўлмаганида, феодал тизими ҳеч қачон мавжуд бўлмас эди». Спенсернинг ижтимоий ҳаётни биологик иборалар асосида тушунтириб, ижтимоий ривожланишни ҳақиқий қонунчилик нуқтаи-назаридан таҳлил қилинишини четлаб ўтишга уриниши илмий муносабатда самарасиз бўлиб ҳисобланади.

Социологияда «яшаш учун кураш» тамойилининг кенг тарқа-

лиши янги социологик оқим учун замин тайёрлайди. Бу «дарвинизм социологияси» деб номланади ва синфий нотенгликни ёқлаш учун хизмат қилади. Спенсер социологиясининг ошкора апологетик характери организмнинг функциялари ҳамда ижтимоий гуруҳлар ва ташкилотлараро ўзаро ўхшашликни ўрнатишга бўлган ҳаракатини намоён этади. Масалан, бошланғич шиллиқлик ва суюқликнинг ривожланиши орасида шундай ўхшашлик борки, бунинг натижасида озиқлантирувчи аппарат ва организмнинг асаб-мускул ва суяк тизими шаклланади ва бу жамиятда сўзлашув ва ҳаёт учун зарур мулоқотни таъминлаш учун хизмат қилади. Спенсер шундай дейди: «қонли юклама пулга бориб» бу «социал организмнинг турли қисмлари ўзи учун зарур озиқ-овқат учун курашади ва уни ўз фаолиятининг кўп ёки камлигига қараб кўп ёки кам миқдорда олади». Бу мулоҳазалар заррача илмий қадрга эга эмас ва улар фақат мавжуд бўлган жамият ва унинг барча институтларини оқлаш, абадийлаштириш учун хизмат қилади.

Ижтимоий эволюциянинг йўналиши ва келажаги ҳақида гапирар экан, Спенсер жамиятни икки хил турга ажратади. Биринчиси давлат ҳокимиятига бўйсунувчи характерга эга бўлган ҳарбий тизимга асосланган зўравонлик (деспотизм), иккинчиси — давлат ҳокимияти ҳуқуқлари минимумга келтирилган ва гўёки шахс озодлиги ва фаолиятини таъминлайдиган саноат тизимидир. Спенсер социализмга қарама-қарши ижтимоий эволюциянинг келгуси босқичи сифатида жамиятнинг учинчи босқичини ташкил этувчи эркин иқтисодий муносабатларнинг юзага келиши эҳтимолини эътироф этади.

Позитивизм фалсафаси XIX асрнинг табиий фанлари ривожланган даврда шаклланди. Бу фанларнинг умумий усуллари ва хулосаларини бирлаштириб, янгича талқин қилиш асосида янги позитив фалсафа яратилди. Бу фалсафанинг асосий вазифаси фанларнинг энг умумий методологияси бўлишдир. Фалсафанинг дин ва мифология билан боғлиқ бўлган дунёқараш хусусияти истисно этилади. Позитивизм ўзининг фанлар таснифига социология ва психологиядан ташқари бошқа ижтимоий фанларни ҳатто киритмади ҳам. Позитивистлар фалсафанинг методология сифатидаги вазифасини эълон қилишди, лекин бу жараёни очиб беришда зиддиятларга учрадилар. **Методология бу билишнинг ҳар хил усуллари ишлаб чиқадиган назариядир.** Бу назарияни Спенсер ривожлантирар экан, жиддий қарама-қаршилиқларга учради. Фалсафада энг муҳим масала ҳисобланган олам асосида нима ётади, дунё қандай яратилган, деган саволларга аниқ жавоб йўқлигини таъкидлайди. Шу масалада файласуф агностицизм позициясига ўтди. Фаннинг, жумладан фалсафанинг билиш доираси чекланганлигини кўрсатди.

Шундай қилиб, позитивизм билишни кўкка кўтарган бўлсада, пировард натижада ўзи боши берк кўчага кириб қолди.

Инсоннинг билиш имкониятларини чегараланган деб ҳисоблади. Мутлоқ ҳақиқат ўрнига фақат нисбий ҳақиқатни тан олди.

Бундан ташқари, позитивизм фалсафасида ижтимоий жараёнларни ўрганишда содда биологик услубларни қўллаш кенг тус олди. Ч.Дарвиннинг биологик турларнинг ривожланиши назарияси жамиятнинг ўзига хос қонунларини эътиборга олмаган ҳолда татбиқ қилинди. Бу кейинчалик социал дарвинизм оқимининг вужудга келишига сабаб бўлди. Инсон ҳаётининг руҳий томонлари соддалаштирилди, сохталаштирилди. Руҳий кучни позитивистлар мавҳум, билиб бўлмайдиган куч деб атадилар. Уни инкор қилмасалар-да тушунтириб бериш мумкин эмаслигини таъкидладилар. Кишилиқ жамиятининг ҳайвонот оламидан сифат жиҳатдан фарқ қилишини ҳам тушунтириб бера олмадилар. Позитивизм фалсафасини ўрганар эканмиз, бир нарса яққол кўзга ташланади. Агар фалсафа фақат фан деб талқин қилинса, унинг дунёқараш томонлари назарга олинмаса, фалсафий масалалар доираси ниҳоятда чегараланиб қолади, боши берк кўчага кириб қолади. Ҳозирги замон жамиятининг ривож ижтимоий жараёнларнинг мураккаб эканлигини, уларни соддалаштириш ва сохталаштириш мумкин эмаслигини кўрсатади. Инсон, унинг маънавий, руҳий ҳаёти ҳозирги жамиятда ижтимоий фанлар аҳамиятини ва уларнинг тугган ўрнини равшанлаштирмоқда. Айниқса, позитивизм четлаб ўтган тарихнинг ниҳоятда муҳим аҳамияти кўзга ташланмоқда. Тарихни ўрганишда уни жонсиз далиллар мажмуаси сифатида эмас, балки инсон қалби орқали ўша даврни ҳис қилиш, бу ҳиссиётларни ахлоқий-маънавий томонларини жамиятни тушунишда катта аҳамиятга эга эканлигини кўрсатиш лозимдир. Давлатимиз сиёсати ҳам тарихни ва маънавиятни шундай нуқтаи-назардан чуқур ўрганишга даъват этмоқда.

А. ШОПЕНГАУЭРНИНГ «ИРОДА» ФАЛСАФАСИ

Шопенгауэр 1788 йил Германиянинг Данциг шаҳрида банкир оиласида туғилди. Унинг онаси Анна Шопенгауэр ўша даврда машҳур ёзувчи эди. Отасининг вафотидан сўнг Шопенгауэрнинг оиласи Веймар шаҳрига кўчиб ўтади. Уларнинг уйларида кўпинча машҳур инсонлар йиғилишиб турарди: Гёте, Виланд, Гримм, ака-ука Шлегель ва ҳоказолар. Отасининг вафоти Шопенгауэрни чуқур қайғуга солади.

У бир неча вақт ўзига жуда ёқимсиз бўлган тижорат ишлари билан шуғулланади.

Шопенгауэрнинг характерида ёшлиқ чоғлариданоқ пессимистик (тушкунлик) ҳолатлар сезила бошлайди, кейинчалик бу ҳол унинг фалсафий қарашларида ҳам ўз аксини топади.

Шопенгауэр 21 ёшга тўлганда Геттинген университетининг медицина факультетига ўқишга киради. Кейинчалик Г.Е.Шульц-

нинг таъсирида фалсафага қизиқади. 1811 йилда у Берлинга кўчиб келади. Бу даврда бу ерда Фихте фалсафаси шуҳрат қозонганди. Икки йилдан сўнг Шопенгауэр ўзининг биринчи асарини нашрдан чиқаради («Етарли асос қонунининг 4 хил манбаи»). 1814 йили Шопенгауэр Дрезденга кўчиб ўтади ва ўзининг асосий асари «Дунё: ирода ва тасаввур сифатида»ни (1818) ёзиб тугатади.

1820 йилдан 1831 йилгача Шопенгауэр приват-доцент лавозимида ишлайди. Сўнг ўқитувчилик фаолиятдан воз кечиб, қолган умрини Франкфуртда ўтказади. 1860 йилда шу ерда вафот этади. Шопенгауэр фалсафаси уч машҳур даврдошларининг метафизик қарашларидан (Фихте, Шеллинг ва Гегель) қатъиян фарқ қилади. Геттингенда у Шульц маърузасини тинглаб, Берлинда Фихтени тинглаб жадал суръатда Кант, Платон, Шарқ фалсафаси, хусусан, буддизмни ўргана бошлайди.

Шопенгауэрнинг «ирода — бу мутлоқлик белгиси» деган фикри Кант ва Фихте асарларининг назарий таҳлили туфайли вужудга келди. Фоялар ёки ирода ҳодисаларнинг бошланғичлиги назариясини у Афлотундан олди; умумий пессимистик фалсафий йўналишни, иродани инкор қилиш тўғрисидаги таълимотни эса буддизмдан олди. Файласуфнинг ҳаётий идеали эса буддачилик руҳидаги таркидунёчиликдир. Шопенгауэр дунёқарашини Шарқ фалсафаси билан чатишиб кетганлигига қарамасдан, у ўз фалсафий тизимини мустақил келиб чиққанлигини таъкидлайди.

Шопенгауэр фикрича, дунё бу «менинг тасаввурим»дир. Лекин бундан руҳий оламдан бошқа олам йўқ, деган фикр келиб чиқмайди. Дунёни иккига ажратиш керак, яъни дунё ўзида, менинг ҳиссиётларимга боғлиқ бўлмаган ва менинг тасаввуримда бўладиган ҳодисалар дунёси. Бизнинг билиш фаолиятимиз дунёнинг ўзига қаратилмаган, балки бу дунё ҳодисаларига қаратилгандир. Билувчи онг дунёни махсус категориялар, тушунчалар орқали қабул қилади ва бизнинг тасаввуримизни тартибга солади.

Зеро, билиш жараёнида туғилган дунё, Шопенгауэр тасаввурича, ҳақиқий дунёдан фарқ қилади. Руҳий дунёни мутлоқлаштиришнинг асло зарурати йўқ. Шунинг учун ҳам Шопенгауэр фалсафаси «Профессорлар томонидан доно ўйлаб топилган ва заруратга айланган бевосита ва абсолют (мутлоқ) билувчи, мушоҳада қилувчи ёки қабул қилувчи ақл тўғрисидаги ақидани қабул қилмайди»¹.

Шундай қилиб, Шопенгауэр дунёни иккига ажратади. Бирини — ҳодиса, тасаввур сифатида, иккинчисини ундан ажратилган, реаллик дунёси, ирода дунёси деб олади. Биринчисида сабабият ҳукмронлик қилади, макон ва замонда мавжуд бўлган

¹ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. — М., — Сб. 1898.С. XXVI.

ҳамма нарса унга бўйсундирилган. Иккинчиси макон ва замондан ташқарида. У ҳеч қандай чегара билан чекланмаган, шакланмаган, бепеёндыр. Ана шу икки дунёни фарқлаш, Шопенгауэр фикрича, фалсафанинг вазифасидир.

«Дунё бу менинг тасаввуримдыр». Ана шу формула орқали Шопенгауэр ўзининг асосий асарини бошлайди ва бу билан у Ҳиндистон фалсафасини, Лейбниц, Беркли, Юм, Кант фалсафий тизимларининг моҳиятини тиклайди. Кўз ранглари бири-биридан фарқлайди, қулоқ товушларни тинглайди, қўл предметларни устини силаб кўради. Бироқ буларнинг ҳаммасини биз тасаввур қиламиз. Ҳодисалар дунёси, Шопенгауэр фикрича, бу «менинг гоғларим», «менинг ақлий тузилишим» маҳсулидыр. Агарда мен бошқача тузилганимда эди, нима бўлар эди? Дунё ўзгарарди, менга бутунлай бошқача кўринарди, бошқа ҳодисаларда намоён бўларди. Шунинг учун ҳам дунё уни қабул қилувчи субъектга боғлиқдыр.

Шопенгауэрнинг таъкидича, субъект ва объектга бўлиниш фақат тасаввурда намоён бўлади, объект субъектга нисбатан иккиламчидир. Ҳамма нарса нисбий борлиққа эга, яъни идрок орқали намоён бўлади ва унинг учун мавжуд. Материя тушунчасини Шопенгауэр инкор қилмайди, лекин уни «бир томондан макон ва замон сифатида қабул қилинувчи, иккинчи томондан эса объектив сабабият» деб, таърифлайди. Яна у шундай дейди: «сабаб ва ҳаракат — материянинг моҳияти фақат шундадыр; унинг борлиги, унинг ҳаракати шундан иборатки, қонуниятли ўзгариш орқали, унинг бир қисми бошқаси учун ишлаб чиқаради...».

Объект ва субъект ўртасида сабабият ва етарли асос қонуни муносабати мумкин эмас, чунки объективлик субъективликни тақозо қилади ва улар ўртасида сабаб ва оқибат муносабатлари мумкин эмас. Шунинг учун ҳам Шопенгауэр дунёнинг реаллиги тўғрисида олиб борилган баҳсни маънисизликдыр дейди.

Лекин шу билан бирга ташқи дунё тасаввур сифатида мавжуд экан, у субъект орқали мавжуд ва трансцендентал реалликдыр. «Шундай экан, — деб ўйлайди Шопенгауэр, ҳаёт билан тушни ажратиш қийиндыр». Унинг фикрича, «ҳаёт ва туш кўриш бир китобнинг саҳифаларидир». Бу фикрни Шопенгауэр ведаларга, Пуранларнинг фикрига асосланиб айтади.

Ирода, унингча, объектив реалликдыр. Дунёда тасаввур сифатида сабабият ҳукмронлик қилади. Бир нарса бошқа бир нарса натижасида келиб чиқади. Иккинчи дунё эса, яъни ирода тўғрисидаги дунё макон ва замондан ташқарида ҳеч қандай сабаб орқали боғланмаган чексиздыр. Ана шу дунёни иккига ажратиш фалсафанинг вазифасидир.

Шопенгауэр фикрича, тушунчалар тасаввур ҳақидаги фикрлардыр. Ақлнинг ижобий томонидан яна бири — кишининг ўйлаб туриб жавоб беришидыр. Ирода ягона ички манбадыр. У

ҳар бир онгнинг бевосита ўзидан келиб чиқади. Ирода тушунчаси ана шу онгдан келиб чиққан ҳолда моҳият сифатида бутун дунёга тарқалади. Инсон моҳияти ва олам моҳияти ҳам иродага боғлиқ. Ирода ақлга боғлиқ эмас. Ирода — бу куч-қудрат.

Шопенгауэр фикрича, инсоннинг характери туғма бўлиб, унга эзгулик ва ёвузлик ҳам туғма тарзда берилгандир. Инсон ташқи муҳитнинг маҳсули эканлигини инкор этади. Ирода табиатида у қарама-қаршиликлар кураш қонунини тан олади. Ирода — жараён, у доимо ривожланишда. Ана шу куч ривожланишни содир қилади. Юқори босқичдаги ирода куйи табақадаги ирода билан курашда бўлади. Қарама-қаршиликларнинг кураши қонуни ҳамма нарсада бор. Пастки босқичдаги кураш кўр-кўрона содир бўлади. Тафаккурлаш инсон иродасини заифлаштиради. Унинг таълимотига кўра, фақат битта ирода мавжуд. Инсоннинг билиши иродага хизмат қилади. Ҳамма нарса мақсадга мувофиқ тарзда содир бўлади.

1. Инсон ўзи нима?

2. Инсон нимага эга?

3. Инсон инсон сифатида ўзида нимани намоён этади?

Инсон ахлоқ-одоб, гўзаллик, бойлик ва хусусий характерга эга, дейди Шопенгауэр. Инсон учун катта бойлик — бу унинг соғлиги, дейди файласуф. Ташқи томондан ҳамма бой одамлар келажаги зерикарли эканлигини таъкидлайди. Шу билан бирга Шопенгауэр ўзининг фалсафий қарашлари қаторида санъатга ҳам жуда катта эътибор беради. Унинг турли кўринишлари ҳақида фикр юритади. Файласуф фикрича, мусиқа санъатнинг бошқа турларига қараганда юксакроқдир. Агар санъатнинг бошқа кўринишлари ироданинг объекти бўлса, мусиқа иродани фақат назарий жиҳатдан объектлаштиради.

Шунинг учун Шопенгауэр мусиқани ҳис-туйғулар ва изтироблар тили, эҳтиросли тил дейди. У мусиқани инсоннинг фақат ички дунёсидан тарқалган овозлардан келиб чиққан, деб таърифлайди. Шопенгауэр учун санъат — бу дунёга иродани хаёлан етказиб беришдир. Ҳаётнинг ўзида ирода изтироблари мужассам ҳолда ҳаммиша мавжуд. Лекин санъат асарлари унга ўзгача характер касб этади. Дунёнинг соф ва беғубор билимлари ҳеч бўлмаганда ҳаётга нисбатан қувонч бахш этади.

Шопенгауэрнинг сўнги асарлари ҳам катта аҳамиятга эгадир. Бу асарларда инсон ҳаётига даҳлдор йўл-йўриқлар ўз мазмунини топган. Тўғри, Шопенгауэр ёзишича, улуғворликни ўргатиб бўлмайди, «чексиз бурч» тушунчаси қаршиликни ўз ичига олади, лекин шу билан бирга бу асарлар ҳуқуқий масалаларга бағишланади.

Шопенгауэр фикрича, билиш иродага хизмат қилади. Билиш айрим объект ҳодисаларига қаратилган. Ироданинг оламдаги кўриниши объективдир ва ўз даражаларига эга. Бу даражаларни Шопенгауэр Афлотуннинг ғояларига ўхшатади. Ғояларнинг якка

нарсалардан фарқи шундаки, улар ўзгармас ва мутлоқ, макон ва замондан ташқаридадир.

Табиийки, ғояларни билиш жараёни ҳодисаларни билишдан тубдан фарқ қилади. Шопенгауэр фикрича, «ғояларни билмоқчи бўлсак, ўз шахсимиздан воз кечишимиз керак». Бу фикрни Шопенгауэр куйидаги мисол билан тушунтиради. Ибтидоий даврда қадимги инсонлар, яъни овчилар овга боришдан олдин, оворга овга бағишланган ҳаракатлар суратини чизишган. Бу суратлар бошида амалий хусусиятга эга бўлган бўлса, кейинчалик бу суратларни чизган одамларда ўзининг яратган образларидан таъсирланиб, улар орқали ўз ичидаги гўзал ҳис-туйғуларни ифода этишган. Демак, тасвирий санъат инсонларни гўзалликка бўлган интилишларини ифода эта бошлайди. Илк амалий мақсад йўқолиб, унинг ўрнини санъатга бўлган ҳиссиёт эгаллади. Шундай қилиб овчи рассом, мусаввир, раққос, ҳайкалтарош, шоирга айланди. Худди мана шу фаолият санъатнинг туғилишига туртки бўлди.

Шу хулосани умумлаштириб Шопенгауэр шундай дейди: «инсон кўтаринкилик руҳияти ҳолатида оламни мушоҳада этса, унда нарсаларнинг индивидуал ҳолати йўқолади, инсон соф билиш субъектига айланади».

Шундай қилиб, бундай ҳолатда объект ва субъект ўз фарқларини йўқотиб, бир-бири билан бирлашиб кетади. Шу йўл билан ирода ўз-ўзини англайди. Шундай йўл билан бадий мушоҳада субъектни бутун борлиқ билан бирлашишга, борлиқнинг бир қисми эканлигини англашга олиб келади.

Шопенгауэр Ведадан парча келтиради: «Мен бутун борлиқман, мендан ташқарида ҳеч қандай мавжудот йўқ».

Ҳодисаларни билишдан ғояларни билишга ўтиш, Шопенгауэр фикрича, инсон дунёқарашини буткул ўзгаришга олиб келади. Хусусан, замонга ва тарихга бўлган муносабатни ўзгартиради. Инсоният тарихи — ҳодисалар оқими, даврлар ўзгариши — ғояларнинг тасодифий шакллари дир. Худди булут ўз шаклига бефарқ бўлгандек, тарихий воқеалар, улар орқали қисман намоён бўлган ғоялар учун бефарқдир. Тарихий воқеаларнинг ўзгариши ғояларга ҳеч қандай таъсир этмас экан, тарих ривожланиши ғоялар ривожланишига олиб келмайди. Ўтмишда қандай ғоялар бўлган бўлса, ҳозирги замонда ўша ғоялар мавжуддир. «Ҳодисалар дунёсида ҳақиқий йўқотиш ҳам, ҳақиқий топиш ҳам йўқ. Биз бу ерда фақат ирода намоишини кўрамиз, холос», — дейди Шопенгауэр.

Шопенгауэр фикрича, фақат санъат сўз, мусиқа, бадий образ орқали оламнинг моҳиятини очиб бериши мумкин. Санъат даҳоларни юзага келтиради, даҳолик фақат санъатда намоён бўлади. Фақат санъат борлиқда яширинган соф ғояларни амалга ошира олади. Санъатнинг ягона манбаи — ғояларни билишдан, мақсади эса — билимни тарқатишдан иборатдир.

Агарда фан охирги мақсадга ҳеч етиша олмаса, тўлиқ қониқшишга эга бўлолмаса, доимий йўлда бўлса, санъат эса доимо мақсадга яқиндир. Санъат ўз объектини дунё оқимидан ажратиб олиб, алоҳида мушоҳада қилади. Ана шу ажратилган қисмда бутунлик акс этади. Бу яхлитлик макон ва замондан ташқаридадир, замон гилдирагини тўхтатади, замон бу яхлитлик ғоясидир, ғоя эса — объективдир. Шопенгауэр айтадики, «оддий инсон, шунингдек, олим ҳам табиат корхонаси ишлаб чиқарган маҳсулотдир. Мақсадсиз мушоҳадага фақатгина даҳоларгина қобилиятлидир. Албатта, ҳар бир инсонда ғояларни қисман ҳис қилиш қобилияти бор. Шунинг учун ҳам уларда санъат асарлари таъсирида ҳаяжонли ҳис-туйғулар уйғонади. Лекин улар шундай асарларни ўзлари ярата олмайдилар». Билишнинг хусусиятларини кўрсатиб, «онгимиз иродамизга тўла бўйсунар экан, хоҳишлар уммонига берилар экан, истаклар субъекти бўлиб қолаверар экан, ҳеч қачон бахтли инсон бўла олмаймиз, хотиржам бўла олмаймиз. Абадий талаб қилувчи иродадан бутунлай воз кечмагунимизча соф фаравонликка, мутлоқ хотиржамликка ҳеч қачон эриша олмаймиз», — дейди файласуф.

Ғояни санъатнинг предмети сифатида талқин қилган Шопенгауэр тушунчага ғояни қарама-қарши қўяди: «ғоя — бизнинг интуитив қабул қилишимизнинг маконий ва замоний шакли туфайли кўпликка ажралиб кетган бирликдир, тушунча — бу тафаккуримизнинг мавҳумлаштириш қобилиятига биноан кўпликдан қайтадан тикланган бирликдир».

Шопенгауэр тушунчаларни, шунингдек, тафаккурни ҳам санъат олдида бемаҳсул ва кераксиздир, деб ҳисоблайди: «Англашган ғоя, фақатгина шу — ҳар қандай ҳақиқий санъат асарининг соф ва ягона манбаидир. Шунинг учун ҳам ғоя мусаввир томонидан аниқ тасаввур этилади: мусаввир инстинктив, онгсиз ҳис-туйғулар тилида гапиради».

Ғоя ва тушунча ўртасидаги зиддиятни мутлоқлаштириш йўли билан Шопенгауэр фалсафадаги рационализмга қарши курашади. Демак, айнан анъанавий рационал фалсафадан илмий, яъни тафакқурий, тушунчавий, мантиқий томонларини олиб ташлаш, унинг ўрнига интуитив, образли, инсон онги, қобилияти чексизлигини кўрсатиш — бу иррационал фалсафанинг асосий усулларида бири бўлди. Ана шундай фалсафий йўналишнинг асосчиларидан бири Шопенгауэр ҳисобланади.

Шопенгауэр шеъриятнинг билишдаги ўрнини бўрттириб кўрсатади. Албатта, шу ўринда у қисман ҳақдир. Шеърият — инсоннинг ўз-ўзини англашида, инсониятни тушунишда жуда кучли восита ролини ўйнайди.

«Ҳақиқий шоир лирикасида бутун инсониятнинг руҳи акс этади, ўтмишида, ҳозирда ва келажакда яшовчи миллионларнинг кечинмалари, ҳис-туйғулари қайта-қайта жонланиб, соф шеъриятда ўз акс-садосини топади. Шоир инсоният кўзгусидир,

яъни ўзи ҳис қилган туйғуларини жонли равишда инсоният онгига сингдира олади», — дейди Шопенгауэр.

Шеъриятнинг аҳамиятини юқори баҳолаб, олим уни тарихга қарама-қарши қўяди. Шопенгауэр айтадики: «...Ҳар қандай тарихда ҳақиқатга нисбатан бўҳтонлар кўпроқдир. Шоир бўлса инсониятнинг қандайдир бир томонини илғаб олиб, уни ўз руҳиятига сингдириб, майда хусусиятларигача жонлантириб, аниқ кўрсатишга қодирдир. Шунинг учун ҳам шеърият ҳаётнинг ўзидир. Унда ҳеч қандай ёлғон йўқ». Мазкур фикрини ривожлантириб Шопенгауэр шундай дейди: «даҳо, яъни шоир шеърида ўз руҳини куйлайди. Бу руҳият инсоният борлигининг моҳиятидир: бу моҳият эса ғоянинг ўзидир. Шунинг учун ҳам шеъриятда соф ғоя, тарихга нисбатан ниҳоятда аниқ, равшан очилади ва соф ички ҳақиқат тарихда эмас, балки шеъриятда бўлади».

Шеъриятнинг қироли — трагедиядир, дейди Шопенгауэр. Трагедиянинг мақсади инсоният ҳаётининг, борлигининг огир фожиали томонларини кўрсатишдан иборат. Бу ерда олий даражада объектив ироданинг ўз-ўзи билан кураши яққол намоён бўлади. Бу кураш тасодифлар орқали юз берган инсонларнинг изтиробида, азоб-укубатида кўринади. Шунингдек, инсонларнинг шахсий хоҳишлари билан кўпчиликнинг ёлғон, жоҳилликларини тўқнаш келиб қолганда ҳам кўзга ташланади. Шопенгауэрнинг фикрича, трагедиядаги олижаноб, саховатли қаҳрамонларнинг фожиали ўлими учун қайғуриш керак эмас, чунки трагедиянинг асл мазмуни қаҳрамон томонидан гуноҳларининг ювилишидир: «гуноҳлар қаҳрамонларга тегишли эмас, балки мавжудот, одамзод пайдо бўлишидаги дастлабки гуноҳнинг борлигидир. Трагедияда акс этган буюк бахтсизлик — бу истисно эмас, балки инсоннинг моҳиятидан келиб чиқадиган, уни борлиқда тутган ўрнидан келиб чиқадиган заруратдир».

Шундай қилиб, ҳақиқатан ҳам шеърият инсон борлиги тубидаги ҳис-туйғуларини, интилишларини, изтиробларини жонли тарзда очиб беришга қодир жанрдир. Шеърият инсоннинг ўз-ўзини англашига ёрдам беради. Нафақат бунда, балки инсоннинг маънан шаклланишида ҳам унинг аҳамияти каттадир. Шундай дейиш ҳам мумкинки, шеърият инсон ҳиссиётларини вужудга келтиради ва ривожлантиради. Агар шеърият бўлмаганида эди, инсон руҳий олами ниҳоятда қашшоқ, ғариб бўлиб қолар эди.

Шопенгауэр санъат тўғрисида фикр юритар экан, унинг турли соҳаларини таҳлил қилади. Лекин Шопенгауэрнинг мусиқага бўлган муносабати ўзгачадир: «Агарда санъатнинг бошқа соҳалари иродани қисман ёки билвосита билса, мусиқа эса иродани бевосита, тўлиқлигича, худди ўзидагидек билади... Шунинг учун ҳам мусиқанинг таъсири жуда кучли ва чуқурки, бошқа санъат турлари бу даражага ета олмайди. Бошқа санъат

соҳалари соялар ҳақида гапирса, мусиқа эса моҳият ҳақида сўзлайди». Мусиқа, Шопенгауэр фикрича, ҳаётнинг, ҳодисаларнинг қаймоғини акс эттиради. У ҳиссиётлар, эҳтирослар тилида гапиради, сўз бўлса ақл, тафаккур тилидир. Албатта, файласуфларнинг мусиқага оид фикрлари диққатга сазовордир. Мусиқа товушлар орқали «дунё, борлиқ ичидаги» моҳиятни очиб беради. Мусиқанинг ўзига хос хусусияти шундан иборатки, унинг тили товушлардан иборат. Товушлар — бизнинг дастлабки, бевосита ҳисларимизни, кечинмаларимизни акс эттиради: хўрсиниш, оғриқ, кулги, йиғи, қўрқув ваҳимаси ёки шодонлик, ҳуррамлик ва ҳоказолар. Товушларда нафақат инсон, балки, ҳайвонот олами ҳам ўз эҳтиросларини намоён қилади. Товушнинг имкониятлари чексиз, чегарасиздир.

Сўз мазмунни билишни талаб қилса, мусиқа учун бундай талаб зарур эмас. У ҳамма учун тушунарлидир, фақат бунга инсонда айрим маънавий-маданий тайёргарлик, кўникмалар бўлса етарлидир. Шундай қилиб, санъат Шопенгауэр учун дунёни ирода сифатида англашга ёрдам беради. Ҳаётнинг ўзи, ирода, борлиқ — бу доимий изгиробдир. Лекин уни санъат орқали қайта тушуниш, кўриб чиқиш, англаш бутунлай бошқа аҳамият касб этади. Дунёни шундай санъат орқали чуқур англаш инсонга вақтинчалик кескинлик беради ва қувонч бағишлайди.

Шопенгауэр ўз асарларида ҳаёт маъноси масаласини ўз фалсафасининг марказига қўйди. Бу соҳада ҳам Шопенгауэр ирода ҳақидаги тушунчасини олдинга суриб, уни инсонлар ҳаётига, уларнинг туғилиши ва ўлимига даҳлсиз деб ҳисоблайди. Унинг иродаси — ҳаётга бўлган иродадир. У инсон томонидан ҳис этилмайди. Бу ирода ҳеч қандай қонунларга бўйсунмайдиган, стихияли жараёндир. Табиатнинг абадийлиги ва ундаги чексиз ва мутлоқ ироданинг намойиши инсонга онгли мавжудот сифатида бирмунча тасалли бериши мумкин.

Шопенгауэр учун ўтмишнинг инсон учун ҳеч қандай аҳамияти йўқ. У ўтмишни ҳам хаёл деб тасвирлайди. Бутун эътиборни ҳозирги замонга қаратиш лозимдир. Ҳолбуки, ҳозирги ҳаётимизни ҳаётга бўлган интилиш, ирода белгилайди. Ҳозирги ҳаётдан қониққан инсон ўзини бахтли деб ҳисоблаши мумкин. Негаки, у келажак учун бўлган қўрқувни енгган. Бу қўрқув келажак учун раҳна солмайди. Ўлим олдидаги қўрқув кўпинча ҳаётдан қониқмаганлик натижасида пайдо бўлади. Инсон нотўғри яшаётганлигини англайди. Шунинг учун ҳам у ўз вазифасини бажармасдан туриб, ўлиб кетишидан қўрқади. Агар инсон ҳаётда ўз ўрнини топса, унда кўнгли хотиржам бўлиб, ҳаётдан қониқади.

Шопенгауэр учун ҳаётга бўлган муносабат ҳам катта аҳамиятга эгадир. Бу масалани ҳал қилиш учун у билиш жараёнига муурожаат қилади. Бу борада гап фикрларни ўрганиш устида эмас, балки ирода жараёнини ўрганиш ҳақида кетади.

Шопенгауэр қайта-қайта умумий дунёвий иродавий инти-

лиш мутлоқ қониқишга олиб келмаслиги, натижада ҳар бир инсон ўз ҳаётида бирон-бир нарсадан тўлиқ қониқмаслиги (бу қониқиш вақтинчалиги) ва натижада бахтли бўлмаслиги ҳақида гапиреди. Ҳар бир қониқиш вақтинчадир. Ҳозирги ҳаётни Шопенгауэр «ҳозирни ўлик ўтмишга айлантириш, абадий ўлиш», қисқача қилиб айтганда, «абадий изтироб чекишдир», — дейди.

Агар инсон азобдан қутулса, унга ҳамма нарса зерикарли кўрина бошлайди. Изтироб ва зерикаш инсонга азалдан берилган икки ҳолдир.

Ўзининг ахлоқий қарашларида Шопенгауэр инсонга учта хислат хос деб қарайди. Булар: эгоизм, ғазаб-нафрат, раҳм-шафқат. Барча ахлоқий ҳаракатларнинг заминиде ўзгаларга раҳмдиллик қилиш, ўзгаларга қўлдан келганча ёрдам бериш, уларга ғамхўрлик қилиш — раҳм-шафқатнинг асосий хусусияти. Шопенгауэр фикрича, «раҳмдиллик — инсон маънавиятининг пойдевори», «фақат раҳмдиллик ҳақиқий инсонпарварлик ва адолатни белгилаб беради». Адолат ва инсонпарварлик эса маънавий қадриятлар ичида энг олийсидир. Раҳмдиллик хислатини Шопенгауэр нафақат инсонларга, балки ҳайвонларга нисбатан ҳам қўллаш лозим, дейди. Шопенгауэр ҳинд фалсафаси билан жуда яхши таниш бўлиб қолмай, балки унинг дунёқарашида ҳинд фалсафаси муҳим ўринни эгаллайди.

Шопенгауэр фикрича, умумий дунёвий иродага интилиш ва шахсий ҳаётда шу иродани ҳис этиш, унга қўшилиш ҳаётга бўлган иродани бўшаштиради ва таркидунёчиликка олиб келади, яъни инсон ҳаёт қувончлари, моддий неъматлардан ўзини тийиши лозимдир. Иродага интилиш бу хоҳишларни йўқотиш билан баробардир. Хоҳишлар ўрнини ички хотиржамликда деб билади. Ички хотиржамлик таркидунёчиликдир, дейди Шопенгауэр.

Юзаки қараганда, ўз-ўзини ўлдириш, ҳаётга бўлган интилишни йўқ қилувчи энг яхши чорадир. Лекин Шопенгауэр буни рад этиб, ўз-ўзини ўлдириш, аслида иродасизлик ва ҳаётга бўлган интилишга бўйсунитдир, деб ҳисоблайди. Бунинг ўрнига, Шопенгауэр фикрича, барча хоҳишлар ва истакларни рад этиб, улардан воз кечмоқ лозимдир, яъни у христиан динига ва ҳинд фалсафасига хос бўлган зоҳидлик, таркидунёчиликни хоҳишлар ўрнига қўяди.

Шопенгауэрнинг динга бўлган муносабати ўзига хосдир. Худонинг бор-йўқлигини исботлаб бўлмайди, ироданинг абадийлиги оламни яратилганлигини инкор этади. Бундан ташқари, вақт мутлоқ абадий бўлмасдан, тасаввурлар оламига хосдир.

Шопенгауэр илоҳий иродани оламий иродадан ажратиб, уни ҳеч қандай мақсадсиз бўлган ҳаракат деб ҳисоблайди. У назарий исботлардан ташқари, динга хос бўлган исботсиз эътиқодни тан олмайди. Файритабий йўл билан ҳақиқатни очишни ҳам файласуф инкор этади. Бундай ҳақиқатни очиш усуллари билан фал-

сафа ўртасида тубсиз жар бор, дейди Шопенгауэр. Диннинг ахлоққа таъсирига ҳам ижобий муносабатда бўлмайди.

Дин зиддиятли хусусиятга эгадир, бир томондан, динда халқни юпатиш ва нотўғри фикрлар, алдаш хусусияти бўлса, иккинчи томондан, динда инсонпарварлик, раҳм-шафқат ғоялари мавжуд.

Шундай қилиб, Шопенгауэр таълимотида иррационализм фалсафасида илк пайдо бўлган ғояларни кўришимиз мумкин. Бу ғояларда дастлабки буддизм таълимотининг таъсирини ҳам кўра-миз. Масалан, хоҳишлардан воз кечиш, таркидунёчилик ва нирванани барча хоҳишлардан воз кечиш деб тушунишдир. Иррационализмнинг кейинги босқичида, яъни Ницше фалсафасида бу ғоялар танқид қилинади. «Зардўшт таваллоси» асарида Ницше руҳий ривожланиш йўлида, таркидунёчилик зарурий эмаслигини кўрсатади. Ҳозирги замон ҳинд фалсафасида, хусусан Шри Ауробиндо таълимотида хоҳишдан воз кечиш, ҳаётга бўлган ирода, нирвана, илоҳий муҳаббат ҳаммаси янги талқин қилинган. Масалан, хоҳишлардан воз кечиш ўрнига ўз қалбида хурсандчилик ва ҳайратланиш ҳолатларини ҳис қилмоқ керак. Бу ҳолатда инсон изтироб чекишдан қутулади. Ҳаётида етиша олмаган неъматларга интилиш ўрнига борлиқдаги барча тирик жонзотларга меҳр кўзи билан қараш ва улардан баҳра олиш ҳис-туйғулари изтироб билан зерикашга ўрин қолдирмайди. Инсон қандай меҳнат қилмасин, уни қизиқиш ва меҳр билан қилса, меҳнати унумли бўлади. Инсон ким билан мулоқотда бўлишидан қатъий назар, одамларга хайрихоҳлик, инсонпарварлик ҳис-туйғулари билан мулоқотда бўлса, ўзи қўйган мақсадига эришади, инсонлар ўртасидаги муносабатлар самимий ва меҳр-оқибатли бўлади. Нирвана ҳолати ҳақида эса, Ауробиндо кўп фикрларни айтиб ўтади. Унинг фикрича, нирвана ҳолатига кириш учун таркидунёчилик шарт эмас. Нирвана ҳолатида инсон руҳий хотиржамликка мукамал равишда етишади. Унинг қалби илоҳий муҳаббат ҳис-туйғуларига тўлиб, худонинг қалби билан бирлашади. Бу эса, ўз навбатида, инсоннинг феъли ва онги чексиз кенгайишини, бутун борлиқни ўз вужуди билан ҳис қилишини, инсон вужуди борлиқ билан қўшилиб кетишини англатади. Моддий олам борлиқнинг бир қисми экан, демак, инсон онги бу оламни ҳам инкор этмайди. Аксинча, унга қўшилиб, моддийликни руҳийликка қўшишга интилади. Моддий олам заминида етишган куч-қудратни очиб, уни оламий куч-қудрат билан бирлаштиришга ҳаракат қилади. Демак, нирвана таркидунёчилик эмас, балки моддий оламнинг руҳий оламга қўшилиши ва унинг турланишидир. Натижада ҳаёт, Шопенгауэр айтганидек, изтироб эмас, балки, ҳаёт — бу меҳр-муҳаббат уммонига интилиш, ундан роҳатланишдир. Агар Шопенгауэр фалсафаси тушқунлик руҳиятидаги фалсафа бўлса, ҳозирги замон иррационалистик фалсафасини эса муҳаббат ва хурсандчилик фалсафаси деб ата-

шимиз мумкин. Бу фалсафани тўғри тушуниш учун фақат билиш ва тафаккур механизмига эмас, балки эзгу ҳис-туйғуларга ҳам таяниш лозимдир.

XIX АСРНИНГ ОХИРИДА ҒАРБИЙ ЕВРОПАДА «ҲАЁТ ФАЛСАФАСИ»

«Ҳаёт фалсафаси» Ғарб адабиётларида турли маънода ишлатилади:

— ҳаёт мазмуни қадриятлари тўғрисидаги тасаввурлар йиғиндиси бир муқаммал тизимга келтирилган таълимот;

— ижтимоий-ахлоқий, амалий фалсафа.

XIX аср охирида «ҳаёт фалсафаси» мустақил ва муҳим йўналишга айланди. Бунга сабаб, «тафаккур — фалсафанинг универсал органи» сифатида тўлиқ дунёқарашни тушунтириб бера олмай қолганлигидир. Унинг ўрнини, ҳаёт кечинмаларига тўла фалсафа эгаллаши керак эди. Германияда «Ҳаёт фалсафаси»га асос солган файласуфлар Фридрих Ницше ва Вильгелм Дильтей ҳисобланади.

«Ҳаёт фалсафаси» XIX асрнинг охирларида оламнинг механистик манзарасини тузган табиий-илмий дунёқарашга жавоб сифатида юзага келди. Ҳаёт фалсафаси механицизм ўрнига «жонлилик» (организм)ни қўяди, яъни воқеликни индивиднинг эркин «фаоллиги» деб, бу «фаоллик» иродага ўхшаш бўлганлиги сабабли уни рационал илмий билиш англаб олишга муяссар бўлолмайди, деб қарайдиган «организм»ни қўяди.

«Ҳаёт фалсафаси» ўз ижтимоий мазмунига кўра, эркин иқтисодий муносабатларнинг янги босқичининг бошланиши билан ва ижтимоий зиддиятларнинг кескинлашиши билан боғлиқдир. «Ҳаёт фалсафаси» ҳозирги замон жамиятининг «механик» ва «жонсиз» ижтимоий тузуми ўрнига «узвий» ва «жонли» муштарак жамият барпо этишни тақозо қилаётган «ҳаётий стихия» нуқтаи-назаридан изоҳлайди. Шундай қилиб, «ҳаёт фалсафасининг» йирик намояндаларидан бири олмон файласуфи Ф.Ницше ҳисобланади.

Фридрих Ницше (1844—1900) Рекен шаҳрида пастор (руҳоний) оиласида туғилади. Ницше 5 ёшга тўлганда отаси вафот этади. Ницшенинг болалиги аёллар даврасида ўтади. Отаси вафотидан кейин унинг оиласи Наумбургга кўчиб ўтади. 10 ёшли Ницше гимназияга ўқишга киради. 14 ёшда эса иқтидорли ўқувчи бўлганлиги учун «Шульпфорт» номли машхур интернатда ўқийди. Мазкур интернат «Таълимотлар дарвозаси» деб номланарди. Бу ерда ижтимоий-гуманитар фанлар юқори савияда ўқитилар эди. Ницше 1864 йилда 20 ёшида Бонн университети студенти бўлади. 2 семестр ўқигандан сўнг Ницше ўзининг устози Ричел билан Лейпцигга кетади. Университетда ҳали ўқишни

тугатмасданок, устози Ричел тавсиясига биноан Базел (Швейцария) университети профессори лавозимига таклиф этилади.

1867—1868 йилларда Ницше мажбурий ҳарбий хизматга чақирилади, дала артиллерияси қўшинида хизмат қилади.

1869 йилдан 1879 йилгача Ницше Базел университетида мумтоз (классик) филология профессори лавозимида ишлайди.

Ницше бу даврдаги машҳур инсонлар билан танишиш шарафига муяссар бўлди. Шулардан бири Рихард Вагнер эди. У ўз замонасининг машҳур композитори эди.

1878 йилдан Ницше оғир касалликка учрайди, уни жуда қаттиқ бош оғриғи қийнайди. Шу туфайли Ницше 1879 йилда 35 ёшида истеъфога чиқади. 1879—1889 йилларда у бир неча марта яшаш жойини ўзгартиради.

1899 йилдан телбалик бошланади. Ницше ўзига-ўзи Исо, Дионис бўлиб кўринади ва 1900 йили 25 августда оламдан кўз юмади.

Ёшлик чоғларида Ницше А.Шопенгауэр асарларини севиб ўқийди, айниқса, унинг «Дунё: ирода ва тасаввур сифатида» номли асарини ёдлаб олар даражада севиб ўқийди. Кейинроқ замондошлари — Ф.Ланге, Е.Дюринг асарлари билан қизиқади, жумладан Э.Фон Гартман тадқиқотлари ҳам уни қизиқтиради. Классик файласуфлардан у Афлотун, Фукидит, Диоген Лаэртсийларни яхши билар эди. Ўз таълимотини у Гераклит, Эмпедокл, Спиноза, Гёте таълимотларига асосланганини айтади. Руссо ва Лютер фалсафасига Ницше ўз позициясини қарши қўяди.

Фалсафий-тарихий адабиётларда Ницше дунёқараши ривожига 3 даврга бўлиб ўрганилади.

Файласуф сифатида Ницшеннинг илк даври 1871—1876 йилларни ўз ичига олади. Бу даврда Ницшеннинг қуйидаги ишлари чоп этилади: «Фожианинг мусиқа руҳидан туғилиши» ва «Бевақт қораламалар» (1 ва 2 қисмлари). Ницше бу даврни «давр билан муносабат» деб номлайди.

Иккинчи давр 1876—1879 йилларни ўз ичига олади. Бунга файласуфнинг «Инсонга хос, ҳаддан ташқари инсонга хос», «Турли-туман фикрлар ва ҳикматли сўзлар», «Йўловчи ва унинг сояси», «Инсонга хос, ҳаддан ташқари инсонга хос» иккинчи жилди, «Тонгги шуъла», «Кувноқ билимлар». каби асарлари киритилади Ф.Ницше бу даврни «танқидий давр», деб атайди.

Ва ниҳоят, учинчи давр бу «бузғунчилик» даври, 1880—1887 йилларни ўз ичига олади. «Зардушт таваллоси», «Аччиқ ҳикмат», «Яхшилик ва ёмонликнинг нариги тарафида», «Кувноқ билимлар»нинг 5-китоби, «Ахлоқнинг келиб чиқиши», «Санамларнинг оқшоми», «Дажжол» («Антихрист»), «ЕССЕ НОМО» каби асарларини ўз ичига олган бу давр тўғрисида Ницше шундай дейди: «Энди бошим узра на худо бор, ва на инсон! Ижодкор руҳи нима қилишини ўзи билади. Сукут сақлаб туриш вақти ўтди: менинг Зардуштим шундай дейди. Иродам, фалсафам ҳам

шундай юқорига кўтарилдики, унинг орқасида мен янги ер очдим, албатта, бу заминни мен қадамба-қадам ишғол этиб боришим зарур. Ўз ижодимнинг энди кундузига етдим» — дейди¹.

Ницше ўз фалсафасида биринчи ўринга ахлоқ масаласини қўяди. Фалсафанинг маркази инсон, дейди. Фалсафани мифология билан уйғунлаштиради. Инсон туғилишида у билан буюк руҳий ҳолат бирга келади. Ҳар бир руҳ ёруғлик маъбудиди — инсон учун жуда муҳим. Инсон нурга интилиб яшайди, дейди. Унингча, Юнон маъбудиди Апполонда башорат қилиш қобилияти бор. Инсоният ривожланишида пастга қараб кетиш содир бўлмоқда. Чунки инсон нафс деган балога чалинган. Дионис маъбудини у нафс худоси деб атайди. «Фожианинг мусиқа руҳидан туғилиши» асарида Ницше инсон нафсга бўйсинди, дейди. У мифологик даврдан инсониятга нафс мерос бўлиб қолганлигини таъкидлайди.

Ницше бу асарда юнон санъатидаги икки ибтидо асос ҳақида сўз юритади. Заминаий ибтидо — бу юнон афсоналаридаги шароб, боғу-роғлар, ўрмонлар маъбудиди — Дионис бўлса, унга қарама-қарши бўлган ёруғлик, самовий ибтидо — Апполон маъбудидир. Апполон ёруғлик, санъат, ижодий илҳом, башоратчилик хислатларига эгадир. Бу икки бир-бирига зид асослар ҳеч мурасага келмайди, мутаносиблик ҳолати юз бермайди.

Дионисчилик мусиқадаги ёруғлик руҳиятини вайрон қилишга қаратилган, инсондаги шоду-хуррамликни ҳам ўлдиради. Бу асарида Ницше самовий гўзаллик билан заминий гўзаллик ўртасидаги зиддиятни силлиқлаштира олмайди, улар ўртасидаги мутаносибликни топа олмайди.

«Зардўшт таваллоси» номли асарини Ницше фалсафа фанлари профессори, нафис сўз санъати мутахассиси сифатида эмас, балки пайғамбар сўзи сифатида яратди. Мазкур асар мумтоз немис фалсафаси анъаналари чегарасидан чиқиб, эзотерик аҳамият касб этди. Ницше қалами орқали пайғамбар Зардўшт сўзга кирди.

Ницшеннинг «Зардўшт таваллоси» асари бошқа асарларидан бутунлай фарқ қилади. Бу асарда Шарқ фалсафий фикрининг таъсири билиниб туради. Табиат жонли мавжудот сифатида намоён бўлади. Ҳар бир дарахт, ҳар бир ҳарсанг тош, денгиз, тоғлар, ҳаво ҳаёт чашмаси билан йўғрилган. Улар Зардўшт билан суҳбат қуради, унинг оламини бир қисмини ташкил қилади. Зардўшт ўзини табиатдан ажратмайди, унинг ўзи табиатнинг бир қисмидир. Денгиз унинг кайфиятини ҳис қилади, унинг хафақонлигига шерик бўлади. Ана шу денгизда Зардўшт орзумидлар соҳилини қидиради. Ўз болаларини қидиради, зотан

¹ Ницше Ф. Сочинение в 2 т. Т. 2. — М., 1990. С. 817.

«умидлар бизнинг энг яхши болаларимиздир», — дейди Ницше¹.

Сокинлик Зардўшт билан сўзлашади. Сокинлик унинг тайёр эмаслигини айтади. Унинг қалбида ҳали хотиржамлик ҳукмрон эмас, фикр сокинлиги, қалб сокинлиги йўқ.

Ницше юксак руҳ ҳақида фикр юритади. Илоҳий руҳ ҳар бир инсон руҳининг устозига айланиши зарурдир. Зардўшт ўз шогирдларини ташлаб кетади. Унинг шогирдлари ўз йўлларини мустақил топиб олишлари зарур, ўзларининг юксак руҳи билан қўшилишлари керак.

Айнан илоҳий руҳ инсонни эзгулик ва ёвузликнинг нариги томонига олиб боровчи йўлни топишда ёрдам беради. Бу олам худо маконидир. Зардўшт худоси бу юқоридан назорат қилиб турувчи ва инсонларни ҳатолари ва гуноҳлари учун жазолайдиган худо эмас. Зардўшт худоси бутунлай ўзгача худодир. У ҳар бир инсоннинг руҳий қалбида яшайди. Инсоннинг руҳий қалби бу худо эҳромидир.

Шунинг учун ҳам Зардўшт сўзлаганда халққа «чин қалбимдан», — деб мурожаат қилади. Зардўшт халойиққа қарата бундай дейди: «Мен сизларга аъло инсон ҳақида таълимот келтирдим. Одам шундайин бир хилқатдирки, ундан ошиб ўтмоқ керак. Сиз ундан ўтмоқ учун нима қилдингиз?» «Мен шундай одамни севаманки, руҳ ва қалби озоддир. Зотан, унинг ақли қалбининг ботинидир, қалби эса уни ҳалокатга етаклайди. Мен шундай одамни севаманки, унинг қалби лиммо-лимдир, шу боис у ўз-ўзини унутади ва бор мавжудотларни ўзига жо этади: ана шундай қилиб, бор мавжудот унинг ҳалокатига айланади»².

Ницшенинг зардўшт худоси қадимги халқларникидек қотиб қолган, ўзгармас, тўхтаб қолган худо эмас. «Янги ва эски битиклар» номли бўлимида, Зардўшт айтадики, худо амри абадий, ўзгармас сўзлар эмас, балки улар инсон ҳаракати учун, ишлари учун қалбида илоҳ алангаси ёниб турувчилар учун даъватдир³. Шундай қилиб, Зардўшт худоси аста-секин у билан бирга қўшилади. Лекин бу қўшилиш охиригача тугамайди, чунки ҳали Зардўшт қалбида мутлоқ хотиржамлик ҳукмрон эмас. Бу ҳодиса сокинлик билан унинг суҳбатида яққол намоён бўлади.

«Зардўшт олимлар уйидан кетди», — деб ёзади Ницше. Улар оламга ҳеч қандай янгилик бермайдилар. Ҳақиқатни очмайдилар. Ана шу ҳақиқатни Зардўшт ҳам излайди. Уни ўз қалбидан топади. Ҳақиқат йўлида учраган ёлгон тўсиқларни бузиб ташлайди. Кибру ҳавога айланган ахлоқ, иккиюзламачилик, лаганбардорлик, мағрурлик, гердайданлик, худбинлик ҳақиқатга тўсиқ бўладиган

¹ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Соч. В 2 т. Т. 2. — М., 1990. С. 234.

² Ницше Ф. Зардўшт таваллоси. // Тафаккур, 1995й. №1. 95-бет.

³ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. — М., 1990. С. 142.

хилқатлардир. Жумладан қотиб қолган диний ақидалар ҳам бу йўлдаги тўғаноқдир. «Яхши ва иймонли одамларга қарангиз! Улар ҳаммадан кўпроқ кимни ёмон кўради? Улар ўзларининг тош лавҳаларини синдирувчиларни, вайронагарчилик келтирувчиларни, жиноятчиларни ёмон кўради. Лекин яратувчи шулар эмасми? Яратувчи мурдаларни эмас, шунингдек, тўда ва мўминларни эмас, муридларни ахтаради. Яратувчи худди ўзига монанд яратувчиларни ахтаради, янги тошбитикларда янги нарсаларни ёзадиганларни излайди»¹. Лекин, бир энг катта тўсиқ бари-бир енгилмайди. Бу — имконий ақллар.

Бу хилқат мисоли лабиринтдаги Минатаврга ўхшайди. Лабиринт бу инсон фикрларидир. Улар гумон-шубҳалардан, адашишлардан иборат. Улар мисоли ўргимчак инига ўхшайди. Улар заҳарли қора қурт каби қалбни кибрлар билан заҳарлайди. Ўғри ойга ўхшаб ўзга хонадонларга назар ташлайди, ўзгаларнинг фикрини ўғирлайди, дейди Ницше².

Ана шу рангли образлар, тимсоллар орқали Ницше ақлнинг ички моҳиятини яққол кўрсатиб беради. Ақл тўғрисида фикр юритади-ю, лекин бу хилқатдан Ницшенинг ўзи ҳам мустасно бўлмайди. Уни бутунлай енгил учун — қалбда мутлоқ сокинлик ҳолатига эришиш зарурдир. Фикрлар оқимини тўхтатиб қўйиш керак. Сокинлик айнан ана шу ҳақда Зардўштга гапирди. Зардўшт денгиз томонга кетади. У ҳаёт денгизига шўнғийди. Янги соҳилларни излайди. Ўз орзу-умидлари амалга ошадиган ҳаёт соҳилларини қидиради.

Бу орзу умидлар нима ҳақида? Бу умид янги инсоннинг туғилиши ҳақида. Ницше уни комил инсон деб атайди: «...Эй биродарларим, айтингиз: сизнинг вужудингиз дилингиз ҳақида нималар дейди? Ахир, сизнинг дилингизнинг бойлиги қашшоқлик, лойқа сел ва манманликдан ўзга нимадир?

Чиндан ҳам одам лойқа селдир. Уни ўзига ютиб яна тоза қилмоқ учун фақат денгиз бўлмоқ керак.

Қаранг, мен сизга Ало одам тўғрисида сўйлаяпман: у — ўша денгиз, унда сизнинг улуғ нафратингиз чўкиб кетгай.

Сиз бошдан кечиришингиз эҳгимоли бўлган энг олий нарса нимадир? У Улуғ нафрат соатидир. Ўша соатда сизнинг бахтиқболингиз кўзингизга манфур бўлиб кўрингай, сизнинг ақлингиз ва сизнинг яхшилингиз ҳам манфур бўлиб кўрингай.

Ўша соатда сиз айтурсиз: «Менинг бахтим нимадир! У — қашшоқлик, ифлослик ва ўз-ўзидан ожизона мамнунликдир. Менинг бахтим менинг борлигимни оқламоғи керак эди»³.

Ҳозирги замон одамлари майдалашиб кетишган, дейди Ницше. «Ер кичкина бўлиб қолди ва унинг юзасида ҳамма нарсани

¹ Ницше Ф. Зардўшт таваллоси. // Тафаккур, 1995., № 1. 98—99-бет.

² Ницше Ф. Так говорил Заратустра. — М., 1990. С. 130.

³ Ницше Ф. Зардўшт таваллоси. // Тафаккур, 1995., № 1. 94-бет.

кичрайтиб қўювчи митти одам сакраб-сакраб юрибди. Унинг уруги суварак каби қирилиб битмагай: охирги одам ҳаммадан кўпроқ яшайди»¹.

Ницше инсонларни ўз қобилқарига кириб ўтирган шиллиқ куртга ўхшатади. Уларнинг қалблари ҳам, таналари ҳам, ҳатто яшайдиган уйлари ҳам майдалашиб кетган. Улар ўз қобилқаридан бошларини чиқаришга кўрқадилар. «Янги эсан шабададан нафас олгилари келмайди. Бу эсан шабада янгилик шабадасидир. Умидлар шабадасидир. Ўзгартиришлар шабадасидир».

Лекин Ницше инсоният бундай ўзгаришларга тайёрми? — деб савол қўяди. Инсоният бу ўзгаришдан кўрқади. Чунки энг катта ўзгариш уларнинг ўзларида содир бўлиши керак. Инсон ўзини софлаши, поклаши зарур. Ўзини кибрли, худбин, икки-юзламачи ахлоқ руҳидан тозалаши керак, ундай ахлоқдан бутунлай воз кечиши лозим. Унинг ўзи ахлоқий дурдонага айланиши зарур.

Қалбнинг ўзи инсон ҳаракатини назорат қилиши керак, чунки инсон қалби, виждони «энг олий ҳакамдир, худо овозидир». Шундай қилиб, қалб янги ахлоқ меъёри, ўлчами бўлади, дейди Ницше. Мисол қилиб, Исо пайғамбарни, Буддани келтиради, улар сокинлик ва хотиржамлик дунёсидан бўладилар. Нирвана ҳолати улар учун табиий ҳолатдир.

Инсоннинг руҳий камолоти уч даврни босиб ўтади — туя, шер ва болалик. Биринчи давр — туя даври, у қийинчиликлар олдидаги сабр-қаноатни, чидамлилик, итоаткорликни белгилайди. Иккинчи давр — шер даври эса инсон эркин руҳини белгилайди. Инсоннинг эркин руҳи шерга ўхшаб кучли, лекин ёлғиз, уни инсонлар фикри, ахлоқнинг ҳамма учун қабул қилинган нормалари кўрқита олмайди. У оқимга қарши сузади, унинг эркинлигига тўсиқ бўлгувчи кишанларни узиб, парча-парча қилади. Инсонлар кўпинча шароитга мослашувчиларга айланиб қоладилар, улар янги жамият бунёдкори бўла олмайдилар. Инсониятнинг одатий оқимига фақат эркин руҳга эга бўлган инсонларгина қарши тура олиши мумкин. «... Руҳ дастлаб туя эди, кейин шерга айланди, шер болага айланди... Кучли руҳият олдида кўпгина қийинчиликлар учрайди, энгиб ўтувчи, кучли руҳга тақлид қилса бўлади: унинг кучи энг оғир қийинчиликларга қаратилгандир. ...Чидамкор руҳ энг оғир қийинчиликларни ўзига олади: ўрганган туя мисоли, ўз саҳросига шошилади. Лекин ана шу саҳрода иккинчи айланиш содир бўлади. Бу ерда руҳ шерга айланади, эркин руҳга айланади. Эркин руҳ ўз саҳросида ҳукмрондир. Лекин янги қадриятларни шер руҳияти ярата олмайди. ...Гўдаклик покликнинг ўзидир...»².

Учинчи давр — бу болалик, гўдаклик даври. Бу даврда шерга

¹ Ницше Ф. Зардўшт таваллоси. // Тафаккур, 1995., № 1. 95—96-бетлар.

² Ницше Ф. Так говорил Заратустра. С. 197.

хос ёлғизлик руҳи ўрнини илоҳий шодонлик руҳи эгаллайди. Инсон ўз ички оламида худо эҳромини очади, комил инсонга айланади. Унда самовий хислатлар билан заминий хислатлар бирлашади.

Ницше фалсафасида буддизм дунёқарашининг таъсирини яққол сезиш мумкин. «Дажжол» асарида Ницше буддизмни энг мукамал дин сафига қўшади. Бу дин қотиб қолган догма ва ақидалардан мустаснодир. Христианликдаги бўйсунувчанлик руҳияти ҳам бу динда учрамайди. Будда комилликка эришишни тарғиб қилади, ички сукунатга эга бўлишни ўргатади. У изтироб чекишга ундамайди. Буддизм фалсафаси, Ницше фикрича, изтироб фалсафаси эмас, аксинча, бу дунёқараш инсон қалбида шодлик оламини, сокинлик дунёсини, руҳий хотиржамлик ҳислатини очади.

Ҳеч қандай ҳаётий қийинчиликлар, ташқи тўфонлар бу сукунат олами тинчлигига ҳамла қила олмайди, уни буза олмайди. Инсон ўзини бузилмас сукунат зирҳи билан ўраб олади, бу зирҳ худо нуридан иборатдир. Бу нур инсон ички оламидан зиёланиб, уни илоҳий муҳаббат билан, шоду-хуррамлик билан тўлдиради. Ана шундай зиё ва сукунат ҳолатини Ницше нирвана ҳолати деб атайди.

Нирвана ҳолатида ҳеч қандай ҳис-ҳаяжонга ўрин йўқ. Фақат биргина ҳиссиёт мавжуд, у ҳам бўлса илоҳий, самовий муҳаббат туйғусидир. Нирвана ҳолатида онг чексиз кенгайди ва бутун борлиқ билан бирлашади. Онг ва борлиқ ягоналикка айланади. Ҳозирги кўпгина йога адабиётларида Нирвана ҳолати шундай аниқланади. Бунга мисол тариқасида Рам Чакра, Шри Ауробиндо каби ҳинд муаллифларини келтиришимиз мумкин.

Ницше, албатта, бундай билимлар билан чуқур таниш бўлмаган, лекин учинчи даврдаги гўдаклик инсон руҳи ҳолати Нирвана ҳолатига ўхшайди. Ҳозирги Дзен-буддизм фалсафаси нирвана ҳолатини чуқур очиб берган, бу болаликча пок ҳиссиёт ҳолатига айнан тўғри келади.

Гўдак онги фикрлар оқими билан тўлмаган. Бола дунёни қандай бўлса, шундайлигича, покиза ҳис этади, қабул қилади. Гўдак дунёнинг ҳар бир ҳодисасидан шодланади.

Фикрлар оқими инсон онгини хаос ҳолатига, тартибсизликка олиб келади, инсон онгига хира парда тортади. Инсон дунёни фикрлари, ҳис-туйғулари орқали инъикос этади. Бундай ҳиссиёт дунёни бузиб кўрсатади. Гўдак қалбида эса хурсандчилик ҳукмрон бўлганлиги учун дунё гўзаллигини сеза олади. Ҳатто энг хароба жойдан ҳам бу қалб ўз диққатини жалб қилувчи гўзалликни топишга қодирдир. Унинг учун олам ранг-баранг жилоларда товланади, жонланади. Ҳаттоки, тошлар, сувлар, ҳаво ҳам руҳланади. Олам мўъжизаларга тўлиб тошади. Чунки энг катта мўъжиза унинг ўзидир. Бундай ҳис-

туйғулар биологик жараёнларнинг натижаси эмас, балки гўдак қалбининг намоёндир.

Бола онги марказида унинг қалби жой олади. Бу болани қайноқ энергия оқими билан таъминлайди, болада ҳаётгий куч жўш уради. Ўзини бутун олам, коинот билан тенглаштиради. Лекин улғайгани сари инсонда фикр юритиш фаолияти ривожланиб, мустақамланиб боради. Бу жараённинг тўхтовсиз давом этиши инсон онгини фикрлар билан тўлдириб, руҳ ҳаракатига эса тобора тўсиқ қўйиб боради.

Шу йўл билан ақлли инсон ўз руҳияти билан алоқани узиб боради, илоҳий ҳиссиётдан маҳрум бўлиб боради, болалик дунёсидан узоқлашиб боради. Аста-секин руҳий хислар ўтмаслашиб, инсон фикрловчи роботларга айланиб боради.

Ницше таълимоти зиддиятлардан холи эмас эди. У инсоннинг руҳий, маънавий моҳиятини тушунишни истайди. Бунинг учун у бутун ақлий захирасини ишга солади. Ницше ўзининг айрим асарларида пайғамбарона сўз юритади. Унга илоҳий ҳақиқат очилади. Лекин Ницшенинг тафаккури юксак руҳга тўла бўйсунмаган, шунинг учун ҳам унда бир-бирига зид фикрлар учрайди.

«Дажжол» асарида Ницше Исо пайғамбар шахсини юқорига кўтариш билан бирга христианлик динини танқид остига олади. XIX аср ғарб зиёлилари учун динни инкор этиш кенг тарқалган давр эди. Лекин кўп олимлар томонидан дин фан нуқтаи назаридан танқид қилинган бўлса, Ницше христианликнинг ахлоқий томонини қатъий танқид остига олади.

Зотан христианлик мураккаб зиддиятли жараён сифатида олинганда бу танқид мақсадга мувофиқ бўлар эди. Лекин Ницше бир зарб билан христианликнинг ижобий ва салбий томонларини ҳам чиппакака чиқаради.

Ницше ўз замонасининг ахлоқини қаттиқ танқид қилади. Ахлоқ тўғрисида унгача кўпгина файласуфлар фикр юритишган, муҳокама қилишган эдилар. Лекин Ницшенинг ахлоқий қарашлари бутунлай ўзгача хусусиятга эгадир.

У Кантнинг ахлоқий императивини тўлиқ инкор қилади. Ундаги «мажбурий бурч» тушунчасини бутунлай қоралаб ташлайди. «Йўлда тамғалик махлуқ ётибди, унинг ҳар бир тамғасида «Сен бурчлисан!» деган хитоб олтин каби товланиб турибди»¹.

Ницше фикрича, ахлоқийлик асрлар оша инсон эркин руҳини сўндириб келган. Динда ҳам оллоҳ ҳукмрон сифатида намоён бўлади. У ўз «қуллари, хизматкорлари», уларнинг тақдирлари, ҳаётлари устидан ўз ҳукмини ўтказди. Ҳар бир инсон, диний нуқтаи-назардан, худонинг қулидир.

¹ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. С. 198.

