

**O‘ZBEKISTON RESPUBLIKASI  
OLIIY VA O‘RTA MAXSUS TA‘LIM VAZIRLIGI**

**MIRZO ULUFBEK NOMIDAGI O‘ZBEKISTON  
MILLIY UNIVERSITETI**

**IJTIMOIIY FANLAR FAKULTETI**

**«FALSAFA TARIXI VA MANTIQ» KAFEDRASI**

**«FALSAFA TARIXI (ENG YANGI DAVR  
G‘ARB FALSAFASI)»**

**KURSI BO‘YICHA**

**MA‘RUZA MATNI**

**Tuzuvchi: prof. Ro‘zmatova G.**

**TOSHKENT - 201**

## MAVZU. EHG YANGI DAVR\_FALSAFASI PREDMETI (4 SOAT)

### REJA:

1. XIX - XX asrda ijtimoiy-siyosiy hayot, fan-texnika taraqqiyoti va ma'naviy madaniyatdagi o'zgarishlarning g'arb-falsafasida aks etishi.
2. XIX - XX asrlarda Yevropa mamlakatlari falsafasining rivojlanishi.
3. Yevropa mamlakatlari falsafasining yo'nalishlari.
4. Yevropa mamlakatlari falsafasining xususiyatlari.

Falsafa tarixida XIX-XX asr alohida o'rin tutadi. Bu davr falsafasi G'oyat murakkab va xilma-xil fikrlarga boy bo'lib, turlicha maktablar va qarashlarni o'z ichiga oladi. Bu davrda insonlar hayotida, fan taraqqiyotida, ijtimoiy-iqtisodiy va siyosiy hayotda misli ko'rilmagan tarixiy voqealar bo'ldi. Bular barchasi insonning dunyoga bo'lgan munosabatini o'zgartirib, dunyoni yangicha chuqurroq o'rganish va bilimni hayotga tatbiq qilishga undadi. Ayni vaqtda insonning tutgan o'rnini, mohiyatini, o'zligini va ichki dunyosini to'laroq o'rganishga imkon yaratildi. Tabiatshunoslik rivoji shunchalik ilgarilab ketdiki, mikro va makrodunyoni tadqiq qilish, kosmosga odam uchirish kabi masalalar insonni hayratga solarli darajaga yetdi. Shu bilan birga tabiatshunoslikning rivoji yangi-yangi muammolarni ham keltirib chiqardi. Bular ichida inson muammosi, xususan, uning ichki dunyosi, borlig'i, mohiyati va uning falsafiy tahlili kabi masalalar dolzarbligi bilan faylasuflar diqqat-e'tiborini jalb qilmoqda.

Ma'lumki, Gegel va uning Marks tomonidan qayta ishlangan ta'limoti XIX asr falsafiy tafakkuri rivojida alohida ahamiyatga ega bo'ldi. Biroq bu ta'limot sovetlar davrida mutlaqlashtirildi, barcha fanlar va amaliyotning yagona metodologik asosi sifatida talqin qilindi. Falsafa tarixi materializm bilan idealizm o'rtasidagi kurash deb qaraldi. Hodisalarni tushuntirishda sinfiylik, partiyaviylik, mafkuraviylik bosh mezon qilib olindi.

XIX-XX asr G'arb falsafasi boshqa yo'ldan ketdi. Bir tomondan, falsafadagi borliq, ong, bilish, tarix falsafasi kabi an'anaviy masalalarga o'zgartirish kiritib, ularni yangicha tahlil qildi. Ikkinchidan, marksistik falsafaga o'z munosabatini bildirib, bu falsafa yangi davrda ro'y berayotgan o'zgarishlarni izohlashga o'z qiziqishini ko'rsatdi.

Shuning uchun XIX-XX asr G'arb faylasuflari shu vaqtgacha falsafada kam e'tibor berilgan yoki butunlay ishlanmagan masalalarni falsafiy bahs-munozara maydoniga olib chiqdilar. Shunday qilib, XIX asrning o'rtalaridan boshlab no'an'anaviy (noklassik) yo'nalishdagi bir qancha falsafiy oqimlar yuzaga kela boshladi. Ularning vakillari ijtimoiy taraqqiyot, inson aqli bilan bog'liq masalalarni qayta ko'rib chiqibgina qolmasdan, jamiyatdagi ma'naviy bo'hronidan qutulish choralarini qidirdilar. Dunyoning turli-tuman va rang-barangligi, inson ma'naviy hayotining ichki qonuniyatlarini, hayot mazmuni, inson va uning mohiyati, yashashning ma'nosi, inson ruhiyatining tahlili, falsafiy tafakkurning o'ziga xosligi, falsafada yangi uslub, inson faoliyatini ijobiy tomonga yo'naltirish kabi muammolarga alohida e'tibor berdilar. XIX asr falsafasida inson, insoniylik va insoniyat, insonning ichki va tashqi dunyosi, bilish jarayonining yangi qirralari kabi masalalarga keng o'rin berildi. Falsafiy ijodiyotda bo'lgan erkinlik, qo'llangan demokratik tamoyillar, plyuralizm tamoyili turli g'oyaviy ilmiy qarashlar bilan boyitildi. Bu davrda bir qancha falsafiy oqimlar vujudga keldi.

Jamiyat taraqqiyoti muammolari ham ularning diqqat markazida turdi. Bu falsafiy ta'limotlarda ham hozirgi paytdagi murakkab muammolar bilan bir qatorda an'anaviy muammolarni ham muayyan nuqtai nazardan yoritishga harakat qilinadi. Hozirgi murakkab sharoitda avvalgidek ko'r-ko'rona bizga yoqmagani yoki biz tushunmagan oqimlarga «zararli» degan yorliq bermasdan, ularni xolis nuqtai nazardan o'rgansak foydadan holi bo'lmas. Chunki har qanday hodisada bir-biriga zid tomonlar bo'lgani sababli ushbu noklassik ta'limotlar ham «sof» salbiy hodisa bo'lib qololmaydi. Masalan, markscha falsafa vakillari e'tiboridan chetda turgan noratsionallik muammolarini ishlab chiqishda neofreydizmning xizmatlari katta. Xuddi

shu oqim namoyandalarining insonda ko'pincha uchrab turuvchi psixik kasalliklarning, anglanmagan xatti-harakatlarining sabablarini tushuntirishda tegishli xulosani chiqarib olsin.

Mana, misol uchun Freydning nazariy qarashlari, pragmatizm va ekzistensializm g'oyalari, Berdyayev va boshqalarning falsafasidan o'rgansak, foydadan xoli bo'lmaydi.

Men g'arb falsafasida ham barcha muammolar yechilgan, demoqchi emasman. Biz ko'p masalalarda G'arb faylasuflarining fikrlari bilan, ayniqsa, individualizm, egoizm qarashlarini ilohiylashtirish bilan kelishmasligimiz mumkin. Lekin ularni hisobga olishimiz, keraklisini e'tirof, keraksizini inkor etishimiz zarur».

Uyg'onish davridan XIX asrning birinchi yarmigacha bo'lgan davrda yanada ma'naviy yuksalish davom etdi. Bu davr falsafiy qarashlarida tabiat, jamiyat va insonga turli jihatdan falsafiy yondashishning o'ziga xos tamoyillari, ideallari va madaniy qadriyatlarini ishlab chiqilishi o'ziga xos holda nihoyasiga yetkazildi. Juda ko'pchilik adabiyotlar bu davr falsafiy yo'nalishlarini ham klassik falsafa deb atashadi. An'anaviy va noan'anaviy falsafaning farqi eng avvalo aql (intellekt) muammosida ko'rinadi. Bu tasodifiy emas. Chunki aql muammosi yangi davr falsafasining markazida turadi. Yangi davr faylasuflari tafakkurni juda keng ma'noda tushunishgan va tabiat, jamiyat va insonning faoliyati ularga xos bo'lgan tafakkur bilan bog'langan. XIX-XX asrlar klassik falsafasida «individual ong» bilan bir qatorda «individuellikdan tashqari ong» sifatida amal qiluvchi inson ma'naviy madaniyati doirasidagi turli g'oyalar, tushunchalar, g'oyalar, ideallar, normalar, qadriyatlar tahliliga va undan tashqaridagi ma'naviy faoliyat shakllari yordamida insonning dunyoni o'zlashtirishi, ya'ni fikrda dunyoning «ikkilanishi» jarayonidir. Xuddi shu narsa «ilohiy» tafakkur haqidagi teologik, idealistik yo'nalishlarining qandaydir absolyut ruh, oliy aqlning dunyo taraqqiyotini boshqarishi haqidagi qarashlariga asos bo'lgan.

Kantdan Gegelgacha bo'lgan yo'l - bu insonning tanqidiy baholovchilik qobiliyati sifatida tushunilgan oliy aqlning gegelcha «ilohiy» aql aqidasi o'rin bo'shatib berishi yo'lidir. Bu davrda fanning taraqqiyoti hamda aqlning takomillashib borishiga ishonch hukmron bo'lgan. Shuning uchun klassik falsafada, nafaqat dunyo, bilish, uning usullari haqidagi, balki xudo, ishonch va diniy muammolar ham ratsionalistik ruhda talqin qilingan. Qisqasi, klassik falsafa namoyandalari umumiylik haqidagi nazariy fikrlar bir butun borliq inson va uning umumiy mohiyati, jamiyat bilishning metodlari va uning umumahamiyatli tamoyillari, barcha davrlar va barcha kishilar uchun umumiy ahamiyatga ega bo'lgan ahloq normalari va hokozolar haqida munozara yuritishgan. Alohidalik, konkretlik haqidagi, masalan, alohida, konkret kishilar, ularning erkinligi, huquqlari, fikrlari, iztiroblari haqidagi masalalar, umuman inson, uning mohiyati haqidagi masalaga bo'ysindirilgan edi. Xullas, XIX asrning o'rtalarigacha ratsionalizm ruhi hukmron bo'lgan klassik yo'nalishlar barcha falsafiy yo'nalishlarning belgilovchisi edi.

XIX asrning 40-50 yillaridan boshlab noklassik falsafiy yo'nalishlar yuzaga kela boshladi. Bu eng avvalo K.Marks va F.Engelsning falsafiy nazariyasidir. Ular klassik falsafaning umumiy ratsionalistik yo'nalishini, uning fan va taraqqiyotga ishonch ruhini rivojlantirish bilan birga dunyo, inson, aql, bilish, fan, jamiyat va ijtimoiy taraqqiyot haqida ta'limot yaratdilar.

Shu bilan birga bu davrda boshqa noklassik yo'nalishlar ham paydo bo'ldi. Ularga daniyalik S.Kyerkegor, nemis faylasuflari F.Nitsche, O.Shpengler va boshqalar kiradi. XIX-XX asrlardagi klassik falsafani himoya qiluvchi yangi yo'nalishlar paydo bo'ldi. Bularga XIX asrning 60-70 yillarida yuzaga kelgan neokantchilik, neogegelchilik va neotomizm (Foma Akvinskiy, lotinchalashtirilgan nomidan kelib chiqqan Tomas) kiradi.

XIX-XX asr G'arb falsafasi tushunchasiga mazkur davrda vujudga kelgan noklassik ta'limotlar kiradi. Shu davr mutafakkirlari klassik falsafasi asosiy-fundamental tushunchalarni tanqid ostiga oldilar, jumladan, «haqiqat», «aql» kabi tushunchalarni, hattoki falsafani fan sifatidagi predmeti va vazifasini ham qaytadan ko'rib chiqishni maqsad qilib qo'ydilar. Shu davr faylasuflari «metafizika»ning umumiy, mavhum kategoriyalariga qarama-qarshi yakkalik, bevosita namoyonlik, yaqqollik tushunchalarini qo'ydilar. Obyektiv dunyoning umumiy qonunlaridan «dalillarni», «hayotni», subyekt ongining hodisalarini tahlil qilishga o'tdilar; ratsionalizmdan, gegelning mantiqiy ta'limotidan irratsionalizmga, mutafakkirning badiiy, diniy,

mifologik intuitsiyasiga o'z e'tiborini qaratdilar. Umumiy farovonlikka erishishda yakka manfaatni umumiy manfaatga bo'ysindirishda ma'rifiy axloqqa qarshi yakka individning erkinligi, huquqi va g'ururini, sha'nini qo'ydilar.

## MAVZU. POZITIVIZM (4 SOAT).

### REJA:

1. Pozitivizmning asosiy xususiyatlari.
2. O.Kontning pozitivistik falsafasi.
3. G.Spenserning qarashlari.
4. Birinchi pozitivizmning ahamiyati.