Ницше таъкидича, ҳар бир инсон ирода эркинлигига эга. Эркин ирода энг юксак қадриятдир. Ницшени христианлик ди-нидаги инсоннинг тақдир олдидаги итоаткорлиги, бўйсунувчан-лиги ғазабга келтиради. Инсоннинг оллоҳ олдидаги итоатгўйли-ги манфаатли муносабатларни юзага келтиради. Диндорлар ол-лоҳга сажда қилишлари, қийинчиликларга кўникишлари эвази-га худодан гуноҳларидан кечишини сўрайдилар, узоқ йилги хизматлари эвазига мукофот кутадилар. Ана шундай манфаатли муносабат христианлик ахлоқи асосида ётади. Ницше бундай ахлоққа ирода эркинлигини қарши қўяди. Ирода эркинлиги ҳар қандай ахлоқий нормалардан юқорироқ туради.

Ницшенинг бу фикрларига юзаки қараганда, ахлоқий ниги-лизм ғоясини илгари сурганлигини кўришимиз мумкин. Лекин чуқурроқ назар ташласак, бу фикрлардан бутунлай ўзгача хуло-сага келамиз. Ницше ахлоқни ташқи «бурч мажбурияти» сифати-да инкор қилади, уни руҳнинг ички ҳолати сифатида талқин қилади. У қадимги Рум тарихидан кўпгина мисолларни келтира-ди. Қахрамонларнинг шон-шухратлари, буюкликларига тасан-нолар айтади. Уларни ирода эркинлиги руҳига эга бўлган шахс-лар деб атайди. Бу зотлар кучли иродага эга бўлганликлари учун ҳамма нарса уларга бўйсунган.

Ницше учун инсон онги борлиқдир. Шу тасдиқдан келиб чиқадиган бўлсак, ҳукмдорлик иродаси, бу, биринчи навбатда, ўз устидан ҳукмдорлик қилишни англатади. «Дунёни бошқариш-дан олдин, ўз-ўзини бошқаришни ўрганиш лозим», — дейди Ницше.

Зардўшт эркин руҳ тимсолидир. Ҳамма нарса унга бўйсунган. Ваҳоланки, у ўзи устидан ҳукмдорлик қила олади. Зардўштнинг ўзи ахлоқдир. У инсонларни севади. Инсонни комиллик даража-сида кўришни истади: «Мен одамларни севаман. Мен одамлар-га тортиқ олиб бораман. Қаранг, мен сизларга забармард ҳақида таълимот беражакман. Аъло одам — заминнинг мазмуни. Сиз-нинг иродангиз «Майли, аъло одам заминнинг мазмуни бўлсин!» — деб айтсин». Биродарларим, мен сизга илтижо қилиб, заминга содиқ бўлинг ва сизга ер узра умид тўғрисида сўзлаёт-ганларга ишонманг! Ўзлари биларми, билмасми, барибир, улар — заҳарлагувчидир, деб айтурман»¹.

Шундай қилиб, Ницше фикрича, Зардўшт ахлоқийлиги бу ташқи, худо билан битим тузувчи ахлоқ эмас. Унинг ахлоқи унинг эркин руҳидир. Бу руҳ илоҳий хусусиятга эга бўлганлиги учун илоҳийлик билан зиддиятда бўла олмайди. «Аввалда худо-безорилик энг мудҳиш безорилик эди, — деб ёзади Ницше, — Аммо худо ўлди ва у билан бирга бу худобезорилар ҳам ўлди. Энди ерни ёмонлаш — энг мудҳиш жиноятдир, билиб бўлмас-

¹ Ницше Ф. Зардўшт таваллоси. // Тафаккур, 1995, № 1. 93-бет.

ликнинг моҳиятини ер мазмунидан юксак билмоқ ҳам айни шундайдир»¹. Лекин шу ерда Ницшеда юзаки қарама-қаршиликни учратишимиз мумкин. Масалан, «Зардўшт таваллоси» билан «Дажжол» асарлари ўртасида, уларни ёзилиш услублари ўртасида зиддият яққол кўзга ташланади. Лекин сатрлар орасига яширинган мисраларни, бу асарларнинг руҳини таҳлил қиладиган бўлсак, ана шу қарама-қаршилик дарров йўқолади.

Худо ўлди? Ҳа, инсонга бегона бўлган, ундан ажралиб қолган, ташқаридаги, жазо берувчи худо ўлди, дейди Ницше. Лекин янги худо туғилади. У инсон қалбида яшайди. Қалбдаги худо билан у комил инсонга айланиб боради. Зардўшт қалби муҳаббат билан лиммо-лимдир. Ана шу муҳаббат уни горни тарк этиб, инсонлар орасида бўлишга даъват этади.

Одам мақсад эмас, кўприқдир, ана шуниси муҳим. Одам ўлиш ва маҳв бўлишдир, одамларнинг фақат шу жиҳатини севиш мумкин.

«Мен ўлимга тик боқиб, — деб ёзади Ницше, — умр кечиришдан ўзгача яшай билмайдиганларни севаман, зотан, улар кўприқдан ўтиб боради. Мен буюк манфурларни севаман, зотан, улар ўзга соҳилларга буюк иштиёқманд ва истакнинг ўқидир. Мен шундайларни севаманки, улар ҳалок бўлиш ва маҳкумлик учун юлдузлар ортидан асос изламайди, аксинча, замин қачонлардир Аъло одам заминига айланмоғи учун ўзларини ерга қурбон қилади. Мен шундай одамни севаманки, у билиш учун яшайди ва қачондир ер юзида Аъло одам яшамоғи учун билишни истайди. Зотан, у шу тарзда ўз ҳалокатини истайди. Мен шундай одамни севаманки, у Аъло одамга макон қурмоқ учун заҳмат чекади, ихтиролар қилади ва унинг келмоғи учун ер, маҳлуқот ва набототни ҳозирлаб қўяди. Зотан, шу тарзда ўз ҳалокатини истайди.

Мен шундай одамни севаманки, у ўз яхшилигини севади. Зотан, яхшилик — ҳалокатнинг иродаси ва ўзга соҳиллар истакнинг ўқидир. Мен шундай одамни севаманки, у ўзи учун бир қатра руҳ асрамайди, лекин ўзи бутунлай яхшиликнинг руҳи бўлмоққа интилади. Зотан, у худди мана шу руҳ сингари кўприқдан ўтиб боради.

Мен шундай одамни севаманки, у яхшилигидан интилиш ва толеини ясайди. Зотан, у худди мана шундай — ўз яхшилиги учун яшашни истайди ва бошқача умр кечиришни билмайди».

Шундай қилиб, Ницшенинг комил инсони «ерга тушган фариштадир». У ўз қалбидаги зиёсини инсонларга беришни истайди. Донишмандлик ва муҳаббат Зардўшт қалбида мужассамдир.

Ҳокимиятга интилиш ғоясини Ницше ўзининг «Ҳокимиятга

¹ Ницше Ф. Зардўшт таваллоси. // Тафаккур, 1995, № 1. 93-бет.

бўлган ирода» асарида чуқур таҳлил қилиб беради. Давлатни бошқаришни, бировлар устидан ҳукмронлик қилишни Ницше ҳокимлик иродаси деб тушунмайди. Аксинча, давлатни қўрқинчли маҳлуққа ўхшатади. Давлат инсон эркин руҳини ўлдиради, дейди. Самовий инсон нимага интилади, деган саволни ўртага ташлайди, бировлар устидан ҳокимликками ёки ўз инсоний хислатлари устидан ҳокимликками? Агарда у бошқалар устидан ҳокимликка интилса давлатнинг бутун кучини, қудратини ўзида мужассам этган бўлади, зотан давлат ҳокимиятнинг энг юқори шаклидир. Лекин Ницше учун давлат бу маҳлуқдир. Унинг Зардўшти бировлар устидан ҳукмронлик қилишга интилмайди. Ҳаттоки, ўз муридларини ҳам маълум вақтдан сўнг ўз ихтиёрларига қўйиб юборади. Улар ўз ҳаётий йўлларини ўзлари аниқлаб олишларини, руҳий ўқитувчилари билан бирлашишларини истайди. Зардўшт ўзи устидан ҳукмронлик қилишга интилади. Ўз устидан ҳукмронлик иродаси унда мустаҳкамланиб боради. Ўзининг мағлубиятлари, инсонлар уни тушунмасликлари ана шу ирода ҳокимлигини сусайтира олмайди. Ирода эркинлиги эса бу илоҳийликнинг инсонда намоён бўлишидир.

Демак, Зардўшт ўз муридларини ҳам ўзи каби эркин руҳга эга бўлишларини хоҳлайди. Шундан сўнг Зардўшт улар билан яна бир бор учрашади, суҳбат қуради, уларнинг эркин фикрларидан баҳраманд бўлади. Биз Ницшени, унинг асарларини асл мазмунини фақатгина у каби эркин руҳга эга бўлганимиздагина тушунишимиз мумкиндир.

Шундай қилиб, Ницшеда икки куч бир вақтнинг ўзида мавжуд бўлган. Унинг эркин руҳи билан тафаккури умрининг охиригача курашда бўлган. Биз буни Ницшенинг асарларидан ҳам билиб олишимиз мумкин. Ницшенинг руҳи билан тафаккури ўртасидаги кураш ютуқлари ва мағлубиятлари билан ифодаланади. Унинг руҳияти парвози уни инсониятдан бир неча метр баландга кўтарган бўлса, мағлубияти таълимотидаги зиддиятларнинг ечиб бўлмаслигида намоён бўлиб, Ницшени телбалик ҳолатига солиб қўйди.

Ницше учун материя ва руҳ ўртасида бўлиниш йўқ. Ҳаётнинг ўзи руҳнинг материяга сингиб кетганлигидир. Руҳни материядан ажратиб бўлмайди. Бу икки хилқат бир-бирдан ажратилса ўлим содир бўлади. Ницше учун ҳамма нарса борлиқ, тирикдир, руҳиятга эгадир. Бутун тириклик руҳияти илоҳий ирода билан нурланган, чунки руҳиятнинг юксак ҳолати — бу унинг эркин иродаси. Ҳаётнинг ҳар бир шакли шундай тараққиёт йўлини босиб ўтади. Ҳаёт доимий пайдо бўлишдир. Шунинг учун ҳам табиатда ривожланишнинг жуда кўп услублари мавжуд. Ҳар бир шаклнинг ўзига хос ривожланиш услублари бор. Ана шулар табиатнинг вужудга келишини ташкил қилади.

Ницше учун ҳаёт онг билан ҳам аниқланади. Инсон онги ўз-ўзини англашга интилади, ўз тараққиётини билишни хоҳлайди.

Ирода — инсон ички руҳиятини намоён қилувчи, ички қобилиятини очувчи шундай кучдир. Ницше сўзи билан айтганимизда, «ирода вужудга келишда фаол рол ўйнайди; маънан ўзлигини намоён қилишнинг ўзи ҳам бу вужудликка айланишдир».

Бу ерда ўринли савол туғилади, нима учун тараққиёт эмас, балки вужудликка айланиш жараёни? Ницше фикрича, инсоннинг юқори ривожига қадимда ўтиб кетган. У немис, скандинав, япон миллатининг юқори табақа вакиллари мисол қилиб келтиради. Айнан уларда олийжаноблик, руҳият эркинлиги каби хислатлар мужассам бўлган. Ницшенинг ана шу фикри марксистлар томонидан қаттиқ танқид қилинган.

Лекин биз Ницше фалсафий қарашларини эзотерик адабиётлар ҳамда интеграл йога таълимотлари билан солиштириб кўрсак, Ницше дунёқарашидagi зиддиятлар йўқолади.

Қадимги ҳинд қўлёзмалари ёдгорликларида, ведаларда юқори ривождаги инсон мавжуд бўлгани тўғрисида маълумот берилади. Бундай инсон илоҳий алангага эга бўлган. Ер юзидa бундай инсонлар юқори касталардаги олийжаноб инсонлар, яъни брахманлар, япон самурайлари, араб мамлакатларида — саидлар бўлишган.

Табиатнинг илоҳий таълимотлари бўлган «Далайлам»ларда жамиятнинг бундай табақаларга бўлиниши узоқ тарихга эгадир, бундай бўлинишнинг ўзига хос мазмуни бордир, дейилади. Бундай бўлинишнинг илдизи бизнинг Ер цивилизациямизгача бўлган цивилизациялар, Атлантида ва Лимурияга бориб тақалади. Атланта авлодлари, қадимги гипербореецлар (Ницше ўз асарларида кўп маротаба эслатиб ўтган) ердаги ана шу юқори касталарга асос солишган. Уларнинг руҳиятига олийжаноблик хислатлари хос бўлган. Лекин гипербореецлар даври ўтиб кетган, инсон руҳияти эса майдалашиб кетди, дейди Ницше. Инсоният тараққиёти ҳозирги даврда, Ницше таъкидича, юқорига қараб эмас, балки пастга қараб кетмоқда. Моддий манфаатлар, ҳайвоний инстинктлар, айниқса, тақлид қилиш инстинкти бизнинг жамиятимиз инсонларига хос хусусиятдир. Тақлид қилиш маймунларда жуда яхши намоён бўлади. Маймундаги, айнан шу хислатнинг ўзи инсонларни маймунларга ўхшаб кетаётганлигини исботлайди.

Манфаатдорлик, худбинлик руҳияти тобора олийжаноблик хислатларини сиқиб чиқармоқда. Шу характерлари орқали инсонлар ҳайвонот оламидан ҳам баттарроқ вахшийлашиб кетмоқдалар. Ницшенинг Зардўшти эса, бутунлай ўзгачадир, олийжаноб руҳиятга, соф қалбга эга бўлган, иши, сўзи, фикри бир бўлган, комиллик даражасига етишай деган инсон образидир. Жамиятимизда шундай инсонларни яшаши осонми? Йўқ, албатта.

Ўзарo манфаатдорликка, ҳар нарсадан моддий фойда олишга интиладиган жамиятда юқори руҳиятли инсон яшай олмайди.

Лекин Ницшенинг Зардўшт худоси ўзгачадир. Унинг худоси инсоннинг соф, мусаффо қалбидир, унинг донишмандлиги ва олийжаноблигидир. Қуйидаги мисраларда бу яққол намоён бўлади: «Улар Зардўшт тирикми, йўқми, билишни истайди. Чиндан ҳам, мен ҳали тирикманми ўзи? Ваҳшийлардан кўра, одамлар орасида бўлиш хатарлироқ экан. Зардўшт хатарли йўллардан юради. Майлига! Мени менинг махлуқларим йўллаб борсин!» Зардўшт шундай деб ўрмонда учраган пирнинг сўзларини эслади, хўрсинди ва дилига бундай деди: «Кошкийди, мен донороқ бўлсам! Мен худди ўзимнинг морим каби сал донороқ бўлганимда эди!.. лекин мен ақл бовар қилмас ишга қўл уришни истамайман. Мен гурурим мудом донолигим билан бирга, бақамти бўлса дейман! Агарда бир кун келиб донолигим мени тарк этса борми (оқ у учиб кетишни севади), ана унда майлига, менинг гурурим менинг телбалигим билан бирга учиб кетсин!» — деб ёзади Ницше¹.

Абадий қайтиш тўғрисида ҳам Ницше ўз фикрларини баён этади. Файласуфнинг абадий қайтиш тўғрисидаги таълимоти кўпгина олимлар томонидан қаттиқ танқид остига олинган ва бузиб кўрсатилган. Танқидчилардан биронтаси ҳам Ницшенинг буддавийликка берган юқори баҳосига диққат-эътиборини қаратмаган. Буддавийликдаги инкарнация ва реинкарнация (жоннинг қайта-қайта дунёга келиши) таълимоти билан Ницшенинг абадий қайтиш ғояси ўртасидаги ўхшашликни солиштириб кўришмаган. Сансара гилдираги, фалак гардиши қайта-қайта айланаверади. Ҳаёт абадий айлана тарзида ҳаракат қилаверади, ҳодисалар қайтарилаверади. Уни қандай тўхтатиш мумкин, бу айланадан қандай чиқиб кетиш мумкин? Нима учун гардиш айланиб, илк ҳолатга қайтаверади?

Абадий қайтиш таълимотини тушуниш учун, унинг чуқур мазмунини англаб етиш учун буддавийликдаги инкарнация ва реинкарнация ғоясини таҳлил қилишимиз зарур. Шунга ўхшаш ғоялар қадим мамлакатларда ҳам бўлган, яъни жонни кўчиб юриши тўғрисидаги таълимот метампсихоз деб аталган. Шарқ мамлакатларида ҳам бундай таълимот жуда қадимдан мавжуддир. Бу ғоя Пифагор томонидан Шарқдан Юнонистонга ҳам келтирилган.

Бу ғоянинг моҳияти шундан иборатки, илоҳий хусусиятга эга бўлган абадий барҳаёт инсон руҳи ерга тушиб инсон танаси орқали намоён бўлади, айнан заминда руҳ билан тана қўшилади. Шу ҳолда тана табиий ҳолда ўз руҳий тараққиёт йўлини босиб ўтиши зарур. Руҳ билан материянинг қўшилиши моддият дунёсини янада юқорироқ даражага кўтариши мумкин. Материя шунда ичидан руҳланиб, ёруғ нур, зиё билан тўлади. Лекин, афсуски, моддият дунёси ўзгарувчан, ўткинчи бўлганлиги учун кўпгина ҳаёт жараёнларида танадаги руҳиятни ухлатиб қўяди. Инсонда

¹ Ницше Ф. Зардўшт таваллоси. // Тафаккур, 1995, № 1. 99-бет.

фақат таҳлилий тафаккур, ақл мавжуд бўлади. Инсоннинг бундай тафаккури учун эса дунёнинг нариги томони, руҳият олами саробдир, ёлғондир. Ҳаёт йўлида вақт дарвозалари учрайди, инсон шу дарвозадан ўтаётганида руҳи хотирасини йўқотади, руҳият оламини унутади. Бу олам эзгулик ва ёвузликнинг нариги томони деб аталади.

Демак, Ницшенинг абадий қайтиш таълимоти Шарқнинг дунёнинг айланма ҳаракати тўғрисидаги ғоясини ўз ичига олган. Тақдир гардиши ҳам шу ғоядан келиб чиқади. Ерга тушган руҳ — инсон руҳи синовлар, изтироблар, имтиҳонлар йўлидан ўтади. Йўлда учраган қийинчиликлар, азоб-уқубатлар инсон руҳи ғуборларини софлашга, инсон танасини поклашга ёрдам беради, иродасини мустаҳкамлайди, руҳиятдаги олижанобликни кучайтиради. Лекин бунинг учун биргина ҳаёт йўли етарли бўлмайди.

Биргина ҳаёт йўли орқали руҳ тўла ривожлана олмайди, тўла софлана олмайди. Руҳ ҳар бир ҳаётий вазиятда юқори даражада ўзини намоён қила олмайди. Инсон бир вақтнинг ўзида бутун инсоният изтиробини ва шодлигини ҳикоя қила олмайди. Инсоннинг ҳиссиёти ва тафаккури ҳаётий чегараси чеклангандир. Ўзининг ҳаётий эволюцион тараққиётини руҳ турли ҳолатларда, турли вазиятларда нотирик табиатдан тортиб, то табиатнинг энг юқори мавжудоти бўлган инсонгача ўтиши лозим.

Инсон танасига қўнган руҳ ҳам дунёдаги барча халқлар тақдирини бошидан ўтказиши керак, қуйи тақабдан тортиб, юқори табақагача бўлган ҳолатни бошдан кечириши лозим. Агарда ўзининг ҳаётида бир халққа мансуб бўлса, кейинги ҳаётида бошқа халққа мансуб бўлади, бир ҳаётида камбағал бўлса, кейинги ҳаётида бой бўлади ва ҳоказо. Чунки инсон руҳи барча халқларнинг ҳаёт тарзи, ҳиссиёти, изтироблари тажрибасига эга бўлиши лозим. Худди баҳордан сўнг ёз, ёздан кейин куз, куздан сўнг қиш келиши такрорланавериши ёки кун билан туннинг алмашинавериши каби инсон руҳияти ҳам қайта-қайта ерга тушаверади.

Абадий қайтиш яна шунинг учун содир бўладики, соф руҳ ўзининг оғир юкидан халос бўлиши керак. Оғир юк — бу фикрлар, ёмон одатлар ва адашишлар мажмуаси. Шу оғир юк билан руҳ танани тарк этади, лекин ўзининг юқори даражадаги руҳияти билан қўшила олмайди, эркин иродага айлана олмайди, ирода занжирлар билан ерга боғланиб қолади. У дунёвий руҳият уммониغا шўнғий олмайди. Моддият дунёси уни қўйиб юбормайди.

Ҳаёт гирдобидида руҳ ҳар томонга ўзини уради, гирдобдан чиқиб кетишга интилади. Интилиш руҳиятга хос хусусиятдир. Бу хусусият ирода деб аталади. Иродаси кучли инсонлар ҳаётий қийинчиликларни енгади, зиддиятларни осонликча ҳал қилади, оқимга қарши сузишга ўзида куч топа олади. Ана шундай куч,

Ницше фикрича, тарихий шахсларда яққол намоён бўлади. Улар ҳаётга мослашмасдан, доим курашадилар. Шунинг учун ҳам бундай шахсларга жамиятда яшаш жуда мушкулдир. Лекин улар ўз нотинч ҳаётларидан нолимайдилар. Аксинча, ҳаёт тўфонларини шодонлик билан қаршилаб оладилар. Жамиятнинг кўпгина одамлари эса қийинчиликларга қарши курашмай, унга мослашадилар, роҳат-фароғатларини ўйлаб, иккиюзламачилик қиладилар. Диллари билан сўзлари бир-биридан ажралиб қолади.

«Бир замон руҳ вужудга, — деб ёзади Ницше, — шундай нафрат билан қараган эди. Ушанда шу нафратдан кўра юксакроқ ҳеч нарса йўқ эди; у вужудни ориқ, манхус ва оч кўришни истаган эди. У вужуд ва заминдан қочишни шундай кўзлаган эди. Бу дилнинг ўзи шунчалар ориқ, манхус ва оч эди; шафқатсизлик унинг роҳати эди!»

«Дажжол» асарида Ницше кучли руҳиятга эга бўлган инсон ҳаёт йўли тўғрисида ёзади. У доимо жамият фикрига қарши туради. Ҳақиқатдан йироқ бўлган оломон фикри ижтимоий қадрият даражасига кўтарилганди. Ана шу фикрнинг ўзи ижтимоий ахлоқдир. Бу ахлоқ эса эркин руҳ донишмандлигидан йироқдир, худди осмон билан ер каби бир-биридан ажралиб қолган. Эркин руҳ самога интилади, оломон эса уни ерга қайтармоқчи бўлади.

Ирода кучига қарши турувчи яна бир куч шубҳадир. Айнан, шубҳаланиш ва қўрқув ирода кучини сусайтиради. Шубҳа эса тафаккур қуролидир. Фалсафа тарихида шубҳа ғоясига асос солган файласуф Декартдир, унинг машҳур ибораси «Ҳамма нарсани шубҳа остига ол!» — илмий фанларнинг шиорига айланган эди.

Шубҳаланиш руҳнинг куч-қувватини кесади, қатъиятсизликка, иккиланишларга олиб келади. Шунинг натижасида инсон фаол ҳаракат қила олмайди, вазиятни ўз ҳисобига ҳал қилишнинг ҳам имконига эга бўлмайди.

Ницше интуиция ҳақида ҳам гапириб ўтади. Кундалик ҳаётда қалб хотираси интуиция орқали намоён бўлади. Интуиция эса комил инсон инстинктларидир. Юқори ҳиссиёт нафақат инсонларда, ҳайвонларда ҳам учрайди. Шунинг учун ҳам Ницше бундай ҳисларни инстинктлар деб атайди.

Бу инстинктлар нозик энергиянинг бир турига киради. Интуиция нозик энергиянинг энг юқори туридир. У юрак маркази энергиясидир. Ницше буддавийликнинг руҳ тарбияси ҳақида сўз юритганида ана шу энергияни назарда тутди. «Буддавийлик, — деб ёзади Ницше, — доимий комилликка интилувчи дин эмас, балки комиллик унинг одатий ҳолатидир»¹.

Буддавийлик, Ницше фикрича, инсонни ердаги ҳаётдан, роҳатларидан ажратмайди. Танани руҳга қарши қўймайди, таркидунёчилик буддавийликка эмас, кўпроқ христианликка хос-

¹ Ницше Ф. Антихрист. М. 1991. С. 645.

дир. Буддавийлик учун хоҳишлардан бутунлай воз кечиш уларни инкор қилишни англатмайди, балки хоҳишлар ўрнига ҳайратланиш, шодланиш ҳиссиётини илгари кўяди. Буддавийлик худбинликни тарғиб қилмайди. Лекин раҳм-шафқат тўғрисида гапирди. Раҳм-шафқат руҳ ривождаги энг зарурий ва дастлабки қадамдир. Демак, инсондаги самовий хислатлар билан инсоний хислатлар бирга қўшилиб — инсон комиллик даражасига етади, шунда сансара гардиши тўхтайди, инсон тақдирнинг юқорироқ қатламига йўл олади.

Ницше инсон тўғрисида фикр юритар экан, Дарвиннинг инсоннинг маймундан пайдо бўлган, деган фикрини танқид қилади. Ницше буни бутунлай бошқача талқин қилади. Унинг фикрича, маймунда тақлид қилиш одати бор. Инсон ҳам шу маънода бошқа инсонларга тақлид қилади. Маймунда ижодкорлик руҳи йўқ, инсонда ҳам бундай куч тобора сўниб бормоқда. Демак, ижодкорлик руҳи сустлашганда, инсон тубанлашиб кетади. Масалан, ҳозирда иродаси бўш одамларнинг ичкиликка, гиёҳвандликка берилиб кетиши инсонни инсоний эмас, балки махлуқлик хислатларини ривожлантириб юбормоқда. Руҳий покликка эса инсон фақатгина нафсни тийсагина эриша олади. Бундай кучни Ницше ирода кучи, деб атайди. Бу орқали ташқи муҳитни ҳам ўзгартириб юбориш мумкин.

Шундай қилиб, Ницше ҳар бир инсон қалбида илоҳиёт зарраси бор дейди. Биз ахлоқни тушунча сифатида эмас, ҳис-туйғулар асосида қабул қилишимиз керак. Биз қалб амри бўйича яшашимиз керак. Ахлоқ миёда эмас, балки, қалба бўлиши керак, дейди Ф.Ницше. Инсонларнинг қалби ифлосланиб, бекилиб қолган. Лекин барча ифлос оқимлар мусаффо океанга бориб қуйилади. Бу океан худодир. Бу океан тубида инсон ўзига паноҳ топади. Ҳар бир инсон ахлоқий дунёсининг ичида ўзини эркин ҳис қилиб, қалтис қадамлардан ўзини тийиши керак, комилликка интилиши керак.

Комил инсон бўлиш учун одамга беқиёс ирода кучи зарур. Кўпчилик уни тушуна олмайди. Виждон амри билан яшаш керак. Оламий ирода ҳар бир инсоннинг қалбида бор, дейди Ницше. Қалб нопок бўлса мослашиш юз беради. Унда инсон қалб амри билан яшамайди. Ўзини покиза тутишга интилмайди.

У Дарвиннинг «мослашиш» назариясига қайтиб, «куч» тушунчасини киритади. Ницше фикрича, ирода мустаҳкам бўлса, у мослашмайди. Биз кўпроқ бошқаларнинг камчилигини сезамиз, ўзимизникини эса англамаймиз.

Индивидуал ирода бирламчи оламий ирода билан бирлашади. Лекин одамлар иродани мушаклар кучи сифатида тушунадилар. Лекин ҳайвонот оламида шер заифларни овламайди. Инсоний олам ҳайвонот оламидан ҳам ваҳшийлашиб кетган. Пул, мансаб кучи юқори баҳоланади. Ницше фикрича, ҳукмронликка интилиш инсонларнинг ҳаётий эҳтиёжига айланиб бормоқда. Бу

эҳтиёж ҳозирги жамиятимиз учун асосий мақсадга айланиб қолган. Энг мослашувчи одам юқори мансабларда ишлайди. Аслида инсоннинг ирода кучини мустақамлаш керак, дейди Ницше.

Ф.Ницше тартиб тўғрисида ҳам ўз фикрларини билдиради. Инсон адашмаслиги учун қалбида тартиб бўлиши керак. Биз «Авесто»га мурожаат қилсак, одамлар бир-бирини яхши тушунса, қалби пок бўлса, уйда ҳам покизалик бўлади. Инсон, авваламбор, ўз ичидаги ёвузликни енгиши керак. Шунда онг ҳам ўзгариб, ривожланиб боради, дейди Ницше.

Шундай қилиб, Ницше фалсафий дунёқараши фалсафа тарихида ўзига хос «ҳодиса» сифатида ўрин тутди. Унинг инсоннинг руҳий борлиги, иродаси, ҳокимиятга интилиш тўғрисидаги ғоялари XX аср ижтимоий ҳаётида катта рол ўйнайди, ҳозирги кунгача ҳам ўз аҳамиятини йўқотгани йўқ.

В. Дильтей ва Г. Зиммелнинг «Академик» ҳаёт фалсафаси. «Ҳаёт фалсафаси»нинг ницшеча талқинидан кейин ғарбий Европа мамлакатларида «академик» ҳаёт фалсафаси оқими вужудга келди. Бу оқимнинг асосчиси Вильгельм Дильтейдир (1833—1911).

Дильтей пастор оиласида туғилди, теологик маълумотни Гейдельбер ва Берлин университетларида олди. Фалсафага бўлган қизиқишининг ортиши уни теологиядан четлашишига олиб келди, лекин диний дунёқараши асарларида сезилиб туради. Дильтей бир неча университетларда профессор лавозимида фаолият юритди. 1882 йилдан эса Берлин университетида муқим ишлай бошлайди. «Рух ҳақидаги фанга муқаддима» (1894), «Фалсафа моҳияти» (1907) Шлейермахер ва ёш Гегель тўғрисидаги махсус асарлар ҳам унинг қаламига мансубдир.

Дильтей марксизм асосчиларининг қарашлари билан яхши таниш эди. Шунингдек, ўсиб келаётган социал-демократлар ҳаракатига салбий муносабатда эди.

Дильтей Ницшенинг кўпгина қарашларининг тарафдори бўлса-да, лекин унинг қадриятларни бутунлай қайта баҳолаш тўғрисидаги фикрига умуман қўшилмайди, аксинча, қадриятларни қайта тиклаш зарур, деган позицияда туради.

Дильтей Кант, Гегель фалсафий таълимотлари руҳида тарбияланади. Унинг ижодида мазкур файласуфларнинг таъсири яққол намоён бўлади.

Дильтей ўзининг назарий вазифасини «тарихий тафаккур»ни танқидий таҳлил қилиб чиқишда, тарихий таълимот услубини янги талқинини беришда ҳамда шу асосда тарихий дунёқарашнинг келажаги ва натижаларини кўриб чиқишда кўради. Ана шу муаммони ечишда ҳаёт фалсафаси тушунчалари апаратидан фойдаланади, «ҳаёт» фалсафасини бирмунча ривожлантиради. Лекин у Ницшедан фарқли ўлароқ, илм-фан аҳамиятини инкор қилмайди. Аксинча, Дильтей инсон, жамият, тарих, маданият ҳақидаги фанларни асослашга ҳаракат қилади.

Унинг фикрича, ҳаёт соҳаси руҳият билан, руҳият фаолияти билан боғлиқдир.

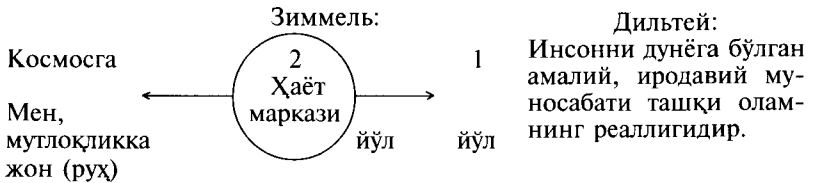
Георг Зиммель (1858—1918) Берлинда туғилади. «Ҳаёт», Зиммель фикрича, ижодий жараённинг вужудга келишидир. Бу жараённи ақл воситалари билан тушунтириб бўлмайди, буни фақат ички изтироб, интуиция орқали тушуниш мумкин. Ана шу ҳаёт изтироблари маданиятнинг кўпгина шакллари орқали объективлашади. Зиммель фалсафий қарашларининг шаклланишида Шопенгауэр ва Ницше таълимотларининг таъсири кучли бўлган.

Кейинчалик, 1890—1900 йилларда у формал социологиянинг асосчисига айланди.

Унинг асосий асарлари: «Фалсафа тарихи муаммолари», «Дин», «Ижтимоий дифференциация», «Ҳозирги маданият конфликти» (1918), «Гёте».

Г.Зиммель ҳозирги замон «конфликтлар социологияси»нинг асосчиларидан ҳисобланади.

Дильтей фикрича,	Ҳаёт — бу ирода фактлари, ички уйғониш ҳиссиёти. Улар бизга бевосита ҳаёт изтироблари орқали берилган.
Зиммель фикрича,	«Ҳаёт — ҳиссиёт, тажриба, фикр ҳаракати. Шу нуқтаи-назардан, олам — ҳаёт тажрибасидан келиб чиқади».



Билиш жараёни бу бизнинг руҳий кучларимиз йиғиндисининг ижодидир. Объект ва субъект эса «ҳаёт тажрибаси»нинг ташкил этувчи қисмларидир.

Дильтейнинг таъкидича, «ҳаётий тажриба» ақлдан келиб чиқмайди. «Ҳаёт»ни ақл ҳукми асосига қўйиб бўлмайди. Доимий оқим, ўзгариш, «ижодий жараён», «ҳаёт» қонуниятларини, умумлашмаларни инкор қилади. «Ҳаёт» ва «ақл»ни тенглаштириб бўлмайди.

Зиммель умумий қонун ўрнига «индивидуал қонун»ни, яъни тақдирни қўяди. Тақдир фақат интуиция (ички овоз) орқали эришиладиган жараён. Интуитив билиш «тарихий фан»ларнинг, «руҳ ҳақидаги фан»ларнинг марказий услубидир.

Дильтей фан тарафдори бўлганлиги учун, ўз давридаги психология, физиология фанларининг эришган ютуқларини тан олишга мажбур эди. Инсоннинг руҳий фаолияти нерв тизими фаолияти билан боғлиқдир, дейди.

Ташқи оламнинг асоси нима, деган масала бутун фалсафа тарихида ўзгариб борган. Қадимги даврда ташқи олам факт сифатида берилган, ҳеч қандай шубҳага ўрин йўқ (ҳаво, сув, олов ва ҳ.к.). Ўрта асрда олам худо томонидан яратилган, унга фақат ишонч ҳосил қилиш керак.

Лекин Декарт ўзининг услубидан келиб чиққан ҳолда физик дунёнинг объектив реаллигини шубҳа остига олди, яъни объектив дунёдан қандай қилиб «Мен»га ўтиш мумкинлигига шубҳаланади.

Берклида вазият бирмунча ўзгарди. У материя бу ёлгон нарсалар, фақат менинг ҳиссиётим йиғиндисидан иборатдир, дейди.

Мюллер фикрича, «ташқи дунё бизга бевосита берилмайди. Ҳиссиёт органлари ўзига яқин бўлган имманент (ички) энергияни қабул қилади.

Гельмгольц фикрича, ҳиссиётдан ташқари олам тасаввурига биз англалмаган хулоса орқали ўтамыз.

Дильтей фикрича, ташқи дунё ишонч, тафаккурлаш жараёнида вужудга келмайди, балки ички интилиш, ирода ва ҳиссиёт орқали пайдо бўлади. Инсон интилиши ҳаётда бениҳоя катта рол ўйнайди. Инсон, Дильтей фикрича, интилишлар йиғиндиси, «тизимидир». Ана шу интилишлар ва қизиқишлар иродавий ҳаракатга чорлайди ва қарама-қаршиликка учраб, бизда ташқи олам, объектлар тўғрисида тасаввур уйғотади.

Ташқи дунё реаллиги биз фикрлайдиган жараённинг натижаси эмас, лекин биз уни иродавий импульсларимиз, қизиқишларимиз учрайдиган тўсиқ сифатида биламыз.

Билиш жараёни ҳаёт тажрибасидан келиб чиқади. У трансцендентал олам, тафаккурлаш фаолиятининг натижаси эмас.

Руҳият ҳақидаги фанлар услублари табиат ҳақидаги фанлар услубидан бутунлай ажралиб туради.

Табиат инсонга бегонадир. Табиат ҳодисалари алоҳида феноменлар сифатида бизга ташқаридан берилади, улар ўз ҳолича «соқовдир» ва ҳеч нима демайди. Табиатни билиш учун биз тасаввурий символларга (белгиларга) мурожаат қилишимиз керак. Табиат ҳодисалари сабабий боғланишини биз тафаккуримизда синтез оқибатида биламыз, яъни ана шу сабабли боғланиш бизнинг ичимизда содир бўлади.

Лекин табиат руҳият фанлари учун асосдир. Руҳ ҳақидаги фанларнинг предмети ҳаётдир. Ҳаётни дунёдан эмас, балки дунёни ҳаётдан тушунтириш керак.

Шундай қилиб, Германияда «Ҳаёт фалсафаси»га асос солинди. Бу оқимнинг асосчиси Ф.Ницше ҳаётни ирода эркинлиги, руҳият, руҳий куч, ҳокимиятга интилиш каби тушунчалар орқали очиб беришга интилган бўлса, В.Дильтей ва Г.Зиммель ҳаётни кўпроқ руҳият тўғрисидаги фанлар асосида изоҳлашга ҳаракат қилдилар. Улар Ницше фалсафасини ўзгартириб, унинг қарашларига танқидий ёндошиб, яъни ундаги ҳаётий руҳни

сўндириб, «академик фан» ҳолатига келтириб, ўз қарашларини ривожлантирдилар. Г.Зиммель социология фани ривожига катта ҳисса қўшди, жамиятда «зиддиятлар» келиб чиқиши ва уларни ҳал қилиш ечимларини, услубларини ишлаб чиқди. В.Дильтей тарихни, маданиятни ўрганишда «герменевтика» усулини қўллаш кераклигига асос солди. Кейинчалик бу услуб бошқа фарб файла-суфлари томонидан янада ривожлантирилди.

АНРИ БЕРГСОН ҲАЁТ ФАЛСАФАСИ

Франция «ҳаёт фалсафаси»нинг машҳур намояндаси Анри Бергсондир (1859—1941). Анри Бергсон оддий оилада туғилди. У ёшлигида ўзига хос бола бўлган. Онаси Бергсонни ўқитувчиси тавсиясига биноан Шпрингер институтига ўқишга юборади. У бу ерда фалсафий фанлар билан жиддий шуғулланади, бу интернатдаги барча конкурсларнинг лауреати бўлади. Математика ва механика фанларини ҳам жуда яхши билади.

1881—1883 йилларда Бергсон Анжер шаҳрида математика ва механика фанларидан дарс бера бошлайди. Кейин у Клермон шаҳрига кўчиб ўтади. 1891 йилда уйланади. 1896 йилда нашрдан чиққан «Материя ва хотира» номли китоби унга катта муваффақият олиб келади. «Экол нормал» мактабида лекторлик қилади. 1899 йилда Коллеж де Франсда профессор лавозимида ишлайди. Бундан ташқари, Бергсон Ахлоқий ва ҳуқуқий фанлар Академияси ҳамда Франция академияси аъзоси бўлади, халқаро интеллектуал ҳамкорлик ҳайъатининг президенти ҳам бўлади. Анри Луи Бергсон 1941 йилда вафот этади.

Унинг асосий асарлари: «Онгнинг бевосита маълумотлари» (1889), «Материя ва хотира» (1896), «Кулиш» (1900), «Ижодий эволюция» (1907), «Рухий энергия» (1919), «Узлуксизлик ва узлуклилик» (1922), «Ахлоқ ва диннинг икки манбаи» (1932), «Фикр ва ҳаракатлантирувчи» (1934).

1927 йилда Бергсонга Нобель мукофоти топширилади. Механицизм ва догматизмга қарши чиқиб, Бергсон ҳаётнинг асл, илк реал бошлангич эканлигини таъкидлайди. Ҳаёт Бергсон томонидан материя ва руҳдан кескин фарқ қилувчи яхлитлик тарзида талқин қилинади. Материя ва руҳ эса ҳаётнинг жараён тугашининг маҳсулидир.

Ҳаёт моҳиятига фақат интуиция орқали, ички овоз ёрдамида етишиш мумкин. Ана шу интуиция бевосита предметга кириб, унинг индивидуал табиати билан кўшилишади. Интуиция билувчи билан билинувчини объект ва субъект сингари бир-бирига қарама-қарши қўймайди. У ҳаёт орқали ўз-ўзини англашдир, бевосита «кўриш» ва «пайқашдир». Шунинг учун ҳам Бергсон ҳар бир онгнинг бевосита берилган ҳаётига қайтишга чақиради.

Ўз-ўзини кузатиш, Бергсон фикрича, шунга олиб келадики,

руҳий ҳаётнинг далилини «давомийлик»да кўриш мумкин. «Давомийлик» бу узлуксиз ўзгарувчан ҳолатдир. У сезилмас даражада бир ҳолатдан иккинчи ҳолатга ўтиб туради. Демак, давомийлик, шу жумладан, ҳаёт ҳам, маконий эмас, балки замоний хусусиятга эгадир.

Бергсон ҳаётни коинот тарзида тушунади. «Материя ҳаёт тушунчасисиз қотиб қолган нарсадир. Ҳаёт унга жон киритади, демак, ҳаёт оламнинг маънавий ўзгаришидан иборат», — дейди Бергсон. Интуиция, ҳиссий кечинмалар унинг асосий шакллари бўлиб, ҳис-туйғу ва унинг асосида юзага келадиган чексиз алмашинувлардир. Унинг фикрича, ҳар қандай фалсафий қарашнинг асосидир. Ана шу руҳий ҳолатларнинг йиғиндиси ҳақиқий реаликни юзага келтиради ва фалсафанинг асосий мазмунини ташкил этади.

Интеллект, Бергсон фикрича, «ўлик нарсалар»ни талқин қилувчи қуролдир. Интуиция моддий, маконий объектларга қарама-қарши туради.

Интеллект ва интуиция ҳақидаги қарашлари Бергсоннинг эволюцион (тадрижий) назариясида ўз аксини топган. Демак, ҳаёт бу — қандайдир метафизик ҳолатдаги жараён бўлса, «ҳаётий жўшқинлик» эса улкан ижодий жараён тўлқинидир. Жўшқинликнинг заифланиши натижасида ҳаёт материяга айланади, яъни руҳсиз, жонсиз массага, нарсага айланади.

Инсон, Бергсон фикрича, ижодий мавжудотдир. Инсон орқали «ҳаётий жўшқинлик» амалга ошади. Ижод қобилияти, унингча, иррационал интуицияга боғлиқ. Бундай қобилиятга ҳамма ҳам эга эмас. Бу — худонинг танланган инсонларга берган инъомидир.

«Бизнинг танамиз, — дейди Бергсон, — бу ҳаракат қуролидир. Онг эса, ана шу ҳаракатни кўтариб юрувчидир. Тасаввур қилиш бу нарсаларнинг кўзгуси эмас, балки нарсаларнинг бизга таъсир қилишидир»¹.

Инсон интеллекти ҳаракат эҳтиёжидан келиб чиқади. Инсон интеллекти, бу Афлотун айтган интеллект эмас. Интеллект — бу ҳаракатдир.

Фан фақат амалий фойдани кўзлайди. Интеллектда биз тирик борлиқни кўра олмаймиз, тайёр ўлик маҳсулотни кўрамиз. Интеллект орқали олинadиган билим нисбийдир. Фақатгина интуиция фалсафанинг вазифасини бажара олади. Мутлоқ ҳақиқатга фақат интуиция орқали борилади. Интуиция предметнинг моҳиятига кириб, у билан бирлашади. Тирик мавжудотнинг хусусияти давомийликдир, узлуксиз ижодиётдир. Ҳаётий бошланғич англашдан бошланади. Давомийлик англашдан иборат. «Ҳаёт — оқим, организмда кечадиган бир туғилишдан иккинчи туғилишгача давом этадиган давомийлик».

Бергсон воқеликни руҳий-поэтик тарзда тушунади. Ҳаёт унинг учун давомийлик, ҳаракатчанлик тушунчалари орқали

¹ Бергсон А. Творческая эволюция. М. 1908. С. 7.

очилади. Фанга ҳаётйиликни киритиш керак. Ҳаёт иккига бўлинади:

- 1) индивидлар;
- 2) турлар.

Бу бўлиниш ҳаётнинг ички кучи орқали содир бўлади. Ҳаёт бу интилишдир. Унинг моҳияти бирон-бир шаклни вужудга келтириб, уни ривожлантиришдан иборат. Бу жиҳатдан инсон ҳаётини олсак, у тўхтамас очиқ тизимдир. Чексиз равишда бўлиниб, ривож топиб боради. Доимо ҳаётга мослашиб боради.

Ривожланиш фақат олдинга қараб эмас, балки орқага ҳам кетиши мумкин. Ривожланиш қўшилишдан эмас, балки ажралишдан иборат бўлади. Демак, ҳаёт моҳияти ҳаракатдан иборат.

Бергсон ҳаётни ҳаракат орқали тушунган. Ўсимликнинг ҳаракатсизлиги инстинкт ва интеллектнинг туртки элементларидан иборат. Бергсон фикрича, ақлга ҳам, инстинктга ҳам қатъий таъриф бериб бўлмайди. Улар якунланган нарсалар эмас. Улар доимо ҳаракатда бўлади. Онгнинг ўзига хослиги сунъий равишда предметларни вужудга келтиришдан иборат. Масалан, меҳнат қуроли инстинкт бўлса, интеллект тирик организмга хос бўлган қуролдир. Интеллект онглилик маҳсули. Инстинкт эса онгсизлик маҳсули.

Бергсон ҳам эволюция тушунчасига ўз эътиборини қаратади. «Эволюция — бу оқим», — дейди у. Ҳаётнинг ички қонунияти бор. Унинг фикрича, бу инсоннинг ички кучидир. Ҳаётй энергия таъсирида бутун ҳаёт ривожланади, дейди ва фанга мурожаат қилади.

Фанда интеллектуал (ақлий) билимга кўпроқ эътибор бериллади. Интуитив ва интеллектуал билим оқибатида дунё мавжуд бўлади. Инсоннинг қонунни кашф қилиши учун унда эркин ижод бўлиши керак.

У ҳаётй жўшқинлик ҳақида гапирар экан интуитив билимга кўпроқ эътибор беради. Интуитив билишга фаннинг кучи етмайди. Интуиция ҳар бир инсонда учрайди ва у билан яшайди. Интуиция бу ижод руҳидир. Бергсон фикрича, интуиция ҳаммада бор. Лекин инсонлар уни, айрим ҳолларда очиб беролмайди. Бергсон интуиция ва интеллектни бир-бирига қарама-қарши қилиб қўймайди, балки интеллектуал билим интуицияга хизмат қилиши керак, дейди. Бергсон, фикрлар бизга тафаккур олампидан келади. Инсон пок бўлса, унга яхши фикрлар келади, нопок бўлса, унга нопок фикрлар келади, дейди.

Бергсон ўз таълимотини методологик таълимот сифатида эмас, руҳий-поэтик дунёқараш сифатида яратади. Бергсон ўз қарашларини ҳаётй образлар, гўзал ўхшатишлар, солиштиришлар орқали баён этади. Бундай услуб Бергсонга хос хусусиятдир. Бу услуб борлиқ моҳиятини очишнинг ўзига хос усулидир, бунда субъект объект билан «ҳаётй» боғланади, у тирик

борлиқнинг ҳаётига сингади. Бундай услуб Ницше фалсафасига ҳам хосдир.

Бироқ Бергсон фалсафасида бундай қараш юзакидир. Унинг «ҳаёт фалсафасининг» чуқур мазмуни, «ҳаёт» билан «назария» ўртасидаги зиддият бевосита онг маълумотларига мурожаат қилиш билан ечилади. Унинг дастлабки йирик асари ҳам «Онгнинг бевосита маълумотлари ҳақида тажриба» деб номланади. «...Тушуниш қобилияти, — деб ёзади Бергсон, — ҳаракат қобилияти билан боғланади... бу эса онгнинг тирик мавжудликка мослашганлигидан далолат беради, бу мослашиш тобора аниқроқ ва равшанроқ бўлиб бораверади, шунинг билан бирга мураккаблашиб ҳам боради. Шу ерда тафаккуримиз ўз вазифасини бошлайди: у танамизни атроф-муҳитга тобора сингишига ёрдам беради, нарсалар муносабатини тасаввур қилади, яъни у материяни фикрлайди»¹.

А.Бергсоннинг дунё тузилиши тўғрисидаги қарашлари, тўлиқ тарзда «Ижодий эволюция» (1907) номли асарида ўз аксини топди. Бу асарнинг гоёси «билиш назариясини ҳаёт билан тўлдиришдан» иборат.

Ҳаракатни мушоҳада қилиш — онгни ўзгарувчанлик ҳолатини кузатиш — билиш жараёнида «ҳаётни» назария билан «тўлдириш»нинг мантикий бошланғич нуқтасидир. Шунинг учун ҳам Бергсон вақт масаласига доимо қизиқади.

У вақтни Ньютон каби ҳодисалар кетма-кетлиги сифатида тушунмайди. Вақтни «субстанция», онгнинг доимий ҳиссиёти, борлиқ жараён сифатида тушунади. Дунё, Бергсон учун «давомийликдир», «ўтмишнинг келажакка қараган узлуксиз ривожидир, олдинга интилган ҳаракатидир»².

Вақт ва давомийлик. Бергсон фикрича, дунё «моҳияти» бу вақтдир. Вақт «давомийлик» сифатида тушунилади, кетма-кет келадиган дақиқалар сифатида эмас. Табиий билимлар вақтга мурожаат қилиб, унинг моҳиятини англамайди, уни ички мазмунидан ажратади. Вақт масаласига бағишлаб Бергсон «Вақт ва давомийлик» номли асар ёзади. Бу асарда у А.Эйнштейн назариясининг табиий асосларини таҳлил қилмайди, балки вақт тушунчаси шаклланишининг гносеологик механизмини очиш, бу назариядаги вақт ҳақидаги тасаввурни аниқлаш, умуман илмий тафаккурдаги ўрнини белгилаб беришга диққатини қаратади.

Нисбийлик назариясини Бергсон қайтадан таҳлил қилиб чиқади, бу назарияни формализмда айблайди, «бу назарияни тушунилмаганлиги туфайли парадоксалдир»³ дейди. Нисбийлик назариясидаги вақтни «макон» ўлчамига «айлантириш» сунъий

¹ Бергсон А. Творческая эволюция. М. 1908. 3-бет.

² Уша асар. 4-бет.

³ Бергсон А. Время и длительность. М. 1910. С. 5.

математик воситаси, илмий тафаккурнинг «символизация» қилиш услубидир. Бергсонга кўра, бу айлантириш ҳар бир олим учун ёки мактаб учун табиий ҳолдир.

«Бундан шундай хулоса келтириб чиқариш мумкинки, — деб ёзади Бергсон, — ... гарчи биз макондан вақт хусусиятларини қидирсак-да, биз макондан чиқиб кета олмаймиз: вақтнинг моҳиятини, нима эканлигини оча олмаймиз»¹. Бу «... вақт-ни математик тарзда белгилай ололмаганимиздан далолат беради, биз уни ўлчашда бир хил ониялар билан ҳисоблашишимизга тўғри келади; бу бир хил ониялар бир зумликнинг моҳиятидир; улар давомий эмас. Бу бизнинг тафаккуримиз белгисидир, давомийликни ва реал ҳаракатни онгли равишда тўхтатишдир; ана шу мақсадда тафаккур математик ўлчамни қабул қилади, уни макондан замонга ўтказди»². Фалсафий дунёқараш нуқтаи-назаридан, бу физик назарияни фикрлаш жараёни — «маҳсули», тушунчаларнинг мазмуни сифатида талқин қилиш мумкин.

Бергсоннинг вақт, давомийлик ҳақидаги фикрлари Кант метафизик қарашларига ҳам ўхшаб кетади. Хусусан, вақт ҳақидаги илмий тасаввур «бу реал давомийликдир, у биз томонимиздан ҳис қилинади». Бу тўғрида Бергсоннинг махсус асарлари ҳам мавжуддир.

Бергсон «ташқи реаллик»нинг мавжудлигини тан олади. Ташқи реаллик онгга бевосита берилгандир. Шунинг учун ҳам у ҳеч қандай назария орқали тушунтирила олинмайди, бирини иккинчиси билан алмаштириб бўлмайди.

Бевосита берилган ҳақиқий реаллик бу «ҳаёт»дир», яъни ҳаракатчанлик, ҳаракат ва «жараён»дир³. Бизнинг онгимиз «вақт-вақти билан... бўлинмас ҳаракатчан реалликдан сурат олади» (10,34). Бу «суратлар» — ҳиссиёт ва ғоялар, изтироблар биз томондан ҳолат ва нарса сифатида қабул қилинади. Шундай тарзда «узлуксизлик узлуклилиқ билан, ҳаракатчанлик турғунлик билан, ўзгарувчанликдаги тенденциялар, ўзгармас турткилар билан алмашинади, улар ўзгаришларнинг йўналишини ва жараёнларини белгилайди»⁴.

Онгга «бевосита берилган» далиллар бизни мавжудлик билан тўқнаштиради. Онгда борлиқ белгилаб олинади. «Маълум маънода, кўп предметлар бор, инсон инсондан фарқланади, дарахт дарахтга ўхшамайди, тош тошга ўхшамайди, ҳар бир моҳиятнинг ўзига хос хусусияти, ривожланиш қонунияти мавжуд. Бироқ нарсанинг атроф-муҳитдан махсусланиши мутлоқ характерга эга эмас, ҳис этилмайдиган ўзгаришлар орқали бири иккинчисига ўтади, бир-бири билан қўшилади. ...бу предметлар биз

¹ Ўша асар. 6-бет.

² Ўша асар. 53-бет.

³ Ўша асар. 34-бет.

⁴ Ўша асар. 34-бет.

эътироф этган аниқ чегараларга эга эмас»¹. Инсон субъекти, унинг танаси, объектларни қабул қилиши, материя ва онг, Бергсон фикрича, «моҳиятнинг кўринишларидан биридир». Унинг ёзишича, «Материя бу образлар йиғиндисидир, материяни қабул қилиш бу образларни бошқа образларга қараб ҳаракат қилиши ёки муносабатидир»². Бергсоннинг дунёқарашига неоплатонизмнинг таъсири кучли бўлган. Бергсон эмоция тўғрисидаги назарияни қўллаб-қувватлайди. Бергсоннинг «образи» тасаввур маҳсули, ижодий фаолликдир. Бу фаоллик кўпроқ ҳиссиётга тааллуқлидир.

Инъикосни Бергсон инкор қилмайди, бу «образлар»нинг ўзига хос ўзаро таъсиридир. «Менинг танамни ўраб турувчи предметлар, танам таъсир қилувчи имконий таъсирлантирувчиларни инъикос қилади»³. Шундай тасаввур билан нарсаларнинг, материя билан онгнинг «чатишиб» кетиши, Бергсон фикрича, «ҳаётий оқимда» материализм ва идеализмдан юқорироқ туради.

Бергсон дунёқарашининг умумий кўриниши шундан иборат. Ҳаётни Бергсон билиш билан тўлдирмоқчи бўлади. «Ҳаёт назарияси»ни у тасаввурлар ва мушоҳадаларни таҳлил қилиш билан очмоқчи бўлади. Демак, дунё асоси, Бергсон фикрича, онгдан иборатдир (ёки «муллоқлик», субъект онги «олий онгнинг» бир бўлагидир). У «бўлинмас узлуксизликдир», «жўшқинликдир», ижодий имкониятга, ўзгарувчанлик ёки нисбий турғунлик қобилиятига эгадир. «Онг ёки олий онг бу ракетадир, учган парчалари материя сифатида ҳар тарафга сочилади; шунингдек, онг ракетанинг сақланиб қолганлигидир, парчалари йиғилиб организм тузилади»⁴. Бергсон фикрича, субъект онги «олий онгнинг» маҳсули сифатида мияда жойлашади, мия қуроли, борлиқ шаклидир. «Ҳамма... нарса оқади, онг ҳам миядан оқиб чиқади ва онгли фаолият мия фаолияти билан шаклланади. Ҳақиқатда эса, онг миядан келиб чиқмайди; лекин мия ва онг бир-бирига мос келади, мия — ўз тузилишининг мураккаблигини, онг эса, ўз уйғониши жўшқинлигини» аниқлайди⁵. Вужудга келган ҳаёт ўзининг тараққиёт босқичларида, инсониятнинг ижтимоий-амалий борлиғигача объектив табиий, моддий жараёнларга мослашиб яшайди. Дастлаб содда шаклда, бор нарсани танлаб истеъмол қилиш шаклида, кейинчалик эса, материянинг объектив қонунларига асосланиб, «сунъий» реалликни вужудга келтиради. Шундай қилиб, Бергсон фикрича, бундай фаолият фаолликнинг пассивликка таъсири натижасида содир бўлади.

«Ҳаётий жўшқинлик» тўғрисидаги таълимотини давом эттириб Бергсон олий онг материяга сингиб, икки «қўлга» бўлиниб

¹ Ўша асар. 209-бет.

² Ўша асар. 10-бет.

³ Ўша асар. 9-бет.

⁴ Бергсон А. Время и длительность. М. 1910. С. 233.

⁵ Бергсон А. Время и длительность. М. 1910. С. 234.

кетеди. Улардан бири — инстинкт, онгни моддий шароитга мослашиш шаклидир, дейди. Инстинкт бу материя ҳақида «бевосита билимдир», бу стандарт «машинага ўхшаш» ҳайвон бўлиб, ўз предмети билан муросасиздир. Бу муроса организм тузилмасининг шартидир, шунинг учун ҳам махсус ўқувга, хотирага ва олий онгга муҳтож бўлмайди. Ёввойи арига шиллиқ қуртни ўлдириб, унга ўз тухумини қўйиш «технологияси» ни ўргатишнинг ҳожати йўқ. Ари ва унинг «предмети», маълум маънода, априор тарзда «бир-бири учун яратилгандир», улар «олдидан яратилган мутаносибликда» яшайди, шунинг учун ҳам бу ерда билимга ўрин йўқ. Мулоҳаза қилиш, «ўйлаш», умумлаштириш, тасаввур қилиш, белгилаш бу ерда ортиқчадир.

Албатта, Бергсон инстинктнинг бундай ҳаракатини идеал схема сифатида келтиради. Ҳашоротлар ва ҳайвонот оламини бундай «содалаштириш» мумкин эмаслигини ҳам англайди. Аслида ҳайвонот олами ҳам мураккаброқ тизимлар билан боғлиқдир.

Ҳаётий жўшқинликнинг «иккинчи қўли» интеллектдир, бу ҳодиса тўлиқ инсон онгида намоён бўлади.

Инстинкт учун «вақтнинг аҳамияти йўқ», у «материяни» билади, аксинча, интеллект вақт (давомийлик) билан моҳиятан боғлангандир. «Интеллект белгиси ҳаракатчанликдир»¹. Аслида «интеллектнинг асосий вазифаси бизнинг турмушимизни ёритишдан иборат, бизни ҳаракатимизни нарсага тайёрлайди, ҳаёт эволюцияси уни шунинг учун шакллантирган, ҳодисаларни олдиндан кўра билиш ҳамда яхши шароитни тайёрлаш учун зарур. Интеллект инстинктив ҳолатда ўзига маълум бўлган ҳолатни танлайди; ўзига ўхшашликни қидиради...»². Инстинктдан фарқли, интеллект «ижодий» имкониятга эга, чунки «ҳаётий жўшқинлик» янги шаклларни вужудга келтиради. Бу ижодий эволюциянинг моҳиятидир. Интеллект янгиликни эскилик орқали қабул қилади, янгиликни эскилик билан алмаштиради. Фан бу операцияни жуда нозик ва моҳирона бажаради, зотан унинг «моҳиятий хусусиятини ўзгартирмайди»³. Кундалик билим сифатида фан нарсалардан фақат айрим томонларинигина ушлаб қола олади. Тарихнинг кетма-кет воқеаларида содалаштириш мумкин бўлмаган ҳолатлар диққат-эътибордан четда қолади.

Бу алмаштириш Бергсон учун «ташқи» ҳолатдир, мавжудликка бегонадир. Борлиқнинг бир шакли сифатида, ҳаётнинг, «ҳаётий жўшқинлик»нинг бир қисми сифатида интеллект алмаштириб бўлмайдиган нарсани алмаштира олмайди. Ҳаётни, ўзгарувчанликни, ҳаракатни, ривожланиш, оқимни тушунтириб бера олмайди. «Бизнинг интеллектимиз, — деб ёзади Берг-

¹ Ўша асар. 142-бет.

² Ўша асар. 26-бет.

³ Ўша асар. 27-бет.

сон, — табиатдан чиққан ҳолатида шакланмаган, ноаниқ жисмни объект қилиб олади»¹. У ўзгарувчанликни «ўзгармас дақиқаларга» бўлиб олади, шунинг учун ҳам, «... у фақат ҳаракатсиз нарсаларни тасаввур қила олади»². Бу интеллектнинг чекланганлигидан далолат беради, интеллект фаол «ҳаёт»нинг соясидир. Дунёвий ҳаётгий бошланғич заифлашиб, материяга айланади, «ҳаётга» сингган интеллект ўзининг ўлик тузилмаларини яратади, яъни тушунчаларни, ақл орқали тушуниладиган дунёни яратади.

Интеллект, шундай қилиб, нафақат табиатни адекват инъи-кос қилади: У тил ва символлар тизимини яратиб, моддий объектларга боғлиқлигини аста-секин йўқотиб боради. Тил ва символлар мавжуд ноаниқ жисмдан «ажралган» муносабатлар вазифасини бажаради. Бу эса шуни англатадики, интеллект тушунчалар яратиш имкониятига эга бўлади, бевосита «амалий ҳаракатда» иштирок этмайди, моддий дунёда бевосита шаклишамойилини топа олмайди. Ана шу йўл билан назария пайдо бўлади. Уларнинг объекти идеал характерга эга бўлади.

Интеллект назариялар тузар экан, у ўзини ҳам объектга айлантириши лозим. «У ўзи ҳақида аниқ ва равшан фикрлаши даркор, бунинг учун ўзини ўзликда кўриши лозим»³. Интеллектуал ўз-ўзини англаш воситаси бу мантиқдир, символлар устида ишлашнинг анланган қатъий қоидаларидир. Онг жараён сифатида интеллект воситалари орқали намоён бўлмайди; интеллект жараёнга қодир эмас, чунки «у соф узлуксизликни англай олмайди, ҳаётгий бўлган ижодий эволюция унга бегона»⁴.

Шундай қилиб, на инстинкт, на интеллект ҳаётни тушуна олади, лекин улар ҳаётнинг шакллари-дир. Инстинкт ҳеч нарсани тушунмайди, у фақат «органик ҳолда ҳаракат қилади»⁵, тушун-ниш учун эса ўз-ўзини англаш зарур. Интеллект ҳамма нарсани терминларда ифодалайди, ўз қуроллари орқали қайта ишлайди. Шунинг учун ҳам у ўз объектини ҳаракатсизлантиради. Бошқача айтганда, инстинкт ҳаётни ўрганишни «хоҳламайди», лекин уни англаш қўлидан келади, интеллект бўлса буни уддасидан чиқа олмайди, лекин жуда хоҳлайди.

Лекин Бергсон фикрича, ҳаётни ўрганиш йўли мавжуд⁶. «Ҳаёт» биздан қочиб кетади, сабаби биз уни интеллект орқали ўрган-моқчи бўламиз. «Ҳаёт»ни назарий ўрганиш мумкин эмас. Лекин ҳаётда биз «яшаймиз», шунинг учун уни бевосита қабул қили-шимиз мумкин, агар биз борлиқни белгилар орқали қабул қила-диган тафаккуримиз фикрларини «ўчира олсак» мақсадга ети-

¹ Ўша асар. 139-бет.

² Ўша асар. 140-бет.

³ Ўша асар. 144-бет.

⁴ Ўша асар. 145-бет.

⁵ Ўша асар. 149-бет.

⁶ Ўша асар. 239-бет.

шамиз. Бу бевосита билиш услуби интуициядир. Бергсон интуицияни бевосита қабул қилишдир, деб атайди. Интуиция бу «манфаатсиз ўз-ўзини англаш инстинктидир...»¹. У ташқи қабул-лашга яқинроқдир, эстетик қабуллашдир. Бунда субъективлик ҳолати ёрқин намоён бўлади. Шу билан бирга «содда» эстетик қабул қилиш индивидуалдир. Бу индивидуаллик Бергсон учун катта аҳамиятга эга, чунки индивидуалликда ижодиёт яққол намоён бўлади. Интуиция умумий хусусиятларни турлаши зарур. У «бизнинг эркинлигимизни, шахсимизни, келиб чиқишимизни, вазифамизни ва ҳ.к...» ўрганadi². Интуиция фалсафий масалаларга жавоб топиши лозим. Интуиция ҳақидаги қарашлар Бергсоннинг «Метафизикага кириш» асарида атрофлича кўриб чиқилган. Шундай қилиб, фан ва фалсафа маъносида тушуниладиган «метафизика» интуицияда бирлашади³. «Фалсафа, менинг тушунишимча, кўпроқ фанга эмас, санъатга яқинлашади. Уни кўп вақтдан бери фан сифатида ўрганиб келишди. Лекин фан борлиқни тўлиқ тушунтирмайди, қисман, сунъий белгилар, восита орқали тасаввур этади. Санъат ва фалсафа, аксинча, интуицияда бирлашади. Мен шундай айтган бўлар эдим, фалсафа санъатнинг бир жанридир»⁴.

«Интуициялашган» фан қатъий тушунчалардан воз кечади ва ҳаракат қила бошлайди, шундай тарзда ўзгаради, ривожлана боради ва санъатга айланади. Бу ҳақда кўпгина олимлар гапиришган, улар қаторида Эйнштейн ва Бор каби физик олимлар ҳам бор.

Анри Бергсон таълимотини ўрганиш фалсафадаги руҳият ва маънавият масалаларини чуқур ва ҳар томонлама ўрганишга ёрдам беради. Шарқ ва ғарб маънавияти бир-биридан фарқ қилсада, руҳият жиҳатидан А.Бергсон фалсафаси орқали бири-бири билан яқинлашади. Жумладан, А.Бергсоннинг интуицияга берган баҳоси Шарқнинг тасаввуф таълимотида ҳам учрайди.

1932 йилда А.Бергсоннинг «Ахлоқ ва диннинг икки манбаи» номли асари нашрдан чиқади. Бу асарда Бергсон инсоният тарихи ривожини тўғрисидаги фикрларини баён этади.

Бергсон фикрича, инсон ва жамиятни биологик эволюция занжирига, табиий билимлар инсонни ҳайвонот олаmidан келиб чиққанини исботлагани учун кўшиш керак эмас, файласуф учун бу ҳол иккинчи даражали рол ўйнайди, чунки бунда ахлоқнинг келиб чиқиш сабабини билмай қолиш мумкин. Олим фикрича, ахлоқ «яширин» хусусиятга эгадир: чунки унинг моҳияти ҳақиқатдан ҳам «яшириндир»; (уни ўрганувчи татқиқотчи учун ҳам) унинг «яширинлигининг» сабаби унинг шакллари-нинг кўплигидир. Шунингдек, ахлоқ ўзгарувчан туғма хусусият-

¹ Ўша асар. 145-бет.

² Ўша асар. 239-бет.

³ Ўша асар. 38-бет.

⁴ Ўша асар. 354-бет.

га эга эмас. Шунинг учун ҳам ахлоқ инсониятнинг маҳсули сифатида талқин қилинади, у «ижтимоий келишув» натижасидир.

Бергсон ахлоқнинг «табиий кўриниш»ига ўз эътиборини қаратади. Ахлоқий нормаларнинг қандай қилиб инсон онгида қабул қилиниши ва «шундай қабул қилинганлиги» учун ҳам улар бажарилиши кераклиги уни қизиқтиради. Урф-одат «стандарт», «яширин» ахлоқнинг бир шаклидир. Ахлоқий императив уни кўп ҳужайрали биологик организмнинг инстинкти даражасигача олиб келиб қўяди. Урф-одат индивид турмушини ижтимоий ҳаёт талабларига бўйсундиради. «Жамият аъзолари, — деб ёзади Бергсон, — организмнинг ҳужайрасига ўхшайдилар»¹.

Шундай қилиб, «яширин» ахлоқ туғма эмас, унинг келиб чиқиши биологик хусусиятга эга, инстинктларга ўхшаб кетади. Ахлоқнинг манбаи «табиий»дир. Инстинкт билан ахлоқнинг умумий табиати биологикдир.

Диннинг моҳияти ҳам «яширин»дир. Инсон қаерда бўлса, ўша ерда дин ҳам мавжуд. Динни ҳам инсон борлигидан ажратиб бўлмайди. Динда афсоналар, ҳикоялар, эртақлар жуда кўп. Ўзининг вазифаси билан дин, Бергсон фикрича, поэтик тўқималардан катта фарқ қилади, лекин биз уларга камроқ ишонамиз (ҳақиқат зарраси қанча кўп бўлса ҳам).

«Яширин» дин авлоддан-авлодга афсона тарзида ўтади, айрим диний ақидалар фалсафий тизимлар томонидан ишлатилади; дин турли шаклга кириши мумкин. «Яширин» диннинг асоси ҳам биологик характерга эгадир: келиб чиқишига кўра, у «ҳаётийдир», вазифасига кўра «амалийдир».

Бундан ташқари, «яширин» дин ва ахлоқдан ташқари «зоҳирий» дин ва ахлоқ бор. «Зоҳирий» дин ва ахлоқ, Бергсон фикрича, «яширин» дин ва ахлоқ қандай вазифани бажарса, ўша вазифани бажаради. «Зоҳирий» ахлоқ ва дин тараққиётга йўл очади. Улар ўртасида муносабат мавжуд, улар бир-бирларини тўлдирядилар, уларнинг муносабатини «ижтимоий мажбурлаш» ва «муҳаббат жўшқинлиги»га ўхшатиш мумкин².

Дин ва ахлоқ замонда ўзгаришлар бўлаётган даврда «зоҳир бўлади». «Ахлоқли қаҳрамонлар» ва «соф мистиклар» уларни ўзгартирадилар. Буюк шахсларнинг бундай фаолияти «ҳаётни ижод қилувчилар» шаклида намоён бўлади. Шунинг учун ҳам дин ва ахлоқнинг иккинчи томони «зоҳирий»дир, чунки бунда олам тузилишининг янги қирралари очилади, «ҳаётий жўшқинлик» сирлари кашф этилиб боради.

Инсоният тарихи билан борлиқ, табиат тарихининг фарқли томонлари ҳам мавжуд. Инсониятнинг ўзига хос томони шундан иборатки, инсонлар материянинг устидан ҳукмронликни ўз

¹ Ўша асар. 6-бет.

² Ўша асар. 98-бет.

қўлларига олдилар. Бу вазифани инсон интеллекти туфайли бажара олди. Интеллект «ўлик» материя қонунларини ишга солиб, уларни ҳаётда ишлата олди. Бундай «ҳукмронлик»нинг оқибати «техника» нинг вужудга келишидир. «Мистика механикага олиб келди», — деб ёзади Бергсон¹. Мистика, ахлоқий қахрамонлик ва тафаккурнинг уринишлари, материя ҳукмронлигидан қутулиш учун бўлган ҳаракатлар инсон борлигининг моҳиятини ҳамда хусусиятини очиб беради.

Бундай ривожланишнинг ижобий оқибатлари билан бирга салбий натижалари ҳам мавжуд. Табиат устидан ҳукмронлик қилувчи техник воситаларни ўйлаб топиб, инсоният уни хусусий мулкка айлантирди. Бу мулкни бойитиш инсоният, давлатлар ўртасида келишмовчиликларга олиб келадики, унинг оқибати урушлар билан тугаши мумкин: «...урушлар сабаби, — деб ёзади Бергсон, — жамоа ёки хусусий мулк. Инсониятнинг хусусий мулкка мойиллиги бор экан, урушлар муқаррардир»². Урушларни Бергсон табиат бағрида ётувчи ёвузликнинг намоён бўлишидир, дейди. Урушларни ташкилотлар тузиб, бартараф этиш мумкин. Миллатлар Лигасида Бергсон ана шундай кучни кўради.

Бергсоннинг умумий фалсафий дунёқараши шулардан иборат. Унинг борлиқ тўғрисидаги ғоялари инсон тасаввурининг бойлигини, чуқурлигини очиб беришга қаратилган бўлса, ижтимоий фалсафасида ҳам ўзига хос ижобий томонлар мавжуд. Умуман, Бергсоннинг интуитив ҳаёт фалсафаси, янги вужудга келган фалсафий оқимларга манбаа ролини ўйнади.

СЁРЕН КЪЕРКЕГОРНИНГ ХРИСТИАНЛИК ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМИ

Сёрен Къеркегор (1813—1855) Даниянинг Копенгаген шаҳрида туғилди ва умрининг охиригача шу шаҳарда яшади. У оилада еттинчи фарзанд эди. Диний муҳитда вояга етади. Къеркегорнинг отаси ёшлигида камбағал бўлиб, шунинг учун у худони айбдор қилиб ёмонлайди. Кейинчалик бойиб кетиб, ёшлигидаги қилган хатоси туфайли умрининг охиригача пушаймон еб яшайди. Отасининг мана шу характери Къеркегорга ҳам таъсир қиладди. Меланхолия, чуқур таъсирланиш, ҳамда ўзини кузатиш ва ҳаракатларини қатъий баҳолаш Къеркегорнинг характерида хос хусусиятлар эди.

Къеркегор зиддиятли шахс эди. Унинг руҳий ҳолати доимий ва тартибсиз тарзда ўзгарарди. У тезда диний шубҳаланишдан фанатик эътиқодга ўтар, ўзининг ғоявий рақибларига қарши қатъий ташланар эди. У шундай инсон эдики, унинг шахсияти

¹ Ўша асар. 329-бет.

² Ўша асар. 307-бет.

ва қалбидаги бўлаётган ҳолатлар, бошқа нарсаларни орқага суриб ташлаган эди. Нима тўғрисида ёзмасин, фақат ўзини назарда тутиб ёзган. У субъектив, эгоцентрик ёзувчилардан бири эди. Шунинг учун ҳам инсон, ҳам мутафаккир унда бирлашган эди, яъни унинг ҳаёти ва таълимоти бир-бири билан чамбарчас боғланган эди. У қандай яшаган бўлса, шундай фалсафий фикр юритган, қандай фикр юритган бўлса, шундай яшаган. Фалсафа тушунчасини у ўзининг шахсий ҳаётининг тажрибасидан, изтиробларидан, ҳиссиётидан олган. У кўтарган масалалар, муаммолар умуминсоний хусусиятларга эга эди, лекин уларнинг далиллари шахсий ҳаётдан олади. Шунинг учун ҳам бу масалаларнинг ечими чекланмаган. Унинг барча асарларида биз бир хил фикрларни кўп учратамиз.

Ёшлик ва талабалик йилларида Кьеркегор эркин, эксцентрик ҳаёт тарзида яшайди. Кейин бундай ҳаётдан тўйиб, ахлоқий қонун-қоидалар билан яшашга ўтади. Ахлоқий бурч, ахлоқий қатъиятчилик унинг идеалига айланади. Кейинроқ у соф диний ҳолатга ўтади, худо билан бирга яшашни, ҳақиқий христиан бўлишни мақсад қилиб қўяди. Кьеркегор руҳоний бўлишни хоҳлайди, лекин пасторларнинг ҳаёти унга тўғри келмайди.

Унинг ҳаётида катта бурилиш ясаган ҳодиса — бу суюкли қайлиги 17 ёшли Регина Олсен билан ажралиши бўлди. Кьеркегор ҳаётидаги ана шу ҳодиса умрининг охиригача чексиз мулоҳазаларга, ўз хатги-ҳаракатини ахлоқий оқлашларга асос бўлиб хизмат қилди. Кьеркегорнинг «Бир қарорга келиш» ва «Танлаш» ҳақидаги қарашлари, фикр-мулоҳазалари ўзининг соф руҳий изтиробидан келиб чиққанлигига шубҳа йўқдир.

Кьеркегор узоқ яшамаган бўлса ҳам, 12 жилдли асарлар ва 20 жилдли кундаликлари мерос қилиб қолдирди. Унинг фалсафага қандай ёндашганлигидан қатъи назар, унинг истеъдодли ёзувчи бўлганлигига шубҳа йўқдир. Китобларини у ўз ҳисобидан нашр эттирарди. У фикрига нима келса ўшани ёзар эди. У ёзган нарсасини қайта кўриб чиқмас эди. Шунинг учун ҳам асарларида қайтариқлар кўп бўлар эди. Лекин шундай бўлса ҳам Дания адабиётининг гурури ҳисобланар эди, унинг асарлари ўлимидан сўнг унга даҳо ёзувчи шуҳратини келтирди.

Кьеркегорни файласуф деб атаб бўлмайди, унинг ўзи ҳам бунга сазовор бўлишни истамаган. Билиш ҳақидаги масалалар кўпинча унда ахлоқий, эстетик қарашлар билан чатишиб кетар эди. Тизимли баён қилиш унинг дунёқарашига хос хусусият эмас эди.

Унинг ижтимоий-сиёсий қарашлари ўзига хос характерга эга эди. 1848 йил инқилобига у шубҳа билан қарайди. Халқдан нафратланади, халқни маъносиз тўда деб атайди. Демократиянинг ҳар қандай шаклига қатъий қарши чиқади, социалистик гоюлар унда тушунмовчиликни келтириб чиқаради.

Ижтимоий ҳаётнинг асосий тамойили, Кьеркегор фикрича, бу бўйсинишдир, итоат қилишдир.

Кьеркегорнинг асосий асарлари:

1. «Ёки-ёки» (1843);
2. «Кўрқув тушунчаси» (1844);
3. «Ҳаётини йўл босқичлари» (1848);
4. «Хотимавий ноилмий қўшимча» 1846.

Соф фалсафий масалалар билан Кьеркегор ўзининг ғоявий рақибларини инкор қилиш мақсадида шуғулланади, ўз қарашларининг фалсафий асосини яратишга ҳаракат қилади. Лекин унинг асосий қизиқиши диний-ахлоқий характерга эга эди.

1841 йил Кьеркегор «Ирония ҳақида» мавзусидаги магистрлик диссертациясини ёқлайди. Унинг асосий ғоялари ана шу диссертацияда ўз аксини топгандир.

Ёшлик йилларидаёқ ёзган кундаликларида Кьеркегор ўзига шундай савол қўяди: «Мен нима қилишим керак, менинг ҳаёт йўлим нимадан иборат?». Бу саволга шундай жавоб беради: «Мен шундай ҳақиқатни топишим шартки, ана шу ҳақиқат учун яшашим, ана шу ҳақиқат учун ўлишим керак бўлсин». Бу саволлар кейинчалик Кьеркегорда шундай шакл олади. «Христианин бўлиш нима? Христианин бўлиш учун нима қилиш керак? Хотиржамликка қандай қилиб эришиш керак?»

Юқоридаги масалаларни ўрганиш натижасида Кьеркегор дин инсондан мутлоқ эътиқодни ва тобеликни талаб қилиши лозимлигига ишонч ҳосил қилади. Эътиқод ақидалари қанчалик бемаъни бўлса, уларга ишонч шунчалик мустаҳкам бўлади.

Кьеркегор ақлга қарши бўлган. Унинг учун ақл билан эътиқод бир-бири билан ҳеч келишмайдиган ҳодисалардир, ақл эътиқоднинг ашаддий душманидир.

Кьеркегор ўзининг ғоявий рақиби деб Гегелни билди. Унинг даврида Копенгагенда Гегель фалсафаси тарғиб қилинаётган давр эди. Гегель фалсафасининг терминологияси, яъни «тезис», «антитезис», «синтез» кенг истеъмолда эди. Кьеркегор фикрича, гегелчилик христианликка қарши курашувчи бошқа фалсафаларга нисбатан христианликка кўпроқ зарар келтиради. Шунинг учун ҳам Кьеркегор Гегелнинг рационалистик фалсафасини «ҳазм» қила олмайди.

Унингча, Гегель фалсафаси мавҳумлашган моҳиятларга қаратилган. Бу моҳиятга фақат умумий тушунчалар орқали етишиш мумкин.

Бу фалсафа алоҳидалик, конкретлик, индивидуаллик масалаларига қаратилмаган. Индивидуум энг умумийликда қоришиб кетган.

Унинг бу фикрларида қисман ҳақиқат бор. Гегель бутунлай умумийликка ўзини бағишлаган эди. Рафиқасининг айтишича, уни яхши кўрган маълум таоми ҳам йўқ эди. Унинг учун фақат умумий таом мавжуд эди. Гегель фалсафасидаги ҳамма мазмун,

Кьеркегор фикрича, умумий моҳиятларга қаратилган, ўзига хос мавжудлик, индивидуаллик бу ерда тан олинмаган эди. Фалсафада ўзига хос индивидуаллик тан олинмаган эди. Гегель фалсафаси ўзига хос мавжудликни тушунишга умуман қодир эмас эди, бундай масалани ўртага ташламаган ҳам эди.

Кьеркегорнинг Гегель фалсафаси билан келиша олмаганлиги равшандир, чунки экзистенция, унинг фикрича, умуман тушунча орқали очилмайди, тушунилмайди ҳам. Бу шундай реалликки, уни объективлаштириш мумкин эмас. Айрим файласуфлар «Мен мавжудман» деган мавзуда фикр юритган бўлсалар ҳам, лекин мавжудликнинг асл моҳияти нимада эканлигини англамаганлар. Улар асосий ҳолни ўз диққат эътиборларидан четда қолдирганлар, яъни менинг мавжудлигим тафаккуримда, фикр юритишимда эмас, балки бевосита ҳаётда намоён бўлишимда, ҳиссиётларимда, кечинмаларимда акс этишидир. Кьеркегор фикрича, мен ўз мавжудлигим билан тафаккуримдаги инъикос орқали эмас, балки ҳаётдаги оқим орқали учрашаман ва танишаман, учрайдиган турли муаммолар билан тўқнашаман. Кьеркегор айтадики, мен қанчалик кам фикрласам, шунчалик кўп мавжудман.

Кьеркегорнинг таъкидлашича, ўзлиги билан «учрашув» инсон ҳаётининг тўфонли даврларида содир бўлади, қачонки («Ёки-ёки») танлаш зарурати пайдо бўлганида содир бўлади. Айнан шундай вазиятда инсон ўз мавжудлигини яққол ҳис қилади, англайди. Кьеркегор ўз маъшуқаси Регинадан воз кечганда, осойишта оилавий ҳаётдан воз кечди, ўзини бир умрга саргардонликка маҳкум қилди. Демак, ўз ҳаётидаги бундай мисол билан Кьеркегор шуни исботлайдики, танлаш вазияти мавҳум фикрда эмас, балки ҳаётнинг энг оғир дамларида ўзини намоён қилади.

Шундай қилиб, фақат умумий тушунчалар билан иш кўрганда ёки мавҳум моҳиятлар масалалари билан шуғулланганда, конкрет ўз мавжудлиги борасида тўқнашадиган муаммоларни ҳал қилишга қодир бўлолмай қолади. Амалий, ахлоқий мавжудот сифатида ҳар бир инсон фақат умумий фикрлар билан қониқмайди, у ўзининг конкрет ҳаётида қандай йўл тутиши керак, қандай ҳаракат қилиши кераклигини билишни хоҳлайди. Кьеркегор ҳаётдаги танлаш масаласига диққат-эътиборини қаратиб, уни ҳал қилишга ҳаракат қилади.

Кьеркегор фикрича, танлаш вазияти инсонни изтиробидан халос этиш билан боғлиқдир. Бу масалани ҳал қилишда у ўз руҳий ривожининг турли даврларини таҳлил қилади, буни инсон мавжудлигининг ривожланиш даврларига татбиқ қилади.

Бу поғоналар қуйидагилардан иборат: эстетик, ахлоқий ва диний. Биринчи, иккинчи даврлар «Ёки-ёки» асарида тўлиқ таҳлил қилинган. Учинчи давр эса «Қўрқув ва ҳаяжон» асарида очиб берилган. Ҳар уч давр қайтадан яна «Ҳаётини йўл чорраҳалари»да чуқурроқ таҳлил қилинган.

Кьеркегор фикрича, инсон моҳияти эркинликдадир. Бу гоя кейинчалик экзистенциализм фалсафасининг тамал тоши бўлиб қолди.

Инсон ўз ривожининг эстетик даврида ташқи дунёга катта эътибор беради. Эстетика бу ҳиссиётлар ўйинидир. Бу даврнинг типик образи - Дон Жуан. У ҳамма нарсани билишни хоҳлайди, лаззатланишнинг ҳар бир турини ўз танида ҳис этишни истайди. Муסיқа, театр, аёллар ҳаммаси унинг ихтиёрида. Унинг талқинида эстетик ҳаёт тарзи — бу гедонизмдир. Бироқ, эстетика қанчалик ҳиссиёт оғушига берилса, у шунча кучли қониқмаганлик туйғуларини бошидан ўтказди. Кьеркегор ўз кундаликларида ёзганидек, ўз ёрини чин муҳаббат билан севади, лекин мақсадига эришай деганда уни зерикаш ҳиссиёти қамраб олади ва маҳбубаси унинг учун ўз қадрини йўқотади. Бу фикрлар «Ёки-ёки» асарида яққол тасвирланган: «Менинг ҳаётим маъносиздир», «Қандай зерикарли... даҳшат, даҳшат, қанчалик зерикарли!».

Шундай қилиб, эстетик ҳаёт тарзи инсонни зерикарли ҳаётга олиб келади, ундан воз кечиб инсон юқорироқ даражадаги ҳаёт тарзига ўтади, яъни ахлоқий даврга ўтади. Бу даврда бурч ҳиссиёти ҳукмрон бўлади. Ахлоқий даврда инсон ҳиссиётлар ўйинидан воз кечиб, ўз хоҳиш-иродасини ахлоқий қонуниятга бўйсиндиради. Бунда танлаш ҳаракати содир бўлиб, у ўзини ахлоқий мавжудот сифатида танлайди, яъни эзулик билан ёвузлик ўртасидаги фарқни билгувчи, ўзининг гуноҳкорлигини англагувчи ва ҳақ йўлини танлаган шахс сифатида намоён бўлади. Бу даврнинг яққол образи Сократ мисолида кўринади. Бу даврда эстетик ҳаёт тарзи танқид остига олинади.

Эстетик даврнинг асосий камчилиги шундан иборатки, у даврда шахс ташқи олам билан, ҳиссиёт билан узвий боғлиқ бўлади. Эстетик лаззатланиш орқали яшашни истайди. Лаззатланиш ташқи оламдан келади, у инсонга боғлиқ эмас.

Ахлоқийлик ҳаёти бу бурчни адо этишдир, ташқи бурчни эмас, балки ички, ўз олдидидаги бурчни бажаришдир. У ички, ботиний ҳаёт билан яшайди. Зотан бурч бошқа инсонлар билан бўлган муносабатларда намоён бўлса ҳам, лекин ахлоқийликнинг асосий позицияси — бу унинг ташқи ҳаракатлари эмас, балки ички ҳолатидир, яъни индивиднинг ички руҳий ҳаёти, фақат унга хос бўлган ҳолатидир. Ахлоқийликнинг ҳаётий вазифаси, унинг ўзидадир: у ўзининг тасодифий, бевосита «мени»ни «умуминсонийлик» билан бирлаштиради. Ҳал қилувчи ролни бу ерда ички эркинликнинг кўриниши бўлган танлаш ўйнайди. «Бу ҳазина ўзлгингда яширингандир, бу ирода эркинлигидир, танлашдир: «Ёки-ёки», унга эга бўлиш, инсонни фаришталардан ҳам юқорига кўтаради».

Албатта, инсонда танлаш ҳар қадамда учрайди: папирос чекиш ёки чекмаслик, велосипед ҳайдаш ёки пиёда кетиш ва

ҳоказолар. Къеркегор бу ерда бундай тартибдаги танлашни назарда тутмайди, булар ҳал қилувчи танлашлар эмас. Булар инсон тақдирини, уларнинг ҳаёт йўлини ҳал қилмайди. У шундай дейди: «Менинг «Ёки-ёки»им эзгулик ёки ёвузлик ўртасидаги менинг танловим эмас, балки эзгулик ёки ёвузлик ўзи танланади ёки инкор қилинади».

Буни қандай тушуниш мумкин? Эстетикага хос бўлган хусусият - «эзгулик ва ёвузликка бепарво, хотиржам қарашдир». Унинг учун бу зиддият аҳамиятсиздир. Ахлоқийлик эса эзгулик ва ёвузлик ўртасидаги зиддиятни англайди ва ундан келиб чиқадиган оқибатни ҳам, қандай бўлса шундайлигича қабул қилади. У ўзини эзгу инсон сифатида танлай олмайди, чунки инсон гуноҳга ботгандир, ўз айбидан қочиб қутула олмайди. Лекин инсон ўзини ахлоқий инсон сифатида танлайди, чунки у ёвузлик ва эзгулик ўртасидаги фарқни англаб етади. «Танлаш содир бўлди ва инсон ўзини кашф қилди... яъни эркин онгли шахсга айланди, у энди эзгулик ва ёвузлик ўртасидаги мутлоқ фарқни тушунди».

Фақат танлаш ҳолатидагина инсон ўзлигини топади, фақат эркинликига ҳақиқий шахсни намоён қилади, деб таъкидлайди Къеркегор. Эркинликни у танлашнинг мутлоқ, ажралмас имконияти сифатида тушунади. Эстетик даврда инсон тасоифият ва зарурат ҳукми остидадир, яъни шахсий хоҳишлар, истаклар оқими ва ерга бошласа, ўша ёққа қараб сузаверади. Эстетик бошланғич инсонни бевосита кимлигини намоён қилади. У қандай бўлса - шундайдир.

Ахлоқийлик даражасида эса у шахс сифатида намоён бўлади ва у мутлоқ ягоналикдир. Шу маънода мен мутлоқликни танладим, дейди Къеркегор. Мутлоқлик - бу мен, яъни ўзлимнинг абадий мазмунидир; бошқа ҳеч нарса, ҳеч қачон абадийликнинг мутлоқ предмети бўла олмайди. Менинг «Меним» нима ўзи? Бу энг аввало — эркинликдир. Танлаш — эркинликнинг намоён бўлиши ва унга олиб борувчи йўл. Эркинлик танлашнинг ажралмас асосий қисмидир.

Шундай қилиб, Къеркегор ахлоқийлик давридаги танлаш ҳолатини масъулият билан чамбарчас боғлайди. Инсон ҳаётидаги танлашда эса, эътиқодни танлашни, эътиқод эркинлигини кўпроқ назарда тутди.

Ахлоқий давр ҳам охириги давр эмас, у инсон ҳаётини тўлиқ қониқтирмайди. Инсон ўз имкониятларини тўлиқ амалга ошира олмайди. У бундай имкониятини диний даврда тўлиқ амалга оширади, дейди Къеркегор. Ахлоқийлик даврининг камчиликлари шундан иборатки, биринчидан, бу ерда ҳаракатланувчи куч бахтга қараб интилишдир, яъни никоҳдаги ва оиладаги бахтлиликдир. Зотан, оила бахти — бу юқори даражадаги мазмунга эга бўлса ҳам, лекин бу бахтнинг охири мавжуд. Иккинчидан, бу ерда инсоннинг юқори қонунга бўйсунушига тўғри келади. Ин-

сон том маънода ўзлигини намоён қила олмайди. Шунинг учун ҳам ахлоқий ҳаёт тарзи ҳам тўлиқ қониқишни бера олмайди.

Диний даврда инсон энг умумий қонунларга бўйсунмайди, ўзининг эътиқоди билан бевосита, шахсий мулоқотга киришади. Бу ерда инсон, ҳаттоки ҳар қандай умумий ахлоқий қонун чегарасидан юқори кўтарилади. Унинг чегарасидан чиқади. Авраам бу давр образидир.

Кьеркегор илоҳий китоблардан мисол келтиради. Авраам ўз ўглини қурбонликка келтириши тўғрисидаги ҳодисани асос қилиб олади. Авраам худодан ўз ўгли Исаакни қурбонлик келтириш ваҳийсини эшитади. Бу ерда зиддият вужудга келади, яъни ахлоқий қонун бўйича ота ўз фарзандини ҳимоя қилиши, асраб авайлаши зарур. Авраам даҳшатга тушади, оталик ҳиссиётига ҳамда ахлоқий қонунга қарши туриши керак бўлади. Иккинчи томондан, худо амрига бўйсунмасликнинг ўзи ҳам катта гуноҳ ҳисобланади. Авраам ҳам ахлоқий, ҳам художўй инсон сифатида саросимада қолади. Бир вақтнинг ўзида, Авраам учун икки бир-бирини инкор қилувчи илоҳий талаб вазияти содир бўлади. Катта масъулиятни ўз бўйнига олиб, Авраам танлаши керак эди. Уни қўрқув ва шубҳа, гумон ҳиссиётлари қамраб олади. Бу ерда унга ҳеч ким ёрдам бера олмайди. Масалани Авраамнинг ўзи ҳал қилиши керак эди. Мана шундай вазиятда инсоннинг ҳақиқий ўзлиги, моҳияти намоён бўлади.

Агарда Авраам ўз ўглини қурбон қилишни танласа, Кьеркегор учун бир масала аниқ ечим топади, яъни шахсият жамоадан юқори туриши исботланади. Ахлоқнинг умумий қонунияти мен учун ҳар доим ҳам мажбурият бўла олмайди. Бу қонуният менинг ботинимдаги қаршилиқка учраса, менинг ички «Меним» га зид бўлса, мен унга амал қилишим шарт эмасдир, дейди у.

«Мен ўзим — умумийликнинг ўрта қисми эмасман, балки аниқ, қайтарилмас ягоналикман, ҳеч қандай қонун мени тўлиқ қамраб олмайди. Шунинг учун ҳам ахлоқий қоидалар турли вазиятлардаги менинг ҳолатимни қамраб олмайди ва олдиндан мен ўзимни ҳар хил вазиятда тўғри ҳаракат қилишим учун аниқ, мутлоқ ҳақиқий йўлланма кўрсата олмайди. Фақат мен якка ўзим, ўз шахсий ишончимга асосланиб, бир қарорга келишим мумкин», бу ерда ҳақиқат субъектив хусусиятга эгадир. Ҳақиқат тўғрисида гапирганда Кьеркегор ахлоқий ҳақиқатни назарда тутаяди.

Ҳақиқат мезони эса, Кьеркегор фикрича, ҳар бир инсон ҳақиқий деб билган бирон-бир ғояни чин дилдан, тўлиқ ишонч, эътиқод билан қабул қилишдир, шу ғоя учун ҳар қандай қурбонликларга ҳам, азоб-уқубатга ҳам тайёр туришдир. Субъективлик, файласуф таъкидича, ўзи қабул қилган ғояга бутун вужуди, ботини билан ишонишдир, ҳаттоки у эътиқод қилган объекти асоссиз (абсурд) бўлса ҳам. «Абсурд нима? Абсурд — бу замонда вужудга келган абадий ҳақиқат. Масалан, худо туғилган, ўсган ва ҳоказолар. Инсонлар ҳам худди шундай. Инсонлар

бир-бирига ўхшаса ҳам, уларнинг ўз ҳаёти бор», — дейди Кьеркегор. Демак, ҳақиқатни аниқлаш эътиқод билан бир хил бўлиб қолади, христиан эътиқоди эса асоссиз (абсурд) ва англашил-мовчилик (парадокс) дан иборат.

Шундай қилиб, илмий ҳақиқат Кьеркегор учун аҳамиятсиздир, уни фақат ахлоқий ҳақиқат қизиқтирган, бу ҳақиқат эса доим субъектив характерга эгадир.

Кьеркегорнинг ҳақиқатнинг субъективлиги ҳақидаги тасавури дин ақидаларининг асоссизлиги ва иррационаллигидан келиб чиқади. Дин ақидаларини тафаккур йўли, усуллари билан исботлаш мумкин бўлганлиги учун унга фақат эътиқод қилиш зарурдир.

Кьеркегорнинг Авраам ва Исаак ҳодисасини мисол қилиб келтириши диний даврни тушунишга ёрдам беради. Бунда шу нарса исботланадики, умумий қонуният, яқка тасодифиятларни бутунлай қамрай олмаслиги мумкин. Шунинг учун ҳам инсон шундай вазият содир бўлганда қарор қабул қилиб, ана шу қарори учун бутунлай жавобгарликни ўз бўйнига олиши, қарор оқибати учун ҳам шахсан ўзи жавоб бериши керак.

Шундай қилиб, Кьеркегор танлаш ва унга масъулиятли бўлишни талаб қилади. Танлаш бўлса ҳар доим тасодифан юзага келади, у ҳеч қандай сабаб-оқибатлар билан боғланмайди. Агар танлаш бирон бир сабаб оқибатида юзага келган бўлса, демак, бундай танлаш эркин ҳолатда қабул қилинмаган, шахс эса бунинг учун масъулиятли бўла олмайди. Шунинг учун ҳам танлаш, Кьеркегор фикрича, сабабсиздир ва объектив, инсондан ташқаридаги мезон орқали баҳоланиши бутунлай мумкин эмас.

Демак, Кьеркегорнинг инсон ҳаёти йўлининг уч даври ёки даражаси рационализмни эмас, экзистенциализмни тақозо қилади, яъни учга бўлиниш инсон ички олами, эътиқоди, руҳияти ривожидир.

Бир даврдан иккинчисига ўтиш мантиқий жараён сифатида содир бўлмай, балки ирода ҳаракатининг, танлашнинг оқибатидир. Бундай танлашда тафаккур эмас, балки инсон ўзининг бутун ботини билан иштирок этади.

Даврдан даврга ўтиш қандай содир бўлади, нима учун содир бўлади, унинг руҳиятдаги акси қандай бўлади? Кьеркегор фикрича, ўтиш инсоннинг ички пушаймонлар, надоматлар бўҳрони туфайли, тафаккурдан воз кечиш орқали юзага келади. «Муҳтожликни танлаб, мен пушаймонни, надоматни танлайман, надоматни танлаб мен мутлоқни танлайман, шунинг учун ҳам мутлоқлик — бу менман...», — дейди Кьеркегор. Тафаккур билан қалбнинг тўқнашиши, ҳисларни ҳиссиёт бўҳронига олиб келади ва уларни маънан қайта кўришга бориб тақалади. Лекин бу бўҳрон инсонни ҳалокатдан қутқариш қувватига эга бўлади. Бу қувват кўрқув орқали келади. Инсон ҳаётининг айрим даврларида, лаҳзаларида кўрқув, ваҳима ҳолати, руҳияти қамраб олади.

Нима олдидаги қўрқув? Бу қўрқув аниқ бир нимадан чўчиш эмас, балки қандайдир ноаниқлик, умуман дунёдан қўрқув ҳолатидир. Қачон бу қўрқув ҳолати ўтиб кетса, деярли ҳеч қандай ҳодиса содир бўлгани йўқ, деймиз. Аслида эса, бу қўрқув ҳеч нима олдидаги қўрқувдир.

Кьеркегор таъкидича, оддий инсон ҳақиқий ҳаётдан, умр кечиришдан йироқдадир. У кундалик майда юмушлар билан машғулдир. Ўз майда манфаатларига чўмгандир. Ўзига керакли бўладиган инсонлар билан мулоқотда бўлади ва ҳоказолар. Ана шундай даврда у ўз майда ҳаракатлари, фаолияти учун ҳисобот бермайди. У оддий, одатий ҳаёт икир-чикирларига механик тарзда амал қилиб яшайверади.

Лекин қўрқув ҳолатида инсон кўзидан парда кўтариледи, инсон мавжудлигининг ҳақиқий нури, моҳияти яққол намоён бўлади. Мана шу ерда инсон аниқ англай бошлайди, икир-чикирлар билан яшаш ҳақиқий инсоний яшашнинг моҳияти олдида, мавжудлик олдида ҳеч нимага, бўшлиққа айланиб қолади. Қўрқув эса бизда ички янги имкониятларни туғдиради. «Қўрқув ўзимизни ўзимиз билан қолдиришга мажбур қилади. Қўрқув эркинлик имкониятини туғдиради», — дейди Кьеркегор.

Инсон қандай танлашни ихтиёр қилиши керак? Бу эътиқод ва эътиқодсизлик ўртасидаги, эътиқод ва тафаккур ўртасидаги танлашдир. Ақлни инкор қилиб, инсон ўз эркинлигини таъминлайди. Инсон ўзини қутқаришни эътиқоддан топади. Фақатгина мутлоқ танлашда инсон ўзининг мутлоқ эркинлигини топади. Бу инсон ўзининг абадий хотиржамлигига, илоҳийлигига эришишидир. Дунёни ўзгартириш ёки ҳаётни ўзгартириш эркинлик эмас.

Танлаш, эътиқодли бўлиш йўқликка сакраш орқали содир бўлади, бунда у ўзлигини бутунлай йўқотади. Шунда унинг атрофини бўшлиқ қамраб олади, инсон надомат қила бошлайди. Инсон бўшлиққа сакраб, шу йўлни танласа, у ниҳоят ўзини топади, ўзининг ҳақиқий менига эришади. Бу «мен» ҳам чеклилик, ҳам чексизликдир. Шунда эътиқод гуноҳкор инсон олдида тушади, инсон ўз эркини ҳис қилади, эътиқод билан мулоқотга киришади. Тафаккурдан воз кечиб, инсон ўз эътиқодини топади.

Кьеркегор таълимотининг қисқача мазмуни юқоридаги фикрлардан иборатдир. Унинг фикрлари кейинчалик М.Хайлегер томонидан ривожлантирилди.

Шундай қилиб, Кьеркегор янги фалсафий мушоҳада қилиш усулини киритди. Унинг фалсафий ғоялари тартибли, мантиқий тизим ҳолатида баён қилинмайди. У ўз асарларини бадий, фалсафий эссе сифатида, бадий-адабий асар сифатида яратади. Шундай бўлса ҳам, Кьеркегор кўтарган масалалар ўзига хос хусусиятга эгадир. У таклиф қилган ечимлар фан тилига тўғри келмаса ҳам, лекин ўқувчидан махсус диққат-эътиборни талаб қилади.

ОСВАЛЬД ШПЕНГЛЕРНИНГ ТАРИХ ФАЛСАФАСИ

Освальд Шпенглер 1880 йилнинг 29 майида Гари яқинидаги муъжазгина Бланкербург шаҳрида туғилади. Унинг отаси Бернгард Шпенглер почтада хизматчи бўлиб ишлайди. Онасининг исми Паулина Шпенглердир. 1887 йилда Шпенглерлар оиласи Зост шаҳрига кўчиб ўтишади. Шпенглер бу ерда гимназияга ўқишга киради. 4 йил ўтгач уларнинг оиласи яна Гари шаҳрига кўчиб ўтишади. Шпенглер Латинадаги ўқув билим юртида ўқийди. Бу ўқув билим юрти ўз асосчиси илоҳиётчи, педагог Август Герман Фарнке номида эди. Бу ерда қадимий тиллар чуқур ўргатилар эди. Ницше ўқиган Шульфорт гимназиясидан ҳеч қандай камчилиги йўқ эди. 1899 йилда Шпенглер Гаридаги университетга ўқишга киради. Бу ерда математика ва табиий фанлар билан чуқур шуғулланади. 1901 йилда Шпенглернинг отаси вафот этади, шундан сўнг у ўқишни Мюнхен ва Берлинда давом эттиради. 1904 йилда Шпенглер Гарида докторлик диссертациясини ҳимоя қилади. Унинг мавзуси «Гераклит фалсафасининг метафизик ғояси» деб аталади. Шпенглер имтиҳон топшириб, гимназияда табиий фанлардан, математика, тарих ва немис тилидан дарс бериш ҳуқуқига эга бўлади. У 1908 йилдан 1911 йилгача Гамбургдаги Генрих Герц гимназиясида дарс беради. 1910 йилда онаси вафот этганидан сўнг Шпенглерга мерос қолади. Шундан сўнг у зерикарли ўқитувчилик фаолиятини ташлаб, ёзувчилик билан шуғулланади.

Шпенглер Мюнхенга кўчиб ўтади. Бу ерда у ҳеч ким билан мулоқотга киришмай, ўзининг машҳур асари «Европа қуёшининг сўниши» нинг қоралама вариантыни ёзади. Шпенглернинг моддий шароитининг оғирлашиши ҳамда урушнинг бошланиши бу китобнинг нашрини орқага суриб юборади. Ниҳоят, 1918 йилда бу асарнинг биринчи жилди нашр қилинади, шунинг ўзи муаллифга катта шон-шухрат келтиради. 1919 йилда «Пруссчилик ва социализм» номли унча катта бўлмаган асарини ёзади. 1922 йилда эса «Европа қуёшининг сўниши» асарининг 2-жилди нашрдан чиқади.

1920 йилларнинг бошларида Шпенглер кўп машҳур оилалар билан дўстлашади. Улар билан бўлган мулоқот унинг қарашларига ҳам таъсир қилади. Шпенглер Ницше Архиви президиумига сайланади. Бу даврда у ўткир сиёсий мавзуларда маърузалар қилади. 1925 йилда Шпенглер сиёсатдан қатъий равишда узоқлашади. У ўз диққатини илмий фаолиятга қаратади. Шпенглер фалсафанинг метафизик масалалари тўғрисида якунланмаган қисқа асарлар ёзади. Бу мақолалар 1966 йилда «Бирламчи саволлар» номли тўпламда нашр қилинади.

Шу билан бир қаторда Шпенглер этнология, тарих масалалари билан ҳам шуғулланади. Бу фаолият уни янги дунё тарихини ишлаб чиқишига олиб келади. Унинг ғоялари бир неча мақо-

лаларида ўз аксини топади: «Америка маданияти», «Фалак гардиши ва унинг дунё тарихидаги аҳамияти», «Христианликнинг иккинчи минг йиллигида дунё тарихи масалаларига оид лавҳалар». 1930 йилларда Германияда сиёсий вазият кескинлашади. Шпенглер яна сиёсий ҳаётга яқинлашади. У Гамбургдаги «Ватанпарвар жамият»ида «Германия хавф-хатар остида» номли маърузаси билан қатнашади. Уч йил ўтгач, Шпенглер ўзининг охириги «Ҳал қилувчи даврлар» номли асарининг 1-қисмини ёзади. 1931 йилда унинг «Инсон ва техника» китоби нашр қилинади. Шпенглернинг «Ҳал қилувчи даврлар» китобидан сўнг унга қарши национал-социалистлар томонидан ҳаракат бошланади; матбуотда унинг асарларини босиш ман этилади, унга ишончсизлик (нон грат) эълон қилинади. Шпенглер 1936 йил 8 майда юрак хуружидан вафот этади.

Шпенглернинг марказий мавзуси — бу тарих, лекин тарих маданият орқали тушунтирилади. Ҳар бир маданият айланма ҳаракатга эга, яъни тугилади, равнақ топади ва ўлади. Европа маданияти ҳам охириги учинчи босқични ўз бошидан кечирмоқда. Тарих тақдирга ўхшайди. Ҳар бир маданият ўз қобиғига жойлашган, бошқа маданиятга ўз ютуқларини бера олмайди.

Шпенглер ўзининг тарихий концепциясини яратганда кўпгина фалсафий масалаларни кўтаради. Жумладан, ижтимоий-сиёсий муаммолар ҳам ўзига хос равишда маданият тушунчаси орқали ўз ечимини топган.

«Европа қуёшининг сўниши» асари нашр этилиши билан муаллифга катта шуҳрат олиб келади. У нафақат Германиянинг турли қатламлари орасида, балки рус зиёлилари орасида ҳам катта қизиқиш уйғотди.

Тарих фалсафасини яратишда у мистик интуицияга таянади. Худди ана шу услуб унга катта муваффақият олиб келди.

«Европа қуёшининг сўниши» асарида Шпенглер эътиборини Европа маданияти тақдирини очиб беришга қаратган. Асарнинг бошланишида у «ҳали ҳеч кимнинг миясига тарихни тушунишдаги бундай инқилобий фикр келмаган», — дейди. У ўзининг тарихий таълимотини ўзигача бўлган таълимотларга қарши қўяди. Лекин айрим ғояларини Ницше ва Гётедан олганлигини тан олади.

Асосий тушунча Шпенглер учун «ҳаёт»дир. Лекин «ҳаёт» Дильтейдек руҳий-маънавий ҳаёт маъносида эмас, балки биологик «тириклик, яшовчанлик» маъносида ишлатилади. Худди ана шу «биологик яшовчанликда» у инсоният маданий ҳаётининг биринчи асосини кўради.

Шпенглер табиат ҳақидаги фанларга руҳ ҳақидаги фанларни қарши қўяди. Табиат ва тарих фақатгина субъектнинг онгидагина, кечинмаларидагина ўз воқелигини олади. Мустақил реаллик сифатида улар мумкин эмас, фақат руҳдагина мавжуд, яъни «субъектсиз объект мумкин эмас». Субъект бу «умуман онгдир»;

дунё асосида «мен» ётади, ана шу «мен» орқали у ўзини намоён қилади. «Мен» — бу якка онг эмас, балки халқ, маданият, инсоният ва турли кечинмалар. Шпенглернинг асосий ғояси — бу тарих алоҳида, яширин маданиятларнинг алмашинувидир. У тарихни узлуксиз жараён сифатида инкор қилади ва тарихий тараққиётни ҳам инкор қилади.

Шпенглер фикрича, ғарб одами учун тарих бутунлай ўзгача кўринишга эга. Тарихнинг маркази «дунё тарихининг» битта кичкина сайёрадаги олти минг йиллигини ташкил қилади. Шу манзара, Шпенглер таъкидича, моҳиятан, бизнинг уйғоқ онгимиз маҳсулидир. Шу асосда ғарб руҳи ўзини англайди. Шу зарурий шакл орқали мавжудликни мушоҳада қилади.

Қадимий инсон учун, тарихга бундай назар солиш бегона, қадимий ва Шарқ инсони бундай ҳолатни бошидан кечирган бўлса ҳам, лекин уни бутунлай бошқача кўринишда қабул қилган. Демак, «дунё тарихи» фақат биз учун мавжуддир. «Шундай қилиб, — дейди Шпенглер, — ҳамма одам учун бир хил тарихий фаолият мумкин эмас. Демак, бу алоҳида руҳнинг эркин фантазиясидир. Бу юз йилликлар ичра тўда сифатида инсоният оқими, миллион йиллар ичра саноқсиз куёш тизимларининг яратилиши, Нил, Ганга ва Эгей дарёлари соҳилларидаги аллақачон ўлиб, йўқ бўлиб кетган ривожланган мамлакатлар тарихи — Фауст руҳи маҳсулидир».

Шпенглер ёзадики: «Қанча одам ва маданият бўлса, шунча дунё мавжуд. Ҳар бир алоҳида инсон учун ягона мустақил, абадий дунё мавжуд. Дунёнинг бундай мавжудлиги ҳар бир инсон учун доимий янги, бир марта амалга ошадиган, ҳеч қачон қайтарилмайдиган кечинмадир».

Шундай қилиб, «ўзида мавжуд» реал, объектив дунё йўқдир. Фақат субъектив, индивидуал дунё ҳақидаги тасаввур мавжуд. Инсонлар, маданиятлар ўзгарса, дунё ҳам ўзгаради. Ҳар бир инсон айрим ҳолда бошқа инсонлар билан биргаликда ўзининг руҳияти акс этган шахсий дунёсини яратади. Шунинг учун ҳам Шпенглер учун «илмий билиш бу ўз-ўзини англашдир».

Илмий билиш Шпенглер учун ташқи дунёни мушоҳада этиш ёки инъикос қилиш эмас. Билиш бу ўзлигини ташқарига чиқариш, ўзлигини намоён қилиш, ички руҳиятини ташқарига, ташқи оламга чиқаришдир: «табиат бу ич-ичигача шахслашган кечинмалар, изтироблардир».

Шундай қилиб, Шпенглернинг билиш назарияси релятивизмга бориб тақалади. Унинг учун объектив дунё тўғрисида билим умуман йўқ, жумладан объектив ҳақиқат ҳам мавжуд эмас. Шундай экан, ҳақиқий донишманд учун мутлоқ тўғри ёки мутлоқ нотўғри нуқтаи назар йўқ. Ҳамма нарса нисбий хусусиятга эга, ўзгарувчан ва ўткинчидир.

Инсон коинотда атомдир, яъни бир заррачадир, бироқ кои-

нот инсон тафаккурининг маҳсулидир. «Ана шу инсон тафаккурининг буюк сирларидан биридир. Бу қарама-қаршилиқни шундайлигича қабул қилишга мажбурмиз».

Жон ва дунё икки қутблилик тафаккуримиз моҳиятини ташкил қилади, худди магнетизмнинг моҳияти икки қутбни бири-бирига тортишишида намоён бўлганидек. Шпенглер учун «ҳаёт» — бу «тарих». Шпенглер тарихни фандан бутунлай ажратади. Тарих бу билим эмас, балки ҳиссиётлар, кечинмалар. Унинг учун табиат ва тарих қутбий қарама-қаршилиқлардир, яъни тириклик-ўликлик, сокинлик-ҳаракат, борлик ва йўқлик. Тарих бу тирик борлиқдир. Табиат тафаккур маҳсулидир. Тарих интуиция, мушоҳада маҳсулидир.

Фан ва мантиқ ҳаётни ўлдиради. Фан борлиқни тушунтириб бериш учун эмас, балки мослашиш учун керак, яъни амалий техник аҳамиятга эга. Билиш «ҳокимиятга интилишнинг» қуролидир.

Тарихни фақат ҳис этиш керак, тарихда фақат яшаш керак. Шпенглер учун тарихни билиш услуби бу ўхшашликлардир (аналогия). Шундай қилиб, тарихий ҳодисаларни таҳлил қилганда уларнинг ички қонуниятларини, мантиқий боғлиқликларини қидирмасдан, балки ўхшашликни, паралелларни топишга ҳаракат қилиш керак, ана шу асосда тарихни яратиш керак.

Шпенглернинг бу фикрлари уни «ҳаёт фалсафаси» намоёндаларига яқинлаштиради, лекин шу билан бир қаторда табиат билан тарихнинг зиддияти уларнинг объектларида эмас, балки билиш услубларида фарқланади. «Табиат ва тарих, — деб ёзади Шпенглер, — мана шу икки қарама-қарши услуб, ўзича борлиқни тартибга солишга уринади. Агар ҳар бир вужудга келаётган жараённи, мавжудлик нуқтаи-назаридан кўрадиган бўлсак, борлиқ табиатга айланади; имконий вужудни зарурий вужудга (жараёнга) бўйсундирсак — бу тарих бўлади», — дейди Шпенглер. Жумладан, тафаккур ишга солинса, унинг ўлик тушунчалари ва қонуниятлари табиатни тушунтиришга ҳаракат қилади. Ички кечинмаларимизга, ҳиссиётимизга, интуициямизга мурожаат қилсак — кўз ўнгимизда тарих намоён бўлади. Табиат тафаккур фаолияти натижасидир, билиш оқибатидир. Тарих эса, мушоҳада, интуиция натижасидир.

Шундай қилиб, Шпенглер фикрича, фан ва мантиқ ҳаётни сўндиради. Уларни фақат қийинчиликка мослашиш сифатидагина кўллаш мумкин. Бошқа вазиятда улар инсонга ҳеч нарса бера олмайди.

Шпенглер тарихий қонуниятлар ва ижтимоий раванқ ғояларига қарши чиқади. У узлуксиз жамият тараққиётини айланма ҳаракат ғояси билан, қонуниятни тақдир ғояси билан алмаштиради.

Инсоният, Шпенглер фикрича, зоологик бирликдир. Унинг учун инсониятнинг ягона тарихи йўқ, фақат алоҳида яширин

маданияти бор. У ўз-ўзидан пайдо бўлади, равнақ топади ва ўлади. «Ҳар қандай маданият инсон сифатида яшайди, инсоният даврларини бошидан кечиради. Ҳар бир маданиятнинг болалиги, ўспиринлиги, етуклиги ва қарилиги мавжуд».

Ҳар бир маданиятнинг ҳаётини тақдир бошқаради. Тақдирни, Шпенглер фикрича, ҳис қилиш керак. Агар ким уни ҳис қилмаса, тарих билан шуғулланмасин, «табиатни билишга ўрганиш мумкин, лекин тарихчи бўлиб туғилиш керак. Тарихчининг кучи шундан иборатки, у онгсизлик даражасида тарих жараёнини инстинктив равишда билади, бундай услубда ҳар қандай инсон ҳам ишлай олмайди».

Тарихнинг мазмуни унинг руҳида намоён бўлади. Маданият руҳиятнинг ташқи кўринишидир. Шпенглер саккизта маданиятни санаб ўтади. Булар хитой, бобил, миср, ҳинд, антик, араб, ғарб ва майя халқининг маданиятидир. Рус маданияти ҳақида алоҳида эътибор билан гапиради.

Ҳар бир маданият қайтарилмас, ўзига хос ва ягонадир. Ҳар бир маданиятнинг асосида ўзига хос руҳият ётади. Масалан, антик маданиятда — Апполон руҳияти, араб маданиятида — мистик (афсунгарлик) руҳияти, ғарбий маданиятида — Фауст руҳияти ётади.

Шпенглер тарихчи ва файласуфларни бутун дунё тарихини «қадимги, ўрта аср ва янги давр» тарихига ажратишларини танқид қилади. Бу ажратиш фақат ғарб мамлакатларига хослигини Шпенглер сезади ва шу ерда ғарб тарихчиларининг оврўпо-марказчилик тамойилини танқид қилади.

Шпенглернинг «Европа кўёшининг сўниши» асари нафақат тарих фалсафасига бағишланган, унда сиёсий масалалар ҳам кўтарилгандир. У сўз бошида шундай ёзади: «Бу китобда келажак тарихини аниқлашга ҳаракат қилинган. Вазифа шундан иборатки, ниҳоясига етаётган ер юзасидаги ягона маданиятнинг, яъни Ғарбий Европа маданиятининг тақдирини ўрганишдир».

Муаммо Ғарб ҳалокати, цивилизация масаласига келиб тақалади. У кўҳна тарихнинг асосий масалаларидан биридир.

Ҳар бир маданиятнинг ўз цивилизацияси бўлади. Цивилизация маданият тақдиридир. Цивилизация энг охирги, энг сунъий ҳолатдир. Цивилизация энг маданиятли инсонларга хосдир. Шпенглер цивилизация ҳақида гапириб, шаҳар тўғрисида ҳам фикр юритади, яъни шаҳар ўзликни йўқотиш сифатида, руҳиятнинг ўлиши сифатида пайдо бўлади. «Маданият — бу руҳият, цивилизация эса тафаккурдир», — деб ёзади Шпенглер. Ғарбда маданиятдан цивилизацияга ўтиш қадимда IV асрда содир бўлган. Шаҳар — цивилизациянинг оқибати. Маданиятли инсонда қувват инсон ичига йўналтирилган, цивилизация инъикосида эса қувват ташқарига йўналтирилган. Ҳаёт имкониятни амалга оширишдир, тафаккурли инсонларда имконият чексиз кенгдир.

Шпенглер қатъий равишда умумдунё тарихини инкор қиладди. У шундай ёзади: «Инсоният мен учун зоологик бирликдир. Мен Фарбий Европа файласуфларининг фикрларида инсоният равнақи, мақсади ва йўлларини кўрмайпман»¹. Тарихни анъанавий тарзда қадимги, ўрта ва янги даврга бўлишни Шпенглер жуда тор доирадаги провинциализмга киритади. Унинг учун ягона инсоният тарихи йўқ, фақат алоҳида ажралган маданиятлар мавжуддир. Улар тасодифан пайдо бўлади, ривожланади ва ҳалок бўлади, мисоли далада ўсган гул тақдирини бошидан кечиради. Ўсимликлар, ҳайвонот оламида ўхшаш морфологик организмлар бўлгани каби, тарихда ҳам шундай организмлар мавжуд. Бу тарих морфологияси ҳар бир маданий организм учун давр ва босқичларни белгилайди. «Ҳар қандай маданият, — деб ёзади Шпенглер, — инсондек ҳаёт кечиради. Уларнинг ўз болалиги, ўсмирлиги, ўрта ёшлиги ва қариллиги бўлади»².

Ҳар бир маданият ҳаётини нима бошқаради? Шундай йўлни босиб ўтишга нима мажбур қилади? — деган саволга Шпенглер тақдир, деб жавоб беради. «Менинг фикримнинг марказини тақдир ғояси ташкил қилади. Ўтиб кетганларнинг тақдири ҳам шундай бўлган, ҳозирги Фарбий Европа маданиятини ҳам ҳалокат кутмоқда»³, — деб қайғуради у.

Агарда, Шпенглер фикрича, тақдир маданият ҳаётини бошқарса, унинг мазмунини руҳ белгилайди. Унинг таълимотича, «маданият инсониятнинг абадий-болалик ҳолати, илк бор руҳияти катта руҳиятга айланган дақиқада вужудга келади, шаклсизликдан шаклга кирганда, чексизликдан чеклиликка, муқимликдан ўткинчиликка ўтилганда маданият дунёга келади. У қатъий чегараланган заминда ривожланади, худди ўсимлик ўз ўрнига муқим ўрганиб қолганидек. Маданият ўз имкониятларини халқ, тили, эътиқоди, санъати, давлати ва фани орқали тўлиқ амалга оширганидан сўнг ҳалокатга юз тутади ва дастлабки руҳий стихиясига қайтади»⁴.

Шпенглер Апполон руҳи билан Фауст руҳи ўртасидаги фарқни чуқур таҳлил қилиб чиқади. Бу фарқни макон тушунчаси билан боғлайди. Маконни ҳис этиш, Шпенглер фикрича, бутун борлиқни ҳис этиш билан тенгдир. Макон дастлабки асосий символ, белгидир, ана шу белгидан бошқалари келиб чиқади.

Апполон руҳияти маконни геометрик тарзда тушунади, яъни чегараланган ва чекланган хусусиятга эга. Апполон руҳияти сокинликни, тугалликни, мутаносибликни истайди; берилган вазият, муҳит билан қониқади; вужудликка ва якунийликка ўз диққат-эътиборини жалб қилади.

Аксинча, Фауст руҳияти эса абадий шовқинлик, нотинчлик,

¹ Шпенглер О. Закат Европы. М., 1992. С. 31.

² Ўша асар. 114-бет.

³ Ўша асар. 20-бет.

⁴ Ўша асар. 113-бет.

чексизликка интилиш, ҳокимлик иродаси билан характерланади. Шунинг учун ҳам, Шпенглер фикрича, макон Фауст руҳияти орқали ўзгача қабул қилинади, яъни макон чексиз, чегарасиз, ҳеч қандай томонларсиз, аналитик тарзда тушунилади.

Апполон руҳияти учун сон доимо якунийликни, муайян ўлчам бирлигини англатади. Фауст руҳияти учун эса бу ўзгарувчанлик, муқимсизлик, доимий жараёндир. Шунинг учун ҳам Апполон руҳияти Эвклид геометриясини, турғунлик ҳолатини яратади, Фауст руҳияти эса таҳлилий чексизликни, чексиз заррачаларни, доимий ҳаракатни яратади.

Санъат соҳасида ҳайкаллар якунланган асар сифатида Апполон руҳияти символини, белгисини англатади, fuga Фауст руҳиятли инсоннинг белгисидир.

Шундай қилиб, маданият муайян халқ руҳиятининг ташқи намоён бўлишидир. Бу ҳолат яшаш тарзининг бирлигида намоён бўлади. «Бутун борлиқнинг ташқи кўриниши бу руҳ ҳаётининг инъикоси, намоён бўлиши ва белгисидир. Дунё тарихи морфологияси, албатта, энг умумий белгиларнинг пайдо бўлишига олиб келади»¹. Ҳар қандай интуиция, билиш ўз йўлида белгиларга учрайди, ана шу белгилардан биз ўз дунёмизни қурамыз.

Шпенглер фикрича, инсоннинг билиши, ҳар бир маънавий фаолият шакллари нисбий хусусиятга эга. Улар фақат муайян маданиятга тегишлидир. Бундай ҳулоса илмий назарияларга ҳам, ахлоқий, диний қарашларга ҳам тааллуқлидир.

Нафақат табиий-илмий фанларда, балки фалсафада ҳам умумий муаммолар ва масалалар мавжуд эмас. Фалсафа тарихида эса ҳеч қандай меросийлик, ворисийлик йўқ. «Ҳар бир маданиятнинг ўз фалсафаси бор; бу ўзига хос белгида намоён бўлади...»².

Шпенглер фикрича, ягона фалсафий тараққиёт йўли мавжуд эмас, шу жумладан турли маданият мутафаккирлари учун ягона масалалар ҳам йўқ. Санъат асарлари, ахлоқий тамойиллар каби фалсафий масалаларни ҳам фақат ўз даври руҳиятида акс эттиради. «Шунинг учун ҳам, — дейди Шпенглер, — табиат билан руҳнинг зиддияти фақатгина бизнинг файласуфларимизни қизиқтиради. Бошқа маданият файласуфлари учун бу масала қизиқиш ҳам уйғотмайди, уни англамайдилар ҳам. Ҳар бир фалсафа ўз даврининг, фақат ўз даврининг инъикосидир. «Ҳар бир шундай фалсафа, — деб ёзади Шпенглер, — биринчи сўзидан то охириги жумласигача, мавҳум мавзулардан ўзига хос хусусиятларигача... тарихий чегараланган инсониятнинг соф белгисидир, шунинг учун ҳам, улар ўткинчидир, улар ўз ҳаётий даврийлигига, ҳаракат тезлигига эга. Ҳар бир даврнинг ўз мавзуси бор, ушбу мавзу фақат шу давр учун аҳамиятга эгадир...»³.

¹ Ўша асар. 46-бет.

² Ўша асар. 371-бет.

³ Ўша асар. 373—374-бетлар.

Шпенглер илмий билишнинг объективлигини инкор қилади. Унинг таъкидича, илмий тушунчалар, қонунлар, назариялар символлардир, улар руҳнинг диндан, эътиқоддан келиб чиққанлигини асослашга ҳаракат қилади. Фан, фалсафа, санъат, Шпенглер фикрича, бу дунёвий белгиларнинг турли кўринишдаги шакллари дир, уларнинг ҳаммаси бирламчи диний ҳиссиётдан келиб чиқади.

«Табиатни мушоҳада қилиш асосида, — деб ёзади Шпенглер, — диний эътиқод ётади... Диндан олдин пайдо бўлган табиий билим йўқдир. Ана шу нуқтаи назардан қараганда, католикча ва материалистик табиатни билиш ўртасида ҳеч қандай фарқ йўқдир: улар бир нарса тўғрисида, лекин ҳар хил тилда гаплашади. Ҳаттоки, атеистик соҳа ҳам диний асосга эгадир; ҳозирдаги механика ҳам христиан ақидаларидан андоза олгандир»¹.

Шпенглер таълимотича, ҳақиқий билим йўқ, лекин шу илмни билишимизга ишонч-эътиқодимиз бор. Ҳамма бизни ташқи дунё тўғрисидаги тасаввуримиз илоҳий (антроморф) хусусиятга эга. Демак, фан дин ва мифология билан тенгдир.

Шпенглер фикрича, айнан диний ҳиссиёт инсонни ташқи оламга бўлган муносабатини яққол намоён этади. Унинг таъкидича, онгнинг илк шаклланишида, болада ҳам, ибтидоий инсонда ҳам табиат билан, ташқи дунё билан инсон ўртасида зиддият вужудга келади. «... қачонки инсон инсонга айланганда ўзининг коинотда ёлғизлигини англайди,» — деб ёзади Шпенглер. Шунда инсонда кўрқув ҳисси уйғонади, ўлим олдидаги кўрқув чексизлик олдидаги кўрқувдир. Ўлим тўғрисида ўйлашнинг бошланиши, юқори онгнинг пайдо бўлганлигидан далолат беради. Ҳар бир дин, ҳар бир фалсафа бу масала бўйича ўз ечимига эгадир... Ҳозирнинг мазмуни онгсизлик даражасида, лекин ички зарурат асосида — ўлим феномени белгисига асосланади. Ҳар бир белги кўрқувдан келиб чиқади. У ҳимояни талаб қилади»².

Дунё олдидаги кўрқув инсонни ҳаётда бир дақиқа ҳам тарк этмайди. Лекин шунга қарамай, Шпенглер ёзадики: «... дунёдан кўрқиш ижодиётга, бошқа ҳисларга кенг йўл очиб беради»³. Дунёдан кўрқиш унга эга бўлиш, уни билиш эҳтиёжини туғдиради.

Шундай йўл билан белгиларнинг, символларнинг турли шаклдаги тизимлари вужудга келади. Шу йўл билан илоҳий кучга сифинишнинг биринчи кўриниши руҳнинг ўз ҳимояси шаклида намоён бўлади. «Худони билиш, — деб ёзади Шпенглер, — қадимги мистика тилида ўзни бағишлашни англатади, яъни илоҳни ўзига мойил қилиш, уни ўзиники қилиб олишдир»⁴.

¹ Ўша асар. 385-бет.

² Ўша асар. 169—170-бетлар.

³ Ўша асар. 87-бет.

⁴ Ўша асар. 88-бет.

Шундай қилиб, ана шундай дастлабки, чуқур диний кайфиятдан фан, фалсафа ва санъат вужудга келган, маданият ҳам ривожланган, дейди Шпенглер. Ана шуларнинг ҳаммаси маданият руҳининг маҳсулидир, руҳнинг кўп вариантлардаги, кўп шакллардаги кўринишидир. Улар ўзига хос равишда намён бўлади.

Пайдо бўлган маданиятнинг тақдири қандай бўлади? Қандай йўлни босиб ўтади? Шпенглер фикрича, бу йўл уч даврдан иборат. Биринчиси энг узундир. Бу давр тайёрлов давридир, яъни хаос (тартибсизлик) нинг дастлабки ҳолати, болалик ва кучнинг тўпланишидир. Кейин, маданият даври бошланади: бу давр муайян маданиятнинг берилган ички имкониятларини юзага чиқариш ва амалга оширишдир, суръатли ижодиётдир. Ана шу даврда ҳамма маънавий қадриятлар шаклланади, диний эътиқод мустаҳкамланади, метафизик тизимлар тузилади, санъатнинг ноёб соҳалари, асарлари вужудга келади.

Сўнгра, маданият ўзининг учинчи, охириги даврига қадам қўяди — орқага кетиш даври, цивилизация даври бошланади. Бу даврда маънавий ҳаёт сўна бошлайди, диний эътиқод сусаяди, фалсафий таълимотлар юзаки бўлиб қолади, санъат ҳам ўлади. Куруқ рационализм ва материализм дунёқараш асосини ташкил қилади. Ҳаётнинг ташқи томонлари ички руҳиятни енгиб боради.

Маданиятнинг яқинда эришган ютуқлари аста-секин хотирадан чиқиб боради. Инсонлар биологик мавжудотларга айланиб қолади. «Мазмунсизлик, зоология ҳукмронлик қила бошлайди, — деб ёзади Шпенглер, — ҳамма нарсага бефарқлик бошланади. Маданий организм тарихий ҳодиса сифатида ўлади. Лекин бу ҳамма инсон ўлиб кетишини англамайди, балки улар фақат биологик мавжудот сифатида яшайди».

Ҳар бир маданият даври, ҳаёти, Шпенглер фикрича, 1000 йилни ташкил қилади, цивилизациянинг охириги даври 200—300 йилни ўз ичига олади. Ҳар бир маданият, тақдир тақозоси билан бир хил даврни бошидан кечиради.

Шпенглернинг тарих фалсафасининг асосий ғояси шулардан иборат. Шпенглер яна бир масала устида жиддий тўхталиб ўтади, XX асрнинг катта муаммосига айланган техника масаласини таҳлил қилиб чиқади.

Техника борасида фикр юритиб, Шпенглер унинг тараққиётида инсоният учун зарар келтирадиган катта муаммони кўради. Техника тўғрисида у «Европа қуёшининг сўниши» асарининг иккинчи жилдида тўхталади. «Пул ва машина» номли бобида ана шу масалани чуқур таҳлил қилади. Шунингдек, 1932 йилда нашр қилинган «Инсон ва техника» номли китобида ҳам айнан шу масалага диққат-эътиборини қаратади.

Техниканинг жамиятдаги ролини ва вазифасини у нимада кўради? Техника Ғарбий Европа цивилизациясида ўзига хос

ўринни эгаллайди. Фарбий Европа цивилизациясини ҳалокатга олиб келади, дейди Шпенглер.