*Pozitivlik* - «Pozitivizm» tushunchasini O.Kont quyidagi ma'noda ifodalagan: birinchidan, yolg'unchilikka qarshi haqqoniylik; ikkinchidan, keraksizlikka qarshi foydali; uchinchidan, shubhalilikka qarshi ishonchlilik; to'rtinchidan, noaniqlikka, mavhumlikka qarshi aniqlik; beshinchidan, salbiylikka qarshi ijobiylik va nihoyat oltinchidan, buzg'unchilikka qarshi tuzuvchanlik ma'nolarida ishlatiladi.

*Bilishning uch davri* - Kont tabiatni bilish tarixini uch davrga bo'ldi. Bu pallalardan har biri dunyoqarashning muayyan tipiga: teologik, metafizik va pozitiv tiplarga muvofiq kelardi.

Birinchi teologik davr inson aqli hodisalarni g'ayritabiiy kuchlarning, xudoning ta'siri bilan izohlashga uringan.

Kontning fikricha, metafizik dunyoqarash teologik dunyoqarashning o'zgargan shaklidir. Metafizik dunyoqarashga ko'ra, barcha hodisalarning asosini abstrakt metafizik mohiyatlar tashkil etadi.

Teologik va metafizik dunyoqarash o'rniga, Kontning fikricha, «pozitiv metod» keladi va bu metod «mutlaq bilim» dan (avvalo materializmdan va obyektiv idealizmdan) voz kechishni talab etadi.

*Fanlarning pozitivistik tasnifi* - Kont o'zining yangi fanlar tasnifini taklif qildi. Bu tasnif F.Bekon bergan fanlar tasnifidan butunlay farq qiladi. Bekon o'z tasnifini tafakkur, xotira, tasavvur tamoyillariga asoslanib bergan. Kontning tasnifi qo'yidagi uch tamoyilga asoslanadi:

- 1) soddadan murakkabga qarab harakat qilish;
- 2) mavhumlikdan aniqlikka qarab harakat qilish;
- 3) qadimgi davr fanlaridan hozirgi zamon faniga qarab harakat.

Kontning fikricha, bu tasnifda fanlarning mukammalligiga va aniqligiga urg'u berilgan.

Pozitivizm - G'arb falsafasida juda keng tarqalgan yo'nalish. XIX asrning 30-yillarida fransuz faylasufi Ogyust Kont tomonidan asos solingan. Demak, pozitivizm dastlab Fransiyada, so'ngra Angliyada va G'arbiy Yevropaning boshqa mamlakatlarida rivojlandi.

Kontning birlamchi talqinida falsafa har qanday birinchi sababni qidirishdan, substansional va hissiyotdan tashqari mohiyatni qidirishdan voz kechishi shart. Ana shu izlanishlarni pozitivistlar keraksiz «metafizika» sifatida xususiyatladilar va unga qarshi «ijobiy» bilimlar tizimini yaratishga intiladilar. Ular har qanday falsafiy spekulatsiyaga qarama-qarshi, munozarasiz va aniq dalillarga asoslanadigan bilimlarni targ'ib qildilar. Ana shunday bilimni tizimga keltirishni O.Kont o'z falsafasining asosiy vazifasi deb bildi.

Pozitivizm tarixi 3 davrga bo'linadi:

Birinchi davr – bu O.Kont, E.Littre, E.Renan, Roberti (Fransiyada), D.S.Mill, G.Spenser, Dj. Lyuts (Angliyada), Y.Oxorovich (Polshada), G.Virubov, V.Lesevich, N.Mixaylovskiy (Rossiyada), K.Kattaneo, D.Ferrari, R.Ardigo (Italiyada) kabilarning ijod etgan davri.

Ikkinchi davr – mexanizm va empiriokrititsizm davri deb ataladi.

Uchinchisi neopozitivizm davriga bo'linadi.

Davrlarga bo'lish asosan falsafaning asosiy masalasini qanday talqin qilinishiga qarab bo'lingan. Bu asosiy masalani umuman inkor qiluvchilar, uning hal qilib bo'lmasligini tan oluvchilar va bu masalaning bo'linishni inkor qiluvchilar pozitivizmga xosdir.

Pozitivizm dasturi o'zining yarim asrlik evolyusiyasida quyidagicha izohlanishi mumkin:

- 1) bilish dunyoqarash va qadriyat sifatida har qanday falsafiy talqindan ozod bo'lishi kerak;
- 2) hamma «an'anaviy», ilgari falsafa, ya'ni «metafizika», dogmatik ta'limotlar bevosita aniq, maxsus fanlar bilan almashtirilishi shart; (fanning o'zi – «falsafa») yoki bilimlar tizimiga umumiy sharh berish, fanlar o'rtasidagi o'zaro munosabatlarni va ular tillarini o'rganish bilan qanoat hosil qilishi lozim;
- 3) falsafada «metafizika» ni yengish uchun o'rtacha yo'l tutish kerak, ya'ni materializm bilan idealizm o'zaro kurashidan, qarama-qarshiligidan yuqoriroqda turuvchi «uchinchi» yo'lni, «neytral» betaraflik yo'lini topish kerak.

«Pozitivizm» tushunchasini O.Kont quyidagi ma'noda ifodalagan:

**Birinchidan, yolg'onchilikka qarshi haqqoniylik; ikkinchidan, keraksizlikka qarshi foydali; uchinchidan, shubhalilikka qarshi ishonchlilik; to'rtinchidan, noaniqlikka, mavhumlikka qarshi aniqlik; beshinchidan, salbiylikka qarshi ijobiylik va nihoyat oltinchidan, buzg'unchilikka qarshi tuzuvchanlik ma'nolarida ishlatiladi.**

Inson bilimi, tafakkuri oldinga qarab harakat qiladi. Shuning uchun u o'z tarixiga ega. Insoniyat tafakkuri taraqqiyotining shu tarzda o'rganish quyidagi qonuniyatni ochishga olib keladi, ya'ni u uch bosqichli qonuniyat deb ataladi. Birinchisi teologik yoki yolg'on (fiktiv); ikkinchisi metafizik yoki mavhumlashgan; uchinchisi pozitiv yoki ilmiydir. Inson bilishi jarayonida ana shu yo'llardan albatta o'tadi.

Demak, bu uslublardan uch turdagi falsafiy dunyoqarash yoki umumiy qarashlar tizimi vujudga keladi. Birinchisi inson tafakkurining boshlang'ich harakatga keluvchi nuqtasi; ikkinchisi o'tuvchanlik rolini o'ynaydi; uchinchisi aniq, yakuniy holatidir.

Pozitivizm yo'nalishining asoschilaridan biri O.Kontdir (1798-1857). O.Kont Monpel shahrida tug'ildi, Parijdagi oliy politexnika maktabida o'qidi. U matematika, astronomiya va fizika fanlari bilan chuqur shug'ullandi. 1818-1824 yillarda Sen-Simonning shaxsiy kotibi bo'lib ishladi. Kont ta'limoti fransuz ma'rifatparvarligi an'analari tarqalayotgan davrda shakllandi.

O.Kontning asosiy asari «Pozitiv falsafa kursi» deb nomlanadi (1830-1846 yillarda nashr qilingan). Yana boshqa mashhur asari «Pozitivizmning umumiy obrazi» (1912 yilda nashr qilindi).

1848 yil inqilobidan keyin «Pozitiv siyosat tizimi» 4 jildlik asarini chop ettirdi. Bu asarda u o'zining ijtimoiy-siyosiy qarashlarini bayon qildi.

Kont «Pozitiv falsafasi»ning asosiy g'oyasi - fan hodisalarning tashqi qiyofasini tasvirlab ko'rsatish bilan chegaralanishi kerak, degan talabdan iborat. Ogyust Kont ana shu g'oyaga asoslanib, «metafizika», ya'ni hodisalarning mohiyati haqidagi ta'limot bartaraf qilinmog'i lozim, deb da'vo qilgan edi. Kont keng tabiiy-ilmiy materialni sintezlashtirishga urindi, lekin bu urinish Kontning falsafiy pozitsiyasi tufayli fanni soxtalashtirishga olib keldi. Kont tabiatni bilish tarixini uch davrga bo'ldi. Bu pallalardan har biri dunyoqarashning muayyan tipiga: teologik, metafizik va pozitiv tiplarga muvofiq kelardi.

Birinchi teologik davr inson aqli hodisalarni g'ayritabiiy kuchlarning, xudoning ta'siri bilan izohlashga uringan.

Kontning fikricha, metafizik dunyoqarash teologik dunyoqarashning o'zgargan shaklidir. Metafizik dunyoqarashga ko'ra, barcha hodisalarning asosini abstrakt metafizik mohiyatlar tashkil etadi.

Teologik va metafizik dunyoqarash o'rniga, Kontning fikricha, «pozitiv metod» keladi va bu metod «mutlaq bilim» dan (avvalo materializmdan va obyektiv idealizmdan) voz kechishni talab etadi.

Kont o'zining uch bosqichli sxemasidan fanlarni turkumlash hamda fuqarolik tarixini sistemalashtirish uchun foydalandi.

Kont jamiyatni izohlashda ilmga xilof nuqtai nazardan qarardi. Fanga «sotsiologiya» terminini ilk bor Kont kiritgandir. Uni sotsiologik ta'limotining asosiy g'oyasi – jamiyat tartiblarini inqilobiy yo'l bilan o'zgartirish befoyda deb da'vo qilishdan iborat.

Kontning fikricha, kapitalizm hukmron bo'lgan jamiyat insoniyat tarixining evolyusiyasini tugallaydi. Kont yakka xudoga e'tiqod qilish o'rniga abstrakt oliy zotga sig'inishni ilgari suruvchi «yangi» dinni targ'ib qilishni ijtimoiy uyG'unlikni barqaror etish vasitasi deb hisoblaydi.

Kont o'zining yangi fanlar tasnifini taklif qildi. Bu tasnif F.Bekon bergan fanlar tasnifidan butunlay farq qiladi. Bekon o'z tasnifini tafakkur, xotira, tasavvur tamoyillariga asoslanib bergan. Kontning tasnifi qo'yidagi uch tamoyilga asoslanadi:

- 4) soddadan murakkabga qarab harakat qilish;
- 5) mavhumlikdan aniqlikka qarab harakat qilish;
- 6) qadimgi davr fanlaridan hozirgi zamon faniga qarab harakat.

Kontning fikricha, bu tasnifda fanlarning mukammalligiga va aniqligiga urg'u berilgan.

Kontning tasnifida kamchilik mavjud. Ijtimoiy fanlarga deyarli o'rin ajratilmagan, ayniqsa, tarix butunlay tushib qolgan. Sotsiologiya va axloq fanlari esa oxirgi o'ringa tushib qolgan. Shuningdek, bu tasnifda mantiq va psixologiya fanlari ham butunlay o'rin olmagan.

Kontning tasnif qilish usuli ijtimoiy fanlarning o'ziga xos xususiyatlarini inobatga olmagan holda, ularga nisbatan mexanik tarzda yondashadi. Kontning tasnifini keyinchalik neokantchilar va «hayot falsafasi» vakillari tanqid qildilar.

Kontning falsafaga munosabati qanday edi? Bu savolga Kont javob bermaydi. Biroq, falsafaning vazifasi haqida pozitiv falsafa aniq fanlarning xulosasini mexanistik tarzda umumlashtirmasdan, o'zi yaxlit ichki tuzilmasiga ega bo'lgan fan bo'lishi kerak, deydi. Shu bilan birga, Kont falsafaning dunyoqarash xususiyatini olib tashlaydi. Uning mifologiya va dinga bog'liq tomonini ham inobatga olmaydi.

Falsafaning predmeti, Kont fikricha, fanlarning eng umumiy xulosalari va usullarini birlashtirish, shu asosda o'z uslubini yaratishdir. Falsafa fani, uning fikricha, aslida metodologiyadir. Kont induksiya, deduksiya va gipoteza uslublarini yuqori baholaydi. Undan tashqari kuzatish, tajriba, solishtirish orqali tahlil qilish usullarini ham yuqori baholab, ularni ayrim fanlarda o'ziga xos o'rni borligini ta'kidlaydi. Bu usullarni barcha fanlarga bir hilda ishlatib bo'lmasligini tasdiqlaydi. Masalan, fizika, ximiya fanlari – ko'proq tajribaga asoslanadi; biologiya – kuzatishga, solishtirishga asoslanadi, tarix esa solishtirish orqali tahlil qilishga asoslanadi.