У ўзининг «Инсон ва техника» китобида шундай савол қўяди: «Техника нимани англатади? Унинг тарихдаги мазмуни нимадан иборат? Унинг метафизик ва ахлоқий ҳолати нимадан иборат?» Шпенглер таъкидлайдики, техника ҳам дунё, инсон каби қадимийдир. Уни жуда кенг мазмунда тушунади, чунки бу тушунча кенг маънони англатади. Масалан, дипломатия техникаси тўғрисида, рақс техникаси тўғрисида гапириш мумкин. «Ҳар қайси маънода ҳам, — дейди Шпенглер, — техника бу ҳаёт қадами-дир, тактикасидир»¹. У ҳаёт курашининг ички шаклидир. Биринчи навбатда техника табиат билан курашиш воситасидир. Бу ерда Шпенглер техниканинг моддий томонига, жисмоний томонига эътибор бермайди. У биринчи ўринга фаолиятни, мақсадни, фикрни қўяди. Машина ва қуролларнинг ўзи иккиламчи аҳамиятга эгадир. Улар тафаккур маҳсулидир. Улар муайян мақсадни амалга оширишда восита вазифасини ўтайди. Мана шу маънода техника оврўполик инсонга табиат устидан ҳукмронлик қилиш, уни ўзига бўйсундириш учун хизмат қилади.

Бу ерда Шпенглер Ницшега мурожаат қилади. Унингча, ҳокимият учун кураш, ҳукмронлик иродаси, буюклик ғояси техника орқали амалга ошади. Шпенглернинг эътиборидан техника билан жамият ўртасидаги зиддият четда қолмайди. У техниканинг мавжудлигидан фақат бошлиқлар ва техникани ишлаб чиқарувчилар қониқиши мумкин, дейди. Албатта улар камчиликни ташкил қиладилар. Улар ақлий, ижодий кашфиётчилик меҳнати билан шуғулланадилар. Техникани бевосита ишлатувчилар эса бир хил, зерикарли, ижодийликдан маҳрум бўлган фаолият билан шуғулланадилар. Зотан, улар энг мукаммал машиналарда, асбобларда ишласалар ҳам, уларнинг меҳнатидан хурсанд бўлмайдилар, улар ўз фаолиятларидан қониқмайдилар. Шунинг оқибатида меҳнат улар учун душманга айланади, ўз фаолиятларидан бегоналашадилар, табиатдан ҳам шу йўсинда бегоналашиб кетадилар.

Шундай қилиб, Шпенглер техниканинг ривожланишини табиатдан бегоналашиш ғояси билан боғлайди.

Техника тараққиёти, Шпенглер фикрича, ўз мантиғига таянади, яъни унга ҳаракат берувчи ҳаёт суръатига суянади. Бу ерда Шпенглер ҳақ. Техниканинг ўзи мустақил равишда ривожланмайди, балки инсонлар, ижтимоий институтлар, техникани мукаммаллаштиришдан ўзларини тўхтата олмайдилар. Бу ҳодиса шунинг учун содир бўладики, техника давримизда инсоннинг ижодий фаолиятини амалга оширишда муҳим роль ўйнайди. Капиталистик жамиятда техника рақобат вазифасини ўтайди.

¹ Шпенглер О. Человек и техника. Н. Современная немецкая мысль. Дрезден, 1921. С. 2.

Техниканинг тўхтовсиз ривож, Шпенглер таъкидича, жиддий оқибатларга олиб келади: «Ижод маҳсули ўз ижодкорига қарши бўлиб қолади... Дунё ҳукмдори машина қулига айланиб қолади. У ҳаммани, хоҳишидан қатъий назар ўз домига тортади. Ана шу пойгада голиб ҳалокатга юз тутади»¹.

«Демократик» тартибларни Шпенглер қатъий танқид остига олади, чунки бу ҳодиса бошқарувчи қатламнинг чексиз ҳукмронлиги асосида юз беради. У бошқарувчилар билан «бажарувчилар» ўртасидаги ижтимоий зиддиятнинг кучайишини эътироф қилади. Бу зиддият аҳолининг қўзғолонига олиб келиши мумкин, дейди Шпенглер. Бундан ташқари, ишлаб чиқариш жиҳатидан ривожланган мамлакатлар билан бошқа «қолоқ» мамлакатлар ўртасида зиддият вужудга келади. Арзон ишчи кучлари ривожланган мамлакатларга оқиб кела бошлайди. Бу мамлакатда ишсизлик юзага келади. «Ишсизлик эса, — деб ёзади Шпенглер, — инқироздир, ҳалокатнинг бошидир, ибтидосидир»².

Шундай қилиб, Европа маданияти бошқа қолоқ халқларнинг ўлжасига айланади, буни англаган халқ унга қарши кураш очади. Кейин нима бўлади? Шпенглер бу саволга шундай жавоб беради: техника ўз бунёдкорлари билан биргаликда ҳалок бўлади. «Бу техника тарихи зарурий равишда ўз поёнига етмоқда. Маданиятнинг бошқа йирик шакллари каби ҳаётини яшаб бўлди. Лекин қачон ва қандай йўл билан ҳалок бўлишини биз билмаймиз»³.

Шпенглер фалсафасининг тарихий тақдири нима билан тутади? Унинг айрим ғояларидан экзистенциализм ҳам фойдаланди. Жумладан, Шпенглернинг якка инсон мавжудлигининг вақт оқимига сингиб кетиши, бегона дунё олдидаги инсоннинг қўркуви — ана шу ғоялар кейинчалик Германияда Хайдеггер ва Ясперс томонидан ривожлантирилди.

Маданиятнинг яширинлиги, хусусийлиги ҳам социологияда алоҳида оқим томонидан ривожлантирилади.

Маданиятнинг даврий характерга эгаллиги тўғрисидаги ғояни инглиз тарихшуноси Арнольд Тойнби (1889—1975) ривожлантирди.

Вақт ўтиши билан Шпенглер фалсафасига қизиқиш қайтадан тиклана бошланди. Биринчидан, унинг ҳар бир маданиятнинг ўзига хос белгиси борлиги тўғрисидаги ғояси кенг тарқалди.

Иккинчидан, фаннинг маданият тизимида махсус ўрин эгалламаслиги тўғрисидаги ғояси кенг тарқалди. XX асрнинг иккинчи ярмида фан социологик ҳодиса сифатида талқин қилинди. Фаннинг бошқа маданият ҳодисалари билан бир қаторда жой олганлиги эътироф қилинди.

Учинчидан, Шпенглернинг фан ноилмий хусусиятларни ҳам

¹ Ўша асар. 75-бет.

² Ўша асар. 87-бет.

³ Ўша асар. 88-бет.

ўз ичига олади, деган фикри кейинчалик П.Фейерабенд ва М.Полани томонидан ривожлантирилди.

Шундай қилиб, Шпенглер, техника фалсафасига асос солган файласуф ҳам ҳисобланади. Бу йўналиш социологлар томонидан чуқур ривожлантирилди.

ФРЭНСИС БРЭДЛИ ФАЛСАФАСИ

XIX асрнинг охирларида Англияда ижод қилган йирик файласуфлардан бири Фрэнсис Брэдлидир (1846—1924). Ф.Брэдли Клэптемп шаҳрида, руҳоний оиласида туғилади.

1865 йилда Оксфорд университетига ўқишга киради. 1870 йилда, 24 ёшида Мертон коллежида илмий ходим лавозимида ишлайди. Бу коллежда Брэдли 54 йил умрини ўтказди. 78 ёшида вафот этади.

Сиёсий қарашлари бўйича Брэдли консерватор эди, у либерал ўзгаришларнинг душмани эди. Инсонларнинг табиий тенг ҳуқуқчилигига, яшаш эркинлигига лоқайд қараб, уни сентиментализм деб билади. Санъат ва фалсафада эса тўлиқ фикр эркинлиги тарафдори бўлади.

Фр.Брэдлининг асосий фалсафий асарлари «Ахлоқий очерклар» (1876), «Мантиқ тамойиллари» (1883), «Ҳодиса ва реаллик» (1893)дир. Бу асарларнинг ғоявий манбаи Гегелнинг фалсафий тизимига бориб тақалади. Унинг мутлоқ ғоя ва диалектикасини ривожлантиради.

Фр.Брэдли ўзининг ахлоқий татқиқотларида инсоннинг индивидлик хусусиятларига диққатини жалб қилади, уни яхлитликнинг бир қисмидир деб тан олади. Унинг фикрича, умумий реаллик мавжуддир. Унинг «Мантиқ тамойиллари» асарида психологизм танқид қилинади. Психологияни Брэдли тажрибавий - эмпирик билим, деб атайди. Инсон тафаккури чеклангандир. Чунки у алоҳида ҳодисалар билан шуғулланади. Лекин инсонларнинг руҳий ҳаёти эса унверсалийлар билан боғлиқдир. Бу ерда у бирламчи ва иккиламчи сифатлар тўғрисида фикр юритади. Брэдли Жон Локкнинг бирламчи ва иккиламчи сифатлар тўғрисидаги таълимотига қўшилади. Унинг фикрича, иккиламчи сифатлар инсон ҳаётига боғлиқ. Бирламчи сифатлар эса уларнинг ғоясидир ва улар реал мавжуд. Иккиламчи сифатларга нарсаларнинг ташқи хусусияти, ранги, ҳажми, оғирлиги, таъми ва бошқалар киради. Бирламчи сифатлар эса нарсаларнинг моҳиятини ташкил қилади.

Брэдли ҳам Афлотун каби нарсалар оламини иккига бўлади. Моддий олам ўткинчидир, ғоялар дунёси абадийдир. Қачонки, икки олам бирлашса, яхлитлик вужудга келади. Моддийлик олами мукамал эмас. Бу олам ғоялар оламининг хира кўринишидир. Яхлитлик эса мутлоқликда намоён бўлади.

Брэдли фикрича, мутлоқликда қарама-қаршилиқлар йўқ. Ҳам-ма нарса мутаносибдир. Мутлоқлик эса руҳий ҳолатдир. Бу руҳий ҳолатни Брэдли тажриба деб атайди. Тажриба эса руҳий изтироб йиғиндисидир.

Руҳий тажриба тажридий жараёндир. Коинот эса тафаккур, ҳиссиёт ва ирода бирлигидан иборат.

Брэдли ҳаракат ўзгаришини инкор қилади. Унинг фикрича, реал ҳаракат йўқдир.

Сабаб ва оқибат субъектга боғлиқ. Ҳодисалар инсон онгига боғлиқ. Ана шу сабаб-оқибат ҳодисалари вақт ёки замонда воқеалар кетма-кетлигидан келиб чиқади. Бу бизларнинг уйдирмаларимиздир, улар фақат амалий мақсадда ишлатилади.

Куч, энергия, ҳаракат категориялари ҳам ҳақиқий моҳиятни аниқлаши мумкин эмас. Моддий дунё «туғалланмаган борлиқдир». Моддий дунё мутлоқликнинг хира кўринишидир. Қачонки, мутлоқлик билан қўшилса, ўшанда ҳақиқат очилади.

Ҳақиқат амалий характерга эга. Инсонларнинг характери уларнинг ҳақиқатларини очиб беради. Мана шу фикрларни кейинчалик прагматизм ривожлантирди.

Брэдли макон ва замоннинг объективлигини ҳам инкор қилади. У ҳам субъектга боғлиқдир.

Замоннинг кўп қатламлилигини тан олади, яъни биз яшаб турган замондан ташқари бошқа замонлар ҳам бор, дейди Брэдли.

Брэдли фикрича, инсон танаси интеллектуал тузилмадир. Тана шу мутлоқликнинг хира кўринишидир. Жон эса илоҳийдир, тажриба марказидир. Худо томонидан яратилгандир, жонлар кўпдир. Улар ҳаммаси мутлоқликда бирлашади, яъни оламий жонни ташкил қилади.

Ҳақиқат — бу зиддиятнинг йўқлиги, боғлиқлик, кетма-кетлик ва мутаносибликдир. Якка инсон яхлитликка эриша олмайди, чунки у тўлиқ тизим эмас. Бутун инсоният фикри бир жойдан чиқса муқимликка эришилади.

Брэдлининг биринчи йирик асари «Ахлоқий тадқиқотлар»-дир (1876). Брэдли бу асарида ахлоқий утилитаризмга қарши чиқади, чунки у ҳар қандай ҳаракатни оқлайди. Жумладан, Брэдли Кантнинг бурчли ахлоқини ҳам расмийлиги учун танқид қилади. Брэдли фикрича, инсон «атомлашган» индивид эмас, балки тўлиқликнинг, жамиятнинг қисмидир, инсоннинг жамиятдаги ҳолати унга кўпгина вазифаларни юклайди. Инсонлар жамияти Брэдли томонидан механик тўда сифатида кўрилмайди, аксинча, тўлиқлик, ягоналик, «конкрет умумийлик» сифатида қаратилади. Индивид далилан ва мантиқан унга боғлиқлик сифатида талқин қилинади. Фалсафий маънода бу универсалияларнинг реаллигини тан олишдир, алоҳидаликка нисбатан бирламчи аҳамиятга эгаллигини таъкидлашдир.

Иккинчи йирик асари «Мантиқ тамойиллари»да (1883) Брэд-

ли мантиқдаги психологизмни танқид қилади. Чунки психологизм фалсафадаги эмпирик йўналишнинг асосий тамойилларидан бири эди.

Брэдди Локкнинг абстракция (мавҳумлик) тўғрисидаги назариясини ҳам инкор қилади. Унинг фикрича, абстракция алоҳида ўхшаш тасаввурларни ажратиб олинишидан ташкил топмайди, чунки ўзига хос томонларни ажратиб олишдан олдин биз ўзига хослик ғоясига эга бўлишимиз керак, бу ғоя эса универсалийлардир. Брэдди таъкидича, мантиқий нуқтаи-назардан конкрет ўзига хослик иккиламчи характерга эгадир. Универсалийлар алоҳида ўхшаш ҳиссиётлардан ёки образлардан ташкил топмайди, улар бирламчи асосга эгадирлар.

Брэдди учун универсалийлар — бу индивидуумлар йиғиндиси эмас, шунингдек, мазмунсиз энг умумийлик ҳам эмас, балки индивидуалликнинг ҳамма қирраларини ўз ичига олган конкрет умумийликдир. Бир вақтнинг ўзида универсалийга кирувчи индивидуалликлар ўхшаш эмас, балки айнанликдир, зотан бу айнанлик фарқдаги айнанликдир.

Шунинг учун ҳам Брэдди инсон ақли қисмларни билишда чекланганлигини инкор қилади. Дастлаб инсон руҳий ҳаёти универсалийлардан фойдаланади¹.

Бундан шундай хулоса қилиш мумкинки, индивидуаллик ҳеч қачон мустақил бўла олмайди, яхлитлик билан, бошқа индивидуалликлар билан чамбарчас боғлиқдир. Улар ўртасида ички ўзаро боғланиш бор. Шунинг учун ҳам ҳар бир индивиддаги ўзгариш бошқаларда ҳам ўзгаришларга олиб келади, жумладан яхлитлик ҳам ўзгаради. Бу ички муносабатлар назариясидир.

Брэдди дунёни Парменид каби бирликдан иборат демайди. У далилларнинг борлигини ҳам инкор қилмайди, лекин у алоҳида яширин ҳодисаларнинг борлигини инкор қилади. У шу нарсани талаб қиладики, Коинотнинг бутун ҳодисалари ички бир-бири билан боғлиқдир, улар бутун тизимни ташкил қилади. Шунинг учун ҳам биз алоҳида, умумий тизимдан юлиб олинган фактлар ҳақида билимга эга эмасмиз. Албатта, алоҳида фикрлар билдиришимиз мумкин, лекин биз уларни ҳақиқат эканлигини тасдиқлай олмаймиз. Улар биз учун гипотеза бўлиб қолади.

Бошқача айтганда, бир нарсани билмоқчи бўлсак, ҳаммасини ўрганишимиз лозим. Агар биз бор нарсани билишга ҳаракат қилсак, бошқа нарсалар бунга қандай таъсирда эканлигини билолмай қоламиз.

Брэддининг диалектика ҳақидаги фикрларига келсак, у «конкрет умумий» ғоядан келиб чиқади ёки конкрет тушунчага боғлиқ. Лекин Брэдди «Ҳодиса ва реаллик» номли асаридан инкор диалектикаси ҳақида фикр юритади.

¹ Зотов А.Ф., Мельвиль Ю.К. Буржуазная философия середины XIX — начала XX века. М., 1998. С. 189.

Бу асарда Брэдли фан ва фалсафада дунёни тушунтиришда ишлатиладиган тушунчаларни таҳлил қилиб чиқади. Брэдли агностицизмни танқид қилишдан бошлайди. Спенсернинг дунёни «билиб бўлмайд» деган ғояларига қарши чиқади. Дунёни билиб бўлмайд дейиш ўз-ўзига қарши чиқишдан иборат, зиддият эса ҳақиқат эмас, Брэдли фикрича, биз мутлоқликни била оламиз, зероки бу билим тўлиқ, аниқ бўлмаса ҳам, у ҳақда тасаввурга эгамиз.

Брэдли таълимотининг асоси — дунёни иккига бўлишдан иборат. Бундай бўлиш Афлотун фалсафасидан бошлаб, барча идеалистик мактаб таълимотларига хосдир. Биз яшайдиган моддий борлиқ, бевосита тажрибада берилган дунё ҳақиқий эмас, реал эмасдир. Бу дунёга қарши қўйилган руҳий дунё ҳақиқийдир, реалдир. Китобнинг биринчи қисми ана шу реал дунёни асослашга қаратилгандир. Иккинчи қисмида ҳодисалар дунёсини, хира борлиқни таҳлил қилади.

Брэдли диалектикадан, жумладан, қарама-қаршиликдан атроф оламнинг реаллигини инкор қилиш учун фойдаланади. «Борлиқ, — ёзади Брэдли, — анланган дунё зиддиятга тўла бўлганлиги учун хирадир, шарпадир, реал эмасдир»¹.

«Олий реаллик, — Брэдли таъкидича, — ўз-ўзига қарши чиқа олмайди; мутлоқлик кўрсаткичидир»². «Реаллик шу маънода яғонадирки, ижобий табиатга эгадир, шунинг учун ҳам зиддият йўқ»³.

Брэдли ҳодисалар дунёсидаги зиддиятни қандай исботламоқчи бўлади? Брэдли бунинг учун шу дунё ҳақидаги тушунчаларнинг ўзи зиддиятга эғалигини таҳлил қилиб чиқади. Бунинг учун у фалсафа тарихидаги шу масала бўйича ҳамма далилларни тўплайди: эклектиklar, қадимги скептиklar, янги давр агностиklари Юм ва Кант, Спенсер ва бошқаларнинг фикрларини келтирадики, улар ўзига хос агностицизм энциклопедиясини ташкил қилади. Албатта, унинг бу мулоҳазалари қизиқарлидир.

Брэдли бирламчи, иккиламчи сифатлар ҳақидаги муаммога ўз эътиборини қаратади. Декарт, Галилей, Гоббс ва Локк ҳиссий сифатларнинг объективлигини инкор қилишган. Француз материалистлари, «иккиламчи» сифатларнинг объективлигини тиклашган. Кейинчалик табиий-илмий соҳада шуғулланувчи олимлар (Гельмгольц ва бошқалар) уларнинг субъективлигини исботлаб беришган. Брэдли ҳам «иккиламчи» сифатларнинг субъективлигини бутунлай тан олади. Бунинг исботи сифатида у қуйидаги мисолни келтиради: атиргул ҳиди, уни ҳеч ким ҳидламаса, у ҳеч нарсадир, товушни ҳам ҳеч ким эшитмаса, у ҳам ҳеч нарсадир, реал эмасдир. Бошқача қилиб айтганда, «нарсалар-

¹ Ўша асар. 192-бет.

² Ўша асар. 192-бет.

³ Ўша асар. 192-бет.

нинг иккиламчи сифатлари инсон аъзолари учун мавжуддир»¹, аъзолар уни қабул қилади. Нарсаларнинг иккиламчи сифатлари ҳақида субъектсиз гапириш (ҳиди, таъми, ранги) маъносиздир.

Нарсаларнинг иккиламчи сифатлари субъектив характерга эга бўлса, бирламчи сифатлар объективдир, дейди Брэдди. Бошқа сўз билан айтганда, нарсалар ўзгарувчандир, ўзгарувчанлик эса уларнинг реал характеристикасидир. Ўзгарувчан нарса фақат қабул қилувчи аъзо учун мавжуддир. «Иккиламчи сифатларсиз ўзгарувчанлик бемаънодир»². Қисқа қилиб айтганда, ўзгарувчанлик иккиламчи сифатлар билан бирга мавжуд. Ўз-ўзича у мавҳумдир³. Юқоридаги фикрлардан шундай хулоса қилиш мумкинки, иккиламчи сифатлар, Брэдди фикрича, реал эмас, улар фақат кўринишдир, шарпадир. Жумладан материя ҳам ҳодисага сингиб кетади ва ўзининг реаллигини йўқотади.

Нарсаларнинг ташкил қилувчи хусусиятларини Брэдди предикатлар деб атайди. Масалан, шакар деганимизда биз унинг ширинлигини, оқлигини, майдалигини биргаликда англаймиз. Улар нарсанинг алоҳида-алоҳида сифатлари эмас. Шакар фақат оқ ёки фақат ширин хусусиятлардан ташкил топмаган, у барча хусусиятларнинг йиғиндиси сифатида мавжуд. Демак, нарсаларда ана шу хусусиятлардан бошқа ҳеч нарса йўқ. Шунинг учун ҳам улар кўринишдир, ҳақиқатлик эмас. Нарса ўзининг хусусиятларига сингиб кетгандир. Нарсанинг нарсалиги сифатларнинг бирлигидадир.

Брэдди нарсаларнинг сифатлари муносабатларини ҳам таҳлил қилиб чиқади. Унинг фикрича, муносабатлар сифатлар орқали юзага келади, сифатлар эса муносабатларда мавжуд. Улар бир-бирисиз мавжуд бўла олмайди. Шунинг учун ҳам улар кўриниш оламида мавжуд, реал эмас.

Брэдди нарсаларнинг сифатлари ва муносабатларини таҳлил қилиб чиққандан сўнг макон ва замон ҳодисаларини таҳлил қилишга ўтади. Брэдди фикрича, макон ва замонда ҳам зиддиятлар кўп, шунинг учун ҳам улар реал эмас, кўринишдир. Бўш макон, олим фикрича, мавҳумликдир, чунки у ўз-ўзидан бемаънодир. Агар қандайдир сифатга эга бўлса, мазмуни намоен бўлади.

Умуман, макон нима деб сўрайди Брэдди? Макон, бир томондан, муносабат бўлиши мумкин эмас. Бошқа томондан, макон муносабатдир. У кўп қисмлардан иборат. Зиддият келиб чиқади: макон ҳам муносабат, ҳам муносабат эмас. «Биз кўриб турибмизки, — деб ёзади Брэдди, — макон бирликлар муносаба-тида йўқолиб кетади, улар ҳеч қачон мавжуд бўла олмайди»⁴.

Агар, биз маконни чексиз деб оладиган бўлсак, ноаниқлик

¹ Ўша асар. 193-бет.

² Ўша асар. 194-бет.

³ Ўша асар. 194-бет.

⁴ Ўша асар. 199-бет.

бўлиб қолади. Маконнинг ўзи савол туғдиради, чегарадан сўнг нима бўлиши мумкин, яна маконми? Шунинг учун бу реаллик эмасдир, кўринишдир — шарпадир.

Замонни ҳам Брэдли таҳлил қилиб чиқади. Уни оқим сифатида қабул қилади, бу оқим ўтган, ҳозирги ва келажакда намоён бўлади. Вақт ҳам, муносабат, ҳам муносабат эмас. У ҳам ички зиддиятдан иборат. Ўтиб кетган замон йўқ, келажак ҳам ҳали келмаган, фақат ҳозирги замон реалдир. Агарда вақт ҳозирги замондан иборат бўлса, уни ушлаб кўрингчи, у бир зумда ўтган замонга айланади, шунинг учун ҳам реал мавжуд бўла олмайди, у кўринишга айланади.

Брэдли ҳаракатни анализ қилишга ўтади. Ҳаракат ҳам зиддиятга эга, яъни бир вақтнинг ўзида икки турли жойда бўлиши керак. Бундай бўлиши мумкин эмас, натижада зиддият келиб чиқади. Ўзгарувчанлик ҳақида ҳам шундай фикрни билдиради.

Сабабиятни ҳам Брэдли зиддиятга эга деб қарайди. Бу ерда Юмнинг сабаб, оқибат тўғрисидаги фикрларини келтиради. Сабаб ва оқибат ҳам бизнинг амалий мақсадларимиз натижасидир. Шундай қилиб, кўпгина фалсафий категориялар моҳиятини Брэдли зиддиятдан иборат деб атайди. Шунинг учун ҳам улар реалликка эга эмас, улар бизнинг ҳиссиётимизга боғлиқ. «Нарсаларнинг айнанлиги, — деб айтади Брэдли, — бизнинг ана шу нарса ҳақидаги нуқтаи-назаримизга боғлиқ»¹.

Моддий дунё ҳақида фикр юритиб Брэдли инсон масаласига ўтади. Шахсни кўриб чиқади. Инсоннинг «ўзлиги» нимада? деган савол кўяди. Гўдак, балоғат ёшидаги бола, эркак ва чол бир одамнинг ўзими. Агар бир одам бўлса, шахс ўзлиги нимадан иборат?

Айнанлик инсон танасида мавжуд. Брэдли фикрича тана ҳам, ташқи нарсадир, шунинг учун у реалликка эга эмас. Брэдли инсонни руҳий мавжудот сифатида кўради. Шахснинг айнанлик манбаини хотирада, бошқа руҳий қобилятларда деб билади. Инсоннинг моддий танасини олиб ташлаб, руҳини таҳлил қилади. Биз инсон «мени»ни билмаймиз, гарчи шахслар мавжуд бўлса ҳам, лекин улар кўриниш сифатида қолаверади. «Инсон «мени» қандай мазмунда олинмасин, кўриниш бўлиб қолаверади»².

Умумий хулоса нимадан иборат? Бизни ўраб турувчи олам зиддиятли ва нореалдир. Нарсалар, уларнинг сифатлари, материя, макон, замон, ҳаракат, ўзгариш, энергия, сабабият, ҳаттоки, хусусий «мен» ҳам ҳақиқат эмас, улар нореалдир, фақат кўринишдир холос. Ҳақиқий борлигидан ажралгандир. Бутун борлиқни англатадиган тушунчалар ҳақиқатни инъикос қилмайди. Улар бизнинг «ўйлаб топганларимиздир», «қуролларимиздир». Бизга амалий мақсадда керак бўлади.

¹ Ўша асар. 205-бет.

² Ўша асар. 205-бет.

Брэдди учун табиат нима?

У ҳам умумий реаллик нуқтаи-назаридан қараганда фақат кўринишдир. Янада аниқроқ гапирганда, «бу фан талаб қилганидек идеал тузилмадир, зарурий ишчи ғоядир»¹. Тана моддий дунёнинг бир қисми сифатида «ишчи ғоядир»².

Яна шунга ўхшаш бир ибора: «...материя, ҳаракат ва куч ишчи ғоялар моҳиятидир, улар алоҳида воқеаларни, ҳодисаларни келиб чиқишини тушуниш учун ишлатилади»³.

Шундай қилиб, ҳамма илмий тушунчалар, Брэдди таълимотида, «ишчи ғоя»ларга айлангиради, улар бизга ҳодисалар муносабатини амалий мақсадда тушунишимиз учун керак бўлади.

Реаллик ва мутлоқлик. Демак, Брэдди объектив моддий дунёни кўриниш дунёси деб атади. Брэдди учун мутлоқ реаллик нима? У реал мавжудми? Брэдди Гегелнинг бир фикрини олади, у ҳам бўлса, Афлотунга бориб тақалади. У айтадики, бизни ўраб турувчи олам кўриниш бўлса ҳам, бу кўриниш сароб эмас. Кўриниш бўшлиқ ҳам эмас. Кўриниш мавжуд, унинг борлигини реалликка муносабати орқали, унга тааллуқлилиги орқали билишимиз мумкин. Ана шундай реаллик, Брэдди фикрича, мутлоқликдир.

Атроф олам, Брэдди таъкидлаганидек, зиддиятларга тўладир. У ўзгарувчан, номуқим, мукамал эмас. Брэдди савол қўяди, биз нореал дунёга қандай баҳо берамиз, гарчи реал дунёга нисбатан солиштирмасак ҳам? Бошқача айтганда, юқоридан берилган реаллик кўрсаткичига эга бўлмасак, бу дунёнинг нореаллигини била олмас эдик.

Бундай кўрсаткич сифатида зиддиятсизликни олишимиз мумкин. Кўриниш дунёси зиддиятларга тўла, шунинг учун ҳам у нореалдир. Оддий реаллик ўзида зиддиятни сақламайди. Мутлоқлик — мутаносиблик ва мукамалликдир. Ҳамма зиддият унда ечилади ва олий ягоналикка қўшилиб кетади.

Шундай қилиб, мутлоқликнинг борлигини Брэдди шундай йўл билан исботлайди. Мутлоқлик нимадан ташкил топган деган саволга олим руҳийликдан деб жавоб беради. Руҳийлик ҳам турлича бўлади. Гегелда бу мутлоқ руҳ, Шопенгауэрда — ирода ва ҳ.к. Брэддида мутлоқлик ҳамма нарсани қамровчи, ҳамма нарсани ўз ичига олувчи тажрибадир, тажриба руҳий кечинмалар йиғиндисида. Руҳийлик фақат тафаккур жараёнига хос эмас, балки ақл, ҳиссиёт, ирода бирлигидир.

Брэдди учун тажриба, атроф оламдир, инсониятнинг ана шу атроф оламини ҳис қилишининг ўзига хос ҳолатидир.

Тажриба тўғрисида Брэдди шундай дейди: «Ҳиссиётни ҳис

¹ Ўша асар. 206-бет.

² Ўша асар. 207-бет.

³ Ўша асар. 207-бет.

қилинувчидан ажратишни, фикрни фикр қилинувчидан (объектдан) айиришни инкор қиламан... Борлиқ ва реаллик, ҳиссиёт билан айнанлиқдир»¹. Шунинг учун ҳам «мутлоқлик бу ягона тизим, унинг мазмуни эса ҳиссий тажрибадир»².

Брэдли фикрича, мутлоқлик ташқарида эмас, балки нарсаларнинг ўзида мавжуд ва улар орқали намоён бўлади. Шунинг учун ҳам макон ва замон, табиат ва инсонлар мутлоқликка алоқадордир. Нарсалар ва уларнинг сифатлари, мутлоқ тажрибанинг бир қисмидир. Уларнинг нореаллиги шартлангандир. Тажриба конкрет ҳолларда номукаммал, чегараланган ҳолда намоён бўлади. Реаллик бўлса тўлиқликни, якунийликни, мутаносибликни, мукамалликни тақозо қилади.

Шундай қилиб, мутлоқлик турли якуний номукаммал шаклларда намоён бўлади. Ана шундай шакллардан бири табиатдир. «Моддий дунё, — деб ёзади Брэдли, — аниқ бўлмаган, бир томонлама, ичидан зиддиятлидир»³. Ёки яна «...табиат ўз-ўзидан реалликка эга бўлмайди. У мутлоқликнинг ичида бир шакл сифатида намоён бўлади»⁴. Брэдли фикрича, «Табиий фанлар учун бир элементни бутунликдан ажратиб олиб ўрганиш табиий ҳолдир ва зарурийдир. Бу ҳодисаларнинг маконда, биргаликда мавжудлигини, кетма-кетлигини, шартини англаш учун керакдир. Лекин уни реаллик сифатида қабул қилиш метафизик тажовуздир.

Жон ва тана тўғрисида фикр юритар экан, Брэдли, қуйидаги фикрларни билдиради. «Тана тафаккурий тузилмадир ва кўринишдир; жонга келсак, бевосита тажрибанинг якуний марказидир», бу «аниқ психик ҳодисалар гуруҳидир. Жон, танага ўхшаб ҳодисаларнинг мазмунидир»⁵.

Жонлар кўп, мутлоқлик эса ягона, мутлоқликда жонларнинг кўпи йўқолиб кетади. «Жоннинг кўплиги кўринишдир, шунинг учун ҳам улар ҳақиқий эмас»⁶. Жон танасиз яшаши мумкин, лекин бу Брэдли учун «бўш имкониятдир», чунки ҳеч ким жонни танасиз кўрмаган⁷.

Ҳаётимизда учрайдиган келишмовчиликлар, зиддиятлар ҳақиқат эмас, нореалдир, улар мутлоқликда ечимини топади.

Ҳақиқатни ҳам Брэдли шундай тарзда тушунади, ҳақиқат — зиддиятсизликда, боғлиқликда, кетма-кетликда, мутаносибликда намоён бўлади. Бизнинг ҳукмларимиз реалликнинг якуний, қисмий бўлагидир. Улар реалликнинг айрим қисмлари учун ҳақиқат бўлиши мумкин. Лекин ҳеч бир ҳукм мутлоқ ҳақиқат бўлиши мумкин эмас.

¹ Ўша асар. 210-бет.

² Ўша асар. 210-бет.

³ Ўша асар. 210-бет.

⁴ Ўша асар. 211-бет.

⁵ Ўша асар. 211-бет.

⁶ Ўша асар. 211-бет.

⁷ Ўша асар. 212-бет.

Лекин бошқа томондан, хатолар ҳам мутлоқ эмас, уларнинг мавжудлиги бутунликнинг ҳақиқатлигига қарши бўла олмайди. Биз чекланган мавжудот бўлганлигимиз учун бутунликнинг ҳаммасини қамрай олмаймиз. Шунинг учун ҳам биз адашамиз ва бу табиий ҳолдир. «Адашиш ҳам ҳақиқат, бу қисмий ҳақиқатдир, ёлғонлиги унинг қисмийлигидадир, якунланмаганидадир»¹.

Ахлоқий муаммога келсак, Брэдли дунёда ёмонлик борлиги масаласини ҳам таҳлил қилади. Бу жуда қадимий масаладир, дейди Брэдли, Худо раҳмдиллигини дунёдаги ёмонлик билан келиштириш, Худони ердаги ёвузликлар олдида оқлашдир.

Брэдли ёвузликнинг мавжудлигини тан олади, уни ҳам мутлоқликнинг номукамал бир қисми, дейди. «Мутлоқликда рўёбга чиқмаган хоҳиш ёки амалий истаклар йўқ, ҳар бир ёвузлик эзгулик таъсирида силлиқлашади ва тўла мутаносибликка эришади»². Ёвузлик, изтироб, ўлим - бу якуний, номукамал, зиддиятли дунёнинг зарурий тақдиридир. Лекин инсон ўз диққатини фақат изтиробга жалб қилиши керак эмас, чунки дунёда фароғат ҳам мавжуд. Инсон мутлоқликка эришишга интилиши зарур, мутлоқликда изтироблар чекиниб, фароғат галаба қилади.

Инсонлар яшайдиган дунёда, ҳаёт унча оғир эмас. «Биз тажрибамиздан биламизки, — дейди Брэдли, — изтироб фароғат орқали нейтраллашади. «Кундек равшанки, кичкина изтироб одатда катта фароғат олиб келади»³. «Гарчи мен озгина азоб чексам, бундан бутун ҳолатим ёмон деган хулоса чиқиши керак эмас. Ҳақиқатдан изтироблансам, бутун дунё қоронғу деган фикр келмасин»⁴.

Бундан қандай хулоса қилиш мумкин? Биринчидан, ўз азиятларимизда бировни айблашимиз, сабабини ўзгандан қидиришимиз керак эмас. Инсон ўз мақсади сари ҳаракатида муваффақиятсизликка учраса, айбдор биринчи ўзи бўлади. «Амалга ошмаган мақсадлар... биз томондан танланган, ... бошидан йўл кўйилган хатодир. Улар тўғри режалаштирилмаган, ягоналик талабларига мослаштирилмаган»⁵.

Брэдли нуқтаи-назарича, ҳар бир инсон ўзи устида ғамхўрлик қилиши керак, шахсий манфаатларини амалга ошириши зарур, бу ахлоқийликдир. Гарчи у ёмонликка учраса, бунинг учун бошқаларни айблаши керак эмас. Биринчидан, бунинг учун у ўзи айбдор, иккинчидан, бу ёмонлик вақтинчадир, у мутлоқликда йўқолади.

Брэдли дунёқаршида дин юқори ўринни эгаллайди. Диннинг аҳамиятини фалсафа билан тенглантиришга ҳаракат қила-

¹ Ўша асар. 212-бет.

² Ўша асар. 213-бет.

³ Ўша асар. 214-бет.

⁴ Ўша асар. 214-бет.

⁵ Ўша асар. 215-бет.

ди. «Дин, — деб ёзади Брэдли, — икки томонга қаратилган: худо ҳамда инсон, улар алоҳида мавжуд. Лекин мутлоқликда бўлиниш йўқ, фақат бирлик бор. Агар худо мутлоқлик билан айнанлаштирилса, у диний худо эмас»¹.

Инсонга қарши қўйилувчи худо, ҳамма нарсани қамровчи мутлоқлик эмас, у фақат якуний мавжудот, мутлоқликни бир соҳаси сифатида намоён бўлади.

Жумладан, фалсафа ҳам мутлоқлик бўла олмайди. Фан фақат макон, замон, материя ва бошқа «ишчи ғоялар» тузилмалари билан иш юритади. Фалсафа борлиқни бутунлигича қамраб олишга ҳаракат қилса ҳам, лекин назарийлиги учун мутлоқликнинг бир томонини акс эттиради.

Шундай қилиб, дин, фан, фалсафа мутлоқликнинг ҳар бир алоҳида томондан кўринишидир. Лекин буларда мутлоқлик турли даражада намоён бўлади. Энг кўп даражада динда кўринади. Шунинг учун ҳам дин фалсафадан юқорироқдир².

Мутлоқлик бирликнинг тугал шакли, яхлитликдир, ҳеч қандай алоҳида соҳа етарли даражада ягона хусусият бўла олмайди. Мутлоқлик — хоссаларнинг механик йиғиндиси эмас, у улардан юқорироқдир.

Мутлоқлик — шахсми? Қайсидир маънода шахс. У «самовий шахсдир», комилликдир.

Шундай қилиб, Брэдли мутлоқ идеализмни асосли тарзда исботлаб беришга ҳаракат қилган файласуфдир. Брэдли учун алоҳида ҳодиса, нарсалар йўқ. Уларнинг ҳаммаси ягона тизимни ташкил қилади. Улар ўзларининг «ички муносабатлари»га боғлиқ. Бир ҳодисани таҳлил қилиш учун уни бошқа нарсалар билан қандай муносабатда эканлигини ўрганишдан бошлаш керак. Умуман олганда, мутлоқ идеализмнинг айрим ғояларини кейинчалик, неокантчилар, прагматистлар давом эттирдилар.

Брэдли фан тушунчаларига танқидий муносабатда бўлишни илгари сурди. Одатий бўлиб қолган фан тушунчалари ҳар доим ҳам ўз маъносиди ишлатилавермайди. Брэдлининг мана шу фикри кейинчалик Э.Мур ва Б.Рассел мантиқий таҳлил фалсафаси намояндалари томонидан ривожлантирилди.

ПРАГМАТИЗМ

XX аср бошлари ва кейинги йилларда ғарб фалсафасида прагматизм аҳамиятли ўрин тутди. «Прагматизм» тушунчасининг этимологик келиб чиқиши юнонча «прагма» сўзидан олиниб, иш, ҳаракат маъноларини англатади. Фалсафа тарихида бу терминни илк бор И. Кант ўзининг «Соф ақлнинг танқиди» асарида «прагматик эътиқод» сифатида ишлатган.

¹ Ўша асар. 215-бет.

² Ўша асар. 216-бет.

Прагматизм асосчиси Чарлз Сандерс Пирс 1839 йилда Америкада туғилган ва шу ерда ижод қилган. Пирс АҚШ да фақатгина файласуф бўлибгина қолмай, ўз даврида фаннинг астрономия, математика, химия, логика каби соҳаларини ҳам ривожлантирган.

Пирс семантикага ҳам асос солган. У шунингдек, рамзий мантиқ ривожига ҳам катта ҳисса қўшди ва математикада топология соҳасида Пирс Листинг назариясини кашф қилди.

Прагматизм фалсафасида Пирс Декартнинг фалсафий қарашидаги «умумий методологик шубҳа» таълимотини атрофлича танқид қилади. Бу танқид Пирснинг 1868 йили «Спекулятив фалсафа журнали»да нашр қилинган илк мақолаларида ўз аксини топган.

Пирс Декартнинг қуйидаги уч асосий тамойилини қатъиян танқид остига олади: методологик шубҳа, интуиция ва ҳақиқат мезонининг равшан ва аниқ ғоялар сифатида намоён бўлиши ҳақидаги қарашларини инкор қилади.

Декарт фалсафасида асос қилиб олинган умумий шубҳаланиш таълимоти ҳақиқий билимнинг мутлоқ ва ишонарли негизини яратиш учун илгари сурилган эди. Шунингдек, Декартнинг бу услуби нуфузли шахслар фикрига кўр-кўрона эргашишга, хурофотларга, кенг тарқалган оммавий фикрларга, кўр-кўрона эътиқодга қарши қаратилган эди. Декарт ташқи оламнинг объектив мавжудлигига ҳеч шубҳа қилмаган бўлса ҳам, унинг борлигининг мантиқий асосларини ахтарди.

Пирснинг фикрича, ҳар нарсадан шубҳа қилиш Декарт айтганидек, осонликча бўлмайди. Инсон ҳаётида шубҳаланмайдиган ҳодисалар ва нарсалар кам эмас. Уларнинг борлигидан шубҳаланиш ҳаётий тажрибага тўғри келмайди.

Пирс тафаккурни Декартдан бошқача тушуниб, уни инсоннинг ички руҳий ҳолатига, ишонч ва эътиқодига боғлайди. Декарт учун тафаккурда ғояларнинг мантиқий боғланиши борлиқдаги нарсаларнинг боғланишини акс эттиради. Фикр ва тушунчалар нарсаларнинг инъикосидир. Пирс учун фикрларнинг мантиқий боғланиши ўзининг инъикос сифатидаги аҳамиятини йўқотади, у ўз диққатини ғояларни боғлаб турувчи ички қонуниятларга қаратади.

Пирс учун ғоялар боғланишининг ички қонуниятлари ташқи оламдаги объектларга эмас, балки улардан ташқаридаги «трансцендентал борлиқ»қа боғланади. Трансцендентал объектнинг борлигини исботлаб бўлмайди, лекин биз уни борлигига ишониб, шунга асосланган тарзда иш юритишимиз керак. Бизнинг фикримизнинг тўғри ва нотўғри йўналишда ривожланиши шу трансцендентал объектга бориб тақалади. Пирснинг фикрича, ҳеч қандай ғоя нарсаларни акс эттириб, улар ҳақида мутлоқ билим бермайди. Унинг учун, ғоялар, фикрлар билим эмас, балки нарсалар борлигини кўрсатувчи белгилардир. Белгиларнинг

ўзи ҳам талқин қилинишга ва уларнинг ички маъносини очишга муҳтождир. Бу белгиларнинг маъносини улардан юқори даражада турган бошқа белгилар очиб беради. Ўз навбатида бу юқоридаги белгилар, улардан ҳам юқорида турган бошқа белгилар томонидан талқин қилинади ва бу жараён чексиз бўлиб, унинг на бошланғич асоси, на охири нуқтаси бордир. Шунинг учун ҳам Пирс бошланғич билимларни тан олмайди.

«Трансцендентал объект» белгилар орқали тушунтирилган билим жараёнидан четда қолади. Белгиларнинг моҳиятини очиб бериш масаласи кейинчалик Пирс томонидан ҳақиқат, ишонч ва билим ҳақидаги таълимотида ҳал қилинди.

Пирсинг шубҳа-ишонч таълимоти. Агар Декарт тафаккурни ташқи оламни акс эттириш қобилияти, онгнинг инъикос этиш хусусияти деб тушунган бўлса, Пирс тафаккурни организмнинг ташқи муҳитга мослашиш фаолияти деб тушунди. Биз учун нарсаларнинг ички моҳияти аҳамиятга эга эмас. Уларга биз қандай мослаша олишимиз ва қандай фойдалана олишимиз кўпроқ аҳамиятга эга. Тафаккурни бундай тушуниш психологик руҳга эгадир ва уни эътиқод билан боғлашга имконият яратади. Эътиқод, Пирсинг фикрича, ҳаракат қилишнинг энг фаол усулидир. Эътиқоднинг бундай талқинини Пирс XIX асрнинг машҳур инглиз руҳшуноси Бэндан ўзлаштириб олади.

Билиш жараёнида шубҳани йўқотиш ва эътиқодни мустаҳкамлаш Пирсинг шубҳа-ишонч назариясининг асосий ғояси ва тафаккурнинг асосий мақсадидир. Ишончга эришиш натижасида инсон тафаккури хотиржамликка эришади. Бу ички хотиржамлик тафаккурнинг асосий мақсадидир.

Эътиқодга эришиш ва фикр юритиш жараёнида хотиржамликка эга бўлиш Пирс таълимотида асосий ўринни эгаллаганлиги учун уни фикрлар ва тушунчалар моддий борлиқни акс эттириш ва эттирмаслиги қизиқтирмайди. Тафаккурда хотиржамликка эга бўлиш инсоннинг ички олами учун энг эътиборли ҳақиқатдир.

Шубҳа-эътиқод назариясини асослаш учун Пирс кунтлилик усулини киритади. Инсон ишонган нарсасига амал қилиш учун энг зарур бўлган хусусият тиришқоқликдир. Бунга эга бўлган инсонлар ўз фаолиятида барча мақсадларга эриша олишган. Уларга қаршилиқ қилган бошқа одамларнинг фикр-мулоҳазалари ҳам уларни бу йўлдан қайтара олмаган. Лекин инсон жамиятда яшар экан, ҳар хил фикр юритувчи шахслар тўқнашувининг олдини олиш учун Пирс нуфузли кишилар фикрини ҳам муҳим деб ҳисоблайди. Масалан, ўрта асрлар давомида христиан черкови ва бошқа диний муассасалар бу усулдан кенг фойдаланган ва одамларни шу усул орқали бирлаштирган.

Фан услуби. Пирсинг фикри бўйича, ишонч мустаҳкам кучли далилга асосланиши керак. Бундай далил сифатида Пирс фан усулини таҳлил қилди. Пирсинг фикрича, фан объектнинг

таҳлил қилиниши ва таърифланиши учун зарур бўлган объектив реалликдир.

Бу реалликни қабул қилиш, унинг фикрича, кейинчалик объектив борлиқдаги ҳодисаларни ўрганишда керак бўлади. Лекин кейинчалик Пирс фаннинг объекти бўлган борлиқни гипотеза деб олди. Олдинги ўзи тан олган фан услубига ўзи қарши чиқди. Чунки Пирс бутун борлиқни эмас, ўзи ўрганадиган айрим объектларни тан олади. Шунинг учун ҳам Пирс бутун объектив борлиқнинг мавжудлигини фан томонидан исбот қилиш шарт эмас, деб ҳисоблайди. Унга фақат ишониш керак.

Маънолар назарияси. «Пирс тамойили». Татқиқот жараёнида олим нарсаларнинг объектив сифатларини, хоссаларини эмас, балки уларнинг ҳис-туйғуларимизга таъсир қилиши ва шуларнинг натижасида пайдо бўлган олимнинг субъектив таассуротларини ўрганади. Олим ўзининг ҳис-туйғулари доирасидан чиқиб кета олмайди. Аслида эса бу неокантчиликка қайтиш ва нарсаларни «нарса ўзида» ва «нарса биз учун»га ажратишдир.

Нарсалар ҳақида аниқ билимга эга бўлиш учун уларни акс эттирувчи ғоя ва тушунчанинг моҳиятини билиш зарурдир. Пирс инъикос назариясини тан олмайди. У, тушунчалар ва ғояларнинг моҳияти нарсаларнинг объектив хусусиятларини акс эттирмайди, деб ҳисоблайди.

Пирснинг прагматизмда илгари сурган ғояси шундан иборат бўлдики, у ғояларнинг маъносини уларнинг объектга амалий таъсири орқали очиб берди. Шу амалий таъсир орқали инсонга билимлар фойда келтирадимиз - йўқми, деган масала Пирсни биринчи навбатда қизиқтирар эди.

Бундан икки хулоса келиб чиқади, биринчидан, амалий таъсир нарсаларнинг борлигидан эмас, бизнинг таассуротларимиздан иборат ва иккинчидан, бу таассуротларимиз бизнинг ҳис-туйғуларимизга боғлиқдир.

Пирснинг бу ғоясининг амалий исботини олимлар ўтказадиган тажрибаларида яққол кўриш мумкин. Масалан, олимлар тажриба пайтида нарсаларнинг асл моҳиятлари ва борлигини эмас, балки бу объектлар ҳақидаги ўзларининг ҳиссий таассуротларини ўрганишади.

Кейинчалик Пирс нарсаларнинг объектив борлигини тан олмай, уларни ҳис-туйғуларимиз маҳсулининг мажмуаси, деб ҳисоблайди. Бу билан у Берклининг субъектив фалсафасига яқинлашади.

Ҳақиқат назарияси. «Биз ишонган нарса ҳақиқатдир». Бу прагматизмнинг ҳақиқатга берган умумий таърифидир. Ҳақиқатни бундай тушуниш унга нисбий тус беради ва инсонларнинг онгига, ишончига боғлаб қўяди. Пирс олим бўлганлиги учун ҳақиқатни мутлоқ релятив тушунчага айлантормади. Уни олимлар жамоасининг бирон-бир татқиқот масаласи бўйича умумий фикрига боғлади. Шу йўл билан Пирс ҳақиқат тушунчасига

умумийлик хусусиятларини беришга ҳаракат қилди. Бирон-бир нарса ҳақида айрим олимларнинг фикри эмас, балки кўпчилик олимларнинг умумий келишилган фикри ҳақиқатдир. Уша давр фанида янги геометриянинг пайдо бўлиши, хужайранинг кашф қилиниши, энергиянинг сақланиш қонунининг кашф этилиши натижасида шу нарса маълум бўлдики — фанда ҳам, кўпчилик олимлар томонидан келишилган фикрларда ҳам хато бўлиши мумкин. Натижада Пирс ҳақиқат таърифини берар экан, бу таърифга янги сўзларни киритди. Ҳақиқат — бу чексиз олимлар жамоасининг келишилган фикри деди. «Чексиз» ибораси ҳақиқатни айрим катта гуруҳ олимларнинг фикригагина эмас, балки бир даврдан иккинчи даврга ўтганида ҳам чексиз инсон жамоасининг фикрига боғлади. Кейинчалик бу таърифга Пирс мақсад тушунчасини ҳам киритди. У ҳақиқатни мақсадга олиб борувчи фаолиятга боғлади, яъни тўғри фикр бизни нотўғри фикрга нисбатан мақсадга тезроқ олиб боради, деб ҳисоблади.

У. Джемс руҳий прагматизми. Ч.Пирснинг фалсафий меросини ривожлантирган машҳур америкалик файласуф Уильям Джемсдир. У кўпроқ психологик ва диний томонларга эътибор бериб, уларни чуқурлаштириб, кенгроқ оммабоп ҳаётий фалсафани яратди. Америка бадиий адабиётида Уолт Уитмен қандай ўрин эгаллаган бўлса, У. Джемс фалсафада шундай ўринни эгаллади. У биринчи бўлиб соф америкача фалсафага асос солди.

У. Джемс (1842—1910) маданиятли, ўзига тўқ оилада туғилди. Унинг отаси диний мавзуларда кўп асарлар яратди, акаси эса ўз даврининг машҳур адабиётшуноси эди. Джемс болалик давридан кўп саёҳат қилиб, натижада қарашлари ғайримиллий (космополит) характерга эга эди, лекин бу тарбия унга америкача руҳиятни мужассамлаштириб, ўз қарашларида акс эттиришга ҳалақит бермади.

У Гарвард университетининг тиббиёт бўлимини тугатиб, шу масканда анатомия ва физиологиядан дарс берди. 1875 йилда биринчи бўлиб психологиядан дарс бера бошлади. 1879 йилдан фалсафадан ҳам ўқитувчилик қила бошлади. 1890 йилда 2 жилдлик «Психология асослари» асарини нашр эттирди. Бу асар XIX асрнинг психология соҳасидаги энг машҳур асарларидан бири бўлди.

Фан ва дин ўртасидаги зиддият. Джемснинг асосий мақсади ривожланиб келаётган табиий билимлар билан диний эътиқодни бирлаштириш эди. Джемс олим сифатида Дарвин тарафдори эди, лекин Пирс сингари фан ривожини диний таъсирдан ташқарида бўлиши мумкин эмас, деб ҳисоблайди.

1870—1880 йилларда нашр этилган мақолаларида Джемс материализмга қарши ўз гояларини акс эттирган. 70-йилларда Джемс руҳий инқироз ҳолатига тушиб қолади. Бунга сабаб шу даврда Оврўпада кенг тарқалган инсонга «онгли механистик мавжудот» сифатидаги муносабат, механистик материалистик қарашлар эди.

Джемс диний ғояларда инсонни хотиржамликка олиб келадиган йўлни кўрди. Атроф-муҳитни ўраб турган тасодифлар, қийинчиликлар, одамларнинг изтироблари диний нуқтаи-назардан ҳаммаси ўткинчи бўлиб кўринади. Бу фоний дунёда инсон руҳий покланиш учун қийинчиликлар синовидан ўтмоғи лозимдир.

Худога бўлган ишончда Джемс айрим инсонларга таянч нуқтасини берувчи муҳим заминни кўрди. Бу замин инсонга амалий фойда келтиришини таъкидлаб ўтди. Джемснинг худо ҳақидаги тасавури айнан америкача хусусиятга эга эди. Бошқа халқлар тасавурида худо буюк ва қудратли бўлса, унинг тасавурида худо инсоннинг ҳаётидаги ҳамроҳи эди ва инсондан худога қанчалик наф тегса, худодан инсонга ҳам шунча наф тегиши керак. Худо ва инсон ўртасидаги муносабат ўзаро манфаатдорлик муносабатига айланди. Бундай муносабатда инсонларни бири-бирига бирлаштирувчи руҳий куч ўрнига уларни бир-биридан ажратувчи ўзаро манфаат эгаллади.

Джемснинг фикрича, илоҳиёт оламини кўриб, ҳис қилиб бўлмаслигини фан орқали исботлаб бўлмаслиги туфайли унинг мавжудлигини биз гипотеза сифатида қабул қиламиз. Бу гипотеза одамларга зарурдир. Унинг ёрдами билан ҳар бир инсон ўз таянч нуқтасига эга бўлади. Худога ишонч инсоннинг индивидуал онгида мавжуд бўлганлиги учун у бошқа онлардан ажратиб қўйилган ва мавҳумдир. Ҳақиқий реаллик фақат айрим инсонларнинг онгида мавжуд, бошқа одамларнинг онги учун бу реаллик ёпикдир. Унда мавжуд бўлган илоҳ ҳам ижтимоий онг учун билиб бўлмайдиган, «ўзи учун мавжуд бўлган борлик»дир. Бу гумонларни Джемс инсонлардаги эътиқодга бўлган ирода орқали йўқотади. Ҳар бир инсон ўз фаолиятида эътиқодга асосланган ҳолда фаол ҳаракатда бўлиши керак. Худога бўлган эътиқод унинг бор ёки йўқлигидан муҳимроқ масаладир. Худога бўлган ишонч инсоннинг эркин иродасига боғлиқдир, у эса ўз навбатида инсоннинг эркин иродавий ҳаракатига боғлиқдир. Джемс худога бўлган ишончни исботлаш учун ақлий далилларни келтиришга ҳаракат қилди. Эътиқоднинг далилий асослари тўғри ёки нотўғри бўлишидан қатъи назар, улар инсонга фойда келтирса, шунинг ўзи кифоядир. Демак, Джемс фикрича, эътиқод эркинлиги муҳим аҳамиятга эгадир. Агар инсон бирор нарсага эътиқод қилиб қараса, у албатта, ҳақиқатга айланади, далилга бўлган ишонч бу далилни юзага келтиради. Масалан, агар эркак аёлга муҳаббат изҳор қилиб, ўз ҳис-туйғусига ишонса, у албатта, ўзаро муҳаббатга сазовор бўлади. Барча ижтимоий институтлар уларнинг аъзоларининг ишончига асосланади, агар бу ишонч бўлмаса, бундай ижтимоий муассаса ўз ичидан емирилади. Поезддаги йўлтўсарларга ёрдам берувчи куч бу ўз ишларининг ғалабасига ишончдир. Агар поезддаги йўловчилар ҳам ўзларини ҳимоя қила олишга ишонганда, улар йўлтўсарлар устидан ғалаба қозонишган бўлар эди.

Джемснинг фикри бўйича (худди Пирсадагидек), ҳар бир фаолиятнинг натижаси унга бўлган ишончга боғлиқдир. Джемснинг асосий фалсафий ғоялари унинг «Психология асослари» асарига баён этилган инсон атроф-муҳитга мослашишига қаратилган организмдир, деган фикрдир. У атроф-муҳитни ўзига мослаштириб ўзгартириш қудратига эгадир. Инсондаги тафаккур унинг фаолиятини мақсадга қаратилганлиги ва мақсадни амалга ошириш учун танланган воситалари билан белгиланади.

Джемс фалсафасида онг мақсадга қаратилган фаолият бўлиб, индивид олдида турган мақсадларга эришишига ёрдам беради. Биринчи ҳис-туйғу сезгилардан, энг юқори фикр юритиш қобилиятигача онг инсонга керакли бўлган нарсаларни танлаб, уларни мақсадга мувофиқ ҳолда ишлатади. Джемснинг бутун фикрлари индивидга боғланган ва унинг учун тафаккур муҳим характерга эга. Джемс тажрибани ҳам онг сифатида тушунади. Унинг биринчи босқичи сезгилардан бошланади, деб ҳисоблайди. Бутун борлиқ унинг учун тажриба элементларидан ташкил топади. У ҳар хил даражадаги фикрлар оқимидан иборат.

Демак, борлиқ Джемс учун инсондан ташқаридаги онгсиз реаллик эмас. Борлиқнинг ҳар хил шаклларида биз онг ҳолатларини кўрамиз. Шу ҳолатлардан индивидуал онг ўзининг мақсадига йўналтирган онг шаклларини ажратиб олади ва улардан фойдаланади.

Инсон тафаккурида мавхум фикр юритиш қобилияти ривожланар экан, у ўзини бошқа мавжудотлардан ажратади. Ўз олдига мақсад қўйиб, уни онгли равишда бажаришга интилади. Инсоннинг ақли уни бутун борлиқдан ажратиб туради ва унга таъсир кўрсатишга ёрдам беради. Ҳар бир инсонда фикрлар доираси ва оқими индивидуал шаклга эга. Шунинг учун одамларнинг онги бир-биридан ажралиб туради. Инсон ўзининг индивидуал онги орқали бошқа онгларга таъсир қилиши ва ўз мақсадига эришиши мумкин. Тажриба Джемс учун индивидуал онгнинг бир-бирига таъсири, шу таъсир натижасида ҳар бир онгнинг ўзи учун фойдага эришишидир.

Джемс фикрича, ҳиссиёт бизга берилган бирламчи нарсадир. Тажрибанинг ўзи реалликдир, яъни инсон мавжуд бўлган борлиқдир. Бутун борлиқни Джемс тажрибадаги ҳис-туйғулар мажмуаси, деб ҳисоблайди. Бу масалада унинг фикрлари ундан олдин ўтган Мах ва Авенариусга ўхшаб кетади. Улар ҳам бутун оламни тажриба элементлари ва уларнинг йиғиндиси, деб англашган. Бундай қарашлар фалсафада радикал эмпиризм, деб аталади.

Индивиднинг тажрибадаги ҳиссиётларига бошқа индивидларнинг ҳиссиётлари қўшилса тажриба доираси кенгайди, у ҳақиқатга яқинроқ бўлади. Бу ҳис-туйғуларнинг манбаи тажриба жараёнида очилмайди. Биз бу ҳақда ҳеч қандай маълумотга эга эмасмиз. Джемс тажрибада учта муҳим қисмни ажратди. Бу —

ҳиссий сезишлар, муносабат, олдинги ҳақиқатлар, уларнинг объективлиги ва тажриба томонидан тасдиқланиши.

Джемснинг фикрича, инсон атрофидаги борлиқ пасив характерга эга. Инсон ўзининг фаолиятида бу борлиқни ўзгартиради. Масалан, бир парча мрамордан инсон ҳайкал ёки ўзининг мақсадига мувофиқ бошқа бирон нарса ясаши мумкин. Демак, бутун борлиқ инсон тажрибаларининг йиғиндисидан иборатдир. Джемс дунёнинг бирлиги масаласини инкор этади. Дунё ҳар хил тафаккур қилувчи инсонларнинг тажрибаси йиғиндисидан иборат. Дунё доимо ўзгарувчи ва ривожланувчи кучдир.

Джемс фикрича, ҳақиқат — бу эзгулик бўлмаса ҳам, фойда келтирувчи билимдир. Лекин фойда келтирувчи билим одатда эзгуликка ҳам алоқадор бўлади. Ғоя ўз моҳияти бўйича на ҳақиқий, на ёлгон бўлади. Лекин агар ғоя фойда келтирса, у ҳақиқатга айланади. Ғояларни ҳам қурол сифатида ишлатиш мумкин.

Джемс ғояларнинг ҳақиқатлигини текшириб кўриш лозим, деган масалани ўртага ташлайди. Лекин буни ўзига яраша қийинчилиги бор эди. Масалан, маълум бир ғоялар фақат келажакда фойда келтириши мумкин. Биз эса уларни ҳозирги замонда тан олишимиз керак. Қийинчилиги шундаки, бу ғояларни ҳақиқат эканлигини ҳозирда текшириш мумкин эмас.

Масалан, Ҳиндистонда йўлбарслар бор, деган тасдиқни у ерга бориб келган одам айтса, биз уни ҳақиқат эканлигига ишонч ҳосил қилишимиз лозимдир. Джемс шунинг учун ҳам ғояларни текшириш лозимлиги масаласига бир оз тузатиш киритди, яъни ҳар бир вазиятда бундай имконият бўлавермаслиги туфайли ҳар бир фикрнинг тўғри ёки нотўғри эканлигини ўзимиз текширмасдан, буни текширган шахснинг фикрига ишонч ҳосил қилишимиз лозим.

Бутун реаллиқни Джемс тажриба ва тажрибадаги сезгилар, деб тушунганлиги учун абстракт тушунчалар ёрдамида фикр юритиш қобилиятини ҳам у тажрибага боғлайди. Агар биз тажрибада қандайдир қийинчилик ва ўзгаришларга учрасак, эски тажрибадан янги тажрибага ўтиш учун бизларга назариялар керак бўлади. Демак, тушунчалар ва қонунлар бир тажриба доирасидан иккинчи тажриба доирасига ўтувчи кўприк ролини бажаради. Биз учун ҳақиқат бўлиб, фойда келтирувчи ҳис-туйғу ва фикрлар оқими ҳисобланади. Улар оламни тўғри ёки нотўғри акс эттириши мумкинлиги Джемс томонидан умуман инобатга олинмайди. Ғоянинг ҳақиқатлиги уни фойда келтиришидадир. Пирс ва Джемснинг ҳақиқатнинг фақат фойда томонини очиб бериши ҳозирги замон прагматизмида ривожлантирилди. Масалан, Дейл Корнегининг кўпгина машҳур асарларида фойда тушунчасининг ижтимоий томонлари кўрсатилади. Айрим шахснинг фаолияти фақат шу шахсга эмас, балки бошқа шахсларга ҳам фойда келтирса ижобий баҳоланади. Айниқса, тадбиркорлик

соҳаларида иккала томон ҳам ўзаро манфаатдор бўлиши керак. Кўпчилик одамларнинг манфаатдор бўлиши тадбиркорликнинг ривожига ва жамиятнинг гуллаб-яшнашига олиб келади. Дейл Корнеги бу ерда давлатнинг ҳам ролини кўрсатиб, давлат тадбиркорларга ёрдам бериши, жамиятнинг ўрта табақаларини манфаатдор қилувчи иқтисодий чоралар, қонун ва қоидалар орқали жамиятни ривожлантириши мумкин, деб ҳисоблайди. Бу ерда у айрим шахсларнинг фойдаси заминида бутун жамият фойдаси ҳам ётади, дейди. У ахлоқий томонларга эътибор беради. Масалан, биронга шахсдан фойда топмоқчи бўлсангиз, у шахсга нисбатан самимий ва эзгу ҳис-туйғулар орқали муносабатда бўлсангиз, мақсадингизга эришишингиз мумкин. Джемс психологик муносабатлар заминида ахлоқий тамойиллар ётишини очиб берди.

XIX аср охири — XX аср бошларида ривожланган прагматизм фалсафий оқими ўзгариб борди. Индивидуализм таълимотидан ижтимоий манфаат томонига ўтиш ҳозирги замон прагматизмида яққол кўринмоқда. Прагматизмнинг ижобий томонларидан бири — эътиқоднинг инсон ҳаётидаги муҳим ўрнини очиб бериш бўлди. Эътиқод нафақат динда, билиш жараёнида ҳам инсонларга фойда келтиришини кўрсатди. Шубҳанинг салбий томонларини очиб берди. Диний масалада прагматизм худони инсонга яқинлаштиришга ҳаракат қилди ва уни қандайдир абстракт куч сифатида эмас, балки инсонга ёрдам берувчи ижобий куч сифатида кўрсатди. Лекин бу масалада прагматизм илоҳий муҳаббат, инсонни худога, худони эса инсонга бўлган муҳаббатнинг беғараз эканлигини очиб бера олмади. Интуитив билиш, интуиция ҳис-туйғуси прагматизм назаридан четда қолди. Интуитив билиш, А.Бергсон ибораси билан айтганда, «бутун оламни ёритувчи қуёшдир», ҳиссий билиш унинг олдида шамчиروқнинг хира нурига ўхшайди.

ЭДМУНД ГУССЕРЛНИНГ ФЕНОМЕНОЛОГИК ФАЛСАФАСИ

XX аср феноменологик мактабининг асосчиси бўлган Эдмунд Гуссерль 1859—1938 йилларда яшаб ижод этган. Унинг ғояларини поляк файласуфи Роман Ингардет, Элизабет Штрекер, машҳур немис экзистенциалист файласуфи М.Хайдеггер, унинг йўналишига яқин бўлган файласуфлар Н.Гартман, М.Шеллер ҳамда француз экзистенциалист файласуфи Ж.П.Сартр ривожлантирдилар.

Гуссерль дунёқарашининг ривожини уч даврдан иборат. Гуссерль ижодининг учинчи даври унинг ижодини ўрганган файласуфлар томонидан биринчи ва иккинчи даврларга қарши қўйилади.

Йена шаҳрида 1904 йилда тузилган «Академик психологик интифоқ» Гуссерлнинг феноменологик мактабига асос солди. Бу ерда Гуссерлнинг «Мантиқий тадқиқотлар» асари кенг миқёсда муҳокама қилинди.

1910—1912 йиллар феноменология таълимотининг энг ривожланган даври ҳисобланади. Бу даврда Гуссерль феноменологиянинг моҳияти ва мазмуни ҳақида бир неча маърузалар билан чиқади.

Биринчи жаҳон уруши туфайли Гуссерль мактаби ўз фаолиятини тўхтатади. Уруш тугаши билан бу тўғарак Фрайбург шаҳрида қайтадан тузилиб, ўз ишини давом эттиради. Мана шу ерда бу оқимга М.Хайдеггер кўшилади. Бу даврга келиб феноменологияда масалалар мавзуси ўзгарди. Фалсафа ва табиий-илмий фанларнинг муносабати масаласи ўрнига феноменологиянинг руҳий фанларга бўлган муносабати ҳамда тарихийлик масалалари ўрганила бошланди. 1929—1930 йилларда Гуссерлнинг ўқитувчилик фаолиятининг тугалланиши билан феноменологик фалсафа ривожининг иккинчи даври ҳам ўз ниҳоясига етди.

1930 йилдан бошлаб Гуссерль феноменология радикал оқимининг ягона намояндасига айланди. Ўзининг содиқ ассистентлари Ландгреб ва Финк томонидан моддий қўллаб-қувватланган Гуссерль Германияда ўз фаолиятини давом эттирди.

«Феноменология» тушунчаси Фарбий Европа фалсафасига Гегель фалсафаси орқали кириб келди. Гегелнинг 3 жилдлик «Руҳ феноменологияси» ҳамда 2 жилдлик «Дин фалсафаси» асарларида бу тушунча атрофлича кўриб чиқилган.

Гегель фалсафасида бутун борлиқни яратувчи куч бу мутлоқ руҳдир. Мутлоқ руҳни ҳеч ким яратмайди. У доимо ривожланишдадир. Унинг ўзи яратувчи кучга эга. Гегель «Руҳ феноменологияси» асарида мутлоқ руҳнинг ривожланиш босқичларини кўрсатиб беради. Бу босқичлар энг оддийдан бошлаб, энг мураккабгача кўтарилган ривожланиш жараёнидир. Нотирик табиатда ҳам бу руҳий ривожланишнинг турли хил шакллари кўрамади.

Тирик табиат, ўсимлик ва ҳайвонот оламида ҳам мутлоқ руҳ ўзини намоиш этади. Буни биз ўсимликлар ва ҳайвонларнинг ички ҳаётида кузатишимиз мумкин. Ўсимликлар ҳам табиий тартибга бўйсуниб, шу тартибга биноан ривожланади. Илм-фан тараққиётида тафаккур асосий ҳаракатлантирувчи кучдир. Лекин бу интеллектуал билимдан ташқари интуицияга асосланган билимлар ҳам мавжуддир. Бундай билимларга санъатшуносликнинг барча соҳалари киради.

Гегель онг билан тафаккурни бир-бири билан боғлайди. Инсон онгида ақл марказий ўринни эгаллайди. Демак, Гегель фалсафасида феноменология деб мутлоқ руҳнинг ривожланиш жараёнлари тушуниланган. Бу инсон онги ва тафаккуридир. Мутлоқ

руҳ ҳақида Гегель «Дин фалсафаси» асарида батафсил тўхталиб ўтади.

Феномен ва феноменология ғояларини XX аср бошларида машҳур немис файласуфи Гуссерль ўзгача ривожлантирди. У онгни феномен деб таърифлар экан, «**редукция**» услубини киритади. Редукция деганда онгдан ташқари бўлган барча жараёнларни чеклаб, абстракция қилиш тушунилади. Масалан, биз онгни ўрганаётганимизда инсоннинг ташқи кўриниши, танаси, ҳис-туйғулари бизни қизиқтирмайди, бу ҳислатларни биз ўйламай, фақат инсоннинг соф онгига ўз диққат-эътиборимизни қаратишимиз лозим.

Редукцияни Гуссерль икки bosқичга бўлади. Биринчи bosқич «**эйдетик редукция**». Бу bosқичда бутун моддий оламни ва уни ўрганувчи илмий билимларни «қавс ичига олиш», яъни ажратиб ташлаш тушунилади. Онгни ўрганишда бу билимларни эътибордан четга олиб ташлашдир. Албатта, бундай усул моддий оламни инкор қилишни англатмайди, лекин онгни ўрганиш жараёнида моддий олам ҳақидаги табиий-илмий билимлар натижаларининг таъсиридан ажратиб олишни англатади.

Редукциянинг иккинчи bosқичи «соф феноменологик» ёки «трансцендентал — феноменологик» усулдир. Бу bosқичда жамият, психология, маданият ҳақидаги фанларда онг ҳақидаги тушунчалар ажратиб ташланади, четлаштирилади.

Редукциянинг бу икки bosқичи натижасида трансцендентал — феноменологик ҳолатга ўтилади. Шунинг натижасида бу услуб орқали онгнинг соф ҳолатини ўрганиш мумкин. Онгдан ташқаридаги моддий оламнинг борлигидан эътибор холи қилинади.

Гуссерль ўзининг «**соф онг**» концепциясида онгни жараён сифатида ўрганиб, уни ички моҳият қонуниятларини ўрганади, онгни макон ва замондан ташқари, тарихий бўлмаган жараён сифатида олади.

Онгни соф ҳолатда ўрганиш, бу фақат онгга хос бўлган моҳиятларни очиш ва бу моҳиятларни ҳеч қандай билимга боғламасдан, соф ҳолатда ўрганишдир. Онгни бундай тушунишни услуб сифатида ривожлантирди.

Соф онгни Гуссерль фикрлар оқими сифатида очиб берди. Бу оқимдаги фикрларни «**феномен**» деб атади. Улар яхлитликка эга бўлиб, ягона бир тузилма сифатида олиниши керакдир.

Феноменолог олим онгни ўрганар экан, уни фикрлар оқимининг ичига кириб, ичидан ўрганиш лозим деб ҳисоблайди. Шунингдек, у фикрларни бир-биридан ажралган ҳолатда эмас, балки яхлит ҳолатда ва ҳаракат жараёнида ўрганади. Гуссерль онгни борлиқдан ажратиб қўйиб, ўзининг соф онг концепциясини илмий бўлмаган, инъикос хусусиятига эга бўлмаган, феноменологик таълимот сифатида ўрганади. Бундай соф онгни фақат феноменолог олим ўзининг **ақлий интуицияси** орқали

ўрганади. Бу интуиция унга фикрларни бир-бирига бирлаштириш, синтезлаш қобилиятини беради. Бу ерда Гуссерль ақлий интуиция тушунчасини киритади. Уни илоҳий ҳис-туйғудан ажратади, бу интуиция ақлнинг маҳсули бўлган гайритабиий, моҳиятбанд жараён дир. Фанда анализ қилиш ўрнига, Гуссерль ўз феноменологиясида фикрларни бирлаштириш ва оқим сифатида ўрганиш усулини киритди. Лекин фаннинг тушунчалари моддий борлиқни акс этгирса, феноменлар, фикрлар фақат оннинг борлигини акс эттиради, фақат унинг қонуниятларини очиб беради.

Гуссерль **соф оннинг** моҳиятини трансцендентал деб атайди, лекин бу илоҳийлаштиришнинг илоҳий онга, дунёвий онга ҳеч қандай алоқаси йўқ дир. Гуссерль фалсафасида аслида инсон онгининг соф моҳияти назарда тутилади. Бу онг Худонинг онгига, дунёвий онга ҳеч қандай дахли йўқ дир. Шунинг учун ҳам Гуссерлдаги интуиция бу илоҳий ҳис-туйғу, қалб овози эмас, балки ақл овозидир.

Гуссерль фикрича, онг бу мураккаб тузилма бўлиб, унинг марказида ақл жойлашади. Ақлнинг ёрқин нурлари онгнинг барча хилватларини ёритиб туради. Онг учун ақл бу ягона ва энг ёрқин куёш дир. Ақл нурларида фикр оқими жилваланади. Фикр оқимига 4 хусусият хос дир:

1. Фикрлар гўзаллиги ва мукамаллиги.
2. Фикрларнинг ўзаро алоқадорлиги ва ўзаро ҳамкорлиги.
3. Фикрларнинг моҳияти ва уларни мантиқий тушунчалар орқали акс эттирилиши.
4. Бу фикрлар оқимини ўрганувчи феноменолог олимнинг ҳис-туйғулари. Бу ҳис-туйғуларнинг фикрлар оқимига таъсир қилиши.

Фикрлар оқимида ҳар бир конкрет фикр моддий оламдаги нарсаларни акс эттириши ёки эттирмаслиги аҳамиятга эга эмас. Шунинг учун Гуссерль фикрларнинг ўзини «ноэма» деб атайди. «**Ноэма**» ном деган маънони англатади. Мана шу номлар нима ни билдириши аҳамиятга эга эмас. Ундан ташқари, «**Ноэлс**» тушунчасини ҳам киритди. «**Ноэлс**» деб Гуссерль феноменолог олимнинг фикр жараёнини ўрганишдаги ҳиссиётларини айтади.

Феноменолог олимнинг ҳиссиётлари ақл жараёнига боғлиқ ва ақлий ҳиссиётлар дир. Оддий инсоннинг ҳиссиётлари эса моддий борлиққа боғлиқ бўлиб, жисмоний характерга эга. Натижада онг жараёни Гуссерль фалсафасида моддий борлиқдан ажралиб қолиб, сунъий қобиқ ичида қолиб кетади.

Гуссерль «Картезиан мушоҳадалар» асарида Декартни танқид қилади, чунки у «универсал» фан дедуктив тизимини табиий шакл сифатида талқин қилади. Фан асоси аксиома шаклида билимлар асосида ётади, дейди. Шунинг учун ҳам мутлақ фанни реал фанлардан ажратиб олиб мавҳумлаштириб бўлмайди. Лекин бу бизни фанга «кириб» келишимизга тўсқинлик қила олмайди.

Агар биз фанга аста-секин «кириб» борсак, бизга фаннинг мақсадий ғоялари очилади.

Илмий фаолият асосида нима ётади? Аввало, фан «хукмлар боғлами» сифатида намоён бўлади, бир ҳукм тўғрилигига ишонч», иккинчи ҳукм тўғрилигига ҳам «ишонишга» олиб келади. Бошқача айтганда, фаннинг ўзи «асослаш фаолиятига» олиб келади.

«Асослаш фаолияти»нинг мазмуни шундан иборатки, олим ундан ҳукм чиқариш учун фойдаланмайди, балки асослаш учун фойдаланади. Ўз илмий билимлар фундаментини мустаҳкам бўлиши учун, ҳар қандай вазиятда уни исботлай олиш учун, оқлай олиш учун бу услуб қўл келади. Олий мақсад ҳам шундан иборатдир.

Шундай қилиб, Гуссерль фикрича, «субъективлик» бу идеал равишда мавҳумлаштирилган ижтимоий билимдир. Бундай субъект фақат назарий билинаётган фикрлар ҳаракатида мавжуд бўлади, унинг ўзи назарий идеал, модел сифатида намоён бўлади. Реал индивидларнинг ўрнини алмаштиради, умумий кўринишда тадқиқот фаолиятининг чегараларини кўрсатиб беради. Кейинчалик Гуссерль бу йўналишдан чекиниб, «ҳаётий дунё»га қайтади. Демак, Гуссерлнинг «феноменологик» фалсафаси XX асрнинг ўрталаридан бошлаб турли файласуфлар томонидан ўзига хос равишда ривожлантирилди, фан тараққиётида маълум маънода аҳамият касб этди.

Германияда экзистенциализм фалсафаси

Экзистенциализм фалсафаси XX аср бошларида Германияда юзга келди. Бу даврда ижтимоий-сиёсий шароитлар Биринчи жаҳон урушидан сўнг анча мураккаб эди. Германия урушда қатнашган асосий давлатлардан бўлиб, бу урушда енгилиши муносабати билан ички сиёсий-иқтисодий аҳволи ниҳоятда оғир эди. Мамлакатда ишсизлик, иқтисодий танглик кенг миқёсда тарқалганди. Германиянинг зиёли табақа вакиллари руҳий инқирозга юз тутган эдилар.

Бундай шароитда янги фалсафий ғояларнинг шаклланиши ва уларнинг янги фалсафий оқимга айланиши муқаррар эди. Экзистенциализм фалсафаси айнан шу оқимлардан бири бўлди. Лекин бу фалсафа, албатта, бўшлиқда пайдо бўлгани йўқ. Унинг назарий ва ғоявий асослари С.Кьеркегор ва А.Шопенгауэрнинг тушкунлик фалсафаси, Н.Бердяевнинг романтик ва мистик қарашлари, Ф.Ницше ва В.Дильтейнинг «ҳаёт фалсафаси»дир. Бадиий адабиётда экзистенциализмнинг шаклланишига Кафка, Марк Аврелий, Ф.Достоевскийларнинг ижоди катта таъсир кўрсатди.

Экзистенциализм фалсафасида «экзистенция» тушунчаси асосий тушунчалардан бири ҳисобланади. «Экзистенция» — «мав-

жудлик» деган маънони англатади. Бу тушунчанинг шаклланишида неокантчиликнинг ҳам таъсири бўлган. Айниқса, «экзистенция» тушунчаси Кантнинг «нарса ўзида» тушунчасига ўхшаб кетади. Кант. фалсафасида «нарса ўзида» биз учун сирли бир олам бўлиб қолгандай ва бу сирли оламга ўтиш, яъни Кантнинг ибораси билан «трансценденция» содир бўлиши қандай мушкул бўлса, экзистенциализм фалсафасида ҳам инсон борлигини билиш ва шу борлиқнинг ички моҳиятини тушуниш ниҳоятда қийин. Бу қийинчиликнинг сабаби нимада?

Экзистенциализм борлиқ ва инсон борлиғи масаласини кўтаради ва бу борлиқ инсондан ташқарида бўлганлиги учун инсон бу борлиқни идрок эта олмайди ва у ҳақда ҳеч нарса дея олмайди. Биз бу ерда инглиз файласуфи Жорж Берклининг қарашларига ўхшаш мулоҳазаларга дуч келамиз. Беркли «бутун олам менинг ҳис-туйғуларим» — деганидай, экзистенциализм ҳам инсоннинг ҳис-туйғулари чегарасидан чиқиб бўлмайди, деб таъкидлайди. Берклининг бундай дунёқараши солипсизмга олиб келди, яъни бу оламда мендан бошқа ҳеч нарса йўқ деган фалсафий фикрни келтириб чиқарди. Солипсизм тузоғига тутилмаслик учун экзистенциализм фалсафасининг асосчилари инсондан ташқаридаги борлиқ масаласини эътиборга олишмади. Улар борлиққа эмас, инсон мавжудлигига диққатларини қаратдилар. Инсон борлигини «экзистенция» деб атадилар. Инсоннинг мавжудлигида ҳаётнинг моҳияти очилмайди. Биз инсон борлигининг моҳияти нимада деган саволни ўртага ташлай олмаймиз. Шунинг учун ҳам инсон ҳаётининг мавжудлиги, моҳияти, мазмуни биз учун сир бўлиб қолаверади. Нега деган савол туғилади?

Бу саволга жавобни экзистенциалистлар инсоннинг бегоналашувидан ахтардилар.

Дастлаб, инсон табиат қўйнида яшар экан, уни ўзидан ажратмайди ва табиатнинг бир қисми сифатида мавжуддир. Лекин кўҳна ўтмишнинг бу даври узоққа чўзилмайди. Инсон тафаккури тараққиёти натижасида у сунъий табиат яратиб, ўзини табиатдан ажрата бошлади. Бу бегоналашиш жараёни хусусий мулкнинг шаклланиши, шаҳарларнинг пайдо бўлиши натижасида ниҳоятда кучайиб борди. Инсон ақли яратган фан ва унинг ютуғи бўлган техника бегоналашиш жараёнининг кучайишига олиб келди. Қачонлардир ягона бўлган одамзот миллатлар, элатлар ва давлатларга бўлиниб кетди. Натижада инсон ҳам табиатдан, ҳам кишилик жамиятидаги ўзаро қардошлик алоқаларидан бегоналашиб қолди. Бу бегоналашишнинг иккинчи босқичи бўлди.

Экзистенциалистлар фикрича, бегоналашиш жараёнининг учинчи босқичи ҳозирги замонда давом этмоқда. Бу босқичда инсон ўзининг ички оламидан, ўзининг ҳаётдан, мазмунидан ҳам бегоналашиб қолмоқда.

Инсон ўзининг ботиний табиатини йўқотиб, фақат зоҳирий табиатда яшаб, унга мослашиб бормоқда. Инсон тобора ўзининг

ички ҳиссиётларини йўқотиб жамият машинасининг бир зарра-часига айланиб қолмоқда.

Демак, экзистенциалистлар фикрича, инсон жамиятда ўзининг қандайдир ролини бажариб боради. Бу хилма-хил ниқоблар ортида инсоннинг асл қиёфаси яшириниб ётади. Бу асл қиёфа қачон очилиши мумкин. Бу қиёфа заминида ётган инсон моҳияти қачон юзага чиқади? Бу масала экзистенциализмни ниҳоятда қизиқтириб келди. Экзистенциализм фалсафаси инсон ўз ҳаётининг моҳияти ва маъносини англаши учун у эркинликка ва эркин танлаш ҳуқуқига эга бўлиши керак, деган фикрларни илгари сурди. Лекин инсон бу эркинликни суиистеъмол қилиб, билим мевасидан татиб кўрди ва шу билан гуноҳкор бандага айланди. Унинг гуноҳи билимга эга эканлигидир. Шу билим орқали инсон ўзининг фожиасига ўзи сабаб бўлди.

Демак, инсон ҳаёт моҳиятини билишга эмас, балки шу ҳаётда яшаш, мавжуд бўлишга интилиши керак. Борлиқдаги барча жараёнлар Сартр таълимотига кўра, «нарсга ўзида» бўлиб қолаверади ва биз уларнинг сирини очолмаймиз. Ҳатто, илм-фан ҳам нарса ва ҳодисаларни фақат юзга ҳодиса сифатида ўрганеди. Уларни ҳаракатга келтирувчи бирламчи кучларни ва бирламчи сабабларни метафизика, деб атаб, назарга ҳам илмади. Натижада оламдаги барча воқеа ва ҳодисалар инсон томонидан сир, махфий «шифр»ларга айланиб қолди. Бу сирлар, махфий шифрлар ичида инсоннинг ўзи ҳам бир катта сир бўлиб қолди.

Хайдеггер фикрича, инсон ички моҳиятининг очилишига ёрдам берувчи воситалар тасвирий санъат ва мусиқадир. Айнан шу соҳаларда инсон табиатида яшириниб ётган ижодкорлик кучлари юзага чиқади.

Ижод қилиш, янгилик яратиш инсон табиатидаги энг катта мўъжизадир. Инсон жамиятда ўз ўрнини топа олмаса, бу ижодкорлик кучини юзага чиқара олмайди. Унинг қалбида яшириниб ётган марварид, худди денгиз тубида яшириниб ётган марвариддай ўз нурини ҳеч кимга ёғдира олмайди. Инсон қалби яширин қолар экан, ундаги нур ҳам хиралашади. Қалби яширин инсондан ташкил топган жамият эса ёпиқ жамиятга айланиб қолади. Бундай жамиятда инсон ижод қилишдан махрум бўлиб қолади. У фақат моддий манфаатларга интилиб яшайди. Унинг моддий манфаатлари ва эҳтиёжлари бирин-кетин пайдо бўлиб, ҳеч вақт тугамайди. Бу манфаатлар кетидан интилган шахс ҳеч вақт ўз мақсадига эриша олмайди.

Экзистенциал файласуфлар фикрича, ҳозирги жамиятдаги инсон ҳаётга бўлган қизиқишини тобора йўқотиб бормоқда. У табиатнинг гўзаллигини ҳам, бошқа инсонлар кайфиятини ҳам ҳис қилмайди. Инсон фақат ақли билан яшар экан, ақл уни фақат ўз манфаатларини кўзлашга ундайди. Натижада инсон ҳаётдан эзгулик ўрнига фақат фойда ахтаради. Бундай одамнинг онги дастурлаштирилган машинага, компьютерга ўхшаб

қолади. Инсон ҳам компьютерга ўхшаб, ички беғубор ҳиссиётларидан маҳрум бўлиб қолади. Бундай одамларга ҳаёт зерикарли, маъносиз бўлиб туюлади. Юракдаги болаларга хос бўлган самимийлик ва ҳайратланиш хусусиятларини сақлаб қолган одамлар ҳаётнинг гўзаллигини ҳис қилиши мумкин.

Хайдеггер фикрича, инсон ўз қўллари билан яратган нарсалардагина жозиба, илиқ сақланади. Инсон бу нарсаларни яратишда уларга ўз меҳрини, руҳиятини беради. Ҳозирги замонавий sanoat маҳсулотлари эса инсон билан бундай руҳий алоқани йўқотган ва натижада инсон ўзи яратган моддий оламдан ҳам бегоналашиб қолиб, нарсаларнинг фақат манфаат келтириш жиҳатидан фойдаланади.

Инсоннинг асл қиёфаси фақат айрим шароитларда яққол очилиши мумкин. Бундай шароитларни экзистенциалистлар чегарадош вазият деб атайдилар.

Ўлим ва ҳаёт ўртасидаги чегара, инсоннинг ички ва ташқи олами ўртасидаги ва инсоннинг мавжудлиги ва ҳақиқий борлиги моҳияти ўртасидаги чегара ниҳоятда мураккаб бўлиб, бу тушунчани очиб бериш учун экзистенциалистлар инсоннинг ички оламига, эркинлик масаласига диққатларини жалб этдилар.

Ж.П.Сартр ва А.Камю асарларида инсоннинг эркинлиги, эркин танлаш ҳуқуқи асосий муаммолардан биридир. Сартр Иккинчи жаҳон уруши даврида фашистларга қарши «Озодлик» ҳаракатида фаол қатнашиб ниҳоят бой тажрибага эга бўлган. Бу ҳаракатда ватанпарвар қатнашчилар билан бир қаторда сотқинлар ҳам бўлган. Уларни бундай қилишга мажбурлаган ҳолат ўлим олдидаги кўркувдир.

Сартрнинг фикрича, ўлим муқаррар бўлган ҳолатда ҳам инсонда эркин танлаш имконияти бор. Агар инсон ўз эркинлигидан воз кечса, бу ўлимдан ҳам оғирроқдир, деб ҳисоблайди.

Қисқача айтганда, ўлим ҳақиқатдир. Ўлим арафасида инсоннинг ички кечинмаларида кескин ўзгариш содир бўлади. Бу ўзгариш натижасида инсон аввал англаб етмаган нарсалари бирданига ўз-ўзидан равшанлашади. Инсон учун яхшилик ва ёмонлик ортида ётган чексиз олам очилади. Барча нарсалардаги зиддиятлар бирданига бирлашади. Ясперснинг фикрича, ўлим билан бир қаторда парокандалик ҳолатида ҳам инсон меҳр қўйган нарсаларидан ажралар экан, булардан ҳам устун турадиган қадрқиммат борлигини ҳис қилади. Бу қадрият моддий бойлик бўлмай, беқиёс чексиз уммондир. Бу уммонни қалб хотиржамлиги, ички сокинлик деб ҳам аташимиз мумкин. Бу ички сокинлик олдида ҳаёт бўронлари кучсиздир. Ички сокинликнинг ўзи буюк бир оламий кучдир. Ясперс фикрича, бу ички сокинлик хотиржамлик оламига эсанкиратиб қўядиган йўқотишлар, ажралишлар натижасида кириш мумкин. Бундай зарбаларга фақат қалбда яширинган чексиз хотиржамлик ва ички сокинлик дош бера олиши мумкин. Инсон йўқотиш орқали бутун борлиқда мавжуд

бўлган ички сокинликни бирданига ҳис қилади. Агар инсон қалби ёлғиз бўлган бўлса, эндиликда бу ички сокинлик орқали бутун борлиққа туташади. Экзистенциализмдаги чегарадош вазият масаласини файласуфлар айнан шундай очиб бердилар.

Бу фалсафий оқимнинг йирик намояндаларидан бири М.Хайдеггердир. Хайдеггер ўзининг феноменологик услубини яратиб, инсон борлиғи масаласини шу услуб орқали тушунишга ҳаракат қилди.

Бу қандай услуб эди? М.Хайдеггер фанга «феномен» тушунчасини киритди, бу тушунчани очиб бериш учун ҳодиса ва моҳият ўртасидаги муносабатни янгича талқин қилади. Хайдеггер учун ҳодиса ўздан олдинги бошқа бир вазият ёки нарсага боғланади ва ундан келиб чиқади.

Хайдеггернинг «феномен» тушунчаси айнан шу ҳодисанинг пайдо бўлишига сабаб бўлган моҳиятни очиб беради ва «моҳият» тушунчасини ўз ичига қамраб олади. Хайдеггер инсон борлигини ўрганар экан, уни бошқа борлиқлардан ажратиб олади. Бу ички борлиқни, яъни моҳиятни «экзистенция» деб атади. Демак, Хайдеггер фалсафасида «экзистенция» тушунчаси инсон ички борлигининг моҳиятини акс эттиради. Ички борлиқни ўрганиш учун инсон ўз ички оламини эшита билиши ниҳоятда муҳимдир. Бу ички оламда эса Хайдеггер эътиборини шеърийатга қаратди. Негаки, шеърийатда инсоннинг ички олами ниҳоятда яққол намоён бўлади.

Хайдеггер қадимги қўлёзмаларни ўрганиш ва уларнинг мазмунини инсоннинг ички оламидан келиб чиқиб, асл моҳиятини очиб беришга катта эътибор беради. Бу услубни у «герменевтика» деб атади.

Хайдеггердан олдин бу тушунчани Шлейермахер киритган бўлиб, қадимги матнларни ўрганиш, таҳлил қилиш ва фалсафий шарҳлашни «герменевтика» деб тушунтирган. Бу соҳада Хайдеггер ўзига хос ўзгартириш киритди. Ундан илгариги файласуфлар Шлейермахер, Дильтей ва бошқалар бу матнларни лингвистик таҳлил қилишга кўпроқ эътибор беришган бўлса, Хайдеггер ўз диққатини бу таҳлил ичида яширинган руҳиятни ҳис этишга қаратади.

Хайдеггернинг феноменологик усули Гуссерлнинг услубидан юқоридаги кўрсатилган фикрлардан ташқари шу билан фарқ қиладики, Гуссерлда фикр оқимини таҳлил қилиш биринчи ўринда турса, Хайдеггерда бу фикрлар орқасида яширинган феномен — ички руҳий ҳиссиётни таҳлил қилиш асосий аҳамиятга эгадир.

Анъанавий рационал фалсафадаги ҳақиқатга бўлган қараш Хайдеггер фалсафасида ўзига хос хусусиятга эга бўлди. Р.Декарт ҳақиқатнинг асосий мезони унинг очиқ ва равшанлиги, деб билади. Хайдеггер ҳам ўзининг «Борлиқ ва вақт» асарида шу фикрга қўшилади. Кейинчалик, 1935 йилга келиб, унинг фикри

кескин ўзгаради ва шу даврдан бошлаб ижодининг иккинчи босқичи бошланади. Хайдеггер «Гельдерлин ҳақида»ги мақола-сида ҳақиқат «қанчалар очик ва равшан бўлса, шунчалар яширинган ва мавҳумдир», — дейди. Шунинг учун ҳам Хайдеггер борлиқ ҳақидаги ҳақиқатни кўпроқ мантиқий тушунчалар билан эмас, балки шеърий метафора, образлар орқали ҳис қилиш мумкин, деб ҳисоблайди.

Хайдеггер ўз фалсафасига «дасийн» тушунчасини киритади. Бу тушунча инсон борлиғи маъносини англатади. Борлиқнинг бошқа турларидан, Хайдеггер фикрича, у тубдан фарқ қилади. «Дасийн» тушунчаси инсоннинг моддий борлиғини эмас, аксинча, унинг онги борлиғини ифодалайди.

Хайдеггер инсон борлиғини таърифлаш учун, «категориялар» тушунчасини киритди. Бунинг сабаби инсон борлигининг негизи «экзистенция», яъни «ички моҳият» бўлгани учун бу борлиқни таъриф этувчи тушунчалар ҳам бу ички моҳият билан боғлиқ бўлиб унга тааллуқлидир. Шунинг учун улар категориялар эмас, балки, «экзистенциаллар»дир. «Экзистенциаллар» тушунчасини Хайдеггер «Гуманизм ҳақидаги хат»ида (1947) очиб беради. Уни инсон ички борлиғини «экстаз» ҳолати деб таърифлаган. «Экстаз» бу илоҳий куч билан ғайритабiiй кўшилиш жараёнидир.

Хайдеггер фалсафасида «ўзликни англаш» тушунчаси «экзистенция»га боғланади. У инсоннинг чекланган борлигининг асосида ётади. Инсон борлигининг моҳияти шу тушунча орқали ҳам очилади. Бошқа мавжудотлар ўз-ўзини англаш қобилиятига эга эмас. Бу қобилият фақат инсонда мавжуд бўлиб, инсоннинг борлиғига хос. Шунинг учун у муҳим аҳамиятга эга инсоннинг ҳаёти ва борлиғи чегаралангани учун Хайдеггерда ўз-ўзини англаш қобилияти тушқунлик руҳи билан суғорилгандир. Инсон онги тузилишини уч босқичга бўлади: «дунёдаги борлиқ», Хайдеггер бунда инсон онгини дунё билан чамбарчас боғлиқлигини кўрсатади. «Олдинга ўтиш» — инсон руҳини борлиқдан ажралиши ва ғоялар сифатида шаклланиши. Бу шаклланишни Хайдеггер «лойиҳа» деб атайди. «Борлиқ ичидаги моҳият»ни очиш учун нарсалар ва инсон онги орасидаги муносабатни таҳлил қилиш зарурдир.

Нарсаларнинг борлиғига инсон онги катта таъсир кўрсатади. Инсон борлиғи нарсалар борлиғи билан чамбарчас боғлиқ бўлиб, ҳар бир нарсада инсоннинг таъсирини кўришимиз мумкин. Масалан, музей экспонатлари ҳозирги замонда мавжуд бўлган нарсалар бўлибгина қолмай, ўтмишдаги даврни ва ўша даврдаги эгасининг таъсирини ҳам ўзида сақлайди.

«Вақт» тушунчаси Хайдеггер фалсафасида катта аҳамиятга эгадир. Вақтнинг ўтмишдаги, ҳозирдаги ва келажакдаги хусусиятлари бир-бири билан чамбарчас боғлиқдир. Ҳозирги замонни ўтмишсиз тасаввур этиб бўлмайди. Ўтмиш ҳозирги даврни қан-

дай йўналишда ўзгаришини, ривожини кўп жиҳатдан белгилайди. Демак, ўтмиш ҳозирги замон билан чамбарчас боғлиқ. Келажакнинг қандай бўлиши ҳам ҳозирги давр ўзгаришларига боғлиқ бўлиб, ундан ажралмас ҳолда шаклланади ва ривожланади.

Инсоннинг келажаги қандай бўлиши унинг ижобий ҳаётий фаолиятига боғлиқдир.

Хайдеггер фалсафасида катта муаммолардан бири — бу йўқлик масаласидир. Бу ғайритабиий «йўқлик» ҳолати инсонда айрим «чегарадош» вазиятларда содир бўлади. Бу ҳаёт-мамот масаласи ҳал қилинадиган ҳаётий вазиятлардир. Инсон ўлимга юз тутган дақиқаларда уни даҳшат ҳиссиёти қамраб олади. Даҳшат инсондаги ҳис-туйғуларни, унинг учун қачонлардир аҳамиятга эга бўлган нарса ва муносабатлар қадрини йўқотади ва ички бўшлиқ пайдо бўлишига олиб келади. Бу ички бўшлиқда инсон ўзининг асл-моҳияти — «экзистенция»сини ва бошқа нарсаларнинг соф борлигини ҳис қилади. Айнан шу вазиятда инсоннинг асл моҳияти очилади ва у ирода ва руҳ эркинлигига эга бўлади.

И.Кант ва Э.Гуссерль онтологик метафизикасидан Хайдеггернинг метафизикаси «ўзгарувчанлик» ички моҳияти билан фарқ қилади. Инсоннинг борлиғи, яъни «дасийн» — бу марказий аҳамиятга эга бўлиб, бутун эътибор инсоннинг ички оламига қаратилган.

Инсоннинг бу ички оламида инсон таффакури томонидан яратилган техника катта аҳамиятга эгадир. Техник ривожланишга ўтиш бутун цивилизация ва маданиятни янги босқичга кўтаришни англатади. Лекин бу босқич инсоннинг табиатидан узоқлашиш ва бегоналашувга олиб келади. Ҳозирги замон техникаси, яратилган кашфиётлар ва алоқа воситалари инсонни янада ёлғизланиб қолиши ва табиатни ҳис қилмаслигига, натижада эса, ўз ички оламида ҳам йўқлик, бўшлиқнинг пайдо бўлишига олиб келади.

Хайдеггер фалсафасидаги соф борлик, бўшлиқ инсоннинг руҳий бўшлиғига, парокандаликка олиб келади. Хайдеггер бу парокандаликдан чиқиш йўли, қачонлардир ўзи қайд этган илоҳий куч билан қўшилиши бўлган «экстаз» — илоҳий муҳаббат ва эзгу туйғуларнинг хурсандчилик йўлини мутлоқ унутгандек туюлади.

Хайдеггернинг бўшлиғи илоҳий бўшлиққа, экстаз ҳолатига олиб келмади, аксинча, унинг йўқолишига олиб келди.

К.Ясперс экзистенциализми. Карл Ясперс 1883 йилда Ольденбург шаҳрида туғилди. Дастлаб у ҳуқуқий билим олади, тиббиёт соҳаси билан шуғулланади. Ҳуқуқий соҳани «мавҳум» деб ҳисоблайди. Ясперс Берлин, Геттинген, Гейдельберг шаҳарлари университетларида тиббиёт бўйича татқиқотларини олиб бориб, тиббиёт ва психиатриядан докторлик унвонига сазовор бўлади. Виндельбанд раҳбарлигида психиатрия клиникасида врач бўлиб ишлади. 1916 йилда руҳият соҳасида эксординар доцент лаво-

зимиди ишлайди. 1920 йилда Гейдельберг университетига экординар, бир йилдан кейин ординар профессор лавозимиди ишлайди.

Германияда фашистлар ҳокимиятга келгандан сўнг унинг профессорлик фаолияти тугалланди. 1933 йилдан сўнг барча маъмурий лавозимларда ишлашдан маҳрум этилди. Бунинг асосий сабабларидан бири унинг 1910 йилда турмуш қурган, яҳудий миллатига мансуб бўлган рафиқаси Гертруда Майердан воз кечишдан бош тортганлигидир. 1937 йилда профессорлик унвонидан ҳам маҳрум қилинди. 1938 йилда унинг асарлари ҳам норасмий ман этилди. 1943 йилда бу ман этиш расмий тус олди.

1948 йилда у Швейцариянинг Базел шаҳрига кўчиб ўтади. Бу ерда у 1961 йилдан маҳаллий университет фалсафа кафедрасида профессор лавозимиди ишлайди. 1969 йилда шу ерда вафот этади. Ясперснинг психиатрия, психиатрия тарихи, фалсафа ва ижтимоий-сиёсий масалаларга оид асарлари жаҳон адабиётида машҳур бўлиб, жаҳоннинг 25 тилига таржима қилинган.

Ясперснинг асосий асарлари: «Умумий психопатология», «Психопатология бўйича мақолалар тўплами», 3 жилдли «Фалсафа», «Кант», «Ницше», «Августин», «Машҳур инсонлар (Сукрот, Будда, Конфуций)», «Мартин Хайдеггерга тааллуқли лавҳалар», «Фалсафа эътиқоди», «Фалсафий таржимаи ҳол», «Илоҳий воқеага фалсафий эътиқод муносабати», «Афлотун», «Спиноза», «Стрингберг ва Ван Гог», «Ҳақиқат тўғрисида», «Фалсафа нима?», «Университет ғояси», «Илоҳиятнинг мавҳум белгилари», «Буюк файласуфлар Анаксимандр, Гераклит, Парменид, Платон, Авлиё Ансельм, Спиноза», «Қадимги даврлардан хрестоматик метафизикасигача», «Айб масаласи — ирқий қиргин кечирилмайди».

Шўролар даврида Ясперснинг асарлари номаълум эди. Фақат 1991 йилга келиб «Тарихнинг мазмуни ва моҳияти» рукни остида унинг 3 та асосий асари нашр этилди. Кейинчалик ана шу рукн остида «Вақтнинг руҳий ҳолати», «Фалсафий эътиқод» асарлари ҳам нашр этилди.

Ясперснинг диний қарашлари унинг фалсафий қарашига катта таъсир қилди. Унинг ижоди кўп жиҳатдан Хайдеггер ва Сартрнинг ижодига яқин бўлганлиги учун бу жиҳатларни қайтариб ўтирмаймиз.

Хайдеггер дунёқарашининг айрим томонларига ўхшашлигига қарамаздан, «дасийн» тушунчаси бўйича Ясперснинг инсон борлиги ҳақидаги фикрлари ундан катта фарқ қилади. Ясперс фалсафасида «дасийн» инсоннинг асл моҳияти бўлмай, балки предметлашган ва бегоналашган инсон борлигидир. Инсоннинг асл борлиги эса «экзистенция»да намоён бўлади, «дасийн» эса унинг айрим хусусиятидир.

Экзистенция инсон ички оламининг объекти эмас, балки сабабидир. Экзистенция ўз-ўзини белгилайди ва илоҳиёт («транс-

ценденция») оламини билиш учун калитдир. «Экзистенция» ва илоҳият тушунчаларининг моҳияти тафаккур, ақлий билим орқали очилмайди. Ақлий татқиқот илоҳият оламини билиш учун фақат замин тайёрлайди. Бу оламнинг ўзи нарсалар, объектлар моҳияти орқали, «белгилар» (шифр) орқали намоён бўлади. Инсоннинг асл моҳияти унинг фаолияти объектлари орқали очилади. Ўз фаолияти орқали инсон асл ички эркинлигини очади. Экзистенциясиз «тафаккур ва ҳаёт чексиз борлиқда йўқолиб кетади».

Агар фан ташқи оламдаги объектларни ўрганиб, шу билим орқали инсон тафаккурини ривожлантирса, экзистенциал фалсафани бу йўсиндаги тафаккур ривожини қизиқтирмайди. У объектлар оламини фанга яқин бўлган усуллар, воситалар орқали ўрганмайди. Шунинг учун экзистенциал фалсафа тилга мурожаат қилиб, унда умумийлик ўрнига шахснинг индивидуал хусусиятларига эътибор беради.

Инсоннинг ҳар кунги ҳаётида унинг ички моҳияти очилмайди. У фақат чегарадош вазиятларда, яъни инсон ҳаёт ва ўлими ҳал қилинаётган пайтда юзага чиқади. Демак, инсоннинг борлиқ сирлари оддий ҳаётда мавҳум, яширин бўлиб, ғайритабиий вазиятда бу мавҳумликнинг асл қиёфаси гавдаланади, яққол намоён бўлади.

Ташқи оламдаги объектларнинг белги сифатидаги моҳияти фақат экзистенциал билишда очилади. Ясперс фикрича, фақатгина илоҳий куч ташқи объектлар оламини ундан ажратиб, қолган инсоннинг ички олами билан бирлаштиради. Бу илоҳий куч ақлий билиш ўрнига экзистенциал кўрқув ҳолатида очилади.

Кундалик ҳаётда инсон илоҳий кучни ҳис қилишга, билишга қодир эмас. Унинг онги ҳаётини ташвишлар билан банд бўлади. Ғайритабиий ўлим ва ҳаёт ўртасидаги чегарадош вазиятда инсон илоҳий кучдан нажот истаб, унга интилади. Демак, кўрқув орқали инсон онги илоҳий кучга яқинлашади.

Борлиқ масаласини ўртага ташлаган метафизика илоҳий кучга яқинлашиш йўли сифатида намоён бўлади. Инсоннинг ички эркинлиги чексиз бўлганидай, бу йўл ҳам чексиздир. Инсон илоҳий кучнинг борлигини тан олса ҳам, тан олмаса ҳам бу масалани ўз олдига қўяр экан, инсон ички эркинлиги ва унинг бутун борлиғи худо билан боғлиқ бўлиб қолади.

Инсоннинг ички эркинлиги унинг ҳаётини йўли билан чегараланган бўлиб, экзистенция тушунчасини очиб беролмайди. Ясперс фикрича, экзистенция бу инсоннинг ички эркинлиги эмас, балки бу инсоннинг худо билан бўлган алоқаси, ички эркинлик оламидан, илоҳият оламига сакрашидир. Илоҳий тил орқали предметлашади ва унинг белгиларини биз ғояларда, образларда, мифларда, диний тушунчаларда кузатишимиз мумкин.

Ясперс фоний ва боқий оламини бир-биридан ажратиб, фо-

ний олам бизга объектлар орқали, ҳис-туйғуларимизга берилган. Боқий олам эса, моддий бўлмаганлиги учун биз уни ҳис қилолмаймиз. Шунинг учун ҳам бизга бу олам саробдир. Лекин биз уни инкор эта олмаймиз. У нарсаларнинг ички моҳиятида «белги» сифатида яширинган. Билиш жараёни объектлар моддий оламининг инъикосидир. Лекин ақлий билиш ҳеч қачон инъикосни объект билан тенглик сифатида тан олмайди. Масалан, кўзгудаги инсон акси инсоннинг ўзидан фарқ қилади. Демак, ақлий билиш объект ва субъект ўртасида фарқ бор деб ҳисоблайди. Аксинча, илоҳий билишда бу бўлиниш йўқолади. Субъект ва объектга ажралиш ҳам аҳамиятсиз бўлиб қолади. Бутун борлиқни яратган Худо субъект сифатида барча объектларнинг моҳияти, экзистенцияси сифатида мавжуддир. Масалан, Ясперс фикрича, Инжилдаги худонинг сўзи ва амали бирдир ва ўзи яратган борлиқда намоён бўлади. Бу борлиқдаги худонинг мавжудлигини инсон ўзининг ақлий билиши орқали таҳлил қилолмайди. Биз худонинг ҳар ерда мавжудлигини фақат чегарадош вазиятларда кўрқиш ёки кўтаринки руҳий ҳолатда ҳис қилишимиз мумкин. Кундалик ҳаётимизда бу ҳис-туйғу йўқолади ва унинг ўрнини шубҳа эгаллайди.

Шубҳани йўқотиш учун инсон билимга интилади. Инсондаги билимга интилиш эҳтиёжини Ясперс, фожиали деб ҳисоблайди. Одам Ато билимга интилиб, билим мевасидан тотиб кўрганлиги учун жаннатдан ҳайдалган. Демак, ҳақиқатни билишга интилиш худо томонидан берилган инсон эркинлигидан келиб чиқади. Инсонга худо томонидан берилган эркинлик уни хато йўлга бошлади ва инсоннинг бошланғич гуноҳига сабаб бўлди. Лекин бу эркинлик худо томонидан берилганлиги учун илоҳиёт олами ҳам бу хатога сабабчидир.

Инсон қалбида азалдан икки қарама-қарши куч курашади. Бу эзгулик ва ёвузлик кучлари — фаришта ва шайтондир. Бу икки куч ўртасидаги кураш доимо давом этади. Бу кураш бор экан, инсон инсонлигича қолади. Лекин бу кураш натижасида инсон ички хотиржамлигига эриша олмайди, бахтсизликка, чексиз изтиробга маҳкумдир. Унга на яқинлари, на дўсту биродарлари, на севган одамлари, на бойлик роҳат бера олади. Инсон ўз ички оламида роҳат топа олмайди. Бу роҳатни унга на ўзи, на илоҳий куч бера олади. Инсоннинг ички оламидаги зиддият бутун борлиққа хосдир. Бу зиддиятдан чиқиб кетиш йўллари инсон учун мавҳумдир. Инсон барча нарсаларда илоҳий белгиларни топади, лекин улар унинг учун мавҳум бўлиб қолади. Бу вазиятдан чиқиб кетиш учун инсон зиддиятни бартараф қилувчи мутаносиблик, яъни гармонияга интилади. Бу ҳолатни муסיқадан, мифологиядан, санъатдан, архитектурадан ахтаради. Лекин бу соҳаларда ҳам белгиларни очиб бериш, мавҳумликни равшанлаштириш учун инсон ички экзистенциал руҳий кўтаринкиликка эришиши ёки тубанлашиши лозим.

Экзистенциал ҳолатдан ташқарида бутун олам инсон учун мавҳумдир. Барча тушунчалар, макон, замон, ўлим ва ҳаёт, ҳақиқат ва ноҳақлик, бахт ва изтироб, ёвузлик ва эзгулик ва ҳоказолар инсонлар учун белгиларга айланиб қолади.

Ясперс учун инсон борлиғи ташқи борликдан ажралган. Бу бўлиниш барча нарса ва ҳодисаларга хос. Бу ажралишдан, бегоналашишдан чиқиб кетиш йўлларини Ясперс худога бўлган ишонч ва ундан кўрқкиш ҳолатидан ахтаради. Шунинг учун Ясперс фалсафасини биз диний фалсафа деб атаймиз. Ясперс ўз давридаги ривожланган ақл, мантиқий позитивизмни танқид қилган. Унингча позивитизмнинг тушунчалари ҳақиқатга эмас, балки фикр бўшлиғига олиб келади. Лекин Ясперснинг ўзи ҳам бу хатодан ҳоли қолмади. У ўзининг фалсафий қарашларида инсонга хос бўлган билимга интилиш унинг эркинлигидан келиб чиқади, деб ҳисоблайди. Бу эса инсоннинг жаннатдан ҳайдалишига ва доимий курашга маҳкум этади. Демак, Ясперс инсон табиатида энг юқори кўйган хислатлардан бири билимга интилишдир. Бу хислат эса уни бахтсизликка олиб келади. Билиш жараёнига танқидий ёндашган бошқа иррационал фалсафий йўналишлар Ясперс қарашидан четда қолган. Унинг таълимотида мўъжизага ўрин йўқ. Инсондаги энг буюк мўъжизавий кучга эга ҳис-туйғу — муҳаббат туйғуси унинг учун куруқ белги-га, шифрга айланиб қолган. Барча мавҳумликни, барча белгиларни, ўзининг ички нури билан ёритувчи илоҳий муҳаббат худонинг инсонга бўлган муҳаббати ва инсоннинг унга бўлган муҳаббати Ясперс эътиборидан четда қолди. Илоҳий муҳаббатни оламдаги барча зиддиятларни бирлаштирувчи, барча мавҳумликларни равшанлаштирувчи мўъжизавий куч Ясперс фалсафасида очилмаган сир бўлиб қолди.

ФРАНЦИЯДА ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ ФАЛСАФАСИ

Француз экзистенциализми оғир шароитларда шаклланди. Унинг вакиллари Ж.П.Сартр ва А.Камю нацизмга қарши Франциянинг «озодлик» партизанлар ҳаракатида қатнашишди. Фашистлар босқинчилиги натижасида Франция халқи кўпгина моддий ва маънавий талофатлар кўрди, минглаб французлар ва бошқа славян халқлари Иккинчи Жаҳон уруши даврида озодлик, эркинлик учун ҳаётларини қурбон қилди.

Бу воқеаларнинг гувоҳи бўлган экзистенциал фалсафанинг вакиллари инсон қадр-қиммати, ҳаёт моҳияти, ҳаёт ва ўлим ўртасидаги чегарадош вазият, инсоннинг ички руҳий эркинлиги, иродаси ва оғир вазиятда инсоннинг эркин танлаш муаммоларини кўтариб чиқишди.

Иккинчи жаҳон урушидан кейинги йилларда экзистенциализм файласуфларининг қарашлари ривожланиб янги фалсафий

фикрлар ва ғоялар пайдо бўла бошлади. Экзистенциализм эволюциясини, айниқса, А.Камюнинг қарашларида кузатишимиз мумкин. А.Камюнинг фалсафий қарашлари ижодининг иккинчи bosқичида ниҳоят муҳим ўзгаришлардан ўтди.

Ж.П.Сартр экзистенциализми. Жан-Поль Сартр 1905 йил 21 июнда Париж шаҳрида туғилди. 1980 йил 15 апрелда шу шаҳарда вафот этди. 1924—1928 йилларда Эколь Нормал Супериор номли коллежда таҳсил олган; 1929 йилда файласуф дипломини олади. 1931—1933 йилларда Ле-Гавр шаҳри гимназиясида ўқитувчилик қилади. 1933—1943 йилларда Франция институтининг мукофотига сазовор бўлган. Э.Гуссерль, М.Шелер, М.Хайдеггер, К.Ясперс асарларини чуқур ўрганadi. 1937—1939 йилларда Париждаги Пастер лицейида ўқитувчилик қилади. 1945 йилдан бошлаб эркин ёзувчилик фаолияти билан шуғулланади. Ж.П.Сартр ўзининг академик фалсафий усулидан воз кечиб, кенг оммага мўлжалланган, тушунарли бўлган адабий асарлар ёзишга ўтди. Илмий-категориал тилдан оддий равои, кенг оммага тушунарли бўлган адабий тил Сартрнинг ёзиш услубига айланди ва у кўпгина машҳур асарлар яратди. Масалан, «Борлиқ ва йўқлик» қиссаси, «Озодлик йўли», «Ўсиш даври» каби мақолаларини ёзди. Уни бир неча асарлари учун Нобель мукофотига тавсия қилишади, лекин у бу мукофотдан воз кечади. У 1945 йилда «Янги давр» журнаliga асос солади. Бу журнал Франциянинг урушдан кейинги ижтимоий-сиёсий ҳаётида катта роль ўйнади. Унинг фалсафасида кўп тушунчалар Хайдеггер дунёқараши билан боғлиқдир. Ўзининг «Борлиқ ва йўқлик» асарида Сартр Хайдеггернинг «дасийн» тушунчасига яқин «ўзи учун борлиқ» тушунчасини киритди. Бу тушунча Сартрнинг фикрича, инсон ички олами моҳиятини очиб беради. Бу тушунчани ёритиш учун Сартр «фаоллик» тушунчасини ҳам ўз фалсафий тизимига киритади. Фаоллик тушунчасини икки турга ажратади: ишчан фаоллик, суст фаоллик.

Бутун борлиққа ҳаракатнинг ҳар хил турлари мансуб бўлганлиги учун уни инсондан ташқаридаги борлиқ деб ҳисоблайди. Инсон ўз фаолиятининг асосида мақсад йўқлиги ва уни амалга оширишга интилганлиги учун инсоннинг ички оламидаги фаолияти ишчан, актив фаолият ҳисобланади.

Ишчан фаолиятни Сартр эркинлик деб атади. Уни табиатдаги эркинликдан фарқ қилади. Табиатдаги эркинлик заруриятга боғлиқ бўлиб, уни англаш натижасида шаклланади. Инсоннинг ички оламидаги эркинлик эса, унинг ички моҳиятидан келиб чиқади ва фақат айрим вазиятларда намоён бўлади. Бу вазиятларни экзистенциалистлар чегарадош вазият деб атаганлар. Бу ўлим ва ҳаёт ўртасидаги чегарадир. Бундай вазиятларга биз ҳаётимизда ниҳоятда кам тушиб қолишимиз мумкин. Масалан, урушда қатнашиш масаласи инсон олдига шундай чегарадош вазиятни қўяди. Бу вазиятда инсон танлашга мажбур бўлади: урушда

қатнашиш ёки қочоқлик қилиш. Бу танлашга ҳам инсон, Сартр фикрича, эркинлик билан ёндашиши керак. Демак, Сартр фикрича, эркинлик шундай чегарадош вазиятларда инсонга ўзининг актив фаолиятини ва асл ички қиёфасини очишга ёрдам беради.

Урушдан кейинги йилларда Сартрнинг ахлоқ мавзусига бағишланган асарлари Франция зиёлилари ўртасида норозилик ва танқидий қарашларга сабаб бўлди. Буларга қарши Сартр ўзининг мақолаларида экзистенциализм фалсафасининг ғоялари ахлоқий қарашларга зид келмаслигини тушунтирди. Сартрнинг фикрича инсон чегарадош вазиятда ҳам ўзининг эркинлигини йўқотмайди ва бу йўналишда ҳар қандай қийинчиликларни енгиб ўтишга ҳаракат қилади. Баъзан эса, бу ҳаракатлар ахлоқий принципларга зид келиб қолиши ҳам мумкин. Айнан шундай ҳолатни кўпгина танқидчилар ахлоқсизлик деб аташган. Жумладан, ўз замонасининг ғарб тадқиқотчилари томонидан Сартр таълимоти ахлоқсизликда айбланганлиги учун у масъулият тушунчасини эркин танлаш вазиятидаги аҳамиятини кўрсатади. Сартр фикрича, инсондаги масъулият инсондаги ахлоқий-маънавий тушунчаларни инкор этиш учун эмас, балки уларни тан олишга даъват этади. Лекин бу масъулият ташқи ҳаётнинг заруриятлари ва эҳтиёжлари натижасида эмас, аксинча, инсоннинг ички, актив фаоллигидан келиб чиқади. Бундай масъулият, Сартр фикрича, жамият ҳаётининг ижтимоий заруриятларига, қонуниятларига кўр-кўрона бўйсунушидан эмас, балки ички ирода эркинлиги ва актив фаолиятдан келиб чиқади. Сартрнинг экзистенциалистик фалсафий қарашлари динсизлик руҳига эга бўлган. Шунинг учун ҳам Сартр инсоннинг ички олами, борлигини ташқи оламдан ажратиб, бир-бирига қарама-қарши қўйган. Уларни бирлаштирувчи илоҳий кучни рад этган. Бундай дунёқараш натижасида Сартр учун эркин руҳ эмас, балки шахс эркинликка маҳкум қилинган бўлиб чиқади. Масалан, Сартрнинг фикрича, бирорта шахс қамоқда ўтирса ҳам ички эркинликдан уни ҳеч ким маҳкум қила олмайди. Унга ҳеч ким эркин яшашни, фикр қилишни, эркин ўйлашни, қамоқдан қочиш режасини тузишни ман қила олмайди.

Сартрнинг машҳур ибораси бўйича, «инсон эркинликка маҳкум этилган». Лекин бу эркинлик инсонга бахт келтирмайди. Инсоннинг шахсий эркинлиги бошқа одамларнинг эркинлиги билан тўқнашади, натижада инсон вазият пайдо бўлганда танлашга мажбур бўлади. Бу танлашда шахснинг ички дунёқараши яққол гавдаланади. Мана шу ички оламда инсон ўзининг масъулиятини ҳис қилмоғи керак. Шу масъулиятни амалга оширишда унинг ўзи эркин бўлмоғи лозим.

Демак, Сартр фикрича, эркинлик масъулиятни ҳис қилиб, шу асосда танлаш жараёни билан боғланган. Бу танлаш эркинлигидир.

А. Камю экзистенциализми. Альберт Камю 1913 йилда Алжирда камбағал деҳқон оиласида дунёга келди. Бир ёшга тўлганда отаси вафот этади. Онасининг бой хонадонларида оқсочлик қилиб топган пулига ўқийди. У ўқиган мактаб ўқитувчисининг саъй-ҳаракатлари туфайли Алжир университети Камю учун стипендия тўлайди. У ерда Камю фалсафани ўрганади. Ижод қилишни эрта бошлайди. Ҳаваскор театр ташкил қилади.

1938 йилда Камю «Алжье республикен» янги сўл газетасида ишлай бошлайди. «Ғалати уруш» даврида газетани таъқиқлаб қўйишди. Шундан сўнг Камю Париждаги «Paris Loire» таҳририятида ишлайди. Франция босиб олингандан сўнг Алжирга қайтади. 1941 йил кузда эса яна Францияга қайтиб бориб, Қаршилик ҳаракатининг фаол иштирокчисига айланади. Шу ерда Сартр билан танишади.

1942 йилда А. Камюнинг «Ўзга» номли повести нашрдан чиқади. 1943 йилда фалсафий асари «Сизиф ҳақида афсона» нашр қилинади. 1944 йил августдаги кўзғолондан сўнг «Комба» газетасида бош муҳаррир сифатида ишлайди. 1947 йилда Камюнинг машҳур романи «Вабо» чоп этилади. 1951 йилда «Исёнкор инсон» номли фалсафий асари нашр қилинади, 1956 йилда йирик асари «Бузилиш» нашрдан чиқади.

Совуқ уруш йилларида Камю руҳий изтироблар ва тушкунлик ҳолатини бошдан кечиради. Умрининг охириги йилларида ижодий инқироздан чиқиб кетиш йўллари топа олмайди ва 1960 йилда автомобил фалокатидан фожиали ҳалок бўлади.

Камюнинг фалсафий қарашлари зиддиятли бўлиб, ўзгариб, ривожланиб борган. Унинг дунёқарашига индивидуализм ва ҳаётнинг маъносизлиги ҳақидаги фикрлар хос бўлган. Унинг қарашлари ҳам фалсафий, ҳам адабий асарлар сифатида ёзилган.

М.Хайдеггер ва К.Ясперснинг қарашларидан Камюнинг фарқи шундаки, у борлиқ масаласини кўтармайди. М.Хайдеггер борлиқнинг мазмуни ҳақида гапирди. Камю эса борлиқ масаласини четда қолдириб, бутун эътиборини ҳаёт мазмуни масаласига қаратади.

Камюнинг фикрлари, жамиятда диний эътиқод сусайган даврда шаклланди. Худодан ажралиб қолган инсоннинг ҳаёти ўз маъносини йўқотади. Шундай вазиятда инсоннинг ҳаёти маъносиз деган фикр туғилади.

Камю фалсафасининг негизи индивидуализмдир. С.Кьеркегор фалсафасида бу индивидуализм диний қарашларга йўғрилган бўлса, Ясперс фалсафасида эса индивид трансценденция орқали илоҳий куч билан боғланади. Камю ва Сартрнинг диний эътиқодсизликлари туфайли бу алоқа бутунлай узилган. Инсон ҳаёти буткул маъносиз бўлиб қолган.

Инсон ҳаётининг маъносизлиги Камюнинг «Ўзга» асарида яққол кўзга ташланади. Бу асарнинг қаҳрамони Ўрта ер денгизида яшовчи оддий ҳаёт кечирувчи хизматкор Мерсо ҳеч нар-

сага қизиқмайди ва ҳеч кимга меҳр қўймайди. Ҳатто унинг қариялар уйида яшайдиган онасига ҳам меҳри йўқдир. Онасининг вафотини Мерсо бутунлай бепарқ қабул қилиб, барча зарур маросимларни бепарқлик билан бажаради. Ўзи билан яшайдиган аёлга нисбатан ҳам ҳирсий муносабатдан ташқари ҳеч қандай ҳис-туйғуси бўлмайди.

Одамлар ичида Мерсо ўзини бегона деб ҳисоблайди. Ундаги ягона илиқ муносабат фақат табиатга нисбатан сақланиб қолган. У табиатни бутун қалби билан яхши кўради. Фақат шу ҳис-туйғу уни яшашга даъват этади.

Кунлардан бир куни Мерсо денгиз бўйига ҳеч қандай ниятсиз, ўзи билан қурол кўтариб боради. Бу қуролни нима учун ишлатишни ҳеч тасаввур қилмаган Мерсо фавқулодда денгиз бўйида юрган араб йигитини отиб ўлдиради. Унинг устидан бошланган суд жараёнида Мерсо бу хатти-ҳаракатини ҳеч қандай сабаб билан тушунтириб бера олмайди.

Камю судда қатнашган Алжир жамиятининг ҳар хил табақаларини кўрсатиб, уларнинг ахлоқсиз ички қиёфасини очиб беради. Мерсо бу жамият унинг учун бегона бўлгани каби бу жамиятнинг барча аъзолари ҳам бир-бирига бегонадирлар.

Камю одамлар ўртасидаги меҳр-оқибатнинг кўтарилиши ва бунинг натижасида одамлар бир-биридан ниҳоятда бегоналашиб қолишини ва натижада ҳар бир инсон ёлғизланиб қолишини яққол очиб беради.

Бу асарда Камю ғарб жамиятининг фожиасини атрофлича ёритишга тўлиқ эришган.

Ҳикоянинг сўнгида ўлимга ҳукм қилинган Мерсо охириги тавба-тазаррудан ҳам бош тортади. Барча одамлар ўлимга маҳкум қилинган экан, яшашнинг ҳеч қандай мазмуни йўқдир, дейди. Мана шу ҳаётий тамойил Мерсонинг тамал тошидир.

Камю «Сизиф ҳақида афсона» номли фалсафий рисоласида маъносизлик (абсурд) фалсафасини олдинга сурди. Инсонни қамраб олган табиат инсонга қарама-қарши ва унга бегонадир. Инсоннинг ички туйғулари ва табиати ўртасида ҳеч қандай алоқа йўқдир. Камюнинг фикрича, мушукнинг олами — бу унинг оламидир, инсоннинг олами фақат унинг оламидир. Улар ўртасида ҳеч қандай ўхшашлик йўқдир. На табиатда, на инсонда руҳият бордир.

Камю фалсафасида табиат жонсиз, ҳар қандай ҳис-туйғуга бегона, инсонга ёт бўлган бир коинотдир. Агарда табиатда инсон ҳис-туйғу борлигини пайқаганда, табиатни ҳис қилганда инсон ўзининг шу даражадаги тушқунлигини ва ёлғизлигини ҳис қилмаган бўлар эди.

Бу фикрлар орқали Камю «Ҳаёт яшашга арзийдими ёки йўқми?» — деган саволни ўртага қўяди. Бу саволга Камю ижобий жавоб беради. Инсонга яшаш учун кучни унинг ички оламидаги мажбурияти беради. Демак, ҳаёт нақадар аянчли ва зерикарли

бўлмасин, инсон ўзида ҳис қилган мажбурият туфайли яшаши шарт. Бу мажбурият ташқи эмас, балки ичкидир.

Камю ўзининг «Вабо» асаридида бу фикрни ривожлантириб, инсоннинг яшашдан мақсади бошқа одамларга ҳам ёрдам беришидир, деган хулосага келади. Бу асарда Камю Ўрта ер денгизи бўйида жойлашган Орен шаҳарчасида содир бўлган фожиали воқеаларни моҳирона тасвирлайди. Шаҳарча аҳолисини даҳшатли касаллик ларзага келтиради. Кунларнинг бирида шаҳар аҳолиси каламушлар ва мушукларнинг ғойиб бўлаётганликларига эътибор беради.

Қандай куч шаҳар аҳолисининг ўз жойларини тарк этишга мажбур қилади? Бу даҳшатли куч «Вабо» эди. У шаҳарни қуршаб олиб, ҳар бир кўча ва ҳар бир хонадонга кириб келади. Саросимага тушган шаҳар аҳолиси қаердан нажот излашни, қандай даво топишни билолмай қолади. Шаҳардаги касалликни бошқа ерга тарқалмаслиги учун, ҳарбий кучлар шаҳар атрофини қуршаб оладилар. Бу ердан ҳеч ким чиқиб кетолмас эди. А.Камю бундай фожиали шароитда айрим кишиларнинг характерларини моҳирона очиб беради.

Доктор Риё бошчилигидаги шифокорларнинг бир гуруҳи «вабо»га қарши фаол кураш бошлайдилар. Улар касалларга дори-дармон бериб, ўлаётганларнинг охириги дақиқаларини енгиллаштиришга ҳаракат қилар эдилар.

Бу шаҳарда вақтинча иш юзасидан тўхтаган мухбир Рамбер чиқиб кетишга ҳаракат қилади. Уни бошқа шаҳарда истиқомат қилувчи қайлиғи кутар эди. У ҳар куни шаҳарда минглаб одамлар ўлаётганлигини кўриб, даҳшатга тушар, бир кунмас бир кун бу фожиа ўзига ҳам етиб келишдан қўрқиб яшарди. Рамберни бир тарафдан қайлиғига бўлган муҳаббатидан айрилиб қолиш, иккинчи томондан, вабо олдидаги қўрқув эзар эди.

Рамбер шаҳардан чиқиб кетиш учун кўп уриниб, шаҳарни ўраб турган ҳарбийлар билан келишиб кўяди. Лекин бир вақтнинг ўзида Рамбер доктор Риё бошчилигидаги врачларга ҳам ёрдам беради. У ҳар куни, ҳар соатда ўлимнинг фожиали юзини кўрар ва унга қарши курашаётган одамларнинг матонатига ҳайратланир эди. Рамбер айниқса, доктор Риёнинг хотиржамлиги ва шижоаткорлигига қараб, секин ўзи ҳам қўрқув ҳолатидан хотиржамликка ўта бошлайди. Унинг қалбидаги сокинлик фикрларини ўзгартира бошлайди. Ҳаёт ва ўлим ўртасидаги чегарадош вазиятда Рамбер дунёқарашидида кескин ўзгариш содир бўлади. Рамбер фақат манфаатини кўзловчи худбин шахсдан, бошқа одамлар олдидаги масъулиятни ҳис қилувчи шахсга айланади.

Рамбер шаҳардан чиқиб кетиш фикридан воз кечиб, доктор Риё бошчилигидаги шифокорларга ёрдам бериш учун шаҳарда қолади. Рамбер шифокорлардан, «сизларга касаллик юқишидан қўрқмайсизларми», — деб сўрайди. Риё бу саволга жавоб берар экан, бундай эҳтимол борлигини тасдиқлайди. Кўп вақт ўтмас-

данок Риё ўзи ҳам бетоб бўлиб, ётиб қолади. Лекин Риёдаги ҳаётий куч шу қадар кучли эдики, у касалликни енгади. Рамбер бу ҳолатни таажжуб билан кузатиб, инсонни ҳар қандай хавф-хатардан қандайдир тушуниб бўлмайдиган мавҳум куч асрашига иқрор бўлади.

Бу қандай куч? Табиатнинг мавҳум ҳаётий кучими, инсоннинг эркин иродасими ёки илоҳий кучми — бу саволларга Рамбер жавоб излайди. Аста-секин шаҳардан вабо чекинади.