Kont sotsiologiya fanining asoschilaridan biri hisoblanadi. Bu jamiyat to'g'risidagi fan bo'lib, ijtimoiy xodisalarni solishtirish va tahlil qilish uslublariga asoslanadi. Kont ijtimoiy hayotda oila, tabiiy muhit, urushlar, madaniyat, san'at, iqtisodiy ishlab chiqarish rivoji va boshqa jarayonlarni tahlil qiladi. Shu bilan bir qatorda, sotsiologiya fanini miyaning fiziologik jarayonlarini o'rganuvchi frenologiya faniga bog'lab qo'yadi. Keyinchalik fan rivoji frenologiyani sun'iy va asossiz ekanligini isbotlaydi. Bu fan asta-sekin yo'qolib ketdi.

Pozitivizm falsafasining rivojida ingliz olimlari Djon Styuart Mill hamda Gerbert Spenserlar katta rol o'ynadilar.

**Djon Styuart Mill (1806-1873)** dastlabki pozitivizmning yana bir yirik vakili hisoblanadi. Djon Mill o'z zamonasida juda keng ma'lumotga ega bo'lgan, turli masalalar bo'yicha o'z mustaqil qarashlariga ega bo'lgan faylasufdir. Millning otasi Djeyms Mill (1173-1836) ham faylasuf bo'lgan. Dj.Mill dastlabki ma'lumotini gimnaziya bormasdan, o'z otasidan oladi. 3 yoshida esa lotin tilini egallaydi, 14 yoshida esa yunon va lotin tilidagi adabiyotlar bilan to'liq tanishadi. 17 yoshda Ost-Indiya kompaniyasida ishlar edi. Dj.Mill tez orada departament direktori lavozimigacha ko'tariladi, 1857 yilgacha shu lavozimda ishlaydi.

Dj.S.Mill o'zining falsafiy qarashlarida empirizm tarafdori edi, intuitiv bilimni inkor qiladi. Kontning pozitiv g'oyasini qabul qiladi, lekin ijtimoiy-siyosiy qarashlarida unga qo'shilmaydi. Ma'lum bo'lgan asosiy asarlari «Mantiq tizimi» (1843) ko'p marotaba qayta nashrdan chiqarilgan, chunki bu asar XIX asrda an'anaviy mantiq bo'yicha eng yaxshi asar bo'lgan.

Bu asarida Mill yangi bilim faqat empirik yo'l bilan olinishi mumkin, degan xulosaga keladi. Dj.Mill mantiqni psixologiyaning bir tarmoG'i sifatida talqin qiladi. Mantiq

qonuniyatlariga psixologik asos beradi. Deduksiya uslubi, uning fikricha, hech qanday yangi bilim bera olmaydi. Bundan tashqari, har qanday xulosa xususiyydan umumiylikka qarab boradi.

Matematika, Dj.Mill fikricha, empirik tarzda kelib chiqqan. Uning hamma aksiomalari kuzatish va umumlashtirishga asoslanadi.

Shunday qilib, yangi hamda umumiy bilimlar manbai induktiv malohazadir. Bekoning induktiv uslubiga tayanib, Dj.Mill induktiv uslubning to'rt usulini ishlab chiqdi: 1) kelishuv uslubi; 2) farq qilish uslubi; 3) qoldiq uslubi; 4) yo'ldosh o'zgaruvchanlik uslubi. Induktiv mulohaza, Dj.Mill fikricha, insoniyat bilimining turliligiga ishonishdan iboratdir.

Hodisalar o'rtasidagi sababiy bog'lanishlar biz tomondan uzoq kuzatishlar natijasida tasdiqlandi, ko'pgina tasodiflar ham sababiy bo'lganlarini isbotlaydi, deydi Dj.Mill.

Dj.Millning sababiy bog'lanishlar to'g'risidagi qarashlari o'zining g'oyalari o'xshab ketadi. U hodisa sababini "o'zgacha bo'lgan hodisalar yig'indisi oqibatidir, shuning natijasida mazkur hodisa albatta sodir bo'ladi, - deb tushuntiradi. Sabab to'g'risida Dj.Mill shunday deydi: "Ma'lum dalillar asosida keyingi dalillar kelib chiqadi, bunga bizning ishonchimiz komildir. O'zgarimas oldingi fakt sabab bo'ladi, o'zgarimas keyingi fakt oqibat bo'ladi".

Shunday qilib, Dj.Mill sabab, oqibat munosabatlari harakatlar ketma-ketligi tarzida hal qiladi, keltirib chiqaruvchi, shartlovchi, ishlab chiqaruvchi, yaratuvchi va hokazo munosabatlarni e'tiborga olmaydi.

Materiyani «doimiy hissiyot imkoniyati» sifatidagi mashhur pozitiv ta'riflash Dj. Millning qalamiga mansubdir.

Dj. Millning fanga bo'lgan munosabati CH.Pirs pragmatizmiga ta'sir qildi. U.Djeyms Dj.Millga yuksak baho beradi, o'zining «Pragmatizm» asarini uning xotirasiga bag'ishlaydi.

Diniy qarashlarida Mill g'ayritabiiylikni fan doirasidan chiqib ketmagan shaklini tan oladi. Uning o'limidan so'ng «Din haqida uch lavha» (1874) nomli asari nashrdan chiqadi. Bu asardan ma'lumki, u xudoni tan oladi, lekin uning imkoniyatini, ko'lamini, qudratini cheklaydi. Negaki, xudo yovuzlikni birdaniga yo'q qila olmaydi, deydi. Bu G'oya pirovard natijada U.Djeyms tomonidan yanada rivojlantiriladi. Shuningdek, Dj.Mill qarashlari G.Spenser ijodiyotiga ham katta ta'sir etmasdan qolmadi.

**Gerbert Spenser (1820-1903)** 1820 yil 27 aprelda Angliyaning Darbi shahrida o'qituvchi oilasida tug'iladi. Yoshligidanoq u Londonning Birmingem temir yo'l qurilishida injener lavozimida ishlaydi. 1846 yilda Gerbert Spenser injenerlik faoliyatini tashlab, «Economist» jurnali xodimi bo'lib ishlaydi, yozuvchilikdan topgan daromadiga yashaydi. Gerbert Spenserning evolyusion g'oyalari XIX asrning 30-yillarida shakllanadi. Spenserning yirik asari «Sotsial statika» 1850 yilda nashrdan chiqarildi. Bu asarda Spenser organik rivojlanishni ijtimoiy taraqqiyotga tadbiq qiladi. Taraqqiyotni «mukammal baxtga intilish ilohiy g'oyasi» sifatida talqin qiladi. Bunday talqindan keyinchalik voz kechib, taraqqiyotning mexanistik talqiniga o'tadi. O'zining «Rivojlanish gipotezasi» nomli maqolasida Spenser barcha tirik jonzoatlarni tabiiy yo'l bilan kelib chiqishini qat'iy ta'kidlamasa ham, ularni ilohiy kuch tomonidan yaratilishi g'oyasini shubha ostiga oladi. Tabiatni ilohiy yaratilishi fikrini olim sifatida tan olmadi.

Jamiyat taraqqiyotiga nisbatan Spenser mashhur biolog Beromning tabiatdagi barcha jonzoatlarni bir turdan har xil turlar kelib chiqishi haqidagi g'oyasiga tayanadi. Tabiatdagi barcha narsalarning asosida qandaydir bir sirli kuch yashiringanini tan oladi. Bu kuchni fan orqali bilib bo'lmazligini ta'kidlaydi. Shunday qilib, Spenser tabiat va jamiyatni tushunishda ruhiy jarayonlarni va ruhiy kuchni tan olmadi. Ruhiyat o'rniga maxsus fanlarga xos bo'lgan biologik va mexanistik kuchni kiritdi. Bu kuch asosida yotgan ilohiylikni bilib bo'lmaydigan sir deb e'lon qildi.

1860 yilda Spenserning «Sintetik falsafa» nomli 10 jilddan iborat asari nashrdan chiqadi. 1862 yilda uning «Boshlang'ich asoslar» nomli asarida biologik, psixologik, axloqiy qarashlari berilgan. Undan tashqari, Spenserning «Aqliy, axloqiy, jismoniy tarbiya» nomli asari ham bor. 3 jildlik «Tajribalar» asari ham nashrdan chiqqan. G.Spenser 1903 yilda vafot etadi.

**Bilish muammosi.** Spenser o'zining «Asosiy boshlang'ichlar» nomli asarida bilish to'G'risidagi fikrlarini ilgari suradi. Bu asarning «Bilib bo'lmaydigan» nomli bo'limida olamni bilib bo'lmashligini ta'kidlaydi. Olamning kelib chiqishi, rivojlanishi va qanday kuch tomonidan yaratilganligi masalalari dinda ham, fanda ham o'z yechimini topa olmadi.

Bu savollarda, Spenser fikricha, inson tafakkuri anglamaydigan fikrlar yotadi. Diniy ta'limotni olamning xudo tomonidan yo'qdan bor qilinganligi haqidagi g'oyasi, Spenser uchun quruq safsatadir. Panteizm ta'limotidagi olamning cheksizligi va doimiy rivojlanishda ekanligi haqidagi fikrlar olim uchun fan tomonidan isbotlangan dalillardir.

Shunday qilib, Spenser ham din, ham fan tomonidan olamning asosida yotgan kuchni bilib bo'lmaydi, degan xulosaga keladi. Shuningdek, Spenser makon va zamon, harakat, bo'linuvchanlik, ong tushunchalari ziddiyatlarga to'la ekanligini ham asoslab beradi. Ichki ziddiyati bor narsa haqida biz «ha» ham, «yo'q» ham deya olmaymiz. Spenser shunday metafizik, agnostik xulosaga keldi.

Spenser ham fanlarning tasnifini beradi. U Kontning fanlar tasnifini bir oz o'zgartirib, kengaytirib beradi. Spenser fanlarni uch turga bo'ladi: 1) mavhum fanlar: matematika, mantiq; 2) mavhum-aniq fanlar: mexanika, fizika, ximiya; 3) aniq fanlar: astronomiya, geologiya, biologiya, psixologiya, sotsiologiyaga bo'ladi.

Spenser makon va zamonni mavhum kuchning ko'rinishi deb hisoblaydi. Makon, zamon va mavhum kuchlar birgalikda materiyani tashkil qiladi.

«Materiya ziddiyatga to'la bo'lganligi uchun fan nuqtai-nazaridan aniq va mutlaq ma'lumotga ega bo'la olmaymiz. Biz materiya haqida faqat nisbiy bilimga egamiz», - deydi Spenser.

Makon va zamon, Spenser fikricha, nisbiy reallikdir, uning mavjudligi boshqa bir mutlaq, mavhum reallikning borligidan dalolat beradi. narsalar makon va zamonda mavjuddirlar. Makon narsalarning bir-biriga nisbatan joylashishi, zamon esa narsalarni birin-ketin sodir bo'lishidir.

Spenser biz his qilgan olamdan tashqari, his-tuyg'ularimizdan tashqaridagi obyektiv olam ham mavjud, deydi, Spenser «Psixologiya asoslari» asarida Berkli, Yunning qarashlarini tanqid qiladi. Berklining «Gilos va Filonus o'rtasidagi suhbat» asarini tanqidiy o'rganib, Gilosning Filonusga bergan javoblariga yangicha ma'no kiritadi.

Agar Berkli Gilos va Filonus o'rtasidagi suhbat butun borliqni inson his-tuyg'ularining yig'indisi, degan fikrga olib kelsa, Spenser talqinida bu suhbat boshqacha hal qilinadi, ya'ni moddiy olamni obyektiv mavjud ekanligini ko'rsatadi.

Spenser fikrlar bizning ongimizga moddiy olam ta'sir qilganligi uchun paydo bo'ladi, moddiy olamning inson organizmiga bir xildagi ta'sir qilishi bir xildagi fikrlar oqimini yuzaga keltiradi, deydi. Spenser bu fikri materialistlarning fikr va sezgilarning in'ikos sifatidagi tasavvuriga o'xshaydi, ya'ni bilishda in'ikos nazariyasini rad etmaydi. Umuman olganda, Spenser falsafiy dunyoqarashiga XIX asrda tabiiy fanlarning rivojlanishi katta ta'sir ko'rsatadi.