Нима учун Рамбер омон қолди, даҳшатли касалликни ўзига юқтирмади? Бу саволнинг туғилиши табиийдир. Саволга ҳар хил жавоб бериш мумкин. Масалан, Ибн Сино фикрича, руҳий кўрқув тирик организмга ниҳоятда салбий таъсир қилади. Агар инсонда кўрқув ўрнига меҳр кучлироқ бўлса, у ҳар қандай хатарли вазиятдан эсон-омон чиқиб кетади.

Рамбер ўз қайлиғини севар ва унга етишиш учун интилар эди. Унинг қалбидаги бу муҳаббат ўлим устидан тантана қилди. А.Камю бу фикрни янги йўналишда ривожлантирди. Рамбер қалбида ёр муҳаббатидан ҳам устун турувчи одамлар олдидаги ўз масъулиятини ҳис қилиш пайдо бўлди.

Француз файласуфи Анри Бергсон бундай меҳрни интеллектуал хайрихоҳлик, интуиция деб атади. Айнан ана шу интуиция ҳиссиёти Рамбер қалбида бошқа барча ҳиссиётлардан устун турди. Унинг ҳаётини янги йўналишга бошлади. Романнинг бу ғоясида А.Камюнинг дунёқарашида катта ўзгаришни кўришимиз мумкин. Агар биз «Бегона» ва «Вабо» асарларини солиштирсак қуйидаги фикрларга келишимиз мумкин. «Бегона» асарининг бош қаҳрамони Мерсо фақат ўзи учун яшайди, унинг қалбида одамларга бўлган меҳр алангаси сўнган. Бутун олам Мерсо учун ўз қувончини йўқотган зерикарли ва маъносиз эди. У ўзига ҳам, бошқаларга ҳам керак бўлмаганлиги учун борлиқдаги мавжуд бўлган буюк ҳаётий кучни йўқотади ва ўлим олдида таслим бўлди. «Вабо» асарида эса унинг бош қаҳрамони Рамбер фақат ўз қайлиғига бўлган ҳиссиёт ўрнига ундан ниҳоятда улкан бўлган, одамларга бўлган меҳр ҳиссиётини ўз қалбида кашф этди. У бу ҳиссиётни ҳатто англамади, тўғрироғи уни бошқалар учун бўлган масъулият деб ҳисоблади.

Шундай қилиб, А.Камю ижодининг охириги босқичларида руҳий фалсафани чўққига кўтарди. Бу чўққилардан у ахлоқ инсон қалбида ёниб турган руҳий куч қуёши эканлигини кузатди. Ахлоқ ҳақида гапирилар экан, уни виждон, меҳр, руҳий куч, интуиция тушунчалари орқали ёритиш зарурдир.

Кўриниб турибдики, Камюнинг фалсафий қарашлари унинг ҳаёти давомида ривожланиб, ўзгариб боради. Бу ўзгариш индивидуализм чегарасидан четга чиқиб, унинг тор доираларини кенгайтиришга ҳаракат қилишдир.

Камю ва бошқа экзистенциалистлар фалсафасининг камчиликларидан бири инсон борлиғини табиатдан ажратиб қўйиш ва

бошқа инсонлардан бегоналаштиришдир. Натижада инсон табиатни жонсиз, руҳсиз танадек тасаввур этиб, бу жонсиз табиатдан ўз ўрнини топа олмай қолади.

Шу ерда бундай бегоналашувга инсоннинг ўзи айбдор эмасмикан?, деган ўринли савол туғилади. Асрлар давомида инсон табиатга ақл, тафаккур нуқтаи назаридан кўз ташлади. Ҳатто ўзини ҳам ақлли мавжудот (хомо сапинс) деб атади. Ўзининг руҳий мавжудот эканлигини мутлақо унутди. Билиш жараёнида инсон бутун борлиқни алоқалар, хусусиятлар, тушунчалар, қоидаларга бўлиб ташлайди. Борлиқни бўлиш жараёнидаги энг фожиали ҳодиса худди шу йўл билан инсоннинг табиатдан бегоналашуви бўлди. Илм-фан бутун оламни бўлиб, бир-биридан ажратиб, кейин эса сунъий равишда бу бўлинган қисмларни қонун ва тушунчалар орқали бирлаштиришга ҳаракат қилади. Билиш жараёнини объект-субъектга бўлиб, инъикос деб атади.

Олам объект ва субъектга бўлинар экан, уларнинг орасидаги алоқадорлик ҳам узилиб қолиб, эзгу ҳис-туйғуларга ўрин қолмайди. Натижада тафаккур инсонни боши берк кўчага олиб кириб қўйди. Бу вазиятдан чиқиш йўллари йўқ, деб эълон қилинди.

Аслида бу фалсафадаги маъносизлик — бу ҳаётнинг маъносизлиги эмас, тубан ақлнинг маъносизлигидир. Ақл барча саволларга жавоб топади ва лекин борлиқни маъносиз дейди. Шундай экан, ақлнинг ўзи маъносиз бўлиб қолмайдими? Демак, бу маъносиз вазиятдан чиқиб кетишнинг ягона йўли инсон ва бутун борлиқни бирлаштирувчи, уни ягона коинот деб тан олувчи руҳий кучга мурожаат қилиш, бу куч орқали худонинг инсонга бўлган муҳаббатини топишдир. Бундай фалсафий таълимот, қадимдан маълум бўлиб, Шарқда ўрта асрларда тасаввуф деб аталган.

Экзистенциализм фалсафаси XX аср бошлари ва ўртасидаги фожиали ҳодисаларни тўғри акс эттирди ва бу фожиадан чиқиб кетиш йўлларини изтироб билан ахтаради. Экзистенциализм файласуфлари Ясперс, Хайдеггер, Сартр, Камю илоҳий кучга, инсондаги руҳий кучга охириги таянч нуқтаси сифатида мурожаат қилишга мажбур бўлишди. Уларнинг асарларида учрайдиган инсонпарварлик ғоялари бу фалсафани юқори баҳолашга имконият беради.

«ИККИНЧИ» ПОЗИТИВИЗМ (ЭМПИРИОКРИТИЦИЗМ)

«Иккинчи» позивитизм фалсафаси XIX асрнинг охирида содир бўлган буюк илмий кашфиётлар натижасида юзага келди. Унинг ғоявий манбаи сифатида Юмнинг агностицизми, Кантнинг фалсафий қарашлари ва биринчи позивитизм бўлди. Шунинг учун «иккинчи» позивитизм биринчисига нисбатан агнос-

тицизм фалсафасига яқинроқдир ва Берклининг субъектив идеализм фалсафаси билан чамбарчас боғлиқдир. Беркли фалсафасидаги оламни инсон ёки субъект сезгиларнинг мажмуаси сифатида тушуниш ғояси эмпириокритицизм ёки маҳизм асосини ташкил қилади. Табиий фанларнинг атомистик дунёқараши янги илмий кашфиётлар натижасида инқирозга учради. Резерфорд тажрибалари натижасида атомнинг парчаланиши кашф этилди. Бу эса XIX асрнинг атомистик дунёқарашига катта зарба берди. Кантнинг позитивистик қарашлари айнан шу атомистик концепцияга асосланган бўлиб, барча фалсафий қарашларини шу концепцияга мослаштириб тузган эди. Шунинг учун Мах биринчи позитивизмни танқид қилиб, уни метафизик ғоялар аралашган, эскириб қолган қарашлар, деб ҳисоблади.

«Иккинчи» позитивизм илмий билимлар ташқи оламни тўғри акс эттира олмайди ва бизнинг сезгиларимиздан ташқарида мавжуд бўлган оламни билишга фан қодир эмас, деб ҳисоблади. Эмпириокритицизм ўзини агностицизм деб аташга қарши чиқди. Бутун билиш жараёнини сезгилар билан чегаралаб қўйди. Позитивизмнинг табиий фанларга берган юқори баҳоси уни бир қарашда материализм фалсафасига ўхшатар эди. Лекин бундай қараш аслида юзаки эди. Материализм барча табиий жараёнларни ўша даврнинг физика ва механика қонунлари орқали тушунтиради. Конт ва Спенсернинг позитивизми эса илмий қонунлар билангина чегараланмасдан, илоҳий кучни ҳам тан оларди. Лекин бу куч мавҳум ва уни фан орқали билиб бўлмайди, деб ҳисоблашди.

XIX асрнинг охирларида содир бўлган илмий кашфиётлар дунёнинг механистик илмий тасаввурини йўққа чиқарди. Натижада позитивизм фалсафасида иккинчи оқим вужудга келди. Унинг вакиллари илмий билимни чегараланган ва нисбий характерга эга, деб ҳисоблашди ва позитивизмнинг иккинчи шакли бўлган эмпириокритицизмга асос солинди. Тажриба орқали олинган билимга танқидий қараш эмпириокритицизмга хос бўлиб, бу оқим ўзининг субъектив идеалистик назариясини яратди. Мах бу оқимнинг асосчиси саналади. Машхур физик Авенариус эса психо-физиологик масалалар билан чуқур шуғулланган. 1896 йилда радиоактив қувватнинг очилиши ва электроннинг кашф этилиши бу олимларни энергияни дунёнинг асосида ётган энг ҳаракатчан динамик куч деб тан олишга ва уни ҳаракатсиз материя тушунчасига қарама-қарши қўйишга олиб келди. «Материя йўқолди, у электронга айланди», — деган ғоя иккинчи позитивизм фалсафасига хосдир. Унинг вакиллари янги концепция яратишди, бу «соф тажриба элементлари концепцияси» эди.

Авенариус ва тажрибани «тозалаш» дастури. 1888—1890 йилларда ёзилган икки томлик «Соф тажрибанинг танқиди» асарида Авенариус соф тажрибани ундан ташқарида мавжуд бўлган

объектив реалликка қарама-қарши қўйиб, бу соф тажрибада фақат ҳиссиётларимиз ва сезгиларимиз орқали билимга эга бўламиз, деган хулосага келди. Авенариус бу асарига **принципиал координация** тушунчасини киритди ва бу тушунча билан «мен» ва муҳитнинг ажралмас боғлиқлигини, субъектни объектдан, объектни эса субъектдан ажралмас ҳолда боғлиқ эканлигини таърифлаб берди. Авенариус соф тажриба деб ҳар қандай камчиликлардан ва хатолардан холи фикрларни ва билимларни назарда тутди. Авенариус инсон соф тажрибадаги фикрларни ҳаётда содир бўлган кузатиш билан таққослаши ва бу кузатишни ҳар хил хатолардан тозалашни муҳим деб ҳисоблайди. «Инсон соф тажрибада» кузатиш доирасини кенгайтириб, бу кузатишга хос бўлган хатолардан уни тузатишни асосий вазифа деб ҳисоблайди», деб, ёзади Авенариус. Шундай қилиб, тажриба тушунчаси ҳар хил турларга эгадир. Бу тажрибадаги хатоликларни тузатиш эмпириокритицизмни асосий вазифаси деб ҳисоблайди. Авенариус фикрича, соф тажрибанинг элементлари бу тажрибада қатнашган шахсга боғлиқдир. Бу фикрни кейинчалик Мах ривожлантиради ва «дунё элементлари» тушунчасини киритади. Бу назарияни яхшироқ ўрганиш учун унинг гносеологик қарашларига эътибор бериш керак. Авенариуснинг соф тажриба тушунчасида субъект ва объект бир-бири билан ажралмас боғлиқдир, субъект объектсиз, объект эса субъектсиз мавжуд эмас. Лекин, Ер тарихида жуда катта даврдаги ўзгаришлар ҳеч қандай субъектсиз давом этган. Инсон Ер тарихида бундан 40—50 минг йил олдин пайдо бўлган. Тажрибадаги сўзлар бу тажрибани тасвирлайди ва бу тасвирдан четга чиқиб кетолмайди.

Бу сўзларни таҳлил қилиш мақсадида Рассел «дискрипция» назариясини яратди. Лотин тилида «дискрипция» сўзи тасвирлаш деган маънони англатади. Дискрипция назариясининг асосий вазифаси — оддий тилни махсус формал мантиқ тилига айлантириш ва фақат шу тилдан фойдаланиш. Табиийки, бу махсус формал мантиқий тил бутун объектив оламни акс эттира оладими?, деган савол туғилади. Формал мантиқ тили фақат ўзининг доирасидаги масалалар билан шуғулланади, яъни тушунчаларни аниқлаш, тушунчалар асосида мулоҳаза юритиш ва мулоҳазаларнинг ички зиддиятсиз бўлишини текширишни амалга оширади. Рассел ўз олдига бутун фаннинг асосини формал мантиқ асосига ўтказишни мақсад қилиб қўйди. Формал мантиқ фаннинг асосига айланиши учун унинг қонунлари объектив борлиқни акс эттириши керак. Бундай акс эттиришни янги тушунча, референийлик тушунчаси ифодалайди. Лотин тилидан таржима қилганда референийлик сўзи «билдирувчи» маъносини англатади. Бу сўз айрим иборалар, сўзлар объектив борлиқни, нарсаларни билдириши керак. Масалан, сув деганда табиатдаги мавжуд физикавий нарсани сўз ифода этиши керак.

Бертран Рассел фикрича, формал мантиқ аппарати таркибида референциялик хусусиятига эга бўлган сўзларни ажратади. Бу референция тушунчаларни ажратиш учун Рассел мулоҳазаларни иккига бўлишни тавсия этади, биринчиси номлар ва иккинчиси дискрипциялар яъни тасвирлашлардир.

Рассел ном деб фақат объектив оламдаги бор нарсаларни ва ҳодисаларни акс эттирадиган тушунчаларни эътиборга олади. Масалан, Кира дарс ўтаётди. Бу мисолда Кира фақат қизнинг номини билдиради, бу қизга хос бўлган бошқа хусусиятлар бизни қизиқтирмайди. Шахснинг номи бу шахсни билдиришдан ташқари ҳеч қандай маълумот бермайди. Шунинг учун ном тушунчаси фақат бир маънога эга. Ном тушунчаси билан бирга детонант тушунчаси ҳам мантиқий позитивизм вакиллари томонидан киритилди. Бу тушунчани мантиқий позитивизм вакиллари билан бири Черч киритди. Масалан, Волга дарёси тушунчасида Волга сўзи номни билдиради ва ном деб аталади, бу дарёнинг ўзи детонант деб ҳисобланади. Бу номнинг маъносини билдирувчи тушунчани Фреге **номинант** деб аташни таклиф этди. Детонант тушунчаси билан бир қаторда **канотат** тушунчаси ҳам киритилди. Агар детонант деб номни билдирувчи предмет аталса, канотат — бу номнинг маъносини билдиради. Агар биз қирол тушунчасини олсак, унинг детонанти бу қироллик ҳукмронлигига эга бўлган шахсдир. Бу тушунчанинг канотати бутунлай бошқа маънога эга бўлади, масалан, канотат бу ерда шахсни эмас, балки қироллик ҳукмронлигини билдиради. Шунинг учун казинодаги қирол, шахмат ўйинидаги қирол ҳам канотат дейилади. Демак, детонант хусусияти фақат номга эга бўлади, негаки ном фақат бир маънони билдиради. Номларнинг келиб чиқиши инсоннинг ҳаётий тажрибасига боғлиқ бўлмайди. Номлар доим априор характерга эга, инсонлар ўз ҳаётий тажрибасидан келиб чиқиб, нарсаларга, ҳодисаларга ном берадилар, ваҳоланки номлар инсон тажрибасидан олдин мавжуд бўлади.

Дискрипция деб нарсаларнинг асл моҳияти ва маъносини очиқ берувчи тушунчаларга айтилади. Формал мантиқда дискрипция нарсаларнинг маъносини очиқ берувчи, уларнинг моҳиятини кўрсатувчи тушунчалар ҳисобланади. Масалан, агар биз стол деб айтсак, бу нарсанинг номини айтамеиз, бу унинг номинантидир. Агар биз тўрт ўчоққа ўрнатилган текис тахта десак бу унинг дискрипцияси бўлади. Рассел киритган қуйидаги мисол илмий адабиётда кенг тарқалган.

Франциянинг ҳозирги қироли Г.Кол. Лекин бу мисолдаги қирол тушунчаси ҳозирги Францияда қирол ҳукмронлиги йўқ бўлганлиги учун ўз маъносини йўқотади. Бу мисолда Рассел қуйидаги хулосага келади: агар ном ўрнига дискрипция ишлатилса, тушунча ўзининг асл моҳиятини йўқотади, номлар ўрнига дискрипцияларнинг ишлатилиши хатога олиб келади. Бу фикрни тушунтириш учун қуйидаги мисолдан фойдаланамиз:

S

1) Вальтер Скотт «Айвенго» романини ёзган.

S

P

2) Вальтер Скотт шотландиялик.

Вальтер Скотт — бу номми ёки дискрипциями? У, албатта, ном. «Айвенго»ни ёзган одамчи? Айнан бу мулоҳазада дискрипция номини бажаради. Бўлади: 1) S est P

2) nomina est deskripto

Бу иккала мисол дискрипция ва ном орасидаги муносабатни яққол кўрсатади. Номланган нарса шундайдир, тасвирланган нарса шундайдир.

S

P

«Айвенго»ни ёзган одам шотландияликдир.

«Одам» — дискрипция, «Айвенгони» ёзган ибора аста-секин номга айланди, негаки «Айвенгони» ёзган кўп одамлар ёлғиз В.Скоттга айланди. Энди биз кўраяпмизки, биринчи мисолда «nomina est nomina». Бу мисолда ном ўрнига дискрипция ишлатилганда ҳам мушоҳаданинг тўғрилиги бузилмайди. Лекин биз «Айвенгони» ёзган одам шотландиялик» деган иборани киритсак вазият ўзгаради. Энди бу иборанинг кўриниши қуйдагича: «Айвенгони ёзган одам шотландиялик». Энди бу ибора нотўғри ҳолатга келди, негаки «Айвенгони» ёзган шотландиялик ибораси, «Айвенгони» ёзган В.Скотт иборасидан кенгроқдир. Охирги ҳолатда ном дискрипцияга алмаштирилади: descripto est nomina. Бундай алмаштиришлар тўғри мулоҳазани хато мулоҳазага айлантиради. Шундай қилиб, Рассел тилнинг формал мантикий таҳлилини тилни чегаралаш ва аниқ бир доира билан чеклашда кўради. Оддий тилда тўғри ва хатосиз кўринган фикр формал мантиқнинг таҳлилидан кейин хато кўринади. Биз қаерда ном ва қаерда дискрипция эканлигини аниқ кўраемиз. Шундай қилиб, биринчидан оддий тилни дискрипция ва ном орқали таҳлил қилиш бу тилдаги хатоларни аниқ кўрсатади. Иккинчидан, бундай таҳлил қилиш сунъий махсус тилни яратишни тақозо қилади. Демак, хулоса қилиб айтиш мумкинки, барча формаллашган ибораларни махсус символлар орқали ифода этиш мумкин. Бу усул бизларга қисқа ифода этишга имконият беради. Масалан, «Куйидаги одамлар студентлардир» ибораси символлар ES (B,C) орқали ифода этилади. Лекин бу символлар орқали берилган иборани бошқача ёзишимиз мумкин. Демак, формаллаштириш усули символ ва детонати ҳамда символ ва унинг канотати ўртасида бир хил маънодаги боғланишни ва бир хил мазмундаги алоқадорликни таъминламайди. Бундай таҳлил қилиш усули Рассел ва унинг маслакдошларини ўз томонига тортар эди. Натижада ғоят

мураккаб илмий мулоҳазаларни ҳам бундай формаллашган тил орқали ифода этиш мумкин, деган нотўғри фикр шаклланди. Бу формаллашган тил орқали ибораларнинг тўғри ёки нотўғри эканлигини фақат текшириш мумкин. Рассел таклиф этган тамойил бу фикрларнинг референтлигини таъминлайдиган тамойил эди. Унга биноан тамойил ном ва дискрипция ўртасидаги муносабатга асосланиши керак. Агар иборадаги ном ўрта-сидаги тартиб бузилмаса, бу ибора тўғридир. Бу усул натижада тўғри оқибатларга олиб келди. Рассел мантиқий ҳақиқат мезонлари референтлик тамойили билан боғлиқ эканлигини исботламоқчи бўлди. Шундай қилиб, референтлик одатдаги формал мантиқий усуллар билан боғлиқ бўлиб, оқибатда билишнинг тўғри ёки нотўғрилиги оддий мулоҳазанинг формал мантиқий таҳлили билан боғлиқ бўлиши мумкин. Натижада бу ерда биз икки хил хулосага келамиз. Бир томондан, ҳозирги замон нуқтаи-назаридан қараганда, бу масалани олдиндан ҳал қилиб бўлмайди, десак бўлади. Иккинчи томондан, бу масала устида ишлаш ҳозирги замон символ мантиғини яратишга олиб келди ва ҳозирги замон кибернетик тизимларини ва бошқа ҳар хил формаллашган тизимларни ҳаётга келтирди.

Барча билимларнинг формаллашган тизимини яратиш ва бу тизимда барча билимларни ягона бир формула орқали ифода этиш орзуси пайдо бўлди. Бу формулани, яъни материя формуласини ахтариш жараёни бошланди. Бу формулани яратишда Расселнинг қуйидаги мантиқий мулоҳазалари хизмат қилиши керак эди.

Редукцияларнинг оддий қатори тикланди. Физика математикага, математика мантиққа таянади. Демак, барча фанлар мантиқ томонидан ифода этилиши мумкин. Фанларнинг бир-бири билан боғлиқлигини асослаб бериш билан лингвистик таҳлил фалсафаси шуғулланади. В.Витгенштейн шундай фалсафий оқимнинг намояндаларидан бири ҳисобланади. Рассел фалсафасида позитив мантиқ орқали берилган ғоялар, Витгенштейн қарашларида афоризмлар тўпламаси сифатида намоён бўлди. Агар Рассел янги усул назариясини яратган бўлса, Витгенштейн мантиқий атомизмни асослаб берди. Бу фалсафанинг асосий ғояларини қисқача бериб ўтаемиз:

- 1) борлиқ инсон учун, билимда акс этган борлиқдир;
- 2) билим доимо тушунча ва мулоҳазалар орқали ифода этилади;
- 3) инсоният ўзининг тажрибасини тилда ифода этади;
- 4) тил орқали олам ҳақидаги ҳақиқий билимга эга бўлиш мумкин;
- 5) борлиқни билиш учун у ҳақдаги мулоҳазаларни таҳлил қилиш керак;
- 6) ҳақиқатга эришиш бу хато бўлган мулоҳазалардан қутулишдир;

7) борлиқни тасаввур этмасдан, у ҳақда фикр юритиш хато-дир;

8) ҳақиқий мулоҳаза тажрибадан келиб чиқиб, «aposteriori»* хусусиятига эгадир;

9) хато мулоҳазалар тажрибадан келиб чиқмайди. Шунинг учун улар argiоi*дир;

10) мантиқ «argiо» ва «aposteriori» мулоҳазаларни ажратишга имконият беради;

11) мантиқ мулоҳазаларнинг тўғри ёки нотўғри эканлигини белгилай оладиган мезон яратади;

12) тажрибадан келиб чиққан оддий мулоҳазалар тўғри би-лиш учун замин бўлади.

13) бундай мулоҳазалар атомар, яъни бошқа бўлинмайдиган мулоҳазалар деб аталади;

14) ҳақиқий билим ана шундай атомар мулоҳазаларда таш-кил бўлиши керак.

Ана шу ҳақиқий билим мантиқий атомизм деб аталади.

Мантиқий позитивизм ғояларининг амалий ва назарий ри-вожини Вена тўғараги олимлари давом эттирдилар. Бу уюшма фаолиятида Витгенштейн, Рассел ва бошқа олимлар қатнаш-дилар. Унинг асосчиси Карнап ҳисобланади. Карнап Рассел ғояларининг амалий томонларини ишлаб чиқди ва уларни ама-лиётда ишлатилишини асослаб берди. Вена уюшмасининг асо-сий мақсади фанни мутаносиблик ҳолатига келтириш ва ил-мий мулоҳазаларни атомар тушунчалар орқали ифода этиш эди. Шу муносабат билан верификация тушунчаси кириб келди. Бу **лотинча «текшириш» деган маънони англатади.** Реаллик билан солиштириш масаласи Рассел даврида пайдо бўлган эди. Рас-сел учун бундай солиштириш — бу эмпирик фактлар билан солиштириш демакдир.

Элементар, атомар мулоҳазалар эмпирик фактлар орқали текширилиши керак. Агар бундай текшириш бажарилмаса, бу мулоҳазалар нотўғри ҳисобланади. Верификациялаш бу ерда ҳар қандай илмий текстларни қайдлаш, текстларни ўзгартиришдир. **Қайд қилиш тушунчаси олимлар томонидан лаборатория жараё-нидан кўчириб олинган эди.** Барча тажриба, амалий татқиқот қайд қилиш, тушириш орқали ёзиб борилади. Қайд қилинган гапларда кузатилаётган тажриба бирин-кетин, бир тартибда ва бир маънода ёзиб борилади. Кузатиш қайдномаси тажрибадаги содир бўлаётган ўзгаришларни, масалан, рангнинг ўзгариши, иссиқлик-совуқлик ҳарорати, катталашиш ва кичрайиш хусуси-ятларини ақс эттиради. Уларнинг ҳаммаси бу қайдномага ёзиб борилади. Қайднома иборалари қуйидагича бўлади. Масалан,

* Апостериор — оқибатнинг мавжудлиги сабабнинг мавжудлигини белги-лайди, деган таълимот.

* Априор — тажрибага боғлиқ эмас, деган маънони англатади.

«қизил рангни кўраяпман», «жисм кичраяппти». Агар биз фандаги барча билимларни қайд сўзлар орқали ифода эта олсак, унда фанда текширилмаган фактларга асосланган билимлар қолмас эди, априор ғоялар фандан изсиз йўқолар эди. Мана шу текшириш усулини верификация деб аташади. Бу ғоялар ўз ривожини физикализм оқимида топди, бу оқим бутун фан тилини ягона физик тилга айлантириш керак, деб ҳисоблади. Карнап фанлардаги тажриба ва кузатишга асосланган билимларни фақат физикавий жараёнлар ва физикавий тушунчалар орқали ифодалашдир, деган хулосага келади.

Мантиқий позитивизм таълимотининг беғубор келажагини фандаги учта буюк илмий кашфиёт йўққа чиқазди.

1). Машхур олим В.Гейзенберг математикада ноаниқликлар нисбати назариясини кашф этди. Бу назария бўйича, бир вақтнинг ўзида элементар заррачанинг ҳам импульсини, ҳам координатасини билиб бўлмайди. Заррача ҳақида биз батамом тўлиқ ва равшан маълумотга эга бўлолмаймиз. Физикавий тажриба бизларга тўлиқ маълумот беролмас экан, априор тажрибадан ташқари тушунча мулоҳазаларга доим ўрин топилади. Бундан ноаниқлик инсон билимига азалдан хос бўлган ҳодиса, деган хулоса келиб чиқади. Лекин бундай фикр мантиқий позитивизмнинг тўлиқ ва ягона формаллашган билим ҳақидаги илк ғоясига зид келди. Тўлиқ ва равшан билим фақат тажриба ва тажрибага тегишли асбоб-ускуналарга асосланган. Билим доираси чегараланган, шунинг учун конкрет масаладан ташқари ҳеч қандай формаллашган билим яратиш мумкин эмас, деган хулоса пайдо бўлди. Барча фанлардаги билимларни умумлаштирар эканмиз, уларга тегишли бўлган ягона ва формаллашган тушунчаларни яратиб бўлмайди.

2). Гёдель математик теоремаларнинг тўлиқ эмаслиги ҳақидаги назарияни яратди. Бу теоремага биноан олдинги математик назария формулаларидан янги назария ва билимларни чиқазиб бўлмайди. Шундай экан фақат бир маънони англатадиган мулоҳазаларни, яширин ва тўлиқ бўлган тизимни яратиб бўлмайди. Натижада қуйидаги муҳим ғоя келиб чиқади: фанлардаги билимларни ягона формаллашган тил ва билим орқали акс эттириб бўлмайди. Коинотнинг ягона формуласини ҳам яратиб бўлмайди.

3). Луайин ва Гудмен назариянинг ҳаққонийлигини фақат биргина мулоҳаза билан эмас, балки бир нечта мулоҳазалар орқали исботлаш мумкин эканлигини исботлаб беришди. Бир мулоҳаза орқали борлиқни акс эттириш қийиндир. Борлиқни тўғри акс эттириш учун бир нечта мулоҳаза зарурдир. Мулоҳазанинг тўғри ёки нотўғри эканлиги фақат назария доирасида белгиланади. Ҳатто энг содда бўлган «менинг қорним очликдан оғрияпти», — деган мулоҳаза бир неча маънога эга. Биринчидан, қорин очликдан оғриши мумкин, иккинчидан, қориннинг оғри-

ши ҳақида гапириш мақсадга мувофиқ ҳисобланмайди, бу ҳақда гапириш уят ҳисобланади. Кўряпмизки, овқат ошқозонда ҳазм бўлди ва ошқозоннинг аъзолари овқат ҳазм қилишда фаол қатнашди. Бу мисолда ушбу фактни ҳар хил таҳлил қилиш имконияти мантиқий позитивизмнинг биносини қулатди. Бу воқеалар яна бир муҳим ҳолатни ривожлантирди: ҳеч қандай билимни фақат тажриба орқали тўғри ва нотўғри эканлигини билиб бўлмайди. Сўзга фақат эмпирик маънони бериш тўғри эмаслиги аён бўлди. Верификация тамойили инқирозга учради.

НЕОПОЗИТИВИЗМ ЁКИ МАНТИҚИЙ ПОЗИТИВИЗМ ФАЛСАФАСИ

XX асрнинг бошларида ва ўртасида неопозитивизм фалсафаси мантиқий позитивизмга айланди. Бу оқим позитивизмга хос бўлган барча билимларни фақат тажрибадан келтириб чиқазишга асосланди, тажриба билимнинг асосий манбаи ҳисобланди.

Позитивизмнинг бу хусусияти Кантнинг тажрибавий билимни юқори баҳолашидан келиб чиқди ва Кант фалсафасига қисман таянди. Лекин ҳар бир тарихий даврда позитивизм ўзига хос хусусиятларга эга бўлди. Силлогизмнинг катта асоси доим априор, яъни тажрибага асосланмаган ҳисобланар эди. Мантиқий позитивизмнинг асосчиларидан бири Джон Стюар Милль ушбу асосни ҳам тажрибадан келиб чиқишини асослаб берди.

Иккинчи позитивизм бўлган махизм ёки эмпириокритицизм объектив борлиқни тажриба билан бир деб ҳисоблади ва тажрибадан ташқарида бўлган объектив реалликни тан олмади. Фаннинг кашфиётлари махизм ғояларининг чекланган эканлигини исботлади. XX асрдаги материянинг субатом даражасининг очилиши, электрон кашф этилиши, кейинчалик протон-нейтрон ва лептонларнинг очилиши билишнинг эмпирик ҳолатини инсоннинг фақат ҳис-туйғуларига боғлиқ эмаслигини исботлаб берди. Бу майда заррачалар инсон кўзига кўринмайди, уларнинг ҳаракатини фақат экспериментлардан билса бўлади, холос. Физик асбоб-ускуналар кўзга кўринмас заррачалар ҳақидаги ахборотни бевосита бермайди. Улар махсус экспериментлар орқали бизнинг сезгиларимизга таъсир қилмайдиган заррачаларнинг мавжуд эканлигини исботлайди.

Бу экспериментдаги асбоб-ускуналар махсус назарияларга ва илмий концепцияларга асосланган тарзда яратилган.

Шундай қилиб, бу асбоб-ускуналар орқали экспериментал, эмпирик билим назарий билим билан чамбарчас боғлиқ бўлади. Субатом даражаларини ўрганиш амалий ва назарий билимларнинг ажралмас яхлит билим эканлигини яна бир марта кўрсатиб берди.

Эмпириокритицизмдан конвенционализмга аста-секин ўта

бошланди. Анри Пуанкаренинг фалсафий концепциясидаги бутун эътибор илмий тушунчалар, қонунлар, алоқаларга қаратилган эди. Унинг фикрича, фан тажрибадан кўра кўпроқ **конвенцияга, яъни махсус илмий шартномага асосланади**. Бу конвенциялар нарсаларнинг ўзини эмас, улар ўртасидаги алоқаларни ўрганади. «Ҳақиқат ва тажриба» масаласи ўрнини «ҳақиқат ва мулоҳаза эгаллайди», тажрибадаги ҳодисаларни тушунчалар орқали изоҳлаш мумкин бўлганлиги учун, тушунчаларни тўғри мантиқий ишлатиш масаласи асосий масалага айланди. Табиийки, **тажрибани сўзлар орқали ифода этиш, вербализация қилиш масаласи** кўтарилди.

XX асрда тажрибани сўзлар, тушунчалар, мулоҳазалар орқали ифода этиш, яъни вербализация масаласи катта аҳамиятга эга бўлди. Бу масала иккита йўналишда ривожланди. Бу Хайдеггер ва Витгенштейн йўналиши эди. Витгенштейн ғояларининг ривожланишига Бертран Расселнинг мантиқий атомизми сабаб бўлди. Мантиқий позитивизм асосчилари қаторига бир неча муаллифларни киритиш мумкин, лекин улар орасида Бертран Расселнинг ўрни алоҳида аҳамиятга эга.

Тажрибани сўзлар, тушунчалар ва мулоҳазалар орқали ифода этиш тилнинг тузилиши, уларнинг конструкциясини билишни талаб этади. Бу эса тилнинг мантиқий таҳлилига олиб келади. Лекин тилнинг мантиқий таҳлили яна сўзларни тушунчалар орқали ифода этишга олиб келади. Мантиқий позитивизм учун фалсафанинг асосий предмети тилнинг таҳлилими? Бу таҳлил жуда чегараланган жиддий тилга, яъни фақат махсус тушунчаларга асосланган тилга олиб келади. Фалсафанинг тили тор доирадаги махсус илмий тилга айланади. Бу тилни кўпчилик одамлар тушунмайди, фалсафа тили мутахассислар тилига айланади. Бертран Расселнинг мантиқий атомизми барча сўзларни лўнда, содда, фақат тажрибадан келиб чиққан сўзларда асослашни, фақат шундай сўзлардан фойдаланишни талаб этади. Оддий тилнинг сўзлари кўп маъно билдиради, масалан, бир сўз ҳар хил маъноларни англатиши мумкин. Масалан, «юз» сўзи иккита маънони англатади — юз сони ва инсоннинг юзини. Мантиқий позитивизм бундай сўзларни кўп хилма-хил маънолар англатишига қарши чиқиб, янги сўзлар туркумини яратади. Бу сўзлар фақат бир маънони англатиши, фақат тажрибадан келиб чиқиши лозим. Маълум давр ичида ер юзида фақат ўсимликлар ва ҳайвонлар яшаган. Бу мушкул вазиятдан чиқиб кетиш учун Авенариус **принципиал координацияси** тушунчасини киритди. Бу тушунча бўйича, субъект ҳамма вақт имконият тарзида объект билан мос ҳолда мавжуд бўлган. Бу марказий потенциал аъзони барча принципиал координацияларга қўшиб қўйиш мумкин, яъни ҳар бир тарихий даврни принципиал координация сифатида олиш мумкин, бу давр ичида субъект имконият сифатида мавжуддир.

Авенариус фикрича, тажрибани керак бўлмаган, ортиқча фикрлардан тозалаш лозимдир. Конкрет, махсус фанларда тажрибани ифода этиш учун керакли зарурий сўзлар билан бир қаторда ортиқча сўзлар фикри ҳам қўшиб ишлатилади. Авенариус ортиқча сўз ва фикрларни олиб ташлашни **киритди ва шу усулни тажрибани тозалаш деб атади.**

Табиий фанлар тажрибасида кузатилаётган объектга тегишли бўлган фикрлар ва маълумотлардан ташқари четдан киритилган фикрлар ва маълумотлар доим мавжуддир. Авенариуснинг усули бўйича айнан шу четдан қўшилган фикрлар ва сўзлар априор (яъни тажрибадан ташқари) бўлганлиги учун олиб ташланиши керакдир.

Энг аввал Авенариус субстанция ва сабабият тушунчаларини танқид қилди. Авенариус фикрича, тажрибада биз кучнинг ўзини ва шу сабабли пайдо бўлган ҳаракатни асл ҳолатда билолмаймиз. Тажрибада бизларнинг сезгиларимизга таъсир қилган ҳодисаларни фақат сезгиларимиз орқали ўрганамиз ва бу ҳодисаларни бирин-кетин ўрганамиз. Демак, куч ва ҳаракатни асл ҳолатида, яъни бизнинг сезгиларимиздан ташқарида била олмаймиз.

Шу тарзда Авенариус субстанция тушунчасини ҳам танқид қилди. Унинг фикрича, субстанция бу идеал ҳолат бўлиб, фақат ўзгаришни англатади. Тажрибада субстанцияни биз билолмаймиз, фақат у келтирган ўзгаришларни ҳис қилишимиз мумкин. Бу ерда Авенариус Юм кетидан агностицизм нуқтаи-назарига ўтди. Лекин Юм ва Беркли фақат субстанцияни рад этган бўлсалар, Авенариус жонни ҳам тан олмади.

Шундай қилиб, Авенариуснинг тажриба тушунчаси инсоннинг соф онгли ҳолатидир, бу онг объектив реалликдан, субстанция, сабабият ва бошқа инсонга тегишли бўлган тушунчалардан ажратилган.

«Тажрибанинг бетараф элементлари» назарияси. Авенариус тажрибанинг бетараф элементлари назариясини Махдан бошқача тушунган. Авенариус тажрибани қуйидаги схема орқали тушунтиради:

	А. Элемент, элементлар комплекси	В. «Ҳолатдир»
1. Нарсалар ва моддийлик	Жисмга эга бўлган нарсалар	Кенг маънодаги йирик нарсалар
2. Фикрлар ва фикрий, хаёлий нарсалар	Жисмга эга бўлмаган нарсалар ва тасаввурдаги хаёлий нарсалар	Тирик бўлмаган сезгилар, хотиралар

Тажриба элементлари индивиднинг тажрибаси сифатида унга боғлиқдир ва аynи бир вақтда, индивиддан ташқарида бўлган ҳодиса сифатида индивидга боғлиқ эмасдир. Бундай таъриф

қонуниятлар ихтиро қилиш мумкин. Фикрнинг тежамкорлик тамойилини Мах ўзининг механика тарихига оид бўлган изла-нишларидан келиб чиқиб кашф этди.

Мах биринчи бўлиб Ньютоннинг макон ва замоннинг абсо-лютлиги ҳақидаги физикавий тушунчаларини танқид қилди. Бу эса кейинчалик Эйнштейнга нисбийлик назариясини яратишга ёрдам берди. Мах макон ва замоннинг массаларни ҳаракати ва бир-бирига бўлган таъсирига боғлиқ эканлигини исботлаб берди. Бу қонуниятни Мах тамойили деб атади. Мах макон ва замон-нинг мутлоқлигини инкор этар экан, унинг объективлигини тан олмайди ва натижада маконни тартибга келтирилган сезгилар шакли, деб ҳисоблайди. Шу билан бирга Мах физикада ҳукм сурган нарсаларнинг объектив мавжудлигини тан олиш ва улар-ни физика қонунларида акс эттириш тамойилини ҳам тан олма-ди. Мах барча янги билимлар кузатиш ва интуиция натижасида пайдо бўлади, деб ҳисоблади. Илмий татқиқотлар жараёнида нарсаларнинг келиб чиқиши сабаби эмас, балки уларнинг қан-дай содир бўлиши татқиқотчини қизиқтиради, бу жараённи эса фақат тажрибада кузатиш орқали ўрганса бўлади. Шунинг учун Мах билиш жараёнида сезгиларга асосланган тажрибани юқори баҳолайди ва билишнинг бошқа усулларини танқид қилади.

Эмпириокритицизмнинг билиш масаласида Анри Пуанкаре фикрлари янги босқич очиб берди. Пуанкаре конвенционализм назариясини киритди. Пуанкаре физикадаги янги кашфиётлар-ни гносеологик томондан танқид қила бошлади.

Ўзининг «Фан қадриятлари» китобида Пуанкаре ҳозирги за-мон кашфиётлари жамиятнинг ўзгармас қадриятларини остин-устин қиляпти, дейди. У шундай деб ёзади: «Браун ҳаракати Карно тамойилини шубҳа остига олади. Бизнинг кўз олдимизда механик ҳаракат иссиқлик ҳаракатига ва аксинча, иссиқлик ҳаракати механик ҳаракатга айланади. Ва бу ўзгаришларда ҳеч қандай йўқотиш содир бўлмайди, ҳаракат доимо содир бўлади. Физикадаги Майкельсон ва Морин кашфиётлари энергиянинг сақланиш қонунини шубҳа остига олиб, бутунлай бошқа физи-кавий қадриятларнинг пайдо бўлишига олиб келди. Натижада Эйнштейннинг нисбийлик назарияси яратилди».

Пуанкаре махизмнинг субъектив идеалистик ғоясига қўши-либ, инсондан ташқарида мавжуд бўлган реалликни тан олмай-ди ва борлиқни инсон ҳиссиётлари орқали тушуниш мумкин, деб ҳисоблайди. Барча инсонларга хос бўлган умумийлик — бу уларнинг фикридаги мутаносиблик қонуниятидир. Бу қонуният математик мантиқ қонунлари ва усуллари орқали ифода этилади ва инсонлар оламини бирлаштирувчи алоқаларга айланади. Улар орқали борлиқда тартиб мавжуддир ва объектив ҳақиқат ҳам уларда акс этади.

Пуанкаренинг фикрича, табиат қонунлари бу инсонлар ора-сида келишилган келишувлардир. Масалан, Евклид геометрияси

ва ноевклидий геометриялар бизнинг ҳиссиётларимиздан келиб чиқмайди. Бу геометрик тамойиллар табиатнинг ўзида ҳам мавжуд эмас. Уларни олимлар илмий йўл билан ўрганиб, ўзаро келишиб олишади ва қонун сифатида қабул қилишади. Бу олимлар томонидан келишилган келишув Пуанкаре фикрича конвенциялардир.

Пуанкаренинг конвенционализмида икки жиҳат кўзга ташланади. Биринчиси конвенциялар деб аталиб, олимларга маъқул бўлган илмий назариялардир. Масалан, Евклид ёки ноевклид геометрик тамойиллар улар ҳақиқий бўлганлиги учун эмас, балки қулай бўлганлиги учун ишлатилади. Иккинчиси конвенцияларда нарсалар ўртасидаги реал алоқалар мавжудлигидир. Конвенциялар олимларнинг хоҳишларига қараб эмас, аксинча, уларнинг ихтиёридан қатъий назар нарсаларнинг алоқаларини акс эттиради, лекин бу алоқалар нарсаларнинг ўрнини боса олмайди.

Пуанкаренинг конвенционализмидаги алоқалар объектив хусусиятга эга, улар барча нарсаларни бирлаштирувчи алоқалар бўлганлиги учун объективдир. Демак, унинг фикрича, нарсаларнинг умумийлиги фикрнинг объектив реаллигини исботлайди, бу алоқалар фикр орқали намоён бўлганлиги учун, улар ҳам умумийдир ва қонун мавқеига эгадир.

Ўзининг илмий асарларида Пуанкаре нисбийлик назариясига ва квант физикасига юқори баҳо бериб, моддий оламдаги жараёнларни ўрганишда уларнинг катта аҳамиятини таъкидлаб ўтади. Пуанкаренинг илм ва гипотеза ҳақидаги фикрлари муҳим аҳамиятга эга. Ўзининг «Фан ва гипотеза» асарида Пуанкаре илмий назарияни ақида, яъни шубҳасиз ҳақиқат сифатида эмас, балки гипотеза сифатида қабул қилиш керак, деб ҳисоблайди. Бундай илмий гипотеза вақт ўтиши билан ўзининг фойдали аҳамиятини йўқотмайди. Айнан шу фойдали томонлари фаннинг ривожланишига имконият яратиб беради. Бундай илмий гипотезалар фан ривожланишида катта аҳамиятга эга. Пуанкаренинг бу китобдаги хулосаси қуйидагича: фаннинг ривожланиши зиддиятли жараёндир. Бир томондан, фан ҳодисаларни ва нарсаларни ўрганишни соддалаштиришга ва билимларни бирлаштиришга интилса, иккинчи томондан эса, фан нарсалар ва ҳодисаларнинг мураккаб эканлигини очади ва уларнинг айрим ҳолатларини бир бутун тизим сифатида ўрганишга интилади. Аммо Пуанкаре фан гипотезалари инсондан ташқаридаги борлиқни акс эттирмайди, деб ҳисоблайди ва фан нарсаларни ва ҳодисаларни эмас, балки уларнинг моделларини ўрганади, дейди. Бу моделлар бир-бирига қарама-қарши бўлиши мумкин, лекин агар улар акс эттирган алоқалар бир-бирига ўхшаш бўлса, демак, моделларни объектив ҳақиқат сифатида қабул қилиш мумкин. Шундай қилиб, Пуанкаренинг фикрича, фан объектив борлиқнинг ўрнига илмий моделларнинг ўзаро алоқаларини ўрганади. Нати-

жада Пуанкаре махсус фанларда фалсафий масалалар ва фалсафий дунёқараш ҳеч қандай аҳамиятга эга эмас, деб ҳисоблайди ва табиий фанлар фалсафасининг аҳамиятини пасайтиради. Бундай фалсафа фанлар учун керак эмас, у фақат инсонларнинг дунёқарашини ва фикр юритишини усули сифатида керакдир, деб ҳисоблайди.

Пуанкаре табиий фанлардаги математика ва мантиққа бағишланган баҳсларда қатнашди. Унинг фикрича, математикада интуициянинг аҳамияти каттадир. Масалан, математикада фақат формал мантиқ қонунлари ишлатилганда, у ҳеч қандай янгилик кашф қилолмаган бўлар эди, негаки формал мантиқ орқали тафталогиядан* бошқа ҳеч қандай янги билим ихтиро этиб бўлмайди. Математикада олимнинг интуицияси эски назария қонунларидан янги назарияларга ўтишга имконият яратади. **Математикада мантиқий исботлардан ташқари, билимларни умумлаштириб, янги синтетик мулоҳазалар ва ғояларни олдинга суришни Пуанкаре интуиция деб атайди.** У интуицияни Кантга ўхшаб умумлаштирувчи синтетик фикр сифатида тушунади. Математика фанида мантиқ ва интуиция катта аҳамиятга эга. Мантиқ математик фикр юритиш қуролидир, интуиция эса янги кашфиётлар очиш қуролидир. Пуанкаре Бертран Расселнинг мантиқий ва эпистимологик изланишларини танқид қилади ва бу изланишларда интуициянинг психологик томонлари рад этилмаслиги керак, деб ҳисоблайди. Математикада интуиция бу мантиқий билим эмас, унинг табиати психологик хусусиятга эга ва ғайри табиийдир.

Шундай қилиб, математикада интуицияни тушунишда эмпириокритицизм неопозитивизмдан фарқ қилади. Неопозитивизм интуитив билимларни тан олмайди, қисман интуицияни мантиққа боғлашга ҳаракат қилади. Шундай қилиб, эмпириокритицизм, илмий билиш объектив борлиқни акс эттирмайди, фақат ундаги алоқаларни акс эттиради, деб ҳисоблайди. Шу билан иккинчи позитивизм фан оламни билишда чегараланган, деб ҳисоблайди. Янги кашфиётлар эса илмий билиш орқали эмас, интуиция, янги психологик куч орқали ихтиро этилади. Махизм бу масалада Кант фикрларини Беркли фикрлари билан бирлаштирди. Бу тамойил қандай оқибатларга олиб келганлигини биз кейинги саҳифаларда кўриб чиқамиз.

Позитивизмнинг қисқа, лекин ёрқин тарихи билиш масалаларини механистик тарзда ҳал қилиш ўринсиз эканлигини кўрсатди. Бу масала фалсафа тарихида кўп марта кўйилиб, ниҳоят борлиқнинг, ҳодисаларнинг асл моҳиятини очиб берувчи усуллар топилгандай бўлди.

Мантиқий позитивизм борлиқни, ҳодисаларнинг моҳиятини очиб беришга эришгандай бўлди. Лекин фалсафий масалалар-

* Тафталогия — бир маънони икки тушунча ёки ибора билан ифодалаш.

нинг қийинчилиги шундан иборат бўлдики, уларнинг ечими топилгандай бўлганда фаннинг ривожланиши бу ечимни чилпарчин қилиб юборди. Борлиқ ҳақидаги билим қандай бўлмоғи лозим, деган масалани қўйди ва бу саволга: «Борлиқ ҳақидаги билим эмпирик тажрибага асосланган билим», — деб жавоб берди. Бу масаланинг қўйилиши янги саволларни ўртага ташлайди. Мулоҳаза қандай пайдо бўлади? Мулоҳазанинг аниқ ва равшанлиги нимадан иборат? Инсон ва тил қандай ўзаро муносабатда? Инсон ким ўзи? Инсон бу дунё билан қандай муносабатда? Дунёнинг ўзи қандай ва ҳоказо...

ФРЕЙДИЗМ ВА НЕОФРЕЙДИЗМ ФАЛСАФАСИДА ИНСОН МАСАЛАСИ

Психоаналитик таълимот XIX—XX асрларда вужудга келди. Унинг асосчиси австриялик врач-невропатолог Зигмунд Фрейд бўлди. У асабий касалларни даволашнинг янги услубини таклиф қилади, натижада бу услуб психоанализ деб номланади. Бу услуб асосида неврозларнинг ҳирсий этимологияси ҳақидаги тасавури ётади. Инсон психикасининг онгсизлик қатлами очилмаган материал сифатида талқин қилинади. Инсон онгидан сиқиб чиқарилган ва англамаган фикрларни онглилик соҳасига ўтказиш, бу татқиқот усуллари орқали тушларни талқин қилиш, касаллик сабабларини аниқлаш, нутқий ўхшатишларнинг маъносини очиш, хато ҳаракатларни аниқлаш бу услубнинг асосий хизматидир. Бир сўз билан айтганда, Фрейд инсон ҳаётининг кам ўрганилган соҳасига ўз эътиборини қаратади.

Асабий касалларни даволаш услуби сифатида вужудга келган психоанализ, тез орада инсон ҳақидаги умумий психоанализ таълимотига айланди. Чунки онгсизликда учрайдиган конфликтлар ҳақидаги тасавурлар, инсон психикасига салбий таъсир қилувчи омиллар Фрейд томонидан соғлом инсон шахсига кўчирилади. Инсон ҳақидаги психоаналитик тасаввур шундай пайдо бўлди. Бу таълимот инсоният фаолиятини онгсизлик ва онглилик соҳаларига бўлиб, бу икки соҳа бир-бири билан кесишмайдиган ҳолда характерланиб, ҳар икки соҳанинг ўзига яраша тузилмаси ва вазифаси борлиги асосида исботланиб берилди. Бунда устунлик онгсизлик томонига берилди, чунки, Фрейд фикрича, у инсон ҳаракатининг ботиний сабаби вазифасини бажаради, шу орқали инсон психикаси тузилади. Энг умумий маънода, онгсизлик Фрейд томонидан, нафақат инсон психикасини ривожини нуқтаи-назаридан талқин қилинди, балки бу ҳодиса инсоннинг мазмуний, моҳиятий, табиий, ижтимоий, маданий, тарихий ҳаётига ҳам татбиқ қилинди. Онгсизлик орқали, ҳаттоки тарих ривожини ҳам очиб беришга ҳаракат қилинди, нафақат тарих, балки цивилизация масалаларига ҳам татбиқ қилинди.

Фрейд қарашлари. Зигмунд Фрейд (1856—1939) йилларда яшаб ижод қилди. Инсон психикаси тузилиши ва ривожланишини ўрганувчи оқим фрейдизм деб аталади. Бу оқим XIX асрнинг охирида шаклланди. Невроз касали моҳиятини Фрейд янги талқин қилишга уринди. Кейинчалик Фрейд ва унинг шогирдлари ижтимоий жараёнларни тушунтиришда психоанализ таълимоти-ни қўллайдилар. Ўз дунёқарашининг шаклланишида Фрейд мураккаб йўлни босиб ўтди. Инсон психикасида Фрейд бир-бирдан нисбий мустақил бўлган тузилмани ажратади: булар онг ости — у; онгли мен; олий — эго. Фрейд фикрича, бу уч тузилма ўртасидаги зиддият невроз касаллигига сабабчидир. Инсон туғилгандан бошлаб, бутун ҳаёти давомида унинг барча ҳаракатларининг сабабларини Фрейд онг остида ётган, англамаган ҳирсий ҳиссиётлар, яъни «либидо» орқали тушунтирди. Ёш болалардаги ҳирсий ҳиссиёт ота-она томонидан тақиқланади, натижада болаларда невроз ҳолати пайдо бўлади.

Жамият ахлоқий нормалари томонидан тақиқланган бу ҳирсий ҳиссиётлар натижада инсон онгида бошқа шаклга кирилади, уларга хос бўлган психик энергия ҳар хил невроз касалликлари орқали юзага чиқишга ҳаракат қилади. Бундай ҳирсий ҳиссиётлар туғдирган неврозларни Фрейд психик ривожланишнинг нотабиий, зарурий босқичи деб ҳисоблаган. Бундай ҳолатлар катта ёшдаги одамларда ҳам учраши мумкин. Инсон тақиқланган ҳирсий туйғуларини онгли равишда англа-са, унинг тузалиши мумкиндир, дейди Фрейд. Кейинчалик Фрейд ўз ижодига янги тушунча «Танатос» (Азроил — бузғу-чи, ўлим худоси)ни киритди. Бу унинг тақиқланган ҳирсий ҳиссиётларни чегаралашига олиб келди.

Фрейднинг маданият ва жамият ҳақидаги қарашлари. Фрейд таълимотида «Эдип комплекси» ниҳоят катта аҳамиятга эгадир. Бу тушунчанинг номи қадимги юнон афсонасидан олинган. Бу афсона бўйича фивамекли шоҳ Эдип билмаган ҳолатда ўз онаси-га уйланади, «инцест» ҳолатининг пайдо бўлишига сабаб бўлади. Бу афсонани Фрейд бошқача талқин қилади. Унинг фикрича, болалик пайтидан бошлаб, ўғил болани онасига, қиз болани отасига нисбатан ҳирсий туйғуси шаклланади. Фрейд яшаган даврга келиб антропология фани, хусусан, Морган, Чарлз Дарвин ва бошқа олимларнинг татқиқотлари ибтидоий қабилалардаги жинсий алоқаларни ҳар тарафлама ўргана бошлади. Маълум бўлишича, энг қадимги уруғ-қабилаларида инцест ҳолати яъни ака ва сингил ўртасидаги жинсий алоқалар кенг тарқалган. Масалан, бунга ўша даврнинг мифлари далолат беради. Қадимги юнон худоси Зевс синглиси Герага уйланган, Зевснинг болалари гўзаллик худоси Афродита, опаси темирчилик худоси Гефест-нинг хотини бўлади ва ҳоказо. Бундай мисоллар бошқа халқлар мифларида кўп учрайди.

Инцест ҳолатлари кенг тарқалган қабилалар вақт ўтиши

сайин жисмоний ва руҳий касалликларга кўп учрайдиган бўлиб қолади. Бу қабилаларда касалманд авлоднинг кўпайиши, қабилалар ичидаги жинсий алоқаларнинг тақиқланишига олиб келди ва бир қабиланинг йигитлари, бошқа қабиланинг қизларига уйланиши одат тусига кирди. Бу инсоният тарихида биринчи тақиқланиш, ёки сиқиб чиқариш эди. Бундай тақиқланиш Фрейднинг фикрича, неврозларга олиб келди. Масалан, қабилалар ўртасида урушлар авж олди. Матриархат даврида кўпинча жинсий алоқалар бетартиб бўлган. Бу даврда оила ҳали пайдо бўлмаган эди. Фарзандларнинг фақат онаси маълум бўлган. Она тарафдаги қариндош-уруғчилик кучли ривожланган бўлиб, аксинча, ота тарафдаги қариндош-уруғчилик деярли бўлмаган. Натижада туғилган фарзандлар отаси ким эканлигини билишмаган. Матриархат даврида инцест ҳолати, қисман бўлса ҳам сақланиб қолган. Натижада жамият тарихида, иккинчи сиқиб чиқариш патриархат пайдо бўлди. Бу ижтимоий тузимга моногам оила (бир эр, бир хотин) хосдир. Бундай оилаларда боланинг отаси ҳам, онаси ҳам маълум. Қон аралашуши жамият томонидан кескин ман этилди. Шундай қилиб, Зигмунд Фрейд жамиятнинг ривожланишида жинсий алоқалар ва уларнинг тақиқланиши катта аҳамиятга эга эканлигини кўрсатади.

Патриархат даврида моногам оилаларда кўп хотинлик ва кўп эрлик жамият қонунлари томонидан ман этилган. Бу эса учинчи сиқиб чиқаришга олиб келди, яъни ғайриқонуний жинсий алоқаларнинг ривожига олиб келди. Бундай алоқалар, Фрейднинг фикрича, ҳозирги жамиятда ҳам кўп учрайди.

Фрейднинг фикрича, инсон табиатида икки куч ҳукмрондир. Биринчиси барча нарсаларни вайрон этиш танатос руҳи; иккинчиси эса, ҳаётга, хурсандчиликка интилиш кучидир. Биринчи куч инсон психикасида никрофилия жараёнига олиб келади. Никрофилларга садо-мазохизм ҳамда барча ўлик шаклларга қизиқиш, ўлимни куйлаш, ҳаётга ва ҳаётий жўшқинликка нафрат билан қараш хосдир.

Иккинчи куч инсон психикасида кўпроқ ривожланган бўлса, уларни гимнафил, ҳаётни севувчилар деб аташади. Уларга ҳаётий жўшқинлик ва оптимизм хосдир. Соф ҳолатда ҳаётда бу иккилик кам учрайди. Улар асосан аралашган ҳолда жамиятда ҳаёт кечиради. Бундай психик хусусиятлар ижтимоий жараёнларга катта таъсир кўрсатиши мумкин. Масалан, испан файласуфи Унамуно фашизмни никрофилия деб атаган. Фашистлар психологиясига инсон ҳаётига жирканч қараш, садизм, кенг миқёсдаги қирғинлар, геноцид хосдир.

Психоанализ динни невроз сифатида талқин қилади. Ана шу фикрларни Фрейднинг «Тотем ва Табу» номли асарида учратишимиз мумкин. Фрейд невроз касалларининг хатти-ҳаракатлари билан диний маросимлардаги ҳаракатларнинг ўхшашлилигини айтиб ўтади. У неврозни шахснинг диндорлиги, деб ҳисобласа,

динни эса умумий невроз ҳолати, деб ҳисоблайди. Диний маросимларга ва ақидаларга, Фрейд фикрича, жуда берилиб кетиш невроз ҳолатидаги кўрқувни эслатади. Лекин кўрқув динда онгли равишда анланган ва бу худонинг қаҳри олдидаги кўрқувдир. Невроз ҳолатидаги кўрқув эса онг остида бўлиб анланмайди. Шу билан бирга, диний маросимдаги ҳаракат билан невроз ҳолатидаги ҳаракатнинг ўхшашлиги билан бирга фарқи ҳам бордир.

Фрейд диний афсоналардаги воқеаларни танқид қилиб, уларни невроз ҳолатидаги маниякал ғояларга берилиб кетишга ўхшатади. Бу асабий касаллар — маниякал ҳолатлардан диний афсоналарга ишонишнинг катта фарқи бор. Дин асрлар давомида инсонларни мушкул аҳволларга тушиб қолганларида юпатаиб келган. Кейинчалик умидсизлик ҳолатига тушмасликка ёрдам берган.

Инсоният дунёқарашни ривожини даври уч босқичдан ўтади: анимистик, диний, илмий. Фрейднинг фикрича, дин абадий эмас. У қачонлардир пайдо бўлган, келажакда аста-секин йўқолиб кетади. Лекин Фрейднинг қарашларида зиддият бор. У анимизм, магия ва тотемизмни диний қарашларга қарши қўяди. Ваҳоланки, бу қарашларнинг ўзида ғайритабиий кучларга ишонч ётади. Бу зиддиятнинг сабаби Фрейднинг диний қарашларга нотўғри изоҳ беришида эди. Фрейд учун дин фақат инсон қиёфасига ўхшаш худоларга ёки худога ишончдир. Аслида эса диний қарашлар қандай қиёфага эга бўлмасин, бу ғайритабиий илоҳий кучларга ишончдир.

Анимизмни Фрейд табиатдаги барча руҳларга дуолар орқали таъсир этиш, деб ҳисоблайди ва улар дунёвий динлардан фарқ қилади. Динга тотемизм анимизмга кўра яқинроқ туради.

Қадимги жамиятда яшаган инсон ҳаёти оғир шароитларда ўтган ва айниқса, табиий офатлар томонидан у катта талофатлар кўрган, улар олдида кўрқув ҳолатида яшаган. Маданият олдида турган катта вазифалардан бири инсоннинг кўрқув ҳолатидан чиқиб кетишига ёрдамлашиш ва таскин бериш эди. Бу вазифани ҳал этишда биринчи қадам анимистик дунёқарашнинг шаклланиши бўлди.

Анимистик дунёқарашда инсон табиатдаги руҳларга сиғиниб, уларга ҳар хил тортиқлар, қурбонликлар келтириб, уларни ўзларига мойил қилиб олиб, ҳар хил хавф-хатардан ҳоли бўладилар.

Руҳлар табиатини тушунтирар экан, Фрейд уларни инсон ичидаги психик ҳолатлар, ҳис-туйғуларнинг кўриниши деб айтади. Инсоннинг салбий фикр ва кечинмалари ёмон, қора руҳлар қиёфасида акс эттирилади. Бошқа ҳис-туйғулар эса бошқа барча руҳлар шаклида кўринади.

Анимизмни Фрейд нарцисизм ҳолатига ўхшатади. Бу ҳолатда инсон «Нарцисс» афсонасидаги қаҳрамонга ўхшаб, ўз-ўзига маф-

тун бўлади. Анимизм даврида афсунлар орқали инсонларни ўз мақсадларига эриша олишига бўлган ишончни Фрейд невроз касалларининг ўз фикрлар оламини реал эканлигига бўлган ишончи, деб ҳисоблайди. Лекин Фрейд бу масалада ибтидоий давр одамларини афсунларга, магияга бўлган ишончи билан бирга, уларнинг амалий фаолиятларини инобатга олмайди. Ибтидоий инсон фақат афсунгарлик орқали эмас, балки ўз меҳнати орқали табиатга мослашиб, уни ўзгартириб, маданиятни барпо этади.

Дунёқараш ривождаги тотемизмни таҳлил қилар экан, Фрейд унга хос бўлган икки хусусиятни ажратди. Биринчиси — ҳар бир қабиланинг бирон-бир ҳайвонга сифиниши ва унинг руҳини қабиланинг ҳимоячиси деб ҳисоблаш; иккинчиси шу билан бир қаторда бу ҳайвонни ўлдириш ва истеъмол қилиш ман этилган бўлишига қарамай, вақти-вақти билан бу ҳайвонларни ўлдириш, ейиш ва улардан кечирим сўрашдир.

Тотемизмнинг келиб чиқиши, Фрейд фикрича, учта гипотезага асосланади. Биринчиси — бу ибтидоий қабила бўлиб яшаш, бу қабила оқсоқолининг кўпол, чексиз ҳукмига бўйсунуш ҳақидаги гипотезаси. Иккинчиси, Дарвин фикрини ривожлантирган Аткинсон гипотезаси бўйича, оқсоқол ҳукмига қарши чиққан ўғиллар ўз отасини ўлдиради ва еб қўйишади. Учинчиси, Робертсон Смитнинг гипотезаси бўйича ғалаба қозонган ўғиллар оқсоқол отаси ўрнатган ҳукмронликдан воз кечишади, ўзаро сулҳ тузиб, қабилада экзожамиятни ўрнатишади, яъни аёллар ҳукмронлигига ўтишади. Нуфузли олимларнинг бу гипотезалардан воз кечишига қарамай, Фрейд уларга асосланди. Бу қарашлар унинг инсон психикаси ғояларини ривожлантиришига яхши хизмат қилди.

Диннинг келиб чиқиши масаласи орқали Фрейд инсон психикаси назариясини ривожлантирди. Шу назариядан дин асосларини ахтарди. Ўз отасини ўлдирган ўғиллар, бундай аҳвол ўз бошларига тушишидан қўрқиб, ўзаро шартнома тузишади. Қабиланинг «биринчи аёлига» ҳукмронлик тизимини тутқазишади. Ўғиллар ўз қабиласидаги қизларга уйланишни ман этиб, бошқа қабиладаги қизларга уйланиш қарорини чиқаришади. Улар ўз қабиласи учун топган, яъни ота руҳи ўрнини босувчи ҳайвон руҳини танлашди, шу руҳга сифинадиган бўлишди. Бу ерда Фрейд ўғил психологиясидаги зиддиятли ҳис-туйғуни кўрсатади. Бир томондан, ўғиллар қаттиққўл отадан қўрқишади ва нафратланишади. Иккинчи томондан, ўғиллар кучли отадан фахрланишади ва унга ўхшашга интилишади. Қабила оқсоқолини эъзозлаш динга асос бўлди. Оқсоқол ўрнини тотем эгаллади, кейинчалик тотем ўрнини худо эгаллаган. Кўп йиллардан кейин оқсоқолнинг айби ва золимлиги қабила хотирасидан кўтарилиб, улар қалбида фақат содир бўлган жиноят айбдорлик ҳиссиёти сақланиб қолди. Кейинги авлодлар эса ўз онгида сақланиб қолган айбдорлик

туйғусининг сабабини ҳам билишмади. Қабила оқсоқолини эъзозлашнинг энг олий шакли иудаистик монотеизмда ривожланади. Мусо пайгамбар янги дин яратар экан, яхудийларга фақат ўтмиш хотирасини тиклади, ҳеч қандай янги ғояларни яратмади, дейди Фрейд.

Христиан динида эса оқсоқолнинг ўлдирилиши натижасида онгли ҳолда яшириниб ётган айбдорлик ҳиссиёти худо-ўғил томонидан ўзини қурбонликка келтирганлиги натижасида олиб ташланади. Худо-отанинг нуфузи йўқолиб, унинг ўрнини худо-ўғилга сизиниш эгаллайди.

Фрейд динни инкор қилишига қарамай, ўзининг психоанализ ғояларини асослаш учун юзаки, исботланмаган гипотезалардан фойдаланади. Уларни ҳам ўзининг «либидо» таълимоти орқали таҳлил қилди.

3.Фрейд «Онгсизлик руҳияти» номли асарида онглилик ва онгсизлик ҳолатларини таҳлил қилиб беради. Унинг фикрича, бу ҳолатларни бир-биридан ажратиб бўлмайди, чунки онгсизликнинг баъзи бир элементлари онгли ҳолатда учраб туради.

Рационализм таълимоти намояндалари онгни инъикос сифатида талқин қилсалар, Фрейд биринчилардан бўлиб, онгни психик жараён сифатида талқин қилади. Олим онгни қуйидаги даражаларга бўлади: Мен — бу бир психик тузилма сифатида, бу тузилма бутун психик жараёнларни бошқариб назорат қилиб туради; онглилик олди — бу тўлиқ онгсизлик эмас, яъни у ривожланиб онглиликка ўтиши мумкин; ва ниҳоят, онгсизлик — бу суриб чиқарилган ҳаракатчан онгсизликдир. Онгсизлик ўз-ўзидан онглиликка ўтмайди, у қуйидаги даражалардан ўтади: «онглилик» (bw), «онголди» (vbw) ва «онгсизлик» (pbw)¹.

Фрейд «Мен»ни шундай таърифлайди: «Мен... биз бирон бир шахснинг руҳий жараёнлари тузилмасини тасаввур қиламиз ва уни «Мен»ини белгилаймиз. Ана шу «Мен» онг билан боғлиқдир, у ташқи оламга қараб ҳаракатга интилиш ҳиссини назорат қилади»². «Бу жоннинг шундай маркази-ки, ҳар бир хусусий ҳаракатларни бошқаради, кечаси тушга айланади ва уни ҳам назорат қилади. Ана шу «Мен»га онгдан сиқиб чиқариш ҳам боғлиқ»³.

3.Фрейднинг кузатишларича, беморларнинг онг остидаги «Мен»и онгидаги «Мен»га қаршилик кўрсатади. Касаллар ана шу объектга ёки ҳодисага яқинлашишни истамайдилар, чунки уларнинг «Мен»и сиқиб чиқарилган эди. Лекин беморлар ана шу хоҳамаслик сабабини очиб беролмас эдилар. Беморлар қаршиликнинг ўзини англамас эдилар. Фрейд бундан шундай хулосага келади-ки, «Мен»нинг тузилмасида онгсизлик хусусиятлари мавжуддир.

¹ Фрейд З. Психология бессознательного. — С. 427.

² Ўша асар. 427-бет.

³ Ўша асар. 427-бет.

Демак, Фрейднинг фикрича, онгдан сиқиб чиқарилган ҳамма нарса онгсизликдир, лекин онгсизлик сиқиб чиқарилган ҳодисалар билан айнан бир нарса эмас. Жумладан, онгсизликнинг қуйи соҳалари бир мунча мазмунлироқдир. Кўпгина илмий тилда тушунтириб бўлмайдиган ҳодисалар, онгсизлик соҳасига тушиб қолгандир. Шунинг учун ҳам Фрейднинг таъкидлашича, онгсизликни татқиқ қилишдан воз кечмаслик зарур.

Фрейд шундай масалани ўртага ташлайди, яъни қандай қилиб онгсизликни онглилик даражасига кўтариш мумкин? Олим фикрича, онглилик бу ҳодисаларнинг юзаки қисмидир. Бизнинг бутун ташқи, ички таассуротларимиз, ҳиссиётларимиз онгимиз томонидан англанади. Улар ички руҳий ҳолатлар билан боғлиқдир. Қачонки улар онг билан боғланса, таассурот ҳиссиёти англанади. Агар улар онг билан боғланмасдан, ёпиб қўйилса, унда онгсизликка айланади. Онг олди соҳаси таассурот ва ҳиссиётларга таъсир этмайди. Улар ёки онгли бўлади, ёки онгсиз бўлади. Ҳиссий қабул қилинганда, сўз шаклига киргандан сўнг онглилик англанади. Демак, онглиликнинг асосий қисми бу тафаккурлаш механизмидир, яъни у сўз орқали намоён бўлади.

Фрейд таъкидича, «Мен» онглиликнинг ядросидир, у онг олди соҳаси билан чамбарчас боғланган. Гроддек тадқиқотларини ўрганиб Фрейд онглилик ва онгсизликни аниқлаш учун икки тушунчани киритади, улар «Мен» тушунчаси ва унга боғланган онг олди тушунчасидир. «У» тушунчасига эса онглиликни ташкил этувчи онгсизлик киради. «W системасидан чиқётган моҳият онг олди соҳасидан ўтади ва «Мен» деб номланади, бу моҳиятга кирувчи бошқа онгсиз психик жараёнларни, Гроддек фикрича, кўшилган ҳолда, «у» деб атадим»¹.

«Мен» ва «у» ни шундай тушунган Фрейд учун индивидуум англанмаган онгсизлик сифатида намоён бўлади, унинг устида онглилик ётади, бу онглиликнинг маркази «Мен» дир².

«Мен» ва «у» ўртасида чегара йўқ. Улар бир-бири билан тухум ва унинг ичидаги ҳомила каби муносабатда бўладилар. «Мен» ва «у» ни чегаралаш нисбий хусусиятга эгадир. «Мен» орқали сиқиб чиқарилган нарсалар, онгсизлик билан қўшилади ва онгсизлик орқали яна «мен»га қайтиб келади. Мен оламнинг ташқи таассуротларини ўзида мужассамлаштиради ва «у» ни чегаралайди. Айниқса, лаззатланишни чеклайди ва уни реаллик билан алмаштиради. Фрейд фикрича, «Мен» ақлни ва тафаккурлашни ташкил этса, «у» эса ҳирсни (страсть) намоён этади.

«Мен» ва «у» ни образли таърифлаб, Фрейд уларни отга ва чавандозга қиёслайди. От — бу эгарланмаган ҳирслар, туйғулар, онгсизлик соҳасидир, у чавандоз назоратидан чиқиб кетишга талпинади. «Мен» — бу чавандоздир, у бутун кучини ишга солиб

¹ Ўша асар. 431-бет.

² Ўша асар. 431-бет.

отни ўзига бўйсиндиришга ҳаракат қилади. Лекин от шундай ёввойики, чавандоз уни баъзида эгарлай олмайди.

Фрейд инсоннинг ахлоқий томонларини таҳлил қилиб, онгсизлик бу соҳаларга ҳам тегишли эканлигини айтади. Шундай инсонлар учрайдики, уларда виждон ва ўз-ўзини танқид онгсизлик даражасида намоён бўлади. Ҳаттоки ақлий билим ҳам онгсизлик даражасида бўлиши мумкин. Масалан, айрим олимлар ўз кашфиётларини тушларида очганлар.

«Мен» тушунчасидан ташқари, яна «Олий Мен» ҳам мавжуд, дейди Фрейд. «Мен» да «Олий Мен» бўлиш хоҳиши мавжуд. «Мен» «у» га мурожаат қилиб, «у» нинг бахти билан ўзини айнанлаштиради. «Мен» либидо объектини, Нарцисс либидоси билан алмаштиради, яъни «Мен» онгсиз ҳирсини «Мен» нинг ўзига қараб йўналтиради. «Мен» ягона муҳаббат объектига айланишни истайди. Онгсиз «Мен» нинг ҳамма ҳирслари ўзига қаратилгандир. Натижада «Мен» ўзини яхлитлигини йўқотади, кўпгина «мен»чаларга бўлиниб кетади. Фрейд фикрича, «Мен»нинг идеали, ҳирс объектига ўхшашни хоҳлашдир. Бу объектлар ота ёки она ҳам бўлиши мумкин.

Фрейд «Эдип комплекси» тушунчасини очишга ҳаракат қилади. Бу тушунча орқали ота ёки онага ўхшашни хоҳлашни очиб беради. Эдип комплексида икки вариант учрайди, ўғил отага ўхшашни хоҳлайди. Шундай у отасининг эркаклик томонларини ўзида мужассамлаштиради. Ўғил онага ўхшашни хоҳлайди ва ўзида аёллик томонларини мужассамлаштиради.

Ота ёки онага ўхшашлик ижобий ва салбий оқибатларга олиб келиши мумкин. Салбий ҳолда, у рашкни келтириб чиқаради. «Олий Мен» ёки «Идеал Мен», Фрейд фикрича, инсон табииатини юксак ахлоқий томонидир, у боланинг ота-онасига муҳаббатыда намоён бўлади.

«Олий Мен, — Фрейд фикрича, — бизнинг ота-онамизга бўлган муносабатимиздир. Биз гўдаклигимизда, уларни биламиз, ҳайратланамиз ва қўрқамиз. Натижада уларни ичимизга сингдирамиз»¹. Фрейд шундай хулосага келадики: «Олий Мен» ота-онага бўлган муносабатдир. Ана шу «Олий Мен» ҳамма динларнинг асосини ташкил этади, худо ота қиёфасида намоён бўлади. «Олий Мен» Эдип комплекси «либидо» сини онгсизликка сиқиб чиқарганлиги шубҳасиздир. Айнан, ота-онага бўлган ҳиссий интилиш онгсизликка айланади. «Олий Мен» да ота-онага бўлган маънавий муҳаббатда мужассамлашади.

«Олий Мен» даги ота-онага ўхшашлик, Фрейд таълимоти бўйича танавий хусусиятга эгадир. Бу албатта табиий ҳолдир, чунки Фрейд инсоннинг илоҳий томонини инobatга олмайди.

Неофрейдизмнинг яна бир вакили К.Г.Юнг (1875—1961) Фрейд таълимотини бошқача йўналишда ривожлантирди.

¹ Фрейд З. Психология бессознательного. С. 439

К.Юнг ўзининг «Психологик типлар» номли асарида инсон онги ва онгсизликка мансуб бўлган масалаларни фалсафа тарихи, шеърят, диний, маданий ёдгорликлар ёрдамида кўриб чиқди, уларни янги талқин қилишга ҳаракат қилди. Бу асар К.Юнгнинг ниҳоятда чуқур қомусий билимга эгаллигини намойиш қилди. Унинг психологик таҳлили фалсафий мулоҳазалар ва фалсафий дунёқараш даражасига кўтарилганлигини яққол кўрсатди.

Фалсафа тарихидаги илк бор схоластик оқимларни таҳлил қилиб, Юнг икки христиан илоҳиётчиси психологик ҳолатини очиб берди. Биринчи тип бу ўрта аср христиан динининг машҳур апологетларидан бири — Тертуллиандир. Иккинчи тип ўша даврнинг яна бир машҳур вакили Эриугендир.

К.Юнгнинг таъкидича, Тертуллиан ўзининг ниҳоятда юқори даражада ривожланган интеллектуал билимидан воз кечиб, уни ички илоҳий ҳиссиётга алмаштирди. Эриуген эса ўз интеллектуал билимидан воз кечмади, лекин ўзининг жинсий аъзосини олиб ташлаб, ҳирсий ҳиссиётдан бутунлай воз кечди.

Юнг бу икки психологик ҳолатни ягона либидонинг ҳар хил шакллари деген, деб уларни бир-бирига қарама-қарши қўйиш нотўғри деб ҳисоблайди. Юнгнинг бу фикри либидони тушунишда З.Фрейдга нисбатан кенгроқ ва чуқурроқ қарашга эга бўлганлигини кўрсатади. З.Фрейднинг таълимотида «Олий Мен» ота-онага бўлган муносабат билан айнанлаштирилган. Юнг эса либидони фақат ҳирс билан чекламасдан, психик энергия сифатида олади. Психик энергияни коинот миқёсидаги энергия деб ҳисоблайди. Бутун коинотни қамраб олувчи бу энергия ҳаётий жўшқинлик, тириклик жараёнидир. Бу фикрларни асослаш учун Р.Юнг қадимги Ҳинд фалсафасига, Веда ва Бхагават Гиталарга мурожаат қилди. К.Юнг бутун олами бирлаштирувчи тимсол, символ, белги сифатида Брахманни олди.

Ҳаётий куч, жўшқинликни Брахмандаги руҳий энергия ташкил этади. Бу энергиядан бутун борлиқ — юлдузлар, сайёралар, ўсимликлар, ҳайвонот ва инсонлар яратилгандир. Агар табиатда бу энергия онгсиз бўлса, инсон онгида бу энергия ўз-ўзини англаш даражасигача кўтарилади. Лекин бу даражага ҳамма инсонлар ҳам етишма олмайди. Бунинг учун Юнг фикрича инсон ўзининг ички оламига кира олиши керакдир. Бундай кириш учун инсон ўзининг яшириниб ётган ҳиссиётларини бошқара олиши лозим. Инсон ўзининг «Мен» идан воз кечиши лозим. Фақат шу тақдирдагина ўзининг чегараланган тафаккури занжирларини парчалаб, ўз онгини илоҳий онг билан, Брахман онги билан бирлаштира олади. Бунинг натижасида инсон онги чексиз кенгайди. Бутун борлиққа онги билан қўшилади. Бизга онгсиз бўлиб туюлган борлиқда қалб кўзи учун Брахманнинг олтинсимон нур — қуёши кўринади. «Брахман — бу Прана ҳам,— деб ёзади К.Юнг, — яъни ҳаёт нафаси ва коинотнинг

ҳаёт тамойили; худди шундай Брахман бу — «Вауп» — яъни шамолдир. Инсонда ҳам, қуёшда ҳам бу Брахман ягонадир»¹. «Ҳақиқий Брахманнинг қиёфаси олтинсимон нур-қуёш билан қопланган. Оҳ, Пушан, Савитри, Қуёш, бизга ҳақиқатни намоён қил!»².

К.Юнгнинг фикрича, инсон кучи ҳам Брахмандан келиб чиқади. Ҳаракатчан ижодий либидо кучини Брахманнинг чексиз ва сон-саноксиз шакллари ташкил этади.

Коинотдаги ва инсондаги ҳаётӣ куч Юнг фикрича, энергиядир. Бу кучда қуйи ва юқори, иссиқ ва совуқ каби зиддиятлар бўлганидек, либидода ҳам зиддиятлар мавжуд. Либидодаги зиддиятларни таҳлил қилиб, Юнг бу ҳол Брахманда ҳам мавжудлигини кўрсатади. Борлиқнинг асосчиси бўлган Дунёвий Онг ўзини икки қарама-қарши бошланғичга ажратади, булар манас — ақл ва «нас» — сўздир.

З.Фрейд ўзининг «Мен ва У» асарида ҳам ақл ва сўз ўртасидаги зиддиятни очиб берди. Ақл онгнинг энг юзадаги ўз-ўзини англовчи қатлами бўлса, сўз эса ақлни онгсизлик билан боғловчи воситадир. Сўз орқали онгсиз шакл онгли шаклга айланади. Бу жараёни З.Фрейд инсон психологияси мисолида кўрсатган бўлса, К.Юнг айнан шу жараёни бутун борлиқ, коинот миқёсида татбиқ этади.

Шундай қилиб, К.Юнг З.Фрейд фикрларини умумлаштириб, коинот миқёсида талқин қилади. Инсоннинг ички олами бутун жаҳонни ўзига қамраб олишини ҳамда жаҳондаги барча жараёнлар инсоннинг ички оламида ҳам давом этишини кўрсата олди. Юнг либидо тушунчасини А.Бергсоннинг ҳаётӣ жўшқинлик, давомийлик тушунчаси билан ҳамоҳанг, ҳамнафас эканлигини исботлаб берди.

Либидо жисмоний куч сифатида хилма-хил шаклларда намоён бўлади. Бу шакллар афсона ва мифларда образлар орқали ифода этилади. Бу образлар бир-бирига боғланиб кетиб, ягона ҳаётӣ оқимни ташкил этади. Анри Бергсон ҳам ўз фалсафасида ўхшаш фикрларни келтириб, бу оқимни «ҳаётӣ жўшқинлик» деб атаган эди.

К.Юнгнинг фикрича, ана шу ҳаётӣ жўшқинликка ижодкорлик кучи хосдир. Либидо инсон тақдирини ҳам аниқлайди³.

Юнгнинг таъкидича, дунёвий тартиб либидо тушунчаси билан аниқланади. Бу дунёвий тартиб коинотдаги юлдузлар ва сайёраларни бошқаради ва бу юқори энергиядан қуйи даражадаги энергия ҳолатига ўтиш жараёнидир. Шундай қилиб, Юнг фикрича, либидо психик энергия орқали ифода этилади ва оламдаги умумий тартиб йўналишини билдиради. Бу тартиб юнонларда «ноус, логос», хитойларда «дао» тушунчаси орқали берилган.

¹ Юнг К. Психологические типы. С. 231

² Уша асар. 231-бет.

³ Уша асар. 243-бет.

К.Юнг либидони ахлоқий қонун деб ҳам атайди. Инсон ўз табиатига монанд яшар экан, у ўзининг ички ахлоқига биноан яшайди. Инсоннинг табиати ҳеч қачон ахлоқни инкор этмаган, аксинча, у билан мутаносибликда кун кечирган. Либидо тушунчаси инсоннинг ички ахлоқ қонуниятларига зид келмайди.

К.Юнг фикрича, «юксак ҳаётий ютуқларга инсоннинг худбинлиги орқали эришилмаган, зотан худбинлик ҳеч қачон ҳаётнинг юқори поғонасига олиб чиқмайди»¹. Худди шундай якка инсоннинг ўз-ўзини ривожлантириши ҳам уни ҳаётнинг юқори поғонасига кўтара олмайди. Бунга сабаб инсондаги ижтимоий хусусият кучлилигидадир. Демак, ҳаётий юксакликка эришиш либидо қонуниятлари орқали юз беради. Жумладан, К.Юнг ўз хулосаларини қадимги Хитой фалсафасидаги «дао» ҳақидаги манбалар билан ва қадимги Ҳиндистондаги илоҳий китоблардан келтирилган иловалар билан асослайди. Умуман олганда, унинг психологик ҳолатларга бағишланган татқиқоти бутун жаҳон фалсафасини руҳий жиҳатдан боғлаш мумкинлигини исботлаб беришга қаратилган. Юнг нафақат фалсафанинг, балки инсоннинг руҳий олами ҳамда бутун борлиқнинг руҳий олами ягоналигини ҳам яққол намоён этди.

Э. Фроммнинг муҳаббат ҳақидаги қарашлари. Фрейднинг шоғирди Эрих Фромм психоанализ таълимотини ривожлантиришда устозининг фақат биологик ва ҳирсий услубини олмай, балки ижтимоий далилларига асосланишга ҳам ҳаракат қилди. Фромм таълимотида диннинг келиб чиқиши сабаблари Фрейд фикридан ўзгача, кўпроқ инсон онгида ётган табиий офатлар олдидаги кўрқув ва худога нисбатан бўлган муҳаббат ва ҳайиқиш туйғуларига асосланади. Бу ғоялар Фроммнинг «Исо ақидаси» номли асарида акс этган. Бу асарда, жумладан Фромм христиан дини келиб чиқишининг ижтимоий сабабларини очишга ҳаракат қилган. Худо, олим фикрича, ҳокимиятнинг манфаатларини ҳимоя қилади, иккинчи томондан, эзилган халқ тарафида бўлган илоҳий куч сифатида тасвирланади. Хукмронлар ва халқ ўртасидаги зиддиятларни келиштириш вазифасини олганлиги учун илк христианлик ғоясини тақдирлаш шундай ҳал бўлди.

Исога сиғинишнинг сабабларидан бири, дейди Фромм, инсон қиёфасида эзилган халқнинг таскин топишидир. Шунингдек, Фромм «Инсон жони» деган асарида инсон руҳиятидаги меҳр-муҳаббат туйғусига катта эътибор берди. У муҳаббатни бир неча турга ажратади. 1) Ота-онанинг фарзандига бўлган меҳри. Бу ҳис-туйғу манфаатдорликдан холис бўлиб, беғараздир. 2) Эркак ва аёлнинг бир-бирига бўлган меҳри. Фромм бу меҳрни ўткинчи деб ҳисоблайди. Бунда ҳирсий интилишлар катта аҳами-

¹ Ўша асар. 243-бет.

ятга эга. 3) Худого бўлган муҳаббат. Бу муҳаббатни диндорларга хос деб ҳисоблайди. Уни оналик меҳрига ўхшатади.

Фромм ота меҳридан она меҳрини ажратади. Ота ўз фарзандларига бир хилда муносабатда бўлмайди. У кўпинча ўзига ўхшашроқ итоаткор фарзандига муҳаббатини беради. Она меҳрини эса Куёш нурига ўхшатади. У барча фарзандларига баробардир. Куёш Еру кўкни қандай иситса, ҳаёт ато этса, она ҳам барча болаларидан бир хилда илиқ оналик меҳрини аямайди. Ота меҳри ойдек равшан, лекин совуқ бўлса, она меҳри қуёшдек иссиқ ва ҳаётбахшидир. Оналик меҳрига яна беғаразлик хосдир, дейди Фромм. У она фарзандларини қайси бири кўпроқ моддий фойда келтиргани учун эмас, балки ҳар боласини барча камчиликлари билан яхши кўради.

Фроммнинг фикри бўйича, XX аср жамиятида инсоннинг беғоналашиши масаласи асосий масалага айланиб қолди. Бунинг асосий сабабларидан бири, олимнинг фикрича, инсонлар ўртасидаги меҳрнинг йўқолиши ва унинг ўрнини моддий манфаат эгаллашидир. Бундай жамиятда инсон ўз қадр-қимматини йўқотиб, қандайдир нарсага, мулкка айланиб қолади. Масалан, оилада мулк муносабатлари яққол кўринади. Фроммнинг фикрича, ибтидоий даврдан бошлаб эркаклар аёлларга нисбатан мулкчилик муносабатида бўлишган. Натижада аёлнинг ҳис-туйғулари, эркинлиги поймол бўлган. Ҳозирги жамиятга келиб, бундай муносабат фақат аёлларга эмас, балки барча одамларга ҳам мулк сифатида қараш, уларнинг қадр-қийматини фақат оилада ёки хизматда келтирадиган фойдаси орқали белгилаш одат тусига кириб қолган. Натижада, дейди Фромм, инсоннинг ички оламидаги ҳис-туйғулари умуман эътиборга олинмай қўйилди. Альтруистик муносабат ўрнини эгоизм эгалламоқда. Лекин эгоизм, дейди Фромм, инсон табиатидаги тубан ҳирсий ҳис-туйғуларни қаноатлантиради. Натижада эгоизм пессимистик ҳолатга ва ҳаётга бўлган қизиқишнинг йўқолишига олиб келади. Ҳаётга қизиқиш, ундан ҳайратланиш ҳисси йўқолар экан, инсоннинг онги остида ўлимга интилиш (танатос кучи) зўраяди. Натижада ҳозирги ривожланган жамиятимизда ўзини ўлдириш ҳоллари кўпаймоқда. Бундай салбий руҳий кучларни Фромм неофилия деб атайди. Ўлимга, ўлик шаклларга қизиққан шахсларни эса неопил деб атайди. Бундай ҳолатдан чиқиш йўли, Фроммнинг фикрича, жамиятдаги инсонларнинг бири-бирига бўлган меҳр-оқибатининг юксалиши альтруизм ҳиссиётининг кучайиб боришидадир.

Альтруист одам доим оптимист бўлади. У ҳаётга қизиқувчан, хушфел, ҳайратланиш қобилятини йўқотмаган шахсдир. Бундай одамларнинг ички руҳий ҳолати фақат ижобий бўлиб, ҳар қандай қийинчиликларга дош беришга қодирдир. Жамиятнинг инқироз ҳолатларида бундай шахслар одамларга далда бериб, жамиятда руҳий кўтаринкилик ҳолатини таъминлайдилар. Бун-

дай шахсларни Фромм жамият тараққиётини ҳаракатлантирувчи куч, дейди.

Фромм ва Фрейд таълимотини солиштирар эканмиз, фрейдизмни қанчалар ўзгарганини кўришимиз мумкин. Фрейд таълимотида инсон руҳиятидаги асосий куч бу бузгунчиликка интилиш кучидир. Бу кучнинг асоси «либидо», яъни онг остида яширинган, жамият томонидан тақиқланган, инцестуал (қон аралашishi) ҳис-туйғуларидир. Фрейд инсоннинг ҳирсий, жинсий томонига, хислатларига кўпроқ эътибор бериб, уларни инсон табиатида асосий куч, деб ҳисоблайди. Унинг шогирди Фромм эса, бундай қарашни танқид қилиб, инсон руҳий оламида жинсий алоқалар билан бир қаторда, эзгу ҳис-туйғуларнинг аҳамияти ниҳоятда катта, деб ҳисоблайди. Инсон табиатидаги беғараз меҳр-туйғуни ҳаётга интилиш билан боғлайди. Буни нафақат маданият томонидан берилган, балки инсоннинг ботинида мавжуд бўлган энг кучли туйғу, деган хулосага келади.

ФАЛСАФИЙ АНТРОПОЛОГИЯ

Фалсафий антропология оқими XX асрнинг 20-йилларида шаклланди. Иккинчи Жаҳон уруши йилларида бу фалсафий оқим ривож биروز султлашди. Бу оқим инсон тўғрисидаги назарий билимларни қайта кўриб чиқиш натижасида вужудга келди. Бу дунёқарашда инсон табиати янги фалсафий ечимини топди.

XX асрнинг биринчи ярмида бу оқим иррационал фалсафий қарашлар аъналарини давом эттирди. Жумладан, экзистенциализм ва феноменология оқимларининг инсон ҳақидаги фикрларини бироз ўзгартириб, ўзига хос инсон фалсафасини ривожлантирди.

60-йилларнинг охири 70-йилларнинг бошларида фалсафий антропология янгиланди. Бунда инсоннинг фалсафий антропология нуқтаи назаридан қаралиши, чегаралари кенгайтирилди, илмий асоси чуқурлаштирилди. Бу оқим фикрича, инсоннинг табиати табиийлик ҳолати чегарасидан чиқиб кетади. Ҳозирдаги инсон моҳиятининг таҳлили табиат фанлари томонидан, руҳ ҳақидаги фанлар ҳамда маданият ҳақидаги фанлар тажрибалари билан кенгайтирилмоқда. Бундан ташқари, фалсафий-антропологик таҳлил соҳаси олмон файласуфларининг «инсон ҳақидаги фан», жисмоний антропология ва зоопсихология, америка маданий антропологияси ҳамда инглиз ижтимоий антропологияси каби янги оқимлар билан бойиди.

Фалсафий антропология оқимининг ғоявий манбаи «ҳаёт фалсафаси»га асосланади. Ҳаёт фалсафасининг тамойиллари инсон табиатини «янги» антропологик тушунишда қўлланилди. Шунинг натижасида фалсафий антропология асосий фанлар қаторига қўшилди. Бу оқимга биноан, инсон нафақат ақлли

мавжудот, унда биологик характердаги бошқа кучлар ҳам мавжуддир. Инсон «ҳали тўлиқ шаклланмаган ҳайвондир», «у биологик зарарлидир», ҳайвоний ҳаётга мослашмаган, шунинг учун ҳам очиқ тизимдир, имкониятлари кенгдир. Бу фикрлар фалсафий антропологиянинг асосий қоидалари ва элементларини ташкил қилади.

Ҳозирги фалсафий антропологияни тушуниш учун унинг тарихига назар ташлаш лозим. Бу оқимнинг асосчилари Макс Шелер, Гельмут Плеснер ҳисобланадилар. Улар фалсафий антропологиянинг дастурини яратиб бердилар. Асосий тамойиллар, методологик-назарий асослар кейинчалик янада кенгайиб ривожланиб борди, ҳозирги кунда ҳам бу жараён узлуксиз давом этмоқда. Шунингдек, бу оқим ривожига ўзининг салмоқли ҳиссасини қўшган яна бир файласуф А.Гелен ҳисобланади.

А.Геленнинг фалсафий-биологик антропологияси. Инсон «тўлиқ бўлмаган» мавжудот сифатида. Инсон ҳаётининг онсиз ҳаётий соҳасини устунлиги ҳамда Ницшенинг инсонни «яқунланмаган ҳайвон» сифатидаги қараши А.Гелен (1904–1976) фалсафий антропологиясининг таянч нуқтаси бўлди. Гелен таълимотида биологик хусусиятлар устуворлик қилади. У дастлаб инсоннинг табиий (ҳайвоний) инстинктларини, бу инстинктларнинг инсоннинг ҳаётий фаол ҳаракатига таъсирини ўрганadi. Гелен инсон билан ҳайвон ўртасидаги фарқни, улар биологик тузилишини солиштириш асосида кўрсатиб беради. Гелен Шелернинг ҳаёт билан руҳ дуализмидан воз кечади, лекин маънавий руҳиятни фақат инсонга хос хусусият эканлигини тан олади. Маънавият, Гелен фикрича, ҳаётдан ташқаридаги бошланғич эмас, балки инсон табиатининг реал ҳаётий имкониятидир.

Гелен таълимотининг асосий тезиси бу инсонни биологик тўлиқ бўлмаган мавжудот сифатида талқин қилишдир. Чунки инсон ўзининг ҳайвоний-биологик тузилишида инстинктлар билан қуролланмаган, «яқунланмаган», «мустаҳкамланмаган» дир. Биологик чала-яримлик инсон мавжудлигини, унинг дунёга очиқлигини аниқлаб беради. Ҳайвонот олами муайян муҳитга, ўз ҳудудига қатъий боғлангандир. Инсон бўлса муайян муҳитга муқим боғланмаган, унда мослашиш қобилияти бор, у ўзгарувчандир. Биологик чала яримлик ва очиқлик инсон дунёсининг, инсон борлигининг асосий, аниқловчи хусусиятларидан бирини ташкил қилади. Ҳайвонот дунёсидан ажралиб қолиб инсон, ўз тақдирини ўзи ҳал қиладиган бўлди. Ўзини сақлаб қолиш учун у янги шарт-шароитларни, муҳитни, ўз ҳаёти учун зарур бўлган омилларни яратишга мажбур бўлади. Жумладан, ўзини ҳам ўзгартириб, ўзи яратган сунъий муҳитда истиқомат қилади. Шундай қилиб, биологик жиҳатдан мослашмаган «чала ярим» инсоннинг фаол мавжудот эканлигини Гелен ўз тезиси орқали асослаб берди.

Шундай қилиб, Геленнинг антропология таълимотига биноан, табиат инсонни «инсоний» қилиб яратди, унга ҳайвоний инстинктларни бермади. Бу ерда Гелен инсонга фақат бир ёқлама ёндашди. Гелен ўз таълимотини эмпиризмга асосланган таълимот, деб атайди. У ўз татқиқотларидан умумий фан назариясига оид хулосалар чиқармайди. У кўпгина ҳодисаларни ўрганади, муносабатларни очиб беришга ҳаракат қилади.

Умуман олганда, инсоннинг конкрет хусусиятлари ва уни умумфалсафий маънода тушуниш бу фалсафий антропологиянинг хусусиятларидан биридир.

Ахлоқий қарашлари. Геленнинг антропологик таълимоти ахлоқий қарашларида ҳам ривожлантирилган. Унинг фикрича, инсоннинг биологик жиҳатдан тўлиқ бўлмаганлиги, ўзига хос тана тузилишига эга бўлганлиги, унинг мавжудликнинг маданий шаклига мослашганлигидан далолат беради.

Ўзининг ахлоқий қарашларини Гелен инсон юриш-туришини, ахлоқий томонларини ўз даври одоб-ахлоқ тўғрисидаги фан далиллари билан исботлашга ҳаракат қилган.

Ахлоқий таълимотида Гелен қуйидаги тамойилдан келиб чиқади: «инсонда бир-бири билан боғланмаган, фарқ қиладиган инстинктга ўхшаш импульслар бор — улар ижтимоий ўзини тутиш пружинасига ўхшайди. Ана шулар ижтимоий бошқаришнинг ва этиканинг эмпирик предмети ташкил қилади». Ижтимоий хулқ-атвор йўналишини туғма импульс сифатида берилган йиртқичлик, босқинчилик инстинкти аниқлайди. Босқинчилик энергияси турли хулқ-атвор шаклларига ўтиб кетади.

Турли шаклдаги хулқ-атворнинг илдиз отганлиги ҳамда унга монанд урф-одатларнинг ва ижтимоий тузилмаларнинг инсон борлигидаги инстинктив ҳолати инсонга туғма ҳолда бошқаларнинг манфаатини ўйлаб ҳаракат қилиш учун берилгандир, дейди Гелен. **Ўзаро муносабат**, Гелен фикрича, катта аҳамиятга эгадир. Шунингдек, бундай муносабат инсон фаолиятининг асосий табиатини ташкил қилади. Ахлоқий ва ҳуқуқий нормаларни инстинктив-ҳаётий келиб чиққанлиги ҳамда инсон хулқ-атворини бошқариш, Гелен фикрича, «табиий ҳуқуқ» билан асосланади ва хулқ-атворнинг «туғма», «табиий» шаклларига бориб тақалади. Тузилган шартноманинг қоидаларга амал қилиш, ўзгани ўзи билан тенг кўриш, ҳуқуқ олдидаги барчанинг тенглиги каби тарихий шаклланган «табиий ҳуқуқлар» Гелен томонидан инсоний муносабатлардаги туғма инстинктив одатларнинг идеал тарзда намоён бўлишидир. Ана шундай мажбурият инсондаги инстинктив номукамалликни тўлдиради. Ижтимоий муносабатларнинг бошқа шакллари ҳам шундай тарзда тушунтирилади. Демак, бундай ўзаро муносабат тамойилларига амал қилиш инсон муносабатлари тизимининг мутаносиблигини, тенг ҳуқуқ-

лигини бир мезонда ушлаб туради. Жиноят ҳуқуқининг тасдиқланиши, келтирилган зарарни қоплаш, ўзаро маҳсулот алмашиш шартлари, қасос олиш одаги, никоҳ ва оила муносабатлари, диний одатлар, удумлар, байрамлар буларнинг ҳаммаси, Гелен фикрича, ўзаро муносабат инстинктларининг институтлашган кўринишларидир.

Гелен маданий-тарихий ҳаётнинг муассасавий шаклини ҳам инсон ҳаётининг фаолиятининг антропобиологик асоси билан боғлайди. У маданий-тарихий асослашда оила, хусусий мулк, бошқарув, ҳарбий иш муассасаларининг таъсири инкор қилмайди. Бу муассасалар, унинг фикрича, «ишлаб чиқарувчи корхоналар» ролини ўйнайди. Улар инсон ҳаётида зарур вазифаларни бажаради, уларсиз инсон ҳаёт кечира олмайди, яъни бу муассасалар кўпайиш, боқиш, хавф-хатардан ҳимоя қилиш ҳамда тартибга солиш, инсонлар ўртасидаги узоқ муддатли муносабатларни таъминлаш каби вазифаларни бажаради. Демак, бундай тузилмалар инсонларнинг ҳаётини бир маромда муҳофаза қилиб туради, инсон табиатига хос бўлган чалаликни, ҳимоясизликни бартараф этади.

Шундай қилиб, Гелен фалсафий антропологиясида инсониятнинг маданий, маънавий-ахлоқий имкониятлари тан олинмайди. Инсон ўз ҳаракатида фақат ҳаётининг инстинктларга амал қилган ҳолда яшайди. Умуман, инсон фақат биологик мавжудотдир, деб Гелен бир томонлама талқин қилди. Унинг руҳий имкониятлари, иродаси, қалби каби хилқатлари аҳамиятини етарли даражада баҳоламай, инстинкт табиатига бўйсундириб кўя қолди.

Э.Ротхакер ва М.Ландманнинг маданий-фалсафий антропологияси. А.Геленнинг биофалсафий антропологияси зиддиятли эди, яъни инсондаги фақат биоинстинктив хусусиятлар бўрттириб кўрсатилган эди, унда руҳиятга эътибор қаратилмаган эди. Ана шу зиддиятларни силлиқлаб, инсоннинг биологик ва руҳий мавжудотлигини тан олган файласуфлар Э.Ротхакер (1888—1965) ва М.Ландман (1902 йилда туғилган) бўлдилар. Ўзларининг фалсафий антропологиясида М.Шелер, Г.Плеснер ва А.Гелен каби инсонни ҳайвон билан солиштириб ўрганадилар. Зотан, Гелен томонидан инсон ўзига хос биорухий асосда ўрганилса, маданий антропологияда инсон моҳияти трансцендентал ҳиссиёт ва маънавият асосида очилади. Инсон маданият ижодкори ва маданиятнинг маҳсулидир.

Фалсафий антропологиянинг умумий тамойили инсонни фаол мавжудот сифатида таърифлаш, конкрет маданиятларни муайян ҳаёт тарзи сифатида талқин қилишдир. Буларнинг ҳаммаси орқали охир-оқибат инсон борлиги нуқтаи-назари бўйича, муайян ҳаётининг вазиятда дунёни тасаввур қилиши маълум ҳиссиёт орқали фаол мавжудот сифатида ўзини намоён қилади. Инсон фаолияти атроф оламга бўлган ўзига хос жавоб си-

фатида юзага келади. Инсон, Ротхакер фикрича, мўъжизавий борлиқ билан ўралгандир. Борлиқ инсонга тайёр берилмаган, у сирли ва иррационалдир. Ана шу борлиқдаги дунёвий материядан инсон ўзининг дунёсини тузади. Бироқ инсон, унинг фикрича, соф нарсага, материяга, мутлоқ хаосга зид ўринни эгаллайди. Шаклланаётган инсон фаолиятида, маълум маънода, «туғма» хислатлар берилгандир. Бунда Ротхакер, шаклланаётган фаолиятга ўзгача бўлган фаолиятнинг таъсир қилишини назарда тутди.

М.Шелер, А.Гелен фикрига қўшилган ҳолда Э.Ротхакер ҳайвонларни инстинктлар ва ҳирслар ҳукми остида яшашини тан олади. Шунинг учун ҳам «атроф олам» билан улар ўртасида ҳеч қандай масофа йўқ. Инсон билан табиат ўртасида эса бу масофа кўзга ташланади. Шунингдек, Ротхакер фикрича, инсоннинг ўзининг ҳам «ўзига хос олами» мавжуд. Жумладан, турли муҳитларда яшайдиган инсонларнинг дунёқараши ҳам турлича бўлади. Уларнинг маданиятлари ҳам ўзига хос тарзда шаклланиб, бири-биридан фарқ қилади. Масалан, юнонларнинг санъати римликларнинг санъатидан фарқ қилади ёки инглизларнинг турмуши олмонларнинг турмуш тарзидан, дунёқарашидан фарқланади ва ҳоказо.

Алоҳида ҳиссиётлар, таассуротлар физиологик «ондан ташқарига» чиқиши мумкин, шунингдек, муайян индивид ҳам ўз ҳаёт тарзига аҳамиятли бўлган «маданият»ни қабул қилади. Ҳайвонот аввалданок ўз «атроф-муҳитига» эга, у ҳам табиат томонидан берилгандир. Инсон бўлса, кечроқ ўз «атроф-муҳитига», ўз фаолиятига қараб ўзига хос «дунёсига» эга бўлади. Унинг «атроф-муҳити» маданиятга тааллуқлидир, шунинг учун ҳам инсон ўз «атроф-муҳитига» ҳайвонга нисбатан ўзгачароқ эга бўлади. Ҳайвонот оламида «атроф-муҳитга» унинг бутун тури кириши мумкин. Маданият дунёсида эса алоҳида инсон гуруҳларининг ўз «атроф-муҳитлари» бор. Масалан, халқнинг, бир касбда ишловчиларнинг ва ҳоказо. Муайян гуруҳ намояндаси шу гуруҳга сингиб кетиши, ундан чиқиб кетиши, уни ўзгартириши ёки қайта қуриши мумкин.

«Ҳаёт тарзи» ва «атроф-муҳит» ҳақидаги таълимотида Ротхакер инсон маданий борлигини, яшаш тарзини конкретлаштиради, лекин уларнинг ҳаётини биологик, экзистенциал тарзда тушунади. Дунёга амалий жиҳатдан муносабатда бўлишни эса эмоционал-экзистенциал тарзда талқин қилади, яъни мавжудликни биологик ҳамда экзистенциал ҳолда ҳис қилади. Шу маънода Ротхакер дунёни ва мавжудликни ўзига хос тасаввур қилади. Мавжудлик, Ротхакер фикрича, сирли ва инсонга бегона бўлган объектив реалликдир, ундан инсон фойдаланиши зарур. Дунё бўлса инсон томонидан талқин қилинган, маълум ҳаёт тарзи орқали инсон ундан таъсирланган ва яшаб ўтилган борлиқдир. Амалий жиҳатдан «инсон ҳодисалар, феноменлар

дунёсида яшайди, ўзининг қизиқишлари, ҳаётий талаблари орқали сирли мавжудликни нур каби ёритади».

Шундай қилиб, Э.Ротхакернинг маданий антропологияси Гелен антропологиясидан бирмунча фарқ қилади. Бу ерда урғу инсон руҳий моҳияти томонига берилади, лекин унинг биологик асоси сақланиб қолади. Фақат унга эмоционал априор шакл берилади, яъни бу муайян маданий ҳаёт тарзи шаклланишида ўзига хос аҳамият касб этади. «Ҳиссиёт ва таассуротларда ҳамда қабул қилиш ва фикрлаш шаклларида мавжудликни билишнинг трансцендентал шакллари бордир».

Умуман, Ротхакернинг антропологик фалсафасининг хусусиятлари шундан иборат. Бу таълимот ҳам инсон моҳиятини объектив мавжудлик билан боғлиқлигини инкор қилади. Инсонни тўлиқ ташкил қилинмаган, шакланмаган борлиқ, деб тушунади. Ундан ташқари, мана шу тартибга тушмаган борлиқда, биологик жиҳатдан мослашмаган инсонда объектив тарзда фаоллик мавжуд. Ана шу фаоллиги туфайли у ўз «сунъий муҳити»ни яратади. Геленда инсон фаоллиги биологик томондан очиб берилса, Ротхакерда эса ҳаётий-экзистенциал талаблар орқали очилади. Бу ерда инсоннинг субъектив ижодиёти мутлақлаштирилади, маданиятнинг умуминсоний томонлари инкор қилинади. Э.Ротхакер, ундан сўнг М.Ландман Геленнинг табиий ва биологик инсон талқинидан узоқроқ кетадилар, яъни уни маданиятнинг кўп хиллиги билан бойтадилар.

М.Ландман ўз фалсафий антропологиясини Дарвиннинг эволюцион таълимотини танқид қилиш билан бошлайди. Гелен сингари, М.Ландман ҳам инсонни ҳайвон билан солиштиради, инсондаги биологик хусусиятларнинг аҳамиятини бўрттиради. Инсон билан ҳайвон ўртасидаги фарқни кўриб, Ландман улар ўртасидаги «генетик яқинлик»ни инкор қилади. Инсондан бошланадиган янгилик ҳайвонга зид туради, улар ўртасидаги умумийлик бутунлай йўқолади.

М.Ландман инсон табиатининг сабабий эволюцион талқинини инкор қилади ҳамда тараққиётнинг олдинга қараб ҳаракат қилишини ҳам тан олмайди. Унинг фикрича, эволюцион ҳаракат қуйидан юқорига қараб ҳаракат қилмайди. Инсондаги ўзгаришлар ҳам айнан шундайдир. Шунинг учун ҳам тарихдаги биологик ва маданий ҳодисаларни тартибга солиш мумкин эмас, чунки улар алоҳида-алоҳида типлар, турлар шаклида шаклланади, ривожланади. Бу ерда М.Ландман ривожланишдаги узвийликнинг аҳамиятига етарли баҳо берайди, уни тан олмайди. Инсоният тарихи плюралистик тарзда шаклланади, ҳар бир маданият ўз-ўзича қадрлидир ҳамда тенг ҳуқуқлидир. Улар бири-биридан келиб чиқмайди, бир-бири орқали талқин қилинмайди, бир-бирига ўхшамайди.

М.Ландман фикрича, инсон моҳиятидаги маънавийлик фақат инсонга хос хусусиятдир. У инсоннинг маданий-маънавий

табиатини очиб беришда худди ана шу тезисдан фойдаланади. Демак, инсоннинг танаси унинг руҳиятига боғлиқдир. Инсондаги руҳият, М.Ландман фикрича, устуворлик қилади. Гелен кўпроқ инсоннинг биологик — инстинкт томонига аҳамият берганлиги учун ҳам айнан шу жиҳатини Ландман танқид қилади.

М.Ландман инсондаги биологик ва руҳийлик муносабати масаласида биолог-олим А.Портманнинг қарашига мурожаат қилади. Портман ўз татқиқотларида инсондаги руҳийлик, унинг моддий танасидан устун туришини таъкидлайди. «Руҳ — ташкил қилади», дейди М.Ландман. Руҳият тананинг тўлдирувчиси эмас, балки асосий сабабидир. М.Ландманнинг маданий антропологияси шундай хусусиятга эгадир. Инсон тана тузилишининг потенциал имкониятлари Ландман томонидан руҳият орқали талқин қилинади. Шундай қилиб, М.Ландман Гелендан ўзгачароқ, инсон асли бошидан руҳий мавжудот сифатида яратилгандир, унинг биологик хусусияти тасодифият натижаси эмас, балки ҳаётнинг қонуниятли тараққиётидир. У ўз қонунини руҳият марказидан олгандир, деган хулосага келади.

Шундай тарзда биологик фалсафий антропологияга боғланган ҳолда ҳамда бу оқимнинг дастлабки намояндалари билан мунозара юритган ҳолда М.Ландман ўз фалсафий-маданий антропологиясининг асосий ғоясини илгари суради. М.Ландман фикрича, биологик антропология инсонни соматик руҳиятидан келиб чиқиб, унинг бутун борлигини якка тизим сифатида, яъни тана ва жон бирлиги, ундан ҳам юқорироқ даражада турган объектив руҳ билан муносабатини тан олмайди. Шунинг учун ҳам М.Ландман ўз фалсафий антропологиясини объектив руҳ антропологияси деб ҳам атайди.

М.Ландман фикрича, инсон объектив руҳнинг маҳсули, ҳам қуролидир. Объектив руҳ инсондан илгари мавжуд бўлади, бир вақтнинг ўзида унга ҳам боғлиқдир. Якка инсон учун табиий олам шаклланган, одатий тафаккур учун бирламчи ролни ўйнаганидек, объектив руҳ ҳам субъектив руҳ учун бирламчилик мақомини касб этади. Шундан келиб чиққан ҳолда, ҳақиқат якка субъект билими орқали очилмайди, балки маданиятнинг эришган ютуқлари, жамият учун умумий анъана сифатида қабул қилинган ҳодисалар, қонунлари, умумийлик ҳақиқат мезонидир.

«Объектив руҳ, — деб ёзади М.Ландман, — субъективликда бирламчи асос ролини ўйнайди, субъективлик унинг намоён бўлиши сифатида рўёбга чиқади». Кант айтганидек, деб ёзади Ландман, бизнинг билимларимиз априор шакллар орқали намоён бўлади, борлигимизни англаш эса объектив руҳнинг кўриниши орқали намоён бўлади. Объектив руҳдан ташқарида улар мавжуд бўла олмайди.

Шундай қилиб, маданий антропология, Ландман фикрича, индивидуал фалсафий антропологиянинг камчиликларини ен-

гиб, ҳақиқий инсон фалсафасига айланиши зарурдир. У инсонни ҳар томонлама тушунтириб бериши, унинг турли соҳадаги фаолиятини очиб бериши лозим. Шу жиҳатдан қараганда, Ландман индивидуал, биологик, фалсафий-антропологиянинг бир томонламалигини тўғри танқид қилган. Демак, Э.Ротхакер ва М.Ландманнинг антропологик таълимотида анъанавий немис идеалистик фалсафий тизимини тиклашга бўлган ҳаракатни кўришимиз мумкин. Шу маънода олиб қараганда Э.Ротхакер ва М.Ландманнинг таълимотлари, трансцендентал-идеалистик маданият фалсафаси, руҳий-ҳаётий тусда намоён бўлади. Уларнинг қарашларида маданий антропология эмас, балки ўзига хос маданият фалсафаси ривожлантирилган.

Фалсафий-диний антропология (Г.Э.Хенгстенберг, Ф.Хаммер)
М.Шелер ўзининг «Инсон ва тарих» асарида инсон фалсафий ўзини англашининг беш тури ҳақида гапиради. Шундай турлардан бири диний антропологиядир, яъни инсон ва унинг ҳаёт фаолияти бевосита худога боғлиқлиги ҳамда трансцендентал илоҳий бошланғичга эгаллиги орқали намоён бўлишидир. Шелернинг ана шу асосий тамойили кейинги ижодида ўзгарганлигига қарамай, фалсафий антропологиянинг бошқа ғоявий оқимлари учун назарий манба ролини ўйнади.

Инсон «объектив мавжудот» сифатида. Ҳозирги фалсафий-диний антропологиянинг йирик намояндаларидан бири Г.Э. Хенгстенберг (1904 йилда туғилган) ҳисобланади. У «объективлик антропологияси» нинг асосчисидир. Унинг қарашида инсон борлиги ва моҳияти феноменологик, антропологик таҳлил асосида очиб берилгандир.

Г.Э.Хенгстенберг инсон ҳаёти таҳлилини илмгача бўлган интуитив тасаввур қилиш услуби орқали бошлайди ва бундай услуб ҳар бир татқиқотда қўлланилиши лозим, дейди. Шундай интуитив «билиш услуби» объект тўғрисида дастлабки тушунчани беради ва кейинги мулоҳазаларга йўл очиб беради. Шунингдек, Хенгстенбергнинг таҳлил услубига биноан, инсон тўғрисида шундай анланган ва зарурий ҳукмларни илгари суриш лозимки, токи у тафаккур орқали инкор қилинмасин ёки уларни инкор қилиш ўз-ўзидан инсонийлик тўғрисидаги дастлабки тасаввурларни ҳам бузилишига олиб келсин. Шу йўсинда Хенгстенберг ўзига хос мажбурийлик талабини тақриф этади. Лекин у Гуссерлча феноменологик услубни назарда тутмайди. У «умумий онг» учун индивидуал онгни қавс ичига олган туркумлашни назарда тутадик, битта қилинган ноўрин ҳукм инсонни экзистенциал ўз-ўзини инкор қилишга олиб келиши шарт. Чунки антропологик ҳукм доимо ўзи устидан ҳукм чиқаришдир.

Ана шундай услублар, қоидалар орқали Хенгстенберг ўзининг асосий фалсафий-антропологик тезисини илгари суради. Унинг таъбирича, инсон табиати ҳақидаги ҳукмни инкор қилиш инсонийликни йўқ бўлишига олиб келади. Бу антропологик қоида

бўйича, инсонга объективлик хусусияти хосдир. «Объективлик деганда шундай ҳолатни назарда тутадиларки, — дейди Хенгстенберг, — объектга мурожаат қилиш унинг ўзлиги учундир, ҳар қандай фойдалилик, манфаатлилик хусусиятларидан холис бўлиш лозим. Объектга бундай мурожаат фақат мушоҳада, амалий таъсир ва эмоционал баҳо орқали амалга ошади».

Объективлик ахлоққача бўлган маданиятнинг турли соҳаларида ўзини намоён қилади. Шунингдек, конкрет илмий билимда ҳам объективлик учрайди, чунки ҳар бир татқиқотнинг мақсади муайян предметнинг ўзига қаратилади. Хенгстенберг фикрича, объективликнинг янада юқорироқ поғонаси ахлоқий соҳада намоён бўлиб, муҳаббат ҳиссиёти орқали аниқланади. У Шелернинг муҳаббат тўғрисидаги фикрига таянади. Муҳаббат «сен»нинг қадрини юксалтиришга қаратилган. Бу қадрият ҳали амалга ошмаган, лекин албатта рўёбга чиқади, ана шу «сен» орқали ва шу «Сен» учун у юзага келади. Муҳаббат, Хенгстенберг таъкиди-ча, объективликнинг яқуни сифатида намоён бўлади. Ҳар бир ахлоқий ҳаракатнинг асосида муҳаббат ҳиссиёти туғма равишда мавжуддир.

Объективликнинг энг юқори шакли динийликда учрайди. Бу ерда объективлик предмети ўзига хос равишда намоён бўлади. У ўз борлигини йўқотмайди ҳам, топмайди ҳам, бизнинг хоҳиш-иродамизга боғлиқ ҳам эмас. Шунинг учун ҳам унга бўлган муҳаббат, сиғиниш ҳамда шу ташқи предметнинг қандай бўлса шундайлигича борлигидан қувонишида намоён бўлади.

Шундай қилиб, инсон ўзидан ташқаридаги борлиққа объектив муносабатда бўлиши керак. Лекин у бундай қилмаслиги ҳам мумкин. У бутунлай зид ҳолатда туриб ҳаракат қилиб, нообъектив бўлиши ҳам мумкин. Ҳиссий объективлик муҳаббат орқали ўзининг энг юқори нуқтасига эришса, нообъективлик газаб орқали намоён бўлади. Шунинг учун ҳам инсон объективлик томонида бўлиши зарур ёки унга қарши ҳолатда туриши мумкин. Хулқ-атворнинг ана шу икки шакли — объективлик ва нообъективлик танлаш эркинлигини келтириб чиқаради. Танлаш эса, Хенгстенберг фикрича, инсон шахсига боғлиқдир. Шахс танлаш орқали бир қарорга келиш учун ўзининг ақлий, иродавий ва туйғу кучларини ишга солади.

Шахс тўғрисидаги таълимотида Хенгстенберг шахс ва унинг илоҳий мақсади ўртасидаги муносабатни тушунади. Бу муносабатлар моддий борлик сабаблари орқали талқин қилинмайди. Илоҳий мақсад, яъни шахс эркин, моддийликка боғланмагандир. У эркин субъект сифатида ҳаракат қилади ва бир қарорга келади. Бу эркинлик унга «дастлабки куч» орқали берилган. Шахснинг бундай шаклини Хенгстенберг диний ғоя билан боғлайди. Худо трансцендент оламда мавжуд бўлса ҳам, лекин бу оламда инсон билан биргаликда ҳаракат қилади.

Инсон конкрет ҳаракатидаги объективликнинг намоён бўли-

шини Хенгстенберг нариги дунёнинг (мақсад шакллантирувчи дунё) ҳамма трансцендент муносабатлари, бу дунёда инсон турли ҳаётӣй фаолияти орқали очилади, дейди. Бу муносабат «объективлик» ва «моддийлик»нинг ўзаро боғлиқлигида яққол кўзга ташланади. Демак, олимнинг фикрича, инсоннинг биологик тузилмаси табиӣй эволюция жараёни сифатида тушунилмайди, балки бу инсоннинг объективликка мойиллиги борлиги орқали очилади. Инсон биологияси объективликдан келтириб чиқарилади, объективликка эга бўлган инсон, шунга хос тана тузилишига эга бўлиши лозим.

Хенгстенберг Ландман каби Геленга қарши мунозарага киришади. Геленнинг антропологик биологизмига қарши чиқади. Хенгстенберг Геленнинг антропологиясини таърифлаб, уни ожиз инсон антропологияси, деб атайди.

Шундай қилиб, Хенгстенберг инсоннинг онтологик ибтидо-сини руҳдан келтириб чиқаради. Инсон руҳга эга. Унинг бу хислатини биологиядан ва ҳаётӣй психологиядан фарқлаш зарур, уларни бир-бирдан ажратиш керак эмас. Хенгстенберг фикрича, руҳ ўз-ўзини намоён қилувчи сифатида кўринади. Руҳ макон ва замондан ташқарида бўлади, лекин ўзи ўзгармас хусу-сиятга эгадир.

Руҳнинг онтологик намоён бўлишини Хенгстенберг ҳаётӣй соҳалар ўртасидаги муносабатлардан қидиради. Бу муносабатларга кўра, инсон руҳи ўз моддий борлиги орқали ҳиссиётга тўлади, чунки у танаси орқали намоён бўлади, ҳамма ҳаракат шакллари орқали руҳнинг намоён бўлишига хизмат қилади.

Руҳ овози мулоқот орқали тана билан биргаликда эшитилганидек, инсон борлигининг моддий элементлари руҳнинг онтологик ўз-ўзини намоёни орқали инсон индивидуал танаси билан ягоналик даражасигача кўтарилади. Тана «руҳнинг метафизик сўзи» ролини ўйнайди. Шу тизим орқали Хенгстенберг заминий, жисмоний ва трансцендент руҳий ибтидоларнинг ягоналигини асослашга ҳаракат қилади ва Шелернинг дуализмини бартараф этади.

Шундай қилиб, Хенгстенберг инсон тўғрисидаги ўз мулоҳазаларида инсонни дунё билан муносабатига ўз эътиборини қаратади. Шу муносабат орқали инсон борлигини очишга ҳаракат қилади. Хенгстенберг томонидан ривожлантирилган инсон хулқатворининг асосий феноменологик тузилмалари — объективлик, нообъективлик ва ҳоказолар диний-метафизик тарзда талқин қилинади.

Хенгстенберг ҳамда фалсафий-диний антропологиянинг бошқа намояндаларини танқид қилган файласуф Ф.Хаммер бўлади. Хаммер уларни бир-бири билан ҳеч ҳам келишмайдиган турли асослардан келиб чиқиб, ўз тизимларини яратганликларини танқид қилади.

Диний антропологик фалсафани Хаммер Хенгстенберг каби, диний тамойил асосида ишлаб чиқади. У кейинги антропологлар фикрини ривожлантириб, априор ва апостериор татқиқот услубларини қўшиб юборади. Хаммер ўзининг таълимотини «фалсафийроқ» қилиб ишлаб чиқади. «Инсон билими, — деб ёзади олим, — «ғоя» орқали олинмайди, аксинча, конкретликдан, хусусийликдан умумий ғоявийликка боради». Шунинг учун ҳам инсон билими ғоя ва мавжудлик билан доимо ўрин алмашиб туриши лозим. Антропологиядаги янгилик, дейди Хаммер, инсон борлигининг бирлигида эмас, балки ана шу бирликнинг субъектдаги тирикликни ва шахслиликни турли мазмуний шаклларда намоён бўлишидир. «Инсон, — деб ёзади Хаммер, — ўзини экзистенциал бирликда англатади ҳамда бўлинганликда билади».

Хаммер, бошқа файласуф-антропологлар каби, Шелер қарашидаги зиддиятни ҳамда камчиликларни кўрсатиб ўтади. Хаммер инсон ҳаётининг конкрет ҳодисасини теистик ғоядан келтириб чиқаради. Хенгстенберг каби, соф инсонийликни илоҳийлик, маънавийлик ибтидоси билан боғлайди. Хаммерда инсон конкрет хатти-ҳаракати маънавий ибтидодан келтириб чиқарилади.

Муҳаббат муносабатлари Хаммерда Хенгстенберг каби талқин қилинади. Лекин Хаммер кўпроқ эътиборини аёл билан эркак ўртасидаги интим муносабатларга қаратади.

Икки севишган қалбнинг учрашуви табиий ва руҳий муносабатларни янги юксак даражага кўтаради. Эркак ва аёлнинг муҳаббати икки қалбни бўлинганлигини аниқ намоён қилади. Улар бирлашганда тўлиқлик юзага келади. Ўз иккинчи ярмини топмаган инсонлар ўзини жуда ғариб ҳис қиладилар ва унинг ўрнини бошқа нарсалар билан тўлдиришга ҳаракат қиладилар.

Лекин Хаммер ўзининг бу ҳукмлари худо борлигини «ҳирсий йўл билан» исботлашга олиб келмаслиги кераклигини таъкидлаб ўтади. Икки жинс ўртасидаги ҳақиқий ўзаро муҳаббатни ҳис этган инсон шундай хулосага келадики, худога ҳам ўзининг бутун борлигини бахшида қилса бўлади, лекин шу билан биргаликда ўзлигини сақлаб қолади. Бундай ҳолда, деб ёзади Хаммер, инсон худонинг борлигини «танасида ҳис этади».

Шундай қилиб, Хаммернинг диний антропологияси ҳам ортодоксал христиан дунёқараши, дунёни теологик тушунтириш тамойилларига асослангандир. Диний антропологлар ўзларининг диний-ақидавий тамойилларини дунё, инсоннинг яратилиши, инсон руҳининг абадийлиги ҳақидаги фикрларини асослашда ҳам феноменология услубларидан фойдаланадилар. Демак, бу оқим инсонни, инсон борлигини, моҳиятини ҳар томонлама биологик, руҳий, маънавий, диний томондан атрофлича очиб беришга ўз ҳиссасини қўшганлиги билан аҳамиятлидир.

ГЕРМЕНЕВТИКА — ФАЛСАФИЙ ДУНЁҚАРАШ

Ғарб фалсафасида фалсафий фикр ривожини асосан икки йўналиш орқали яққол намоен бўлади. Бири дунёни тушунтиришда тафаккурий, яъни рационал талқинга эътиборини жалб қилган бўлса, иккинчи йўналиш эса бундай талқинни бутунлай инкор қилиб, диққатини ҳаёт, ҳаёт мазмуни, ирода, дунёда инсон борлиги, моҳияти, эзгулик, адолат, масъулият каби мавзуларга қаратдилар.

Ана шу икки бир-бирига зид фалсафий оқимлар биргаликда ривожланиб, бир-бирини тўлдирди. XIX—XX асрларда ғарб мамлакатларида ижтимоий тўфонлар кучайган даврда инсон моҳияти масалаларига қайтиш давр талаби бўлиб қолди.

Ҳозирги кунда ғарб фалсафасида рационалистик оқимлар билан биргаликда, иррационалистик оқимлар ҳам ривожланиб бормоқда.

Шундай оқимлардан бири фалсафий герменевтика (герменевтика фалсафаси)дир. Унинг йирик намояндаларидан бири Ханс-Георг Гадамер ҳисобланади. У ўзининг «Ҳақиқат ва метод» номи асарида герменевтик қарашларини баён этади.

Герменевтика нима? Маълумки, қадимги юнон афсоналарида худолар ва оддий фуқаролар ўртасидаги алоқачи Гермес бўлган. У инсонларга худоларнинг ҳукмини, худоларга эса инсонларнинг илтимосларини етказган. «Герменевтика» сўзининг маъноси ҳам шундан олинган бўлиб, дастлаб, талқин қилиш санъати сифатида қўлланилган. Қадимги матнларни, белгиларни, ўзга тилдаги манбалар мазмунини талқин қилиш услуби сифатида ишлатилган. Ўрта асрда герменевтика теология билан чамбарчас боғлиқ бўлган, «черков оталари» асарларини талқин қилишда қўлланилган. Ренессанс (Уйғониш) даврида филологик герменевтика пайдо бўлди. Бу даврда унинг вазифаси диний матнларни танқидий қайта кўриб чиқиш, уларни хатолардан халос этиш ва дастлабки мазмунини тиклашдан иборат бўлганлиги маълум.

Фалсафий герменевтика XIX асрнинг ўрталарида вужудга келди. Унинг асосчиларидан бири Ф.Шлейермахердир. У герменевтикани руҳ ҳақидаги фанларнинг услуби сифатида кўриб чиқди. Олим руҳият орқали қадимги матн муаллифларининг ички дунёсига «сингиш» мумкинлигини исботлашга ҳаракат қилди. Шу аснода тарихий шахсларнинг фаолиятини ўрганиб, тарихий ҳодисаларни қайта кўриб чиқиб, уларни янада чуқурроқ тушунишни таклиф қилди.

Кейинроқ, XIX асрнинг охирида фалсафий герменевтика В.Дильтей орқали «Ҳаёт фалсафаси» билан қўшилди. «Тарихий тафаккурни» танқид қилиб, Дильтей тарихни тушунишнинг асосий муаммоси уни интуитив ҳолда ҳис қилишда эканлигини

исботлашга ҳаракат қилди. «Жамиятга тегишли далилларни билишни фақат ички ҳолатимиздан ўтказиб, фақат ўз ҳолатимиздек қабул қилиш асосида тушунишимиз лозим. Муҳаббат ва нафрат орқали, тарихий дунёни ҳиссиётларимизнинг иштиёқли ўйини орқали мушоҳада этамиз. Табиат биз учун соқовдир, у бизга бегона, у биздан ташқаридадир. Жамият бизнинг дунёмиздир»¹, деб таъкидлайди Дильтей.

Дильтей фикрича, «ҳаёт» бу руҳий жараёндир, уни инсон ўйлайди, ҳис этади, хоҳлайди. «Ҳаёт», «изтироб» бу ҳиссиётнинг доимий оқимидир, хоҳишлар, қабул қилишлар, тасаввурлар ва ҳоказолардир, биз уларни ақл орқали била олмаймиз, тафаккурнинг рационал категориялари ёрдамида тушуна олмаймиз. Бу ерда энг зарури ички руҳий тажрибадир, онг далилларини интуитив ҳолда изтиробдан ўтказишдир.

Гадамерга келсак, у герменевтикани анъанавий иррационалистик талқин қилиш услуби сифатида тушунишдан воз кечади. Ҳозирги фалсафий герменевтиканинг олдингисидан тубдан фарқланишини таъкидлаб ўтади. Зотан олдинги герменевтика, руҳий фанларнинг методологияси сифатида илгари сурилган бўлса, ҳозирги герменевтика Гадамер фикрича, универсал фалсафага айланиши зарур. Унинг таъкидича, герменевтика шундай асосий фалсафий саволга жавоб бериши шарт: бизни ўраб турган дунёни қандай тушуниш зарур? Ана шу тушунишда борлиқ ҳақиқати қандай акс этади? У ҳозирги фан ҳолати, инсон ўз-ўзини англаши сифатида намоён бўлиши керак.

Ўз давридаги вазиятни таҳлил қилиб, Гадамер шундай хулосага келади: «ҳақиқат» ва «фан» ўртасидаги муносабатлар кескинлашаётган даврда услуб масаласи «долзарб масала сифатида намоён бўлади». Гарчи табиий илмий билимда асосан индуктив услуб қўлланилса ҳам, руҳ ҳақидаги фанларда (гуманитар фанлар) ривожланиб бораётган қонуниятларни билишни ўлчаб бўлмайди, деб ёзади Гадамер. Тарихий тушуниш идеали билишда эмас, балки умуман инсонлар қандай ривожланмоқда, халқлар қандай тараққий этмоқда, давлат қандай ўзгармоқда, буларни тушуниш учун нималигини англаш зарур, қандай шаклланганларини аниқлаш керак.