Spenser konsepsiyasining xarakterli xususiyati shundan iboratki, uning fikricha, evolyusiyaning «o'z chegarasi bo'lib, u bundan oshib o'tolmaydi». Bu chegara tizimlarning tengligidan yoki evolyusionlashgan tartibdan iborat bo'lib, qachonki qarshilik ko'rsatuvchi barcha kuchlar tenglashganda vujudga keladi. Spenser o'zi quyidagicha misol keltiradi: jamiyatdagi konservativ va progressiv kuchlarni tenglashtirish zarurati uni o'rganishning ijtimoiy ma'nosini yaqqol ko'rsatib beradi. Biroq Spenser tenglikni mutloq deb hisoblamaydi. Spenser fikricha, tenglikni o'rnatish bilan o'zgarishlar jarayoni tugamaydi, ertami yoki kechmi yana tenglik holatiga intilish boshlanadi. Muvozanat saqlovchi muntazam harakatdagi tartib odatda tashqi kuchlar tufayli yuzaga keladi, biroq qachonki o'rnatilgan muvozanat eski tizim o'rmini bosa olsa, shundagina kerakli natijani bera oladi. Lekin vujudga kelgan holatni alohida tizim yo'nalishidagi, qaytarilmaydigan holat deb hisoblab bo'lmaydi, chunki u boshqalardan farq qilmaydi. «Harakatlar soni va materiya soni bilan doimiy tengligi» dan kelib chiqib, tortish va itarish kuchining sur'ati doimiy ekanligini tan olish mumkin: «Evolyusiya va tugallanish davrlari o'zaro almashinib turadi. O'tmishda bir qator shunday evolyusiyalar mavjud bo'lib, ular hozirgi



vaqtdagi evolyusiyaning ayni hisoblangan va kelajakda ham xuddi shunga o'xshash evolyusiyaning qaytarilishini kutish mumkin, ular ham o'ziga xos tarzda va hamisha o'zining turli xildagi konkret tomonlari bo'yicha tantana qilishi mumkin, degan xulosaga kelib chiqadi».

Shunday qilib, Spenser aylanishning qadimgi qoidasiga qaytadi. Bu qoida hamisha u yoki bu tashqi o'zgarish bilan falsafa tarixiga kirib kelgan.

Spenser tomonidan umumiy shaklda ishlab chiqilgan evolyusiya g'oyasi biologiya, psixologiya, sotsiologiya va axloqda qo'llanilmoqda. Biologiya qonunni o'rganuvchi, ko'rsatilgan barcha sohalar ichida asosiy fan hisoblanadi. Spenserning farazi bo'yicha, hayotning barcha murakkab oliy darajadagi ruhiy va ijtimoiy jarayonlari oxir oqibatda biologik qonunlar bilan yakunlanadi. U shunday o'ziga xos mexanik biomorfizm ko'rinishida o'tadi.

Spenser ta'limotining o'ziga xosligi, bizningcha, XIX asrning 40-yillaridagi biologiya fani erishgan katta yutuqlar bilan ifodalanadi. Haqiqatdan ham, 1838 yilda G.Shleyden o'simlik hujayrasini kashf etdi (R.Guk ushbuni Shleydendan 200 yil oldin kashf etgan bo'lsa ham, bu kashfiyot «O'z davri sharoiti sababli yuzaga chiqmay qolib ketgan»), 1839 yilda T.Shvann hayvonlar hujayralarining o'ziga xosligini asoslab berdi, 1843 yilda A.Kelikker tuxumdan xuddi hujayradagidek katta hayvonlarning barcha a'zolari rivojlanib chiqishini ko'rsatib berdi. Agar o'sha vaqtdagi siyosiy iqtisodda mehnat taqsimotining rivojlanish g'oyasi keng tarqalganini hisobga olinsa, (1827 yilda Mili Edvarde buning isboti sifatida hayvon tanasi moddalarining turli-tumanligidan foydalanib, ushbu biologik jarayonda mehnat taqsimotining umumiy qonunini nazarda tutgan) Spenserning biologizmi yetarli darajada tushunarli bo'ladi.

Spenserning fikricha, hayot bu «ichki munosabatlarning tashqi munosabatlarga tinmay moslashishidan iborat». Spenserning biologiya va psixologiya sohasidagi ishlari o'sha davrdagi fikr va kuzatishlar uchun o'ziga xos ahamiyatga ega bo'ldi. Spenser tabiiy tanlash haqidagi CH.Darvin ta'limotining o'zigina organizm rivojlanishining barcha muammolarini hal qila olmasligini bilsa ham, lekin uni qo'llab-quvvatlaydi. Spenser G'oyalarining eng muhimlaridan biri – individuumning shakllanishi sekin-asta barcha to'plangan tajriba asosida aniqlanadi, degan fikrdir.

Spenser sotsiologiyasining mohiyati – bu jamiyatning hayot jarayoniga moslashuvi, jamiyatning tirik organizm kabi tabiiy yo'l bilan vujudga kelishi va rivojlanishidan iborat. Bundan shunday muhim xulosa kelib chiqadi: jamiyat va uning institutlarini har qanday sun'iy tashkil etishga urinishi yoki jamiyatni sun'iy yo'l bilan qayta qurilish - bu amalga oshmaydigan ish; Spenser «jamiyat o'zicha rivojlanadi, lekin u sun'iy asar emas», «konstitusiyalar yaratilmaydi, o'zi yetishib chiqadi» kabi fikrlarni keltiradi va muntazam takrorlaydi.

Spenser tarixda buyuk kishilarning hal etuvchi roli haqidagi fikrni butunlay inkor qiladi. Hatto monax ham o'zi boshqarayotgan jamiyatni o'zgartirishga ojizlik qiladi. «U vaqtincha buzishi, boshqarishning tabiiy jarayonini tutib turishi yoki unga yordam berishi mumkin, biroq umumiy jarayon harakati ustidan hukmronlik qila olmaydi». Buyuk kishilar jamiyat taqdirini belgilamaydilar, balki ular ham «buyuk kishilar kabi ushbu jamiyat mohiyatining mahsulidirlar». Spenser fikricha, jamiyat strukturasi va uning siyosiy shakllari, jamiyat hayoti xususiyatlari va xalq xarakteri bilan yoki aniqroq qilib vytganda, uni tashkil etuvchi individuumlar bilan belgilanadi: «...Xalq xarakteri – bu birinchi boshlang'ich siyosiy shakl manbaidir». U o'z navbatida ushbu xalqning atrof-muhitdagi shart-sharoit bilan o'zaro munosabati jarayonida vujudga keladi, o'zgaradi va yashash uchun kurashishga, yaxshiroq bir tarzda moslashishga qaratilgan kuch bilan ifodalanadi.

Shunday qilib, Spenser sotsiologiyasining asosi o'zining nazariy mazmuni bo'yicha ziddiyatlidir. Bir tomondan, Spenser jamiyat rivojlanishini tabiiy sababiy bog'lanish jarayoni sifatida ko'rib chiqishga harakat qilib, tarixni buyuk shaxslar hal qilishi haqidagi fikrga qarshi chiqadi, sotsial o'zgarishlarning hal qiluvchi omilini ayrim shaxslar ixtiyori va faoliyatidan emas, balki mamlakatning barcha odamlari harakatidan qidirish kerakligini tan oladi. Bunday xulosalar Spenserning ilmiy an'analar izidan borganidan dalolat beradi. Yuqorida bayon qilingan qarashlarning o'zi shunday xulosaga kelishga asos bo'la oladiki, jamiyatning sinflarga bo'linishi va ekspluatatsiya qiluvchi sinflar soni xalq xususiyatidan kelib chiqadi va to'liq bunga javob

beradi. U ta'kidlaydiki, «vassallar tomonidan sadoqat ruhi bo'lmaganida, feodal tizimi hech qachon mavjud bo'lmas edi». Spenserning ijtimoiy hayotni biologik iboralar asosida tushuntirib, ijtimoiy rivojlanishni haqiqiy qonunchilik nuqtai-nazaridan tahlil qilinishini chetlab o'tishga urinishi ilmiy munosabatda samarasiz bo'lib hisoblanadi.

Sotsiologiyada «yashash uchun kurash» tamoyilining keng tarqalishi yangi sotsiologik oqim uchun zamin tayyorlaydi. Bu «darwinizm sotsiologiyasi» deb nomlanadi va sinfiy notenglikni yoqlash uchun xizmat qiladi. Spenser sotsiologiyasining oshkora apologetik xarakteri organizmning funksiyalari hamda ijtimoiy guruhlar va tashkilotlararo o'zaro o'xshashlikni o'rnatishga bo'lgan harakatini namoyon etadi. Masalan, boshlang'ich shilliqlik va suyuqlikning rivojlanishi orasida shunday o'xshashlik borki, buning natijasida oziqlantiruvchi apparat va organizmning asab-muskul va suyak tizimi shakllanadi va bu jamiyatda so'zlashuv va hayot uchun zarur muloqotni ta'minlash uchun xizmat qiladi. Spenser shunday deydi: «qonli yuklama pulga borib» bu «sotsial organizmning turli qismlari o'zi uchun zarur oziq-ovqat uchun kurashadi va uni o'z faoliyatining ko'p yoki kamligiga qarab ko'p yoki kam miqdorda oladi». Bu mulohazalar zarracha ilmiy qadrga ega emas va ular faqat mavjud bo'lgan jamiyat va uning barcha institutlarini oqlash, abadiylashtirish uchun xizmat qiladi.

Ijtimoiy evolyusiyaning yo'nalish va kelajagi haqida gapirar ekan, Spenser jamiyatni ikki xil turga ajratadi. Birinchisi davlat hokimiyatiga bo'ysunuvchi xarakterga ega bo'lgan harbiy tizimga asoslangan zo'ravonlik (despotizm), ikkinchisi - davlat hokimiyati huquqlari minimumga keltirilgan va go'yoki shaxs ozodligi va faoliyatini ta'minlaydigan sanoat tizimidir. Spenser sotsializmga qarama-qarshi ijtimoiy evolyusiyaning kelgusi bosqichi sifatida jamiyatning uchinchi bosqichini tashkil etuvchi erkin iqtisodiy munosabatlarning yuzaga kelishi ehtimolini e'tirof etadi.

Pozitivizm falsafasi XIX asrning tabiiy fanlari rivojlangan davrda shakllandi. Bu fanlarning umumiy usullari va xulosalarini birlashtirib yangicha talqin qilish asosida yangi pozitiv falsafa yaratildi. Bu falsafaning asosiy vazifasi fanlarning eng umumiy metodologiyasi bo'lishdir. Falsafaning din va mifologiya bilan bog'liq bo'lgan dunyoqarash xususiyati istisno etiladi. Pozitivizm o'zining fanlar tasnifiga sotsiologiya va psixologiyadan tashqari boshqa ijtimoiy fanlarni hatto kiritmadi ham. Pozitivistlar falsafaning metodologiya sifatidagi vazifasini e'lon qilishdi, lekin bu jarayonni ochib berishda ziddiyatlarga uchradilar. **Metodologiya bu bilishning har hil usullarini ishlab chiqadigan nazariyadir.** Bu nazariyani Spenser rivojlantirar ekan, jiddiy qarama-qarshiliklarga uchradi. Falsafada eng muhim masala hisoblangan olam asosida nima yotadi, dunyo qanday yaratilgan, degan savollarga aniq javob yo'qligini ta'kidlaydi. Shu masalada agnostitsizm pozitsiyasiga o'tdi. Fanning, jumladan falsafaning bilish doirasi cheklanganligini ko'rsatdi.

Shunday qilib, pozitivizm bilishni ko'kka ko'targan bo'lsa-da, pirovard natijada o'zi boshi berk ko'chaga kirib qoldi. Insonning bilish imkoniyatlarini chegaralangan deb hisobladi. Mutloq haqiqat o'rniga faqat nisbiy haqiqatni tan oldi.

Bundan tashqari, pozitivizm falsafasida ijtimoiy jarayonlarni o'rganishda sodda biologik uslublarni qo'llash keng tus oldi. CH.Darvinning biologik turlarning rivojlanishi nazariyasini jamiyatning o'ziga xos qonunlarini e'tiborga olmagan holda tadbiiq qilindi. Bu keyinchalik sotsial darvinizm oqimining vujudga kelishiga sabab bo'ldi. Inson hayotining ruhiy tomonlari soddalashtirildi, soxtalashtirildi. Ruhiy kuchni pozitivistlar mavhum, bilib bo'lmaydigan kuch deb atadilar. Uni inkor qilmasalar-da tushuntirib berish mumkin emasligini ta'kidladilar. Kishilik jamiyatining hayvonot olamidani sifat jihatdan farq qilishini ham tushuntirib bera olmadilar. Pozitivizm falsafasini o'rganar ekanmiz, bir narsa yaqqol ko'zga tashlanadi. Agar falsafani faqat fan deb talqin qilinsa, uning dunyoqarash tomonlari nazarga olinmasa, falsafiy masalalar doirasi nihoyatda chegaralanib qoladi, boshi berk ko'chaga kirib qoladi. Hozirgi zamon jamiyatining rivoji ijtimoiy jarayonlarning murakkab ekanligini, ularni soddalashtirish va soxtalashtirish mumkin emasligini ko'rsatadi. Inson, uning ma'naviy, ruhiy hayoti hozirgi jamiyatda ijtimoiy fanlar ahamiyatini va ularning tutgan o'rnini ravshanlashtirmoqda. Ayniqsa, pozitivizm chetlab o'tgan tarixning nihoyatda muhim ahamiyati ko'zga tashlanmoqda. Tarixni o'rganishda uni

jonsiz dalillar majmuasi sifatida emas, balki inson qalbi orqali o'sha davrni his qilish, bu hissiyotlarni axloqiy-ma'naviy tomonlarini jamiyatni tushunishda katta ahamiyatga ega ekanligini ko'rsatish lozimdir. Davlatimiz siyosati ham tarixni va ma'naviyatni shunday nuqtai nazardan chuqur o'rganishga da'vat etmoqda.

## MAVZU. NEOKANTCHILIK (4 SOAT).

### REJA:

1. Neokantchilikning vujudga kelishi, g'oyaviy manbalari va yo'nalishlari.
2. «Kantga qaytish!» - birinchi neokantchilik - O.Libman, Gelmgols, F.A.Lange.
3. Neokantchilikning marburg maktabi - G.Kogen, P.Natorp, E.Kassirer.

XIX asr o'rtasida Germaniyada o'ziga xos intellektual vaziyat vujudga keldi. Bunday vaziyat, birinchidan, idealistik falsafiy tizimning buzilishi bilan asoslansa, ikkinchidan, nazariy falsafaning rivojiga tabiiy-ilmiy fanlarning ta'siri kuchayib bormoqda edi, jumladan, fizika, fiziologiya, meditsina va h.k.

Germaniyada bu davrda kapitalistik munosabatlar rivoji yuqori cho'qqisiga yetib, ishlab chiqarish, harbiy texnika, xabar berish vositalari sohasida rivojlanish jadal sur'atda bormoqda edi. Albatta, bunday jarayon o'z vaqtida texnikaviy va tabiiyot fanlarining rivojini talab qilib qo'yimoqda edi.

XIX asrning ikkinchi yarmida yuzaga kelgan vaziyat shunday ediki, tabiiyot bilimlari jadallik bilan rivojlanib bormoqda edi. Ana shu sohadagi natijalarni falsafiy mushohada qilishga sodda fikr yurituvchilar bel bog'ladilar. Shunday «faylasuflar» qatoriga Byuxner, Fogt, Moleshott kabilarni kiritishimiz mumkin. XIX asrning ikkinchi yarmiga kelib G'arbning ko'pgina faylasuflari orasida Gegel falsafasi o'z ahamiyatini yo'qotgan edi. Shuning uchun ham bu olimlar uchun manba' Kantning falsafasi bo'ldi. Kant shu davrning ko'zga ko'ringan yirik tabiiyotshunos olimi va faylasufi edi.

**Otto Libman (1840-1914)** ilk bor «Kantga qaytish!» shiorini o'rtaga tashlagan faylasuf hisoblanadi. Uning fikricha, Kantning ta'limotini tiklash uning tarafdorlari fikrini qayta tiklash orqaligina mumkindir. Ana shu fikrni Libman o'zining «Kant va epigonlar» asarida rivojlantirdi (1865). Libman fikricha, Kant ta'limotining o'ziga xos tomoni shundan iboratki, Kant «jon», «miya» yoki Leybnitsning ruhiy «monada» tushunchasidan kelib chiqmaydi, ular o'z falsafasining asosi qilib olmaydi. U «ong» tushunchasini asos qilib oladi. Kant o'zining bilish sohasidagi tadqiqotlarini alohida individning yoki insoniyatning ongini tahlil qilishga qaratmagan, balki mavhum «ong» kategoriyasi ustida ishlagan. Demak, Libman fikricha, «ong» kategoriyasi dunyoni tushunishni birinchi shartidir, va har qanday fan obyektining asosida yotadi. Ana shu ong dunyosi o'zining ichki - «immanent» shakllari orqali boshqariladi. YA'ni kaleydoskop o'zining maydonidagi buyumlarni o'zida qanday aks ettirsa, ong ham butun borliqni o'z ichki qonuniyatlari orqali aks ettiradi.

Biroq Libmanning Kantdan farqi shundan iboratki, uningcha «narsa o'zida» hissiyotimizning obyektiv sababi emas, balki ongning ichki (immanent) g'oyasi bizning bilish dunyomizni o'ziga moslab tuzadi. Libman aytadiki, «Bahor guli mening ongim nuridan tashqari nima ham bo'lar edi? Hech nima!»

Libmanning keyingi ishlarida Kant falsafasining idealistik tomoni ko'proq rivojlantirildi. Kantning aprior tushuncha to'g'risidagi g'oyasi Libman qarashlarida kosmik, metakosmik mazmun oldi, dunyoning asosiy sababiga aylandi.

**NEOKANTCHILIKNING FIZIOLOGIK IDEALIZMI.** Libman Kantning falsafasiga qaytishni uning idealistik ontologiyasidan kelib chiqqan holda da'vat qilgan bo'lsa, ana shunday chaqiriq tabiiyot tadqiqotchilari tomonidan ham bo'ldi. Bu asosan hissiyotning tashqi fiziologiyasi haqidagi ta'limotlarning rivoji orqali bo'ldi. Mashhur fiziolog olim Iogann Myuller (1801-1858)

tashqi hissiyotning o'ziga xos energiyasi qonunini kashf qildi. Mazkur qonun bo'yicha, hissiyot - bu narsalarning yoki tanalarning tashqi xolatini, sifatini ongga yetkazuvchi mexanizm emas, balki hissiyot - bu tashqi sabablar ta'sir natijasida bizning asablarimiz orqali ongga boruvchi sifatlardir. Ana shu Myuller tomonidan kashf qilingan qonun XIX asrning ikkinchi yarmida rivojlantirilib keng tarqaldi. Myuller qonuniga binoan, bir xil tashqi ta'sirlantiruvchilar ko'zning to'rsimon qobig'iga ta'sir etib, nur (chiroq) sifatida qabul qilinadi, terida esa issiqlik hissiyotini uyg'otadi. Va aksincha, turli ta'sirlantiruvchilar bir xil hissiyot uyg'otishi mumkin. Xuddi ana shu kuzatish va umumlashtirish tabiiyotshunoslar o'rtasida Kant bilish nazariyasining subyektiv-idealistik tomoniga katta qiziqish uyg'otdi. Demak, ular bundan xato xulosa chiqardilar, ya'ni bizning hissiyotimiz, tajribamiz faqat bizning tuzilishimiz mahsulidir. Bizning ichki holatimiz tashqi ta'sirlantiruvchilar natijasida namoyon bo'lishi mumkin, lekin tashqi olam obyektlarining haqiqiy tabiati haqida hech qanday ma'lumot bermaydi.

Bu gnoseologik xulosa Kantning bilish nazariyasining fiziologik talqini asosida qabul qilindi. Buni yanada aniqroq qilib ko'rsatgan mashhur fiziolog Maks Fervorn bo'ldi. Uning fikricha, tashqi dunyo «aslida bizning sezish organlarimiz orqali qabul qilinuvchi emas, ya'ni hissiyotimiz orqali dunyoni adekvat bila olmaymiz».

**GERMAN GELMGOLS (1821 - 1894).** Neokantchilik harakatining vujudga kelishida alohida o'rin tutgan buyuk olmon fiziologi va fizigi German Gelmgols bo'ldi.

Biroq Gelmgolsning falsafaga qiziqishi katta edi. Tabiatshunos olim sifatida shuG'ullangan muammolari uning e'tiborini bilish nazariyasiga qaratdi. Bu hissiyotning fiziologik sohasidagi tajribaviy tadqiqotlar, geometrik aksiomalarning tabiati masalasi va neyevklid geometriya fizikaning asoslari masalasi edi. Kantning tanqidiy falsafasini u fiziologik talqin qildi.

Ana shu tadqiqotlarda Gelmgols bizning tushunchalarimizning obyektlarga qanchalik mos tushishi masalasiga e'tiborini qaratdi. Lekin Gelmgolsning qarashlarida qarama-qarshiliklar mavjud edi. U, bir tomondan, fikrning «aprior qonuni»ni tan oladi va, ikkinchi tomondan, makon va zamonning «transsendent realligi»ni tan oladi. Bizning hissiyotimiz mazmuni tashqi predmetlarning ta'siriga bog'liq, boshqa tomondan, bu ta'sir faqat «belgilar» yoki «simvollar»dir. Bir vaqtning o'zida u ham agnostitsizmni, ham materializmni rivojlantirdi. Agnostik sifatida u hissiyotni tashqi hodisalarning belgisi sifatida qaraydi va shu orqali nafaqat o'xshashlikni, balki narsalar bilan bir xilligini ham inkor qiladi. Va shu yerning o'zida materialist sifatida u tushunchalar tashqi predmetlarning bizning nerv sistemamizga ta'siri natijasida vujudga keladi, deydi.

Shunday qilib, Gelmgols g'oyani borliqdan, ongni tabiatdan ajratib qo'yadi. g'oya va u aks ettirayotgan obyekt ikki har xil dunyoga tegishli, deydi. Kantga o'xshab «hodisalar» bilan «narsa o'zida»ni bir biridan ajratib qo'yadi.

Ana shu qarashni Gelmgols 1878 yilda o'zining «Idrok faktlari» nomli mashxur ma'ruzasida asoslaydi. Gelmgols ta'kidlashicha, bizning hissiyotimiz tashqi ta'sirning xususiyatlari haqida xabar beradi. Hissiyot esa belgi hisoblanadi, lekin tasvir emas. Tasvirdan ma'lum ma'noda predmet bilan o'xshashlik talab qilinadi. Belgidan esa predmet bilan bunday o'xshashlik talab qilinmaydi. Shunday qilib, Gelmgols predmet bilan uni his qiluvchi subyekt tasavvurining o'xshashligi haqida gnoseologik masalani o'rta tashladi. Va bu masalani u salbiy hal qiladi. Uning bunday qarashining mohiyati shundaki, har bir predmetning o'zgarishi hissiyotda ham o'zgarishga olib keladi.

Shunday qilib, Gelmgols Kantning tanqidiy falsafasini ayrim tomonlarini rivojlantirdi. Bilish nazariyasida esa tadqiqot, tajriba o'tkazish masalasida va matematik aksiomalarning tabiati haqidagi masalalar bo'yicha o'zining mustaqil qarashlariga ega edi.

**F.A.LANGE VA NEOKANTCHILIKNING FIZIOLOGIK YO'NALISHI.** Fridrix Albert Lange (1828-1875) neokantchilikning rivojida muhim rol o'ynadi. Lange Kantning hamma ta'limotini to'lig'icha qaytarmay, ayrim masalalarda uning chegarasidan chiqib ketdi.

Uning asosiy asari «Materializm tarixi va uning tanqidining hozirgi davrdagi ahamiyati» (1866). Bu asarda Lange o'zining falsafiy qarashlarini bayon qilgan.

Bu nuqtai nazar jangovor idealizmdan iboratdir. U Kant ta'limoti ahamiyatini cheklab ko'rsatadi, ya'ni Lange fikricha, bizning tushunchamiz predmetlar bilan ifodalanmaydi, balki predmetlar bizning tushunchamizni ifodalaydi. «Bundan shunday xulosa kelib chiqadiki, tajriba predmeti - faqat hodisadir, hech qanday «narsa o'zida» emas.

Kant bu fikrini aqlni aprior sintetik mulohaza yuritish qobiliyatidan kelib chiqqan holda isbotlashga harakat qilgan. Lange esa bu masalada yangi nuqtai nazarni ilgari surdi. Fiziologlar Ioagann Myuller va Gelmgolsning fikrini rivojlantirib, Langening fikriga ko'ra, Kant falsafasining mohiyatini a'zolar hissiyotlarining fiziologiyasi tasdiqlaydi.

Lange yozadi: «bizning hamma tajribamiz ruhiy tuzilishimiz bilan asoslanadi, qanday his qilsak, shunday his qilishimizga, qanday o'ylasak shunday o'ylashimizga majbur qiladi, boshqacha tuzilishda esa xuddi o'sha predmetlar butunlay o'zgacha tasavvur qilinadi. Narsa o'zida esa hech qanday mavjudot tomonidan tasavvur qilinmaydi».

Shu nuqtai nazardan Lange Kantning kategoriyalar to'g'risidagi ta'limotiga o'zgartishlar kiritdi. Demak, kategoriyalar sof aqlning mahsuli emas, balki bizning fiziologik, ruhiy tuzilishimizga bog'liq va har qanday tajribadan tashqaridir. Shu ma'noda aprior holatlar zaruratdir va har qanday tajribadan tashqaridadir va insonning tuzilishiga bog'liqdir.

Shundan kelib chiqqan holda, tafakkur aprior elementlarning deduksiyasi, «ilmiy metafizika» mumkin emas. Boshqa tarafdin, Lange metafizikani inkor qilib pozitivizmga yaqinlashadi. U pozitivistlar kabi «metafizikani» inkor qilib, empirizmni tashviq qiladi va materializmni ham inkor qiladi. Lange uchun ahamiyatli bo'lgan narsa moddiylikdan tozalangan «tajriba»dir.

Zero, aprior kategoriyalarning yagona manbai bizning tuzilishimizga bo'g'liq ekan, tajribadan tashqari ular o'zining ahamiyatini butunlay yo'qotadi. Shuning uchun ham biz hodisalar dunyosida turib «narsa o'zida» haqida xulosaga kela olmaymiz «Narsa o'zida» hodisalarning narigi dunyosida turuvchi transsendent sababdir. «Narsa o'zida» - faqat «chegara tushunchasidir».

Langening ta'limoti mantiqan mifologizmga borib taqaladi. Langening gnoseologik pozitsiyasi materializmga bo'lgan munosabati bilan asoslanadi. Materializmni mexanik dunyoqarash sifatida talqin qilib, Lange tabiat haqidagi yangi fanlarni zarurat asosi sifatida ko'radi. Lekin bir vaqtning o'zida materializmning falsafiy dunyoqarash ekanligini tan olmaydi.

Lange fikricha, materializm faqat «hodisalar materializmi» sifatida mumkin, lekin falsafiy dunyoqarash sifatida butunlay mumkin emas.

Shunday qilib, Lange falsafaga mifologik-irratsional elementlarni kiritadi. Bu bilan u «ratsional» kantchilikning irratsionalizmdan uzoqda emasligini ko'rsatadi.

Ijtimoiy hayot to'g'risidagi fikrlarini Lange o'zining «Ishchi masala» (1865) nomli asarida bayon qiladi. Bu qarashlarida Lange darvinizm va maltuschilar ta'limotini rivojlantiradi. Lange butun dunyo tarixiy jarayonini sxematik tarzda aks ettiradi. Butun tarix, Lange fikricha, Darvinning «yashash uchun kurash» qonunidan iborat. Lekin Langeda bu qonun faqatgina rasmiy ifodaga aylangan. Ana shu ifodaning mazmuni esa Maltusning «yer yuzida insoniyatning ko'payib ketishi» qonunini anglatadi. Langening bu fikrini Marks Kugelmanga yozgan xatida, (1870 yil 27 iyun) va Langening o'ziga yozgan xatida (1865 y. 29 mart) tanqid qiladi.

**NEOKANTCHILIKNING MARBURG MAKTABI** German Kogen (1842-1918) - neokantchilikning Margburg maktabi asoschisi va rahbari. U Margburg shahri universitetida o'qituvchilik faoliyatini boshlaganligi uchun ham bu maktab falsafiy adabiyotlarda shunday deb ataladi. U 1875 yil F.A.Lange vafotidan so'ng falsafa kafedrasi mudiri lavozimini egallaydi. 1912 yilda Kogen istefoga chiqadi, Berlinga keladi va umrining oxirigacha shu yerda yashaydi.

Margburg maktabining ahamiyati shundaki, Kogen va uning izdoshlari mehnati tufayli Kantning bilish nazariyasi ayrim g'oyalaridan yangi falsafiy tizimning asoslarini tuzishga harakat qilindi.

Kogen o'zining ilmiy faoliyatini Kantning asosiy risolalarini talqin qilishdan boshlaydi.

1871 yilda «Kantning tajriba nazariyasi»;

1877 yilda «Kant axloqini asoslash»;

1883 yilda «Cheksiz zarralar tamoyili»;  
1889 yilda «Kant estetikasini asoslash»;  
1904 yilda «Immanuel Kant»;  
1907 yilda «Sof aqlni tanqidiga sharhlar» asarlarini chop ettirdi.

Kogen faoliyatining ikkinchi davri uning shaxsiy falsafiy ta'limotini yaratish bilan bog'liq. Aynan ana shu ta'limot neokantchilikning Margburg maktabi falsafasini tashkil qiladi. Shu davrda yaratilgan asarlarida Kogenga nafaqat Kant, Maymon va Fixtning ta'siri, balki Gegelning ham ta'siri sezilib turadi. «Sof bilish mantig'i» (1902), «Sof hissiyot estetikasi» (1912) kabi asarlarda Kogen qarashlari kantchilarning qarashlaridan ko'p jihatdan farq qiladi.

Kant falsafasini o'rgana turib, Kogen undagi dualizmni olib tashlashga harakat qiladi. Shu bilan bir qatorda, Kogen Kantning bilish nazariyasidagi hissiyotning ahamiyati to'g'risidagi fikrini ham olib tashlaydi. Idealizm mantiqiylik nuqtai-nazaridan gnoseologik ta'limot sifatida talqin qilinadi.

Xuddi shunday talqinni Kogen matematika va tabiatshunoslikni «transsendental» asoslash deb ataydi. Kogen fikricha, falsafa ongning borliqqa munosabati masalasidan emas, balki matematika, tabiiyotshunoslik, axloq kabi fanlarning tushunchalarini mantiqiy asoslash masalasidan kelib chiqishi zarur. Shuning uchun ham falsafaning birinchi va asosiy fani bu mantiqdir, aniqrog'i «sof bilishning mantig'idir». Uning maqsadi «falsafiy tizimni asoslashdan iboratdir». Falsafa nafaqat uslubiy jihatdan ilmiy bo'lishi kerak, balki predmeti jihatidan fan falsafasi bo'lishi kerak.

Kogen falsafiy ta'limotida Kantning hissiy bilish to'g'risidagi fikrlari butunlay o'zgartirildi. Kant uchun makon va zamon hissiyot shakllari edi. Kogen uchun esa bunday bo'lishi mumkin emas. Kant uchun makon va zamon 2 xususiyatga ega, ya'ni ular ham hissiyot olamiga, ham aprior bilish apparatiga tegishlidir. Bularning intuitiv, mushohadaviy xususiyati, aqliy bilish mantiG'iga, tushunchalar, kategoriyalarga qarama-qarshi qo'yiladi.

Kogen bo'lsa, Kantga nisbatan bilishning hamma shakllarini idealizm asosida birlashtirishga harakat qildi. Bu vazifani bajarish uchun Kogen hissiyot bilan aql o'rtasidagi farqni silliqilaydi. Kantning «narsa o'zida»ni hissiyotga ta'siri to'G'risidagi doktrinasidan voz kechadi. Borliq Kogen uchun kategoriya orqali anglanadigan borliqdir. Makon va zamon ham hissiy intuitsadir. Bunda tafakkurning aprior kategoriyalari va shakllari tufayli «X»ning yangi qirralari va munosabatlari ochib boriladi. Bilish predmeti hech qachon bizga tayyor, tugallangan holda mantiqiy tafakkurdan tashqarida berilmaydi. Bilish predmeti «narsa» emas, balki bilish vazifasidir. Bu vazifani hal qilish cheksizlikka olib keladi, lekin hech qachon o'zining yakuniga yetmaydi. Bunda doim qandaydir «irratsional» qoldiq qoladi, «narsa o'zida» - bu «chegaraviy» yoki oxirgi, hech qachon oxirigacha ochilmagan tushunchadir.

Shunday qilib, bu maktabning falsafiy fikrlari, birinchidan, Kant falsafasidagi materializmdan butunlay voz kechdi va dunyoni butunlay ong, tafakkur dunyosiga aylantirdi, ikkinchidan, paydo bo'layotgan yangi fanlarning tendensiyasini aks ettirdi.

Kogen idealizmi bilish nazariyasidan tashqari, tajribani va borliqni ham o'z ichiga oladi. «Ong - transsendental nuqtai nazardan o'ylanadigan qonunning birinchi shakligina emas, balki uslublar yig'indisi hamdir, jumladan, ilmiy tajriba va uning mazmuni hamdir».

Tajriba ilmiy bo'lishi uchun turli mazmunlarni bir qonunga birlashtiruvchi qoidaga aylanishi kerak. Ana shu qonunlar va qoidalar yuqoridagi asoslardan kelib chiqishi lozim. Bu yerda Kogen birlik faqat ongda bo'lishini ta'kidlaydi. Moddiylik hech qachon birlik bo'lmagan, moddiylik bu agregatdir. Shuning uchun ham bilish predmeti «narsa» emas, balki predmet haqidagi tushunchadir. Borliq o'zidan o'zi kelib chiqmaydi, balki u dastlab fikrda paydo bo'ladi. Agar fikr «birlamchi fikr» bo'lsa, unda buni bilish - bilishning ibtidosini fikrdan qidirishni anglatadi. Shunday qilib, fikr faqat o'zidagina, uning dastlabki fikrida mavjuddir. Ana shu dastlabki fikr butun borliqning ham asosidir, boshlang'ichidir.

**G.KOGEN - MATEMATIK TABIIYOTSHUNOSLIK HAQIDA** Cheksiz bilish jarayonida va borliqni yaratilishida Kogenning ideali - bu matematik bilishdir. Yangi tabiiyotshunoslik - bu matematik tabiiyotshunoslikdir. Bu jarayon Kant davridan boshlangan edi.

Kogenda matematika fanlarning ideali ekanligi alohida ma'no kasb etadi. Shu jihatdan, Kogen matematika haqidagi ta'limotida markaziy o'rinni cheksiz zarrachalar to'g'risidagi tushunchalar egallaydi. Matematikaning asosiy uslubi esa cheksiz zarrachalarni hisoblash uslubidir. Aynan matematik tushuncha bo'lgan cheksiz zarrachalarda Kogen o'zining idealistik fikrini tasdiqlashga harakat qilgan. Unga binoan voqe'likni biz fikrdan topamiz, hissiyotdan emas va uni aynan hissizlikdan chiqib fikriy boshlang'ichga boramiz. Fanning o'zi esa «mavjudlikning boshlang'ichini hissizlikdan» tashqaridaligini isbotlashi kerak.

Kogen fikricha, fan haqiqatdan buni isbotlaydi. Hamma moddalardagi sodir bo'layotgan hodisalarni modda hodisasi sifatida fizika cheksiz zarrachalar harakatidan tushuntiradi, ya'ni hissiyot tomonidan qabul qilinmaydigan atomlar va molekullarning tanalarini, shuningdek, vaznsiz efirning to'liqsimon harakatini ham hissiyot tomonidan bilib bo'lmaydi. Cheksiz zarrachalar tushunchasi borligi tufayli bu narsalar bizga ravshanlashadi, ya'ni fiziklar «materiya»si - his qilinmaydigan haqiqiylikdir, «...materiya faqat gipotezadir». Bu «gipoteza» «o'z diqqat-e'tiboriga hissiyotni oladi, lekin uni hissiyotning shuuri ruhiy olami asosida tushuntirmaydi, balki matematika uslublari orqali tushuntiradi; hissiyotning shuurini matematika uslublari to'G'rilaydi».

Kogen cheksiz zarrachalar tushunchasini ishlatib, shunga ilova qiladiki, elektr va magnetizm hech qanday hissiyot uyg'otmaydi. Lekin «hozirgi fizika elektrdan butun haqiqiylikni asoslashga urinmoqda».

O'z navbatida reallikning haqiqiy kategoriyasi - nafaqat matematikada, fizikada ham cheksiz zarrachalar tushunchasidir. Hamma fizik jarayonlarning boshlanG'ichi cheksiz zarrachalar harakati birligidan iboratdir. Cheksiz zarrachalar tushunchasiz tabiat qonunini na asoslab, na tushuntirib bo'ladi, fizik nazariya ham, harakat ham bo'lmaydi. Vaholanki, harakat bu uzluksizlikdir, uzluksizlik esa makon va zamondagi cheksiz zarrachalarning benihoya ko'pligini talab qiladi.

Hattoki, hissiyotning mazmuni ham, Kogen fikricha, fikrdan, ya'ni - matematik birlikdan iborat. Predmet ham o'zining realligini faqat son orqali ifodalaydi. Son bu fundamentdir. «Real predmetlar o'zining metodologik asosini matematika fanidan, ya'ni sondan topadi». Shuning uchun ham cheksiz zarrachalar tushunchasi ilk asos ahamiyatiga egadir.

Shunday qilib, Kogenning falsafiy qarashlarida pifagorchilik qayta tug'ildi. Lekin qadimgi pifagorchilikda sonlar ruhiy xususiyatga ega bo'lsa, Kogen tizimida esa, son - bu kategoriya, tushuncha. Pifagor ta'limotida sonlar borliqning asosini tashkil etadi, lekin bu sonlarni Pifagor tirik, ruhiy mavjudotlar sifatida tushungan. Sonlarga bunday qarash Kogenga mutloq begonadir. Demak, Kogenning son to'g'risidagi ta'limoti relyativistik funksionalizm ko'rinishini oldi. Hamma tushunchalar nisbiy xususiyatga egadir. Fan taraqqiy etaveradi va bu jarayonda fan tushunchalarining yangi xususiyatlari ochilaveradi. Shuning uchun ham fanning o'zgarish asoslari haqida gap ham bo'lishi mumkin emas.

**MARGBURG MAKTABINING AXLOQIY QARASHLARI.** Kogen uchun axloq - bu falsafiy fandir. Uning fikricha, «sof bilish mantig'i» matematikaga asoslansa, «sof axloq irodasi» huquq, davlat haqidagi ta'limotga asoslanadi. Kogenning axloqiy qarashlari «axloqiy sotsializm» ta'limotida namoyon bo'ladi. Axloqiy sotsializmning o'ziga xos xususiyati shundan iboratki, bu jamiyatning «abadiy» harakatidir, lekin u amalga oshmaydi, ya'ni sotsialistik idealga erishish aslo mumkin emas.

Kogen axloq tushunchasini huquq tushunchasi orqali ochib beradi. Huquq sohasida esa davlatning ahamiyati mutloqlashtiriladi. Kogen uchun davlat - bu madaniyatning axloqiy tushunchasidir, «tarixiy taraqqiyot maqsadidir».

Shunday qilib, sotsializm tushunchasi Kogen fikricha, bu ijtimoiy birlikdir. Bu shunday birlik to'g'risidagi g'oyaning benihoya, abadiy harakatidir. Ana shu ijtimoiy harakatning maqsadi uslubdir «Harakat hamma narsa, maqsad - hech narsa» dir, deydi Kogen.

**PAUL NATORP (1854-1924)** - neokantchilikning ikkinchi yirik namoyandasidir. Uning asarlari falsafa tarixi, mantiq, psixologiya va ijtimoiy pedagogika sohalariga tegishlidir. «Qadimgi davrda bilish masalasi tarixiga oid tadqiqotlar. Protagor, Demokrit, Epikur va

Skepsis» (1884), «Demokrit etikasi» (1893), «Aflotun davlati va ijtimoiy pedagogika g'oyasi» (1898), «G'oyalar to'g'risidagi Aflotun ta'limoti» (1903), «Dekartning bilish nazariyasi» (1882); mantiq bo'yicha «Aniq fanlarning mantiqiy asosi» (1910) «Tanqidiy uslub sifatida umumiy psixologiya» (1912), «Ijtimoiy pedagogika» (1899) shular jumlasidandir.

Nazariy falsafa, Natorp fikricha, «transsendental» mantiqdir. Lekin bilish mantiqdan boshlanmaydi. Mantiq aniq fanlar birligi va xilma-xilligining aprior shartidir. Masalan, matematika «sof tafakkurning» aprior shakllariga asoslanadi. Shunday qilib, Natorp fikricha, aniq fanlar funksional munosabatlar orqali namoyon bo'ladi. Demak, Natorp uchun son tushunchasi, jumladan, matematik operatsiyalar munosabatlar va funksional bog'liqliklarga borib taqaladi. U matematikani idealistik tarzda talqin qiladi. Aniq fanlarning mantiqiy asoslarini tahlil qilib, Natorp matematika, mantiq fanlarining obyektiv materialistik talqinlariga qarshi chiqadi.

Neokantchilarning vakillaridan yana biri Ernst Kassirer (1874-1945). Uning asosiy asarlari «Substansiya va funksiya haqida tushuncha» (1910), 4 jildlik «Yangi davr falsafasi va fanida bilish masalasi» (1906-1920), «Simvolik shakllar falsafasi» (1923-1929) kabilardir.

E.Kassirerning falsafiy asarlarida tarixiylik, mantiqiylik, gnoseologik masalalar ko'tarilgan. Kassirer fan tarixi taraqqiyotning biron-bir nazariy-falsafiy dunyoqarashining shakllanishi uchun xizmat qiladi, deb biladi. Fan tarixini yaratishda matematikaning shakllangan nazariyasiga tayanadi. Umuman, Kassirer o'zining falsafiy qarashini rivojlantirishda safdoshlarining fikrlariga tayanib, neokantchilik yo'nalishining rivojiga o'zining ma'lum hissasini qo'shadi. Kassirer estetik qarashlari AQSH da 1950-60 yillarda o'z rivojini topadi. Shunday qilib, neokantchilik falsafasi aniq fanlarning falsafiy asosini yaratishda o'ziga xos rol o'ynadi va keyingi, XX asr o'rtalarida falsafiy fikr taraqqiyotiga ma'lum ma'noda hissa qo'shdi.

## **MAVZU. ARTUR SHOPENGAUERNING IRODA FALSAFASI (4 SOAT)**

### **REJA:**

1. A.Shopengauerning hayoti, faoliyati.
2. Dunyo - tasavvur va iroda sifatida.
3. Iroda, g'oya va san'atning bog'liqligi.
4. Axloqiy pessimizmi.

Shopengauer 1788 yil Germaniyaning Dansig shahrida bankir oilasida tug'ildi. Uning onasi Anna Shopengauer o'sha davrda mashhur yozuvchi edi. Otasining vafotidan so'ng Shopengauerning oilasi Veymar shahriga ko'chib o'tadi. Ularning uylarida ko'pincha mashhur insonlar yiG'ilishib turardi: Gyote, Viland, Grimm, aka-uka Shlegel va hokazolar. Otasining vafoti Shopengauerni chuqur qayg'uga soladi. U bir necha vaqt o'ziga juda yoqimsiz bo'lgan tijorat ishlari bilan shug'ullanadi.

Shopengauerning xarakterida yoshlik choG'laridanoq pessimistik (tushkunlik) holatlar sezila boshlaydi, keyinchalik bu xol uning falsafiy qarashlarida ham o'z aksini topadi.

Shopengauer 21 yoshga to'lganda Getingen universitetining meditsina fakultetiga o'qishga kiradi. Keyinchalik G.YE.Shulsning ta'sirida falsafaga qiziqadi. 1811 yilda u Berlinga ko'chib keladi. Bu davrda bu yerda Fixte falsafasi shuhrat qozongandi. Ikki yildan so'ng Shopengauer o'zining birinchi asarini nashrdan chikaradi («Yetarli asos qonunining 4 xil manba'i»). 1814 yili Shopengauer Drezdenga ko'chib o'tadi va o'zining asosiy asari «Dunyo: iroda va tasavvur sifatida»ni (1818) yozib tugatadi.

1820 yildan 1831 yilgacha Shopengauer privat-dotsent lavozimida ishlaydi. So'ng o'qituvchilik faoliyatidan voz kechib, qolgan umrini Frankfurtda o'tkazadi. 1860 yilda shu yerda vafot etadi. Shopengauer falsafasi uch mashhur davrdoshlarining metafizik qarashlaridan (Fixte, Shelling va Gegel) qat'iyon farq qiladi. Gettingenda u Shuls ma'ruzasini tinglab, Berlinda Fixteni tinglab jadal sur'atda Kant, Platon, Sharq falsafasi, xususan, buddizmni o'rgana boshlaydi.



Shopengauerning "iroda – bu mutloqlik belgisi" degan fikri Kant va Fixte asarlarining nazariy tahlili tufayli vujudga keldi. G'oyalar yoki iroda hodisalarning boshlang'ichligi nazariyasini u Aflotundan oldi; umumiy pessimistik falsafiy yo'nalishni, irodani inkor qilish to'G'risidagi ta'limotni esa buddizmdan oldi. Faylasufning hayotiy ideali esa buddachilik ruhida tarkidunyochilikdir. Shopengauer dunyoqarashi Sharq falsafasi bilan chatishib ketganligiga qaramasdan, u o'z falsafiy tizimini mustaqil kelib chiqqanligini ta'kidlaydi.

Shopengauer fikricha, dunyo bu «mening tasavvurim»dir. Lekin bundan ruhiy olamdan boshqa olam yo'q, degan fikr kelib chiqmaydi. Dunyoni ikkiga ajratish kerak, ya'ni dunyo o'zida, mening hissiyotlarimga bo'g'liq bo'lmagan va mening tasavvurimda bo'ladigan hodisalar dunyosi. Bizning bilish faoliyatimiz dunyoning o'ziga qaratilmagan, balki bu dunyo hodisalariga qaratilgandir. Biluvchi ong dunyoni maxsus kategoriyalar, tushunchalar orqali qabul qiladi va bizning tasavvurimizni tartibga soladi.

Zero, bilish jarayonida tug'ilgan dunyo, Shopengauer tasavvuricha, haqiqiy dunyodan farq qiladi. Ruhiy dunyoni mutloqlashtirishning aslo zarurati yo'q. Shuning uchun ham Shopengauer falsafasi «Professorlar tomonidan dono o'ylab topilgan va zaruratga aylangan bevosita va absolyut (mutloq) biluvchi, mushohada qiluvchi yoki qabul qiluvchi aql to'G'risidagi aqidani qabul qilmaydi».

Shunday qilib, Shopengauer dunyoni ikkiga ajratadi. Birini – hodisa, tasavvur sifatida, ikkinchisini undan ajratilgan, reallik dunyosi, iroda dunyosi deb oladi. Birinchisida sababiyat hukmronlik qiladi, makon va zamonda mavjud bo'lgan hamma narsa unga bo'ysundirilgan. Ikkinchisi makon va zamondan tashqarida. U hech qanday chegara bilan cheklanmagan, shakllanmagan, bepoyondir. Ana shu ikki dunyoni farqlash, Shopengauer fikricha, falsafaning vazifasidir.

«Dunyo bu mening tasavvurimdir». Ana shu formula orqali Shopengauer o'zining asosiy asarini boshlaydi va bu bilan u Hindiston falsafasini, Leybnits, Berkli, Yum, Kant falsafiy tizimlarining mohiyatini tiklaydi. Ko'z ranglarni bir-biridan farqlaydi, quloq tovushlarni tinglaydi, qo'l predmetlarni ustini silab ko'radi. Biroq bularning hammasini biz tasavvur qilamiz. Hodisalar dunyosi, Shopengauer fikricha, bu «mening G'oyalarim», «mening aqliy tuzilishim» mahsulidir. Agarda men boshqacha tuzilganimda edi, nima bo'lar edi? Dunyo o'zgarardi, menga butunlay boshqacha ko'rinar edi, boshqa hodisalarda namoyon bo'lardi. Shuning uchun ham dunyo uni qabul qiluvchi subyektga bog'liqdir.

Shopengauerning ta'kidicha, subyekt va obyektga bo'linish faqat tasavvurda namoyon bo'ladi, obyekt subyektga nisbatan ikkilamchidir. Hamma narsa nisbiy borliqqa ega, ya'ni idrok orqali namoyon bo'ladi va uning uchun mavjud. Materiya tushunchasini Shopengauer inkor qilmaydi, lekin uni «bir tomondan makon va zamon sifatida qabul qilunuvchi, ikkinchi tomondan esa obyektiv sababiyat» deb, ta'riflaydi. Yana u shunday deydi: «sabab va harakat – materiyaning mohiyati faqat shundadir; uning borligi, uning harakati shundan iboratki, qonuniyatli o'zgarish orqali, uning bir qismi boshqasi uchun ishlab chiqaradi...».

Obyekt va subyekt o'rtasida sababiyat va yetarli asos qonuni munosabati mumkin emas, chunki obyektivlik subyektivlikni taqozo qiladi va ular o'rtasida sabab va oqibat munosabatlari mumkin emas. Shuning uchun ham Shopengauer dunyoning realligi to'G'risida olib borilgan bahsni ma'nisizlikdir deydi.

Lekin shu bilan birga tashqi dunyo tasavvur sifatida mavjud ekan, u subyekt orqali mavjud va transsendental reallikdir. "Shunday ekan, - deb o'ylaydi Shopengauer, hayot bilan tushni ajratish qiyindir". Uning fikricha, «hayot va tush ko'rish bir kitobning sahifalaridir». Bu fikrni Shopengauer vedalarga, Puranlarning fikriga asoslanib aytadi.

Iroda, uningcha, obyektiv reallikdir. Dunyoda tasavvur sifatida sababiyat hukmronlik qiladi. Bir narsa boshqa bir narsa natijasida kelib chiqadi. Ikkinchi dunyo esa, ya'ni iroda to'g'risidagi dunyo makon va zamondan tashqarida hech qanday sabab orqali bog'lanmagan cheksizdir. Ana shu dunyoni ikkiga ajratish falsafaning vazifasidir.

Shopengauer fikricha, tushunchalar tasavvur haqidagi fikrlardir. Aqlning ijobiy tomonidan yana biri - kishining o'ylab turib javob berishidir. Iroda yagona ichki manbadir. U har bir ongning bevosita o'zidan kelib chiqadi. Iroda tushunchasi ana shu ongdan kelib chiqqan xolda mohiyat sifatida butun dunyoga tarqaladi. Inson mohiyati va olam mohiyati ham irodaga bog'liq. Iroda aqlga bog'lik emas. Iroda – bu kuch-qudrat.

Shopengauer fikricha, insonning xarakteri tug'ma bo'lib, unga ezgulik va yovuzlik ham tug'ma tarzda berilgandir. Inson tashqi muhitning mahsuli ekanligini inkor etadi. Iroda tabiatida u qarama-qarshiliklar kurashi qonunini tan oladi. Iroda - jarayon, u doimo rivojlanishda. Ana shu kuch rivojlanishni sodir qiladi. Yuqori bosqichdagi iroda quyi tabaqadagi iroda bilan kurashda bo'ladi. Qarama-qarshiliklarning kurashi qonuni hamma narsada bor. Pastki bosqichdagi kurash ko'r-ko'rona sodir bo'ladi. Tafakkurlash inson irodasini zaiflashtiradi. Uning ta'limotiga ko'ra, faqat bitta iroda mavjud. Insonning bilishi irodaga xizmat qiladi. Hamma narsa maqsadga muvofiq tarzda sodir bo'ladi.

1. Inson o'zi nima?
2. Inson nimaga ega?
3. Inson inson sifatida o'zida nimani namoyon etadi?

Inson axloq-odobi, go'zalligi, boyligi va xususiy xarakterga ega, deydi Shopengauer. Inson uchun katta boyluk - bu uning soG'ligi, deydi faylasuf. Tashqi tomondan hamma boy odamlar kelajagi zerikarli ekanligini ta'kidlaydi. Shu bilan birga Shopengauer o'zining falsafiy qarashlari qatorida san'atga ham juda katta e'tibor beradi. Uning turli ko'rinishlari haqida fikr yuritadi. Uning fikricha, musiqa san'atning boshqa turlariga qaraganda yuksakroqdir. Agar san'atning boshqa ko'rinishlari irodaning obyekt bo'lsa, musiqa irodani faqat nazariy jihatdan obyektlashtiradi.

Shuning uchun Shopengauer musiqani his-tuyG'ular va iztiroblar tili, ehtirosli til deydi. U musiqani insonning faqat ichki dunyosidan tarqalgan ovozlardan kelib chiqqan, deb ta'riflaydi. Shopengauer uchun san'at - bu dunyoga irodani hayolan yetkazib berishdir. Hayotning o'zida iroda iztiroblari mujassam holda hamisha mavjud. Lekin san'at asarlari unga o'zgacha xarakter kasb etadi. Dunyoning sof va beg'ubor bilimlari hech bo'lmaganda hayotga nisbatan quvonch bahsh etadi.

Shopengauerning so'nggi asarlari ham katta ahamiyatga egadir. Bu asarlarda inson hayotiga dahldor yo'l-yo'riqlar o'z mazmunini topgan. To'g'ri, Shopengauer yozishicha, ulug'vorlikni o'rgatib bo'lmaydi, «cheksiz burch» tushunchasi qarshilikni o'z ichiga oladi, lekin shu bilan birga bu asarlar huquqiy masalalarga bag'ishlanadi.

Shopengauer fikricha, bilish irodaga xizmat qiladi. Bilish ayrim obyekt hodisalariga qaratilgan. Irodaning olamdagi ko'rinishi obyektivdir va o'z darajalariga ega. Bu darajalarni Shopengauer Aflotunning G'oyalari o'xshatadi. G'oyalarning yakka narealardan farqi shundaki, ular o'zgarimas va mutloq, makon va zamondan tashqaridadir.

Tabiiyki, g'oyalarni bilish jarayoni hodisalarni bilishdan tubdan farq qiladi. Shopengauer fikricha, «g'oyalarni bilmoqchi bo'lsak, o'z shaxsimizdan voz kechishimiz kerak». Bu fikrni Shopengauer quyidagi misol bilan tushuntiradi. Ibtidoiy davrda qadimgi insonlar, ya'ni ovchilar ovga borishdan oldin, devorga ovga baG'ishlangan harakatlar suratini chizishgan. Bu suratlar boshida amaliy xususiyatga ega bo'lgan bo'lsa, keyinchalik bu suratlarini chizgan odamlarda o'zining yaratgan obrazlaridan ta'sirlanib, ular orqali o'z ichidagi go'zal his-tuyG'ularni ifoda etishgan. Demak, tasviriy san'at insonlarni go'zallikka bo'lgan intilishlarini ifoda eta boshlaydi. Ilk amaliy maqsad yo'qolib, uning o'rnini san'atga bo'lgan hissiyot egalladi. Shunday qilib ovchi rassom, musavvir, raqqos, haykaltarosh, shoirga aylandi. Xuddi mana shu faoliyat san'atning tug'ilishiga turtki bo'ldi.

Shu xulosani umumlashtirib Shopengauer shunday deydi: «inson ko'tarinkilik ruhiyati holatida olamni mushohada etsa, unda narsalarning atrof oladagi individual holati yo'qoladi, inson sof bilish subyektiga aylanadi».

Shunday qilib, bunday xolatda obyekt va subyekt o'z farqlarini yo'qotib, bir-biri bilan birlashib ketadi. Shu yo'l bilan iroda o'z-o'zini anglaydi. Shunday yo'l bilan badiiy mushohada subyektini butun borliq bilan birlashishiga, borliqning bir qismi ekanligini anglashga olib keladi.

Shopengauer Vedadan parcha keltiradi; «Men butun borliqman, mendan tashqarida hech qanday mavjudot yo'q».

Hodisalarni bilishdan g'oyalarni bilishga o'tish, Shopengauer fikricha, inson dunyoqarashini butkul o'zgarishga olib keladi. Xususan, zamonga va tarixga bo'lgan munosabatni o'zgartiradi. Insoniyat tarixi – hodisalar oqimi, davrlar o'zgarishi – G'oyalarning tasodifiy shakllaridir. Xuddi bulut o'z shakliga befarq bo'lgandek, tarixiy voqealar, ular orqali qisman namoyon bo'lgan G'oyalar uchun befarqdir. Tarixiy voqealarning o'zgarishi g'oyalarga hech qanday ta'sir etmas ekan, tarix rivojlanishi g'oyalar rivojlanishiga olib kelmaydi. O'tmishda qanday G'oyalar bo'lgan bo'lsa, hozirgi zamonda o'sha g'oyalar mavjuddir. «Hodisalar dunyosida haqiqiy yo'qotish ham, haqiqiy topish ham yo'q. Biz bu yerda faqat iroda namoyishini ko'ramiz, xolos», - deydi Shopengauer.

Shopengauer fikricha, faqat san'at so'z, musiqa, badiiy obraz orqali olamning mohiyatini ochib berishi mumkin. San'at daholarni yuzaga keltiradi, daholik faqat san'atda namoyon bo'ladi. Faqat san'at borliqda yashiringan sof g'oyalarni amalga oshira oladi. San'atning yagona manba'i – g'oyalarni bilishdan, maqsadi esa - bilimni tarqatishdan iboratdir.

Agarda fan oxirgi maqsadga hech yetisha olmasa, to'liq qoniqishga ega bo'lolmasa, doimiy yo'lda bo'lsa, san'at esa doimo maqsadga yaqindir. San'at o'z obyektini dunyo oqimidan ajratib olib, alohida mushohada qiladi. Ana shu ajratilgan qismda butunlik aks etadi. Bu yaxlitlik makon va zamondan tashqaridadir, zamon g'ildiragini to'xtatadi, zamon bu yaxlitlik g'oyasidir, g'oya esa - obyektivdir. Shopengauer aytadiki, «oddiy inson, shuningdek, olim ham tabiat korxonasi ishlab chiqargan mahsulotdir. Maqsadsiz mushohadaga faqatgina daholargina qobiliyatlidir. Albatta, har bir insonda g'oyalarni qisman his qilish qobiliyati bor. Shuning uchun ham ularda san'at asarlari ta'sirida hayajonli his-tuyg'ular uyg'onadi. Lekin ular shunday asarlarni o'zlari yarata olmaydilar». Bilishning xususiyatlarini ko'rsatib, «ongimiz irodamizga to'la bo'ysunar ekan, xohishlar ummoniga berilar ekan, istaklar subyektini bo'lib qolaverar ekan, hech qachon baxtli inson bo'la olmaymiz, hotirjam bo'la olmaymiz. Abadiy talab qiluvchi irodadan butunlay voz kechmagunimizcha sof faravonlikka, mutloq xotirjamlikka hech qachon erisha olmaymiz», - deydi faylasuf.

G'oyani san'atning predmeti sifatida talqin qilgan Shopengauer tushunchaga g'oyani qarama-qarshi qo'yadi: «G'oya -bizning intuitiv qabul qilishimizning makoniy va zamoniyl shakli tufayli ko'plikka ajralib ketgan birlikdir, tushuncha - bu tafakkurimizning mavhumlashtirish qobiliyatiga binoan ko'plikdan qaytadan tiklangan birlikdir».

Shopengauer tushunchalarni, shuningdek, tafakkurni ham san'at oldida bemahsul va keraksizdir, deb hisoblaydi: «Anglangan g'oya, faqatgina shu - har qanday haqiqiy san'at asarining sof va yagona manba'idir. Shuning uchun ham g'oya musavvir tomonidan aniq tasavvur etiladi: musavvir instinktiv, ongsiz his-tuyg'ular tilida gapiradi».

G'oya va tushuncha o'rtasidagi ziddiyatni mutloqlashtirish yo'li bilan Shopengauer falsafadagi ratsionalizmga qarshi kurashadi. Demak, aynan an'anaviy ratsional falsafadan ilmiy, ya'ni tafakkuriy, tushunchaviy, mantiqiy tomonlarini olib tashlash, uning o'rniga intuitiv, obrazli, inson ongi, qobiliyati cheksizligini ko'rsatish - bu irratsional falsafaning asosiy usullaridan biri bo'ldi. Ana shunday falsafiy yo'nalishning asoschilaridan biri Shopengauer hisoblanadi.

Shopengauer she'riyatning bilishdagi o'rnini bo'rttirib ko'rsatadi. Albatta, shu o'rinda u qisman haqdir. She'riyat - insonning o'z-o'zini anglashida, insoniyatni tushunishda juda kuchli vosita rolini o'ynaydi.

«Haqiqiy shoir lirikasida butun insoniyatning ruhi aks etadi, o'tmishda, hozirda va kelajakda yashovchi millionlarning kechinmalari, his-tuyg'ulari qayta-qayta jonlanib, sof she'riyatda o'z aks-sadosini topadi. Shoir insoniyat ko'zgasidir, ya'ni o'zi his qilgan tuyg'ularini jonli ravishda insoniyat ongiga singdira oladi», - deydi Shopengauer.

Albatta, she'riyatning ahamiyatini yuqori baholab, olim uni tarixga qarama-qarshi ko'yadi. Shopengauer aytadiki: «...Har qanday tarixda haqiqatga nisbatan bo'htonlar ko'proqdir. Shoir bo'lsa insoniyatning qandaydir bir tomonini ilgab olib, uni o'z ruhiyatiga singdirib, mayda xususiyatlarigacha jonlantirib, aniq ko'rsatishga qodirdir. Shuning uchun ham she'riyat hayotning o'zidir. Unda hech qanday yo'lG'on yo'q». Mazkur fikrini rivojlantirib Shopengauer shunday deydi: «daho, ya'ni shoir she'rida o'z ruhini kuylaydi. Bu ruhiyat insoniyat borligining mohiyatidir: bu mohiyat esa g'oyaning o'zidir. Shuning uchun ham she'riyatda sof g'oya, tarixga nisbatan nihoyatda aniq, ravshan ochiladi va sof ichki haqiqat tarixda emas, balki she'riyatda bo'ladi».

She'riyatning qiroli-tragediyadir, deydi Shopengauer. Tragediyaning maqsadi insoniyat hayotining, borligining og'ir fojiali tomonlarini ko'rsatishdan iborat. Bu yerda oliy darajada obyektiv irodaning o'z-o'zi bilan kurashi yaqqol namoyon bo'ladi. Bu kurash tasodiflar orqali yuz bergan insonlarning iztirobida, azob-ukubatida ko'rinadi. Shuningdek, insonlarning shaxsiy xohishlari bilan ko'pchilikning yolg'on, johilliklari to'qnash kelib qolganda ham ko'zga tashlanadi. Shopengauer fikricha, tragediyadagi olijanob, sahovatli qahramonlarning fojiali o'limi uchun qayg'urish kerak emas, chunki tragediyaning asl mazmuni qahramon