Гадамер фикрича, «Гуманитар фанлар орқали анъанавий тушунчалар тузилмасини ҳозирги фаннинг услубий ғояларига нисбатан» тезроқ тушуниш мумкин². Маълумотли бўлиш — бу ўз шахсий мақсадларини умумий манфаатлар билан келиштиришни тақозо этади. Бу эса мавҳумлаштиришга олиб келади, яъни хусусийдан умумийликка борилади, деб ёзади Гадамер. Гегел атамасига мурожаат қилиб, «умумийликка кўтарилиш» шу тузилмаларнинг моҳиятидир, шу гуманистик анъананинг мазму-

¹ Гадамер Г. Истина и метод. М., 1988. С. 9.

² Гадамер Г. Истина и метод. М., 1988. С. 59.

нидир, инсонни ҳақиқий руҳий мавжудот сифатида намоён қилади, дейди.

Гадамер бу ерда, албатта, ҳақдир. Фанга фақат фойдалилик нуктаи-назаридан муносабатда бўлиш керак эмас, ҳар бир билимнинг ижтимоий-сиёсий аҳамияти бордир. Фан ўз чегарасини билиши зарур, у бетараф бўла олмайди, олим ўз кашфиёти учун жавоб бериши керак, жамият олдидаги масъулиятини унутмаслиги лозим. Инсон дастлаб «хусусийлик» ҳақида эмас, руҳий мавжудот сифатида «умумий»лик ҳақида ўйлаши керак.

Гадамер очикчасига, фан ёрдамида ақл орқали тарих дунёсини, ҳаётни билиб бўлмаслигини тан олади. Нимаики «ҳаётий бўлса ... ҳақиқатдан ҳеч қачон предметли онг орқали, ақл кучи билан ҳодиса моҳиятини билиши мумкин эмас. Ҳаётийлик — бу шундай хусусиятки, унга ташқаридан кириб бўлмайди. Аксинча, уни фақат ичига кириб билиш мумкин»¹.

Илмий методологияга қарши Гадамер Аристотель ахлоқига мурожаат қилади. Ахлоқий билимни, Аристотель таърифича, предметли билим деб атамайди, яъни билувчи ўзи очган далиллар олдида турмайди. Аксинча, у бевосита ўзи билан ҳодиса таъсиридадир. Бу шундай нарсадирки, уни ўзи бажаради. Эстетик кечинмалар, ҳислар Гадамер фикрича, фақат ҳис қилинади, қайта тикланади.

Тарихни объектив, илмий услуб орқали билишни Гадамер инкор қилади. Ф.Шлейермахернинг субъективизмидан ҳамда В.Дильтей қарашларидан узоқлашади. Гадамер Шлейермахер ва Дильтейнинг субъектив психологизмини танқид қилади, уларнинг (тарихий ҳодисани, ҳикматларни, матнларни ва ҳоказоларни) дастлабки йўналишни аниқлашдаги ҳаракатларини етарли эмас, дейди.

Гадамер фикрича, ҳақиқий тушуниш маҳсулдор муносабатдир, бундай муносабат тарихни бевосита тушуниш жараёнини енгиллаштиради. Тарихшунос бир муаллиф асарини ўрганар экан, тарихий ҳодисани талқин қилар экан, ўрганувчининг тасавури, мулоҳазалари доимо асар мазмунини, руҳиятини айнан акс эттира олмайди, деб хулоса қилади, Гадамер.

Тушуниш бу уфқларнинг кўшилиш жараёнидир, деб таъкидлайди Гадамер. Талқин қилувчи тарихий вазиятга кириш учун ўзлигини бироз унутиши лозим ҳамда матннинг ўзига хослигини тасаввур қилиши зарур, шунда талқинчи учун янги қирралар очилади.

Лекин бу нарсалар қандай амалга ошади? Дастлаб шуни англаш зарурки, татқиқотчи ёки тарихшунос матнни ўрганишдан олдин **матн тўғрисида тушунчага эга бўлади (тушунишдан олдинги англаш)**; у ўзи яшаган шароитнинг, муҳитнинг (оила,

¹ Ўша асар. 304-бет.

жамият, давлат) маҳсулидир. Тушунишдан олдинги англаш дастлабки фикрдир. Шундай қилиб, дастлабки фикр ёлғон ҳукм бўлиши мумкин эмас, лекин у ижобий ёки салбий бўлиши мумкин.

Айнан шу ерда «тарихий герменевтика қўлланилиши керак, — деб таъкидлайди Гадамер. — Ҳамма дастлабки фикрлар олиб ташланиши зарур, бу энг умумий талабдир»¹. Гадамер фикрича, таомиллар, урф-одатлар, фикрлар, рефлексияга нисбатан инсон мавжудлигининг тарихий борлигини ташкил қилади. Улар қонуний, зарурийдир. Уларнинг асоси объектив тарихий шароит билан боғланади. Вазифа бу таомилларни олиб ташлашдан иборат эмас, уларни англаш, инобатга олиш, мисол сифатида келтириш, тартибга солиш лозим. Гарчи олиб ташлаш зарур бўлса, ёлғон тасаввурларни олиб ташлаш зарур. Лекин ёлғон фикрларни билиш, салбий таомиллардан халос бўлиш учун татқиқ қилинаётган хабар, битик - матн, ҳодисалар билан доимий «мулоқот» олиб бориш зарур, аънаналарни доимо саволга тутиш лозим.

Зотан, битиклар, хабарлар, ҳодисалар, аънаналар, Гадамер фикрича, тажриба жараёнида билинадиган, ўтиб кетган нарса эмас; уларнинг ўзи биз билан мулоқотга киришади, худди «у» сингари дастлаб тарихий герменевтика олдида аънана ва тарих ўртасидаги мавҳум зиддиятларни олиб ташлаш, тарих ва уни билишдаги қаршилиқни енгиш лозим. «Тирик аънана ҳаракати билан тирик тарихий татқиқот фаол бирликни ташкил қилади»².

«Агар кимда-ким «ўз услубининг объективлигини тан олса, ўзини тарихий шартланганлигини инкор қилса, ҳар қандай таомилдан озодлигини мутлақлаштиради, худди шу таомилларнинг катта таъсиридан халос бўлмайди, ўзи томонидан бу ҳол назорат қилинмайди...

Бу ерда «мен» ва «у» ўртасидаги муносабатлар ҳам катта рол ўйнайди. Ким рефлексия йўли билан икки томонлама муносабатларнинг иштирокчиси сифатида ҳаракат қилса, уларни ўзгартиради, ахлоқий заруратлигини бузиб ташлайди»³.

Ҳақиқатан, Гадамернинг таъкидлашича, инсон ҳақиқий дунёнинг муайян ҳодисаларини тушуниши учун ёки бирон-бир тарихий ҳужжатни талқин қилиши учун (герменевтика терминологияси билан айтганда), «матн»ни, маълум маънода «тарихий тушунишга» ёки «тушуниш ибтидосига» эга бўлиши шарт. У яшаётган ва ҳаракат қилаётган тарихий вазиятни англаши, ундаги «таомилларни» аниқлаб олиши зарурдир, тарихий ҳолатни тушунишга интилиши, мозийдаги ҳодисаларни қандай содир

¹ Ўша асар. 328-бет.

² Ўша асар. 336-бет.

³ Ўша асар. 424-бет.

бўлганлигини очиши керак, яъни «матн»га «сингиши», уни «ҳис қилиши», шу асосда фактларни, ҳодисаларни, жараёнларни талқин қилиши, шарҳлаши, баҳо бериши лозим. Ҳақиқатга татқиқотчи «матн» орқали доимий «диалог» олиб бориш йўли билан, бугунги дунё билан тарихий дунёни доимий мулоқот орқали олиб бориши керак.

Албатта, бундай вазиятда тарихшунос «мулоқот» олиб бориб, тарихни доим «қайта кўчириш»и шарт эмас. Шунинг эса тутиш лозимки, тарих бу «ўлик манбалар эмас». Тарихий ҳодиса бизга янги фактлар, ҳужжатларнинг маълум бўлиши билан ҳам доимий таъсир қилиб туради. Бошқа томондан, ҳозирги вазифаларнинг янги қирралари, узоқ ўтмишда маълум бўлган бўлиши мумкин, яъни янгилик яхши хотирадан кўтарилган эскиликдир. Асосан, мозий билан «мулоқот» ҳозирги ҳодисаларни тушуниш учун зарурдир. Бу ҳақиқатни президентимиз И.А.Каримов ўзларининг кўпгина суҳбатларида қайта-қайта таъкидлаб ўтганлар.

«Миллий мафкурани шакллантиришдаги энг катта манба бу ҳаққоний ёритилган тарихдир. Тарихни билмай туриб, мафкуранинг фалсафий негизларини англаб бўлмайди. Чунки мафкуранинг фалсафий асослари ўз даврида тарихий ҳақиқат туфайли туғилган»¹.

Фалсафий герменевтика нафақат тарихий услуб сифатида майдонга чиқди, балки фалсафий борлиқ тўғрисида ҳам ўз қарашларини илгари сурди. Албатта, Гадамер субъективизмни, солипсизмни инкор қилади. Герменевтика дунёнинг субстанционалигини тан олади. Борлиқ асосини, онтологияни герменевтика нимада кўради?

Гадамер бу масалани ечишда антик давр фалсафасига мурожаат қилади. Бунда у, айниқса, Афлотуннинг ғоялар тўғрисидаги фикрларини тўла-тўқис тасдиқлайди. Афлотун субъективизмдан фарқли ўлароқ, тушунча — бу борлиқ, демайди. Аксинча, «руҳ» борлиғи Афлотунда ҳақиқий борлиққа дахлдордир, яъни ғоя каби моҳиятий соҳага тегишлидир. Арасту ҳам руҳнинг бутун мавжудликка тегишли эканини тан олади. Демак, Гадамер таъкидича, тафаккурда дунёдан ташқаридаги эркин руҳ ҳақида сўз ҳам бўлиши мумкин эмас. Улар биргаликда мавжуддир. Уларнинг боғлиқлиги бирламчи хусусиятга эгадир.

Э.Гуссерль ва М.Хайдеггер фалсафий қарашларида Гадамер субъективизм ва метафизика инкорини кўради. Айниқса, М.Хайдеггернинг қуйидаги хулосасини тўла қўллаб-қувватлайди: «ҳаёт... трансцендентал редукцияланган субъективликдир ... бу эса объективликнинг манбаидир»². Гадамер яна Хайдеггернинг фалсафий

¹ Каримов И.А. Миллий истиқлол мафкураси халқ эътиқоди ва келажакка ишончдир. Т., Ўзбекистон, 2000. 26—27-бетлар.

² Гадамер Г. Истина и метод. М., 1988. С. 299.

тизимини ҳам мақтайди, чунки у борлиқ билан биргаликда ноборлиқ масаласини ҳам ечишга ҳаракат қилган. Метафизика бўлса, унинг фикрича, бу масаланинг тўла ечимини топа олмаган. Хайдеггер борлиқ, ҳақиқат ва тарихни замонга боғлиқлигини исботлаб берди, шунингдек, борлиқ ва ноборлиқ бир-бири билан «диалектик» боғлиқдир; борлиқни тушуниш, ҳақиқатни бундай талқин қилиш вақтга, замонга боғлиқлигини таъкидлайди.

Хайдеггердан кейин Гадамер тасдиқлайдики, ҳар қандай инсоний тажриба чеклангандир. Кимки ана шу ҳақиқатнинг абадий эмаслигини хотирасида тутса, келажак ва замон унинг ҳукмида эмаслигини англайди.

Инсон билимини дастлаб нима йўналтиради? Нима унинг тажрибасини шакллантиради? — деган саволларга у тил, сўз, деб жавоб беради. Хайдеггер руҳида Гадамер таъкидлайдики, борлиқ бу сўзdir. Фақатгина сўз орқали инсонга борлиқ ҳақиқати очилади. Нутқий хусусият инсон тажриба дунёсига боғлиқ. Бу эса дунёни предметлаштиришдан йироқдир. Сўз бу муҳитдир, унда мен ва дунё аввалданоқ ўзаро бир-бирига тегишли эканлигида намоён бўлади¹.

Гадамер герменевтик фалсафанинг вазифаси — «Гегел руҳ феноменологиясининг йўлини» босиб ўтишда, деб биледи, албатта, тескари йўналишда, ҳар бир субъективликда субстанционаликнинг намоён бўлиши сифатида тушунади. Фақат сўз дунёни тузади, «инсон дунёси борлигини» аниқлайди, айнан тил нутқ сўзлайди, биз у орқали суҳбатлашамиз.

«Ўзини намоён қилиш, ўзини сўзлаш» — иккинчи мавжудликни қабул қилишни англамайди. Аксинча, ўз-ўзини намоён қилиш борлиққа мансубдир. Шундай қилиб, сўзда биз спекулятив борлиқни кўрамиз, яъни борлиқ билан ўзини намоён қилиш фарқланади, лекин бу фарқ бўлиши керак эмас ... Юқорида фикр юритилган ҳодиса, бу айтилган сўзнинг ўзидир. Лекин сўз шунинг учун сўзки, у сўз орқали бирор нарса мазмун топади. Ва аксинча, сўз орқали ифодаланган нарса, илгаридан мавжуд эмас, балки сўз орқали аниқланади, деб таъкидлайди Гадамер.

Албатта, Гадамернинг бундай фалсафий қараши Гегелдан фарқланади. У Гегелни шунинг учун танқид қиладики, Гегел сўзни тафаккурнинг намоён бўлиши сифатида аниқлайди ва тафаккурни сўздан олдин ва унга боғлиқ бўлмаган ҳолда мавжуд дейди. Гадамер фикрича эса сўз фақат тафаккурлаш жараёнида намоён бўлади.

Гадамер сўзни мутлақлаштиради. Унинг нуқтаи-назари бўйича, айнан сўзда, унинг воситасида билдирилган мазмун орқали дунё шаклланади ва биз унда яшаймиз. Айнан априор сўз чегара-

¹ Ўша асар. 520-бет.

ни, шарт-шароитни аниқлайди, унинг ёрдамида биз ўз дунё-мизни ва тарих дунёсини тушуниш услубини очамиз.

Гадамер сўзни борлиққа айлантиради. Сўзни ўйин деб олади. Ана шу ўйинда ҳам асосни кўради, ҳам билиш моҳиятини аниқлайди, ҳам тарихни тушунишни ифодалайди.

Унинг фикрича, бу қандай ўйин? Унинг субъектлари кимлар? Гадамер дастлаб бу тушунчани субъективликдан халос қилишга уринади. Унинг фикрича, ўйин санъат асари ижодкорининг ҳолати ҳамда унинг руҳий тузилишига боғлиқ эмас, уни субъектив эркинлигини акс этмайди... аксинча, санъат асарининг борлигига боғлиқдир. Яъни, Гадамер фикрича, ўйин, ўйналувчи ва ўйновчилар орқали намоён бўлмайди, балки ўйин ўйновчилар орқали ўз намоёнини топади. Ўйинни ўзи ўйнайди, ўзига ўйновчиларни жалб қилади, деб таъкидлайди Гадамер¹.

Ана шу мулоҳазаларни Гадамер тарихни билиш жараёнига ҳам татбиқ қилади. Унинг фикрича, тарихни ҳақиқий тушуниш гўзалликни эстетик мушоҳада этишга ўхшайди. Айнан ўйинда, ҳеч қандай манфаатсиз эстетик ҳузурланиш ҳамда натижада билиш ҳам мумкин. Шунинг учун ҳам Гадамер бизнинг тушунчамиз қанчалик ўйинга яқин бўлса, шунча у ҳақиқатдир, деб ҳисоблайди.

Ўйин моҳиятини конкретлаштириб, Гадамер «герменевтик давра» тушунчасига мурожаат қилади. Айнан давра тушунишни ўйин сифатида очади, талқинчи ва тарихий матн ва аънаналар ўртасидаги муносабатни равшанлаштиради.

Давра бўйлаб ҳаракатнинг мазмуни нимада? Доимий равишда пайдо бўладиган қисм ва бутун ўртасидаги, хусусийлик ва умумийлик ўртасидаги, иккиламчи ва бирламчи ўртасидаги зиддиятни ҳажмидан иборатдир. Матнда маълум маънода илгаридан мавжуд бўлган тушунча орқали умуман билиб, бу билимни талқинчи чуқурлаштириб бораверади, натижада ягоналикни англайди. Шу асосда ташкил қилувчи қисмларни тушуниш чуқурлашади ва бу «давра» орқали яна давом этади.

Умуман олганда, Гадамер ва герменевтиканинг бошқа намоёндаларининг фикрларича, тарихнинг ҳамма лавҳаларида, бурилишларида инсонлар ўзгармай қолганлар. Шундан улар сўзни, аънаналарни, алоқа муносабатларини мутлоқлаштирдилар.

Фалсафий герменевтика тарафдорлари сўзни ижтимоий борлиққа, амалиётга боғлиқлигини инкор қиладилар, сўзни ўзига хос, бегоналашган маҳсулот сифатида кўриб, улар алоқа-муносабатини мукаммаллаштиришни илгари сурадилар.

Ҳозирги фалсафий герменевтиканинг дунёқараши шундан иборат. Тушунишдан олдинги фикр, интуиция, талқин қилиш, тушунтириш ва ҳоказолар асосий назарий билим категорияларидир, улар гуманитар билим соҳалари бўлган семиотикада,

¹ Ўша асар. 148-бет.

мантиқда ва тил гносеологиясида, филология ва танқидий адабиётда, таржимонлик фаолиятида ва ҳоказоларда «ишлатилади». Шундай қилиб, фалсафий герменевтика тарихни тушунишда, уни талқин қилишда ҳамда дунёни ўзига хос акс эттиришда маълум ўз ўрнига эга бўлган йўналиш бўлди, ҳозирда ҳам бу фалсафий дунёқарашнинг тарафдорлари мавжуд. Герменевтика ўтмишни ўрганишда услуб ролини ҳам ўйнамоқда.

ПОСТПОЗИТИВИЗМ ФАЛСАФАСИ

Постпозитивизмнинг йирик намояндаларидан бири Карл Поппер ҳисобланади. К. Поппер ўз диққат-этиборини ижтимоий-тарихий жараёнларни ўрганишга жалб қилди. Унинг асосий асари «Очиқ жамият ва унинг душманлари» деб аталади. Мазкур асарда Поппер фалсафа тарихи даврларини таҳлил қилиб чиқади.

У таҳлилни қадимги давр фалсафасидан бошлайди, бунда дастлабки демократик жамиятларнинг пайдо бўлишини, хусусан, Афина давлат-шаҳарлари тарихини таҳлил қилиб беради.

Шунингдек, Поппер Қадимги давр файласуфларининг давлат тўғрисидаги фикрларини ҳам таҳлил қилиб чиқади. Дастлабки демократик жамият Афинада шаклланади, у қулдорлик демократияси эди. Бу жамият қадимги аристократик тузумга қарши қурол натижасида вужудга келади. Аристократик полис давлатларни олийзотлар сулоласи бошқарар эди. Аристократик тузумни қадимги файласуфлардан Гераклит Эфеслик, Афлотун ёқлаб чиққан эди. Поппер бу икки донишманднинг жамият, давлат ҳақидаги фикрларини таҳлил қилади. У Гераклитни жамият тараққиётини орқага қайтиш жараёнида деб талқин қилгани учун танқид қилади. Гераклит фикрича, гўзаллик ва мутаносиблик дунёси абадий дунёдир.

Шунинг учун ҳам у ўзгармасдир. Заминий дунёда эса ҳамма нарса ўткинчидир, ўзгарувчандир, нисбийдир. Шунга заминий ҳаёт мутаносиб ва абадий бўла олмайди. Гўзаллик дунёси, Гераклит фикрича, илоҳий логос дунёсидир. Бу дунё оқувчанликни, ўзгарувчанликни аниқлаб беради. Заминий қонунларда самовий қонуниятлар инъикос этади. Бу дунёда ҳамма нарса ўзгарувчан, оқувчандир. Поппер Гераклитни демократик жамиятни биринчи душмани деб билади, уни «танланганлар» назариясининг тарафдори деб, ҳисоблайди.

Гераклит фикрича, ана шу «танланганлар» халқдан ажралиб туради, улар доноликка эгадирлар, ўткир нигоҳлидирлар, илоҳий интуицияга эгадирлар. Улар ҳодисаларни тўғри талқин қилдилар, уларга таъсир эта оладилар. Лекин омма бундай шахсларни қабул қилмайди, уларни ҳайдайдилар. Оммани манфаатдор шахслар бошқаради. Гераклит бундай шахсларни демагоглар,

плутократлар деб атайди. Бундай шахслар сўзларида халқ манфаати ҳақида бонг урадилар, аслида эса ўз манфаатларини кўзлайдилар. Гераклитнинг интуиция ҳақидаги таълимотини Поппер мистика деб атайди, дунёқарашини эса рационализмга қаршиликда айблайди.

Гераклит қарашини Афлотун давом эттиради. Гўзаллик ва мутаносиблик дунёсини Афлотун ғоялар дунёси деб атайди.

Ғоялар дунёсини Афлотун нарсалар дунёсига қарши қўяди. Абадий ғоялар илоҳий моҳиятлардир. Поппер Афлотуннинг ғоялар дунёсини ҳаракатсизликда, ўзгармасликда айблайди. Лекин бу Афлотун ижодининг биринчи даврига хосдир, иккинчи даврда эса Афлотун ғоялар дунёсининг эволюцияси ва мукамаллашиши ҳақида фикр юритади. Ўзининг «Пир», «Тимей», «Федон» каби диалогларида коинотнинг пифагорча тузилиши ҳақида фикр юритади. Афлотун космогонияси Гераклитнинг қарашларига ўхшашдир. Ҳар икки таълимотда ҳам марказда доимий ҳаракатчан, фаол олов туради. Афлотун ҳам, Гераклит ҳам оловни жисмоний жараён сифатида эмас, руҳий самовий ҳодиса сифатида тушунганлар. Шунинг учун ҳам олов уларда абадий тириклик тимсолида намоён бўлади.

Поппер Афлотуннинг ижтимоий қарашларини танқид қилади. Афлотун фикрича, идеал давлат бошқаруви давлат қонунчилигига асосланган тоталитар режимдир. Шунингдек, Поппер Афлотун дунёқарашини марказий ўринни эгаллаган коллективлик, адолат тушунчаларини ҳам танқид қилади. Коллективлик, деб ёзади Поппер, шахс ривожига тўсиқ бўлади, унда шахс ўз манфаатини коллектив манфаатга бўйсундиришга мажбурдир. Коллектив индивиднинг, шахснинг ижодий кучини рўёбга чикаришга тўсқинлик қилади.

Лекин Афлотуннинг идеал давлатида оддий фуқаролар ҳаракати бошлиқлар кўрсатмаларига бўйсунгандир. Бошлиқларнинг буйруқларига итоат қилиш керак. Бундай қуллик руҳияти Афлотун томонидан оқланади, чунки инсонлар табиатан бошқарувчилар ва бўйсинувчиларга бўлинадилар. Инсонлар ўз руҳий ривожларига кўра бир хил даражада эмаслар. Ана шу руҳий тенгсизлик давлатда табақа, тоифаларни вужудга келтиради. Юқори табақалар руҳий ривожини юксаклиги учун бошқаришлари керак, қуйи табақалар эса итоат қилишлари лозим. Ана шундай давлат тузуми Афлотун фикрича, «давлат фаровонлигига» олиб келади. Агар давлат ривожланса, пировард натижада омма ҳам юксалади.

Давлат бошқарувчилари, Афлотун фикрича, донишмандлигига қараб сайланади. Идеал давлат бошқарувчилари донишмандлар, файласуфлардир.

Афлотун ўзининг давлат ҳақидаги қарашларида икки бирига зид ҳодисаларни патриархалар — жамоавий тузумни, ҳамда давлатни қўшишга ҳаракат қилади. Бундай «давлат» намунаси

қадимги Спарта давлатида намоён бўлган. Поппер бу ҳодисани таҳлил этиб, қадимги жамиятлар асосида бутунлай янги типдаги давлатлар вужудга келади, дейди. Бундай давлатларни демократик давлатлар, деб атайди ва улар ҳозирги ғарб демократик давлат тузумларининг асосидир, деб ҳисоблайди Поппер. Қадимги Афина демократиянинг намунасидир. Уларда Поппер, индивидуализми, эгоитаризмнинг туғилишини кўради. Зотан, Поппер фикрича, индивидуализм альтруизми инкор қилмайди. Индивидуализм эгоизмнинг синоними эмас. Шундай қилиб, индивидуализм, эгоитаризм, Поппер фикрича, гуманизмдир. Шоҳ Перикл ва Афина демократиясининг бошқа раҳнамолари орқали олим демократия ўз табиатига кўра инсонпарварлик асосига эгаллигини исботлашга ҳаракат қилади.

Демократия қонун олдида ҳамманинг тенглигини англатади. Демак, жамиятнинг ҳар бир аъзосининг тенг имкониятларини тарғиб қилади. Зотан, бу тенглик инсоннинг табиий ҳолатидан келиб чиқмайди, балки қонун олдидаги тенглик назарда тутилади. Ҳар бир кимса бошқарувчи ҳукуматни сайлаш ҳуқуқига эга ва ўзи ҳам сайланиши мумкин. Мана шу тамойил Поппернинг демократик давлатидан Афлотуннинг идеал давлатини бир-биридан кескин фарқлайди. Афлотунда сайлаш ҳуқуқи йўқ. Бир синф вакили иккинчи синфга ўта олмайди. Поппер демократик давлатида эса ҳар бир шахс эркин фаолият билан шуғулланиш ҳуқуқига эга.

Давлат хусусий мулкни ҳимоя қилади. Демократия инсон ҳуқуқларини ҳам ҳимоя қилади. Шундай қилиб, демократик давлат ўзининг узоқ тарихий тараққиёт йўлини босиб ўтади, ўрта аср, янги давр ва ҳозирги энг янги давргача эволюцияни бошидан кечиради. Демак, Афлотун давлат тўғрисидаги фикри орқали биз энг қадимги тоталитар давлат тузуми билан танишдик. Коммунистик давлат ҳам тоталитар характерга эга. Лекин Попперда тоталитаризм тушунчаси коммунизмга нисбатан кенг-роқ маънода ишлатилади. Масалан, христианлик тарихида ҳам у тоталитаризм хусусиятларини кўради. Ўрта аср христианлик черкови инквизициясида бу ҳодиса яққол намоён бўлади. Инквизиция ҳурфикрловчиларни таъқиб остига олиб, уларни ёндириб, азоб-уқубатларга дучор қилар эди.

Ҳурфикрлик ҳозирги демократик давлатларнинг асосий тамойилларидан бирини ташкил қилади. Ҳурфикрлик нима? Албатта, у тўғри ақлий тафаккурдир. Шунинг учун ҳам Поппер демократик давлат деганда, биринчи навбатда, ақл устуворлигини назарда тутати.

Ақл устуворлиги деганда нима тушунилади? Тўғри, мантиқан тафаккурлаш қобилиятидир. Мантиқий позитивизм вакили сифатида Попперга бундай услуб хосдир. Мантиқий тафаккурнинг қуроли сифатида Поппер танқидни қўллайди.

Шу позициядан туриб, Поппер Арасту мантигини танқид қилади. Унинг учун эътиқод аҳамият касб этмайди, уни тафаккурлаш жараёни қизиқтиради. Шунинг учун ҳам у интуицияга танқидий ёндашади, уни ғайритабиий ҳодиса деб тушунади, мантиқий ақл чегарасига сиғмайди.

Арасту бирламчи интуиция асосларининг мавжудлигини тан олади. Бу асослар билим орқали исбот талаб қилмайди, улар дастлабки бирламчи, тайёр билимлардир. Шунинг учун ҳам бу билимлар ҳеч қандай таҳлилга муҳтож эмас. Уларни шубҳа остига олиш мумкин эмас, аксинча, уларга ишониш керак. Шунинг учун ҳам бирламчи билимларга ишонч-эътиқод Арасту учун тафаккурлашдан илгари туради. Қадимги даврдан бошлаб интуиция инсон билимларига сингиб келган. Интуиция илоҳий билим сифатида тушунилган, унга ҳеч қандай исбот керак эмас, шубҳа ва танқиддан мустасно илоҳий билимдир.

Поппер интуитив, иррационал билимни танқид қилади. Афлотуннинг давлат тўғрисидаги назариясини иррационал, деб атайди. У индивид манфаатларини инкор қилади, индивидуаллик жамоатчиликка бўйсундирилган. Адолат, Афлотун фикрича, давлатнинг бутун талабларига жавоб беришни англатади. Масалан, бир табақа вакили иккинчи табақага ўтиб кетса, унда давлат талаблари бузилади ва адолатнинг барҳам топишига олиб келади. «Давлат»га маъқул бўлган нарса адолатли, номаъқул бўлган нарса эса адолатсиздир. Адолатни бундай талқин қилишни Поппер ҳақли равишда тоталитаризм, деб атайди. Поппер жамоа тушунчасини тоталитаризм тушунчаси билан айнанлаштиради. Альтруизм ва гуманизм тушунчалари коллективизмдан, тоталитаризмдан келиб чиқмайди, балки индивидуализмга хосдир. Поппер Афлотунни коллективни индивидга қарама-қарши қўйишда айблайди, лекин ўзи уларни бир-бирига зид қўяди.

Поппер ўзининг «очиқ жамият» тўғрисидаги таълимотини илгари суради.

«Очиқ жамият» нима? Очиқ жамият, Поппер нуқтаи-назарича, демократик жамиятдир. Бундай жамият индивидуаллик тамойилларига асослангандир. Унга ёпиқ жамият қарши туради. Афлотун фикрича, матриархат тузумининг бузилиши, мазҳаб муносабатларини барбод бўлиши ахлоқий инқирозга олиб келди, бу эса ижтимоий бўҳронларни келтириб чиқарди. Уларга барҳам бериш мақсадида Афлотун «идеал давлат» назариясини илгари сурган эди. Лекин унинг бу таълимоти Поппер фикрича, ёпиқ жамият таълимотига ўхшаб кетади.

Бу таълимотни Поппер тарихийлик тамойили билан асослайди. Тарихийлик шундай дунёқарашки, у ўз ибтидосини тарихий жараёндан келтириб чиқаради. Поппер К.Маркснинг қиймат назариясини чуқур таҳлил қилиб чиқади ва уни ахлоқ билан боғлиқлигини очиб беради.

Поппер Маркснинг ижтимоий қарашларини таҳлил қилар

экан, жамият ва шахс ҳақида фикр юритади. Шахснинг камол топиши кўп жиҳатдан жамиятга боғлиқ. Жумладан, оилага, дўсту биродарларга, атроф-муҳитга ҳам боғлиқдир. Шахс ижтимоий ва табиий атроф-муҳитнинг маҳсулидир. Шахс ҳақида фикр юритиб, Поппер Бетховенни мисол қилиб келтиради. У машҳур мусиқашунос бўлган, лекин гаранг бўлган. Уни машҳур бўлишига оиласи, табиий иқтидори, жамиятдаги аҳволи ҳамда мусиқий маълумоти сабаб бўлди. Ана шу факторларни келтириб, Поппер даҳоликнинг сири нимада эканлигини очмоқчи бўлади. Даҳолик бу янгиликнинг туғилишидир. Янгиликнинг ўзини мантиқий йўл билан исбот қилиб бўлмайди, бунини мантиқий позитивизм вакиллариининг ўзи ҳам тан олишган. Масалан, Анри Пуанкаре янгиликни интуиция орқали туғилишини тан олган. Ҳеч бир янги математик ғоя илгариги эски математик ғоялардан келтириб чиқарилмаган, деб ҳисоблайди Пуанкаре. Унинг фикрича, янгиликнинг туғилиши интуитив жараёндир, у ҳеч қандай мантиқий чегара чизиқларига тўғри келмайди. Шундан келиб чиққан ҳолда айтишимиз мумкинки, Л.Бетховеннинг даҳолиги, илоҳий интуициянинг намоён бўлишидир. У гаранг бўлишига қарамай, самовий мусиқа оҳанглариини ўз қалбида ҳис этиб, космос гармониясини эшитиб, ўз симфонияларини яратади. Унинг даҳолигининг сири ҳам шундадир. Албатта, жамиятдаги ўрни, мусиқий маълумоти, оиласининг ёрдами иккиламчи сабаблардир.

Рационализмни инсонларнинг бир-бирларига бўлган муносабатлари, юриш-туришлари нуқтаи-назаридан ҳам баҳолаб, Поппер шундай деб ёзади: «мен адашишим ҳам мумкин, у ҳам хато қилиши мумкин, лекин биргаликда биз ҳақиқатга яқинлашамиз». Рационализмни бундай ҳолда тушуниш, олим фикрича, инсонларни бир-бирини тушунишига ёрдам беради, ўзаро келишув йўллариини топишга тўртки бўлади. Келишув тафаккурдан ташқарида бўлмайди, масалан, юксак ҳиссиёт бўлган муҳаббат орқали келишувга келиб бўлмайди. Ҳар бир севувчи томонлар ўз манфаатини унутиб, севувчиси манфаатини кўзлаб ҳаракат қилади, натижада келишувга келинмай, ўз манфаати амалга ошмайди. Масалан, «Том театрини яхши кўради. Дик бўлса рақсни яхши кўради. Лекин Том Дикни яхши кўрганлиги учун рақсга боришни таклиф қилади, Дик Томни яхши кўрганлиги учун театрга боришни илтимос қилади». Натижада, дейди, Поппер, иккиси ҳам ўз манфаати юзасидан келишувга келмайди. Ва, бундай муҳаббат аста-секин нафратга олиб келиши мумкин. Шундай қилиб, Поппер хулоса қиладики, муҳаббат нафратни келтириб чиқаради. Чунки ҳар икки томон ўз манфаатидан воз кечиб, ўз қизиқишини амалга ошира олмайди.

Сукрот таълимотини таҳлил қилганда ҳам Поппер унинг

¹ Ўша асар.273-бет.

машхур шиорини (яъни «Инсон, ўзингни бил!») мушоҳадавий тафаккур онги сифатида талқин қилади. Сукротнинг руҳ ҳақидаги эслатмаларини тан олмай, уларни психик ҳолатларга йўяди. Поппер иррационализмни тафаккурдан маҳрум бўлган психологизмга боғлайди. Агар Поппер иррационализм тарихига назар ташлаганда, унинг илдизи қадимги пантеистик таълимотларга бориб тақалишини сезар эди. Масалан, ғарбдаги орфик мактабларнинг таълимотида биз иррационализм белгиларини кўрамиз. Пифагор қарашларида иррационализмнинг моҳияти очиб берилган, унда инсон тафаккури интуиция орқали дунёвий ақл билан боғланиши таъкидланади. Пифагорда рационализм билан интуициянинг боғланганлигини кўрамиз.

XIX аср охирида бу ғояни француз файласуфи Анри Бергсон ривожлантиради. Ўзининг эволюцион назариясида фанга ва интеллектуал билимга юксак баҳо бериб, булар интуитив билимга қўшимча бўлиши керак дейди Бергсон. Бергсон фикрича, интуиция ва интеллект бир-бирини тўлдиради, билиш жараёнини ижодиётга айлантиради.

Фрэнсис Бэкон ўз даврида рационал тафаккурнинг хатолари ҳақида фикр юритган эди. Унинг фикрича, бу хатоликларни йўқотиш тажриба орқали амалга ошади. Абу Али ибн Сино ҳам билишда тажрибанинг ролини инкор этмаган ҳолда, инсон тафаккурига нурланиш хослиги тўғрисида гапиради. Бундай нурланиш фақатгина мутлоқ хотиржамликдагина намоён бўлади. Сўфизм ва йога мактаблари сукунатга эришининг бир неча услубларини ишлаб чиққанлар. Шундай қилиб, иррационализм инсоннинг ички дунёсига мурожаат қилади. Поппер шарқона иррационализмни ҳам, ҳинд иррационалиزمини ҳам инкор қилади.

Поппер иррационализмда чекланган билимдан чекланмаган билимга ўтиш, тўлиқ бўлмаган билимдан тўлиқ билимга ўтиш тақозо этилади. У иррационалист Келлер мулоҳазасини келтиради: «Биз янги даврга қадам босишимиз лозим, унда инсон руҳи ўзини мистик ва диний имкониятларини тикласин, янги афсоналарни яратиб, ҳаётни моддийлаштиришга ва механиклаштиришга қарши чиқсин. Инсоний руҳ инсониятга шофер ёки техник сифатида мажбуран хизмат қилишдан қутулиб, шоир ёки комил инсон сифатида қайта туғилади, инсонларни орзуларига бўйсундиради. Интеллектуал донолик ва илмий дастурлар сингари, ишончга лойиқ қалбий доноликка эга бўлади, лекин бу донолик янада илҳомбахш этади ва кўтаринкироқ руҳда ҳаракатга чорлайди»¹.

Умуман олганда, ҳар бир инсонда интуитив қобилият мавжуд. Бу инсон руҳиятининг кичик ички коинотидир. Ана шу кичик коинотда катта коинот акс этади. Келлер инсонни ўз

¹ Поппер К. Открытое общество и его враги. Т.2. С. 259.

коинотини кашф этишга чақиради. Бу коинотнинг имкониятлари чексиздир. Қисқача хулоса қилиб айтганда, «Мен коинотдан, коинот менда».

Келлер техниканинг тараққиёти инсонни тобора мурувватга айлантириб бораётганлигини айтади. Техник цивилизациянинг ривожини инсонни табиатдан бегоналашишига сабаб бўлмоқда. Бу эса ўз навбатида, инсонни инсонлардан ҳам бегоналашишини келтириб чиқаради. Бизнинг фикримизча, Келлернинг техникавий жамият ҳақидаги мулоҳазалари шулардан иборат.

Поппер ўзининг тарихий жараён ҳақидаги фикрларини ривожлантириб, очиқ жамият тўғрисида гапиради. Очиқ жамият ҳақида гапириб, Поппер бундай жамиятнинг ҳуқуқий, ахлоқий, иқтисодий, сиёсий қонуниятларини очиқ беради. Аксинча, бу қонуниятларни очиқ тарихийликка олиб келади, дейди. Тарихийлик эса, унинг фикрича, иррационализмдир.

Тарихийлик тушунчасини Поппер жуда кенг тушунади. Бу тушунчага турли қарама-қарши таълимотларни ҳам киритиб юборади. Масалан, Гераклит, Афлотун, Арасту, Гегел, Маркснинг таълимотлари ҳам тарихийликка кириб кетади. Тарихийликни иррационал тушуниш асосида инсоний руҳ ётади. Шунингдек, Поппер ўз замондошларини ҳам танқид қилади. Келлер, Уайтхед ва Тойнби қарашларини тарихийликда айблайди. Бундай тарихийликка Поппер ўзининг рационализмини қарши қўяди. Демак, Поппернинг позицияси қандай?

Унинг очиқ жамият тўғрисидаги таълимоти тарихийликка қаршидир. Очиқ жамият бу халқ ҳокимиятининг демократик шаклидир. Бундай шакл ўз ичига сўз, фикр, хусусий мулк эркинлигини олади. Халқ ҳокимиятининг бундай шакллари, Поппер фикрича, қадимги даврда Юнонистоннинг Афина шаҳрида мавжуд бўлган. Афина демоси ўша давр аристократиясига қарши курашган. Кейинчалик очиқ жамиятнинг бундай шакли Европага кўчган. Очиқ жамиятнинг мукамал кўриниши ҳозирги Фарбий Европа ва Шимолий Америка давлатларида мавжуддир.

Демак, очиқ жамият асоси ҳурфикрликдан иборат. Танқидий рационализмнинг тамойили бу бир эркин фикрдан иккинчи бир эркин фикрга ўтиш, яъни мукамал бўлмаган фикрдан мукамалроқ фикрга ўтишни тақозо қилади. Биз бу ерда инсон фикрининг ўз-ўзидан ривожини, ўз-ўзидан мукамаллашишини кўрамыз. Поппер ўз таълимотида жамиятни тафаккур тараққиёти сифатида тушунади.

Тоталитар тузум бу хусусий мулк ҳамда ҳурфикрликка қарши курашган жамиятдир. Тоталитаризм доим идеал давлат ҳақидаги ғояни илгари суради. Абадий ва ўзгармас бўлган идеал давлатда ҳар бир жамият аъзосининг бахтга эришиши муқаррардир, деб таъкидлайди.

Поппер фикрича, бундай идеал давлат тараққиёт олдида

тўсиқ бўлади. Идеал жамиятни илгари сурган утопистларнинг ўзаро тенглик, ҳамкорлик, биродарлик, дўстлик ҳақидаги фикрлари хом ҳаёдан иборатдир. Идеал давлат ғояси утопия бўлишига қарамай, зарарли ҳамдир. У доимо жамоа ҳокимиятидир. Шундай бўлгандан сўнг, индивидуаллик манфаати жамоага бўйсундирилади, натижада ҳурфикрлилик ҳалок бўлади, хусусий мулкнинг турли шакллари ривожланмай қолади.

Давлатчиликнинг тоталитаризм шакли халқ оммасининг лоқайдлигига олиб келади, бунда ҳурфикрлилик анъаналари йўқолиб боради, буюк шахсларга сажда қилиш кучаяди. Шахсга, диний ақидаларга сизиниш ривожланади. Ҳозирги даврда техника, информация ва мулоқот воситаларининг ривожланиши замоний инсонни тобора очиқ, ўзи-ўзидан ривожланувчи тизимга айлантириб қўймоқда. Ҳозирги очиқ жамият учун кучли индивид зарур. Бу эса ўз вақтида яққаликка олиб келди. Поппер фикрича, очиқ жамиятнинг идеал шакли индивидуумлар жамиятидир. Амалиётда инсонлар жонли мулоқотдан маҳрум бўлмоқдалар, чунки телефон, компьютер, телевидение, радио ва бошқа техника воситаларининг пайдо бўлиши мулоқотни механизациялаштиришга олиб келди.

Бир уйда, шаҳарда, подъездда яшовчи инсонлар бир-бирини танимайдилар. Бу, албатта, ачинарли ҳол, дейди Поппер. Бундай ҳолат инсон эркинлигининг натижасидир, бундай оқибат эса тоталитар жамиятда яшамасликни оқлайди. Инсон учун фойдалиси эркин демократик давлатда яшашдир.

Инсонлар муносабати ҳақида фикр юритиб, Поппер умуман инсонни яхши кўриб бўлмайди, конкрет ҳаракатлари учун конкрет инсонни яхши кўриш мумкин, умумий муҳаббат йўқдир, дейди. Поппер бу ерда Сукротнинг мавҳум ахлоқ тўғрисидаги ғоясига тўлиқ қўшилади. Унинг фикрича, тафаккур тараққиёти, пировард натижада, давлатларни, халқларни «очиқ жамият» лагерига ўтишига олиб келади. Тарихий жараён ривожи эркинлик ривожига йўналтирилгандир. К.Поппернинг очиқ жамият ҳақидаги таълимоти шулардан иборат.

Постпозитивизмнинг вакили К.Поппернинг дунёқараши бўйича, қуйидаги ҳулосаларни қилишимиз мумкин. Унинг очиқ жамият ҳақидаги ғоясида ижтимоий жараёнларни икки лагерга: рационализм ва иррационализмга ажратганлиги яққол кўзга ташланади. Фалсафа тарихини ўрганиш бундай лагерларга бўлишнинг асосизлигини кўрсатди. Чунки рационал ва интуитив тафаккур белгилари ҳар бир файласуфга хосдир. Масалан, Сукротни олсак, Поппер уни рационализм лагерига мансуб дейди. Аслида эса Сукрот биринчи бўлиб ўз фалсафаси марказига инсон қалбини қўяди. Эзгулик тўғрисидаги диалогларида яхшиликни интуитив тушуниш мумкинлигини исботлаб беради, яъни эзгулик, Сукрот фикрича, инсон руҳининг энг юксак поғонасидир, уни тафаккур, тушунчалар орқали очиб, тушунтириб

бўлмайди, уни фақат онгли равишда ҳис этиш мумкин. Ҳар бир инсон қалб овозига қулоқ тутиши лозим. Қалб овозини кейинчалик Сукрот даҳо деб атайди. Ҳар бир инсонда даҳолик мавжуд. Ана шу даҳолик худонинг намоён бўлишидир. Сукротнинг бу фикрларини англаб етмаган Афина демократлари уни ўлимга маҳкум этишади.

Албатта, биз Поппернинг ҳурфикрликка, хусусий мулк эркинлигига асосланган эркин очиқ жамият ҳақидаги фикрига тўлиқ қўшилаемиз. Лекин шу ерда табиий савол туғилади, инсонда эркин фикрни нима туғдиради? Айнан ижодий фикр эркиндир. Инсон билимларининг кенгайиши ва ривожини жамиятни маърифатлашишига олиб келади, лекин бу эркин фикрнинг туғилиши деган маънони англабмайди. Буюк француз файласуфларининг ижодларини таҳлил қилиб чиққан А.Бергсон уларни интуитив жараён деб атайди. Немис файласуфи Ф.Ницше бўлса, эркин фикр фақат эркин руҳда бўлади, дейди. Ҳурфикрлик инсон руҳиятининг махсус ҳолатидир. Фарқ шундаки, интеллект ўз-ўзини ривожлантиради, такомиллаштиради, руҳият эса бундай ҳолатга эгадир, бу эса руҳият ривожининг тўхтаганлигини англабмайди. Руҳият абадий чексизликка интилади ва унинг ўзига айланади. Сукрот даҳолиги, Ф.Ницшенинг эркин руҳи ана шу ижодий руҳнинг ўзидир. Ижодий руҳнинг биринчи поғонаси интуициядир.

К.Поппернинг очиқ жамиятнинг зарурлиги ҳақидаги фикрига қўшилган ҳолда, уни тўлдириш мақсадга мувофиқдир. Бундай жамиятнинг маънавияти ҳам бой бўлиши керак. Инсон инсонга, жамиятга, табиатга, борлиққа, ҳаётга бўлган муҳаббати мавҳум бўлмасдан, ҳаётга, жўшқин қувватга айланиши зарур. Муҳаббат билан нурланган инсоний муносабатлар индивидлардан иборат бўлган мавҳум жамиятни том маънодаги инсоний жамиятга айлантиради. Бундай жамиятда инсонлар бир-бирига бегона бўлмайди, ҳаётнинг ҳақиқати очилади. Зотан, инсоният тарихи чуқур мазмунга эгадир. У фақат ҳурфикрликдан иборат эмас, балки эркин руҳ ривожидан ҳам иборатдир. Эркин руҳ учраган қийинчиликларга, тўсиқларга қарамай, ер юзиде буюк ғояларни амалга оширишга интилади. Инсониятга хизмат қилиш орқали ҳар бир индивид ўз моҳиятини англаб боради, ҳаётнинг мазмунини ўзича ҳал қилади ва руҳий тараққиётнинг юқори поғонасига кўтарилади.

Хулоса

XVII асрда бир қанча Ғарбий Европа мамлакатларида илк буржуа инқилоблари булиб утади. Буржуа ишлаб чиқариш муносабатлари ўрна-тила бошлайди. Саноат эҳтиёжи билан илм-фан, табиатшуносликнинг турли тармоқлари ривожлана борди. Илгари бир бутун деб ҳисобланган табиатшуносликдан фаннинг турли соҳалари ажралиб, мустақил ривожланиш босқичига ўтди. Шунинг учун ҳам бу давр ижтимоий ҳаётнинг ҳамма соҳаларида янги давр деб аталади. Мана шундай мавжуд шароитларга мос равишда фалсафий фикрлар тараққиёти юз беради. Табиатшунослик билан боғлиқ бўлган фалсафанинг ривожланиши ва улар ўртасидаги алоқани аниқлашга катта эътибор берилди. Шу билан бир вақтда табиатни ўрганишнинг икки усули — тажрибавий экспериментал усул ва математика ютуқларига асосланган рационал-дедуктив усул юзга келди. Бу усуллар табиатшуносликдан фалсафага татбиқ қилинади. Натижада фалсафада сенсуализм ва рациализм оқимлари вужудга келади. Бу оқимлар ўртасидаги узаро мунозара ва баҳслар ҳар иккаласининг ҳам мустақамланишига хизмат қилади. Бу даврда табиатшуносликнинг энг ривожланган соҳаси механика бўлганлиги учун ўша давр файласуфлари ҳамма соҳаларни механик ҳаракат асосида тушунтирирдилар. Шунинг учун бу давр фалсафаси асосан механик руҳдаги фалсафа эди. Лекин айрим файласуфлар (Декарт, Спиноза, Лейбниц) дунёқарашида диалектик гоялар ҳам мавжуд эди.

Ўша давр фалсафасида жамият масалаларига қизиқиш кучайиб, инсоният жамиятининг, давлатнинг келиб чиқиш сабаблари ҳақидаги таълимотлар вужудга келади. Чунки давлатнинг одамлар ўртасидаги «ижтимоий келишув» натижасида вужудга келганлиги ҳақидаги Гоббснинг таълимоти ва унинг ўша даврдаги бошқа файласуфлар томонидан қўллаб-қувватланиши натижасида Ғарбий Европада фалсафани илмий дунёқараш даражасига утиш даври бошланди.

XVIII асрдаги фалсафий фикрлар тараққиёти XVII асрдаги фалсафий фикрларга нисбатан куп фалсафий муаммоларга янгича руҳда ёндашиши билан фарқ қилади. Бу фалсафа ўзининг тарихий ролини яхши англаган ҳолда, ўзидан олдинги фалсафанинг механистик ва метафизика чекланганлигини маълум даражада бартараф қила олди.

XVII аср фалсафий тафаккурнинг айрим йирик намоёндалари фалсафада икки қарама-қарши оқим мавжуд бўлганлигини англаб етдилар ва уларнинг муҳим фарқланувчи хусусиятларини аниқлашга ҳаракат қилдилар. Айрим ҳолларда бу икки қарама-қарши оқимларни келиштиришга ҳаракат қилинган бўлса ҳам, лекин изчил материалистик ва изчил идеалистик фалсафа ўртасидаги кескин зиддият XVIII аср фалсафасида яққолроқ намоён бўлди. XVIII аср файласуфлари ўз дунёқарашларини кенг омма онига сингишини енгиллаштириш мақсадида ўз фикр-мулоҳазаларини баён қилишда эски қабул қилинган қолиплардан воз кечиб, содда, тушунарли тилда баён қилдилар. Шу билан бирга XVIII аср файласуфларининг аксарияти фалсафанинг ижтимоий ҳаёт учун катта амалий аҳамиятини чуқур англаб етдилар. Шунинг учун ҳам купчилик натурфайласуфлар жамиятдаги адолатсизлик, ижтимоий ёвузликни бартараф қилишнинг дастурини ишлаб чиқишга ҳаракат қилдилар. Бу дастур гоялари айрим ҳаёлий иллюзияли фикрлар билан чегара-

ланиб қолган булишига қарамасдан феодал-абсолют монархия тузумига қарши кескин кураш олиб бориш учун муҳим мафкуравий қурол булиб хизмат қилди.

Бундай тузумни диний ва клерикал нуқтаи назардан туриб талқин қилишни кескин танқид қилиб, бу мутафаккирлар уйғониш давридаёқ уртага ташланган зуравонлик, черковнинг маънавий ҳокимияти тугатилган жамият қуриш зарурати ҳақидаги ғояларни амалий ҳал қилиш йулларини кўрсатишга ҳаракат қилдилар.

XVIII аср фалсафаси адабиётга, санъатга, илмий тафаккурга катта таъсир этиб шу давргача инсонларда ушбу соҳаларга мисли қурилмаган даражада эҳтиёж уйғотди ва маърифатчилик деб аталмиш маданий ғоявий ҳаракатни яратди. Бу ҳаракатнинг энг ёрқин намоёндалари француз маърифатчилари Вольтер, Руссо, Монтескье. Бу ҳаракат XVIII аср буржуа-демократик инқилобини ғоявий жиҳатдан тайёрлашда ниҳоятда муҳим роль уйнади. Бу даврда Лессинг, Гете, Шиллер томонидан асос солинган ва Гегель, Фейербахлар томонидан давом эттирилган немис фалсафасининг ривожига ҳам фалсафий тафаккур тараққиётининг юқори босқичига кутарилди.

Англия ва Франциядаги йирик ижтимоий ҳодисалардан катта таъсир олган немис фалсафаси узининг идеал (орзу)ларида Германиянинг келажакдаги илғор ижтимоий тараққиётининг йўналишларини кўрсатиб беришга ҳаракат қилди.

XIX аср охири XX аср гарб фалсафаси узига хос равишда ривожланди. Бир томондан, фалсафадаги борлиқ, онг, билиш, тарих фалсафаси каби анъанавий масалаларга ўзгартириш киритиб, уларни янги таҳлил қилди. Иккинчидан, илгариги фалсафага уз муносабатини билдириб ва бундай фалсафа янги даврда рўй бераётган ўзгаришларни изоҳлашга оғизлик қилаётганини кўрсатди. Шунинг учун XIX—XX аср гарб файласуфлари шу вақтгача фалсафада кам эътибор берилган ёки бутунлай ишланмаган масалаларни баҳс майдонига олиб чиқдилар. Шундай қилиб, XIX асрнинг урталаридан бошлаб ноанъанавий йўналишдаги бир қанча фалсафий оқимлар юзага келди. Уларнинг вакиллари ижтимоий тараққиёт, инсон ақли билан боғлиқ масалаларни қайта қуриб чиқишга қолмасдан, жамиятдаги маънавий кризисдан қутилиш чораларини қидирдилар. Дунёнинг турли-туманлиги, инсон маънавий ҳаётининг ички қонуниятлари, ҳаёт мазмуни, инсон ва унинг моҳияти, яшашнинг маъноси, инсон руҳиятининг таҳлили, фалсафий тафаккурнинг узига хослиги, фалсафада янги услуб, инсон фаолиятини ижобий томонга йўналтириш каби муаммоларга алоҳида эътибор бердилар. Айниқса XX аср фалсафасида инсон, инсонийлик ва инсоният, инсоннинг ички ва ташқи дунёси, билиш жараёнининг янги қирралари каби масалаларга кенг урин берилди. Фалсафий ижодиётда булган эркинлик, қўлланган демократик тамойиллар, плюрализм тамойили турли ғоявий илмий қарашлар билан бойитилди. Бу даврда бир қанча фалсафий оқимлар вужудга келди. Узоқ йиллар давомида дунё фалсафаси дурдоналаридан бебаҳра булган файласуфларнинг китоб жавонларида эндиликда Аристотель, Гегель, Кант китобларидан ташқари Фрейд, Юнг, Фромм, Хайдеггер, Ясперс каби XX аср мутафаккирларининг асарлари ҳам пайдо бўла бошлади.

XIX аср охири XX аср бошларида Германия ва Францияда ривожланган «Ҳаёт фалсафаси» иррационализм йўналишида фикр юритди. Жумладан, немис файласуфи Ф. Ницше инсон ва унинг ҳақидаги анъанавий қарашларни таҳлил қилиб, уларга қайтадан баҳо берди. Комиллик хусусиятлари ҳақида ўз фикрларини ривожлантирди. Фран-

цияда «ҳаёт фалсафаси»ни Анри Бергсон давом эттирди. У ҳаётни космологик тарзда талқин қилди. Унинг фикрича, интуиция, ҳиссий кечинмалар унинг асосий шакллари булиб, ҳис-туйғу ва унинг асосида юзага келадиган чексиз алмашинувлар ҳар қандай фалсафий қарашнинг асосидир. Ана шу руҳий ҳолатларнинг йиғиндиси ҳақиқий реалликни юзага келтиради ва фалсафанинг асосий мазмунини ташкил этади. «Ҳаёт фалсафаси»нинг яна бир намояндаси О. Шпенглер ҳаётни маданий-тарихий соҳа сифатида талқин этади. Тарих унинг фикрича, ривожланувчи жонли организмдир.

Руҳий таҳлил асосчиси З. Фрейд онгсизликни таҳлил қилар экан, дунёни ва инсонни метафизикларча тушунишни енгиб, уларни янгича талқин қилишга йул очади. З. Фрейд онгсизликни онглиликка қараганда кенг ва чуқур деб таъкидлайди. Жинсий майлни инсон фаолиятининг муҳим томонларидан бири сифатида онгсизликни белгиловчи, ҳал қилувчи омил сифатида таҳлил қилади. Фрейд жинсий мойиллик инсон руҳияти, унинг бузилишига таъсир этувчи асосгина булмай, балки маданиятнинг олий шаклига ҳам, жумладан, бадий адабиёт, инсон ижтимоий қадрияти, руҳига ҳам таъсир утказади деб курсатади. Кейинчалик, Фрейд таълимотини бошқача йуналишда шогирдлари Э. Фромм ва К. Юнг давом эттирдилар. Улар руҳий таҳлил асосига муҳаббат туйғуларини ҳам қўшдилар. Фалсафий антропология XX асрдаги фалсафий оқимларнинг биридир. У кенг маънода инсон табиати ва моҳияти ҳақидаги фалсафий таълимот бўлса, тор маънода эса XX аср Гарб фалсафий оқимини билдиради.

Экзистенциализм ҳам XX аср фалсафасининг асосий оқимларидандир. Унинг диққат марказида инсоннинг бетакрор борлиги туради. Бу йуналиш ҳеч қандай тушунча ёки тадқиқот категориялари билан ифодаланмайдиган объектив категория эканлигини илгари сурган.

Феноменология ҳозирги замон фалсафасидаги ва маданиятидаги асосий оқимлардан биридир. Унинг асосчиси Э. Гуссерль узининг асосий асари — «Мантиқий татқиқот»да онг феноменологияси муаммосини атрофлича таҳлил қилади.

Неопозитивизм XX аср Гарб фалсафасида энг кенг тарқалган йуналишлардан булиб, улар муҳим, долзарб ва фалсафий-услубий масалаларни ҳал қилиш билан шуғулланади. Бу масалалар XX аср бошларида юзага кела бошлаган илмий-техника инқилобини таҳлил қилиш асосида пайдо бўлган. Бу оқимлар илмий тафаккурда символлар урни, фаннинг назарий аппарати ва уларни формалаштириш, билиш жараёнида мавҳумликнинг ўрни ва бошқа масалаларни ҳал қилишга катта эътибор берган.

XX асрда АҚШда кенг тарқалган оқим прагматизм бўлди. Прагматизм пайдо булишиданоқ эски фалсафий қарашлар асосидан воз кечадди, янги типдаги фалсафий тафаккурни тиклайди. Инсон муносабатларига, фаолиятига бошқача қарайди. Инсон ҳаракати, фаолияти таҳлиliga асосланган фалсафий тушунчаларни яратади. Инсон фаолияти унинг ҳаёт тарзини, яшаш шаклини ташкил этар экан, ана шу фаолиятни яхшилашнинг йулларини топиш зарурдир. Инсоннинг билиш фаолиятига, руҳий жараёнига, ҳолатига эътибор беради. Инсон фаолиятида билиш эмас, ишонч ва унинг мустақиллиги алоҳида урин тутади деган гоёни илгари суради.

Шундай қилиб XIX—XX аср Гарб фалсафасидаги турли оқимлар ҳозирги замон умуминсоният тафаккури тараққиётига маълум маънода баракали ҳисса қўшди. Уларни урганиш назарий ва амалий аҳамият касб этади.

Адабиётлар рўйхати

1. Ўзбекистон Республикаси Конституцияси. Т., Ўзбекистон, 1992
2. *Каримов А. И.* Ўзбекистоннинг ўз истиқлол ва тараққиёт йўли. Т., Ўзбекистон, 1992
3. *Каримов А. И.* Истиқлол ва маънавият. Т., Ўзбекистон, 1994
4. *Каримов А. И.* Ўзбекистон XXI аср бўсағасида: хавфсизликка таҳдид, барқарорлик шартлари ва тараққиёт кафолатлари, Т., Ўзбекистон, 1997
5. Миллий истиқлол ғояси ва маънавият асослари. «Маънавият», 2001
6. *Каримов А. И.* Ўзбекистон XXI асрга интиломқда. Т., Ўзбекистон, 1999
7. *Каримов А. И.* Донишманд халқимизнинг мустақкам иродалилигига ишонаман. «Фидокор» газетаси, 2000, 8 июнь.
8. *Асмус В. Ф.* Иммануил Кант. М., 1973
9. *Блинников А. В.* Великие философы. М. 1997
10. *Беркли Ж.* Сочинение. М., 1978
11. *Бур М.* Фихте М. 1965
12. *Вольтер.* Боги и люди. В 2 т. М. 1961.
13. *Виндельбанд В.* История философии. Киев 1997
14. *Гайденко П. П.* Философия Фихте и современность. М., 1979
15. *Гегель Г. В.* Энциклопедия философских наук. М., 1974—1977
16. *Горбачев В. Г.* История философии: Учеб. пособие для выш. шк. Брянск, 1990
- Гулыга А. В. Немецкая классическая философия. М., 1986
17. *Гулыга А. В.* Немецкая классическая философия. М., 1986
18. *Гулыга А. В.* Гердер М., 1975
19. Западноевропейская философия XVIII века. М., 1986
20. Западная философия XX века. МГУ. 1998
21. История философии для студентов ВУЗов Ростов на Дону, 1998
22. История философии. М., 1997
23. *Кант И.* Критика чистого разума. Ростов на Дону, Феникс 1998
24. *Карамский А. М.* Философия истории Гегеля. М., 1988
25. *Кузнецов В. Н.* Немецкая классическая философия второй половины XVIII начало XIX века. М., «Выш. школа», 1989
26. *Кузнецов В. Н., Мееровский Б. В., Грязнов А. Я.* Западноевропейская философия XVIII в. М., 1986
27. *Кьеркегор С.* Страх и трепет. М., 1953
28. *Лосев А. Ф.* История античной философии в конспект. изложении. М., 1989
29. Мир философии в 2-х томах. М. Мысль, 1989
30. «Фидокор» газетаси, 2000 йил 8 июнь.
31. *Монтескье.* Изб. произв. М., 1959

32. *Мотрошилова Н. В.* Социально исторические корни немецкой классической философии. М., 1996.
33. *Нарский И. С.* Западноевропейская философия XVII века. М., 1974
34. *Нарский И. С.* Кант. М., 1976
35. *Нарский И. С.* Западноевропейская философия XIX века. М., 1976
36. *Ницше Ф.* Сочинения в 2-х томах. М., 1990
37. Основы философии. Т., «Шарк», 1999
38. Скирбекк. Гунар, Гилье. История философии: Учеб. пособие М., 2000
39. Современная философия. Ростов на Дону, 1998
40. *Соколов В. В.* Европейская философия XV—XVIII в. в.
41. Тейчман, Дженни Эванс, Котрин. Философия, перевод с англ. яз. 1990
42. Философия истории. М., 1999
43. Философы и философия. М., 1998
44. Философский энциклопедический словарь. М., 1988
45. *Фрейд З.* Лекции по введению в психоанализ. М., 1989
46. Фромм Э. Душа человека. М., 1992
47. Хрестоматия по философии: Учеб. пособие. М., 1998
48. Хрестоматия по философии. М., Центр, 1998
49. Хрестоматия по философии. 1987
50. Хрестоматия по философии от Шопенгауэра до Дерриды. М., 1997
51. *Шаповалов В. Ф.* Основы философии. От классики к современности, М., 1999
52. *Шеллинг Ф. В.* Система трансцендентального идеализма. Л., 1936
53. *Шиллер Ф.* Собр. соч. М., 1957
54. *Шопенгауэр А.* Свобода воли и нравственность. М., 1992

Мундарижа

Янги ва энг янги давр Ғарбий Европа фалсафаси

(Уқув қулланма)

Кириш 3

XVII—XVIII аср Ғарбий Европа фалсафаси

Френсис Бэкон	11
Томас Гоббс	15 ✓
Ренэ Декарт	20
Пьер Гассенди	25
Бenedикт Спиноза	28
Жон Локк	33
Готфрид Лейбниц	37
Жон Толланд	39
Шарль де Монтескье	42 ✓
Аруа Франсуа Мери Вольтер	52
Давид Гартли	56
Жан Жак Руссо	61 ✓
Жорж Беркли	66
Давид Юм	71
Готхольд Эфраим Лессинг	77
Фридрих Шиллер	80
Гёте	84
Тюльен Офреде Ламетри	88
Дени Дидро	92 ✓
Клад Андиан Гельвеций	96
Анри Гольбах	101
Иммануил Кант	105
Иоган Фихте	120
Фридрих Вильгельм Шеллинг	124
Георг Вильгельм Фридрих Гегель	130
Иоган Готфрид Гердер	146
Людвиг Андреас Фейербах	150

XIX—XX аср Ғарбий Европа фалса- фаси 157

Неокантчилик фалсафаси	160
Позитивизм фалсафаси	169
Шопенгауэрнинг «Ирода фалса- фаси»	179
XIX асрнинг охирида Ғарбий Европада «ҳаёт фалсафаси»	189
Анри Бергсон — ҳаёт фалса- фаси	208
Сёрен Кьеркегорнинг христианлик экзистенциализми	218
Освальд Шпенглернинг тарих фалсафаси	227
Фрэнсис Бредли фалсафаси	238
Прагматизм	247
Эдмунд Гуссерлнинг феноме- нологик фалсафаси	255
Германияда экзистенциализм фалсафаси	259
Францияда экзистенциализм фалсафаси	269
«Иккинчи позитивизм» (Эмпи- риокритицизм)	276
Неопозитивизм ёки мантиқий позитивизм фалсафаси	284
Фрейдизм ва неофрейдизмда инсон масаласи	291
Фалсафий антропология	303
Герменевтика — фалсафий дунёқараш	314
Постпозитивизм фалсафаси	321
Хулоса	330
Адабиётлар руйхати	334

С. ЙЎЛДОШЕВ, М. УСМОНОВ, Р. КАРИМОВ,
Г. ҚОБУЛНИЁЗОВА, Г. РЎЗМАТОВА

**Янги ва энг янги давр
Ғарбий Европа фалсафаси**

(XVII—XX асрлар)

«Шарқ» нашриёт-матбаа
акциядорлик компанияси
Бош таҳририяти
Тошкент — 2002

Муҳаррир *Ҳ. Султонова, Ф. Алимов*
Бадий муҳаррир *А. Мусахўжаев*
Техник муҳаррир *Д. Габдрахмонова, А. Салахутдинова*
Мусахҳиҳлар *Н. Мухамедиева, Ю. Бизаатова*

Теришга берилди 19.02.2002. Босишга рухсат этилди 18.04.2002. Бичими 60x90 $\frac{1}{16}$. Таймс гарнитураси. Офсет босма. Шартли босма тобоғи 21,0. Нашриёт-ҳисоб тобоғи 21,8. Адади 2000 нусха. Буюртма № 3140. Баҳоси шартнома асосида.

**«Шарқ» нашриёт-матбаа акциядорлик компанияси босмаҳонаси,
700083, Тошкент шаҳри, Буюк Турон кўчаси, 41.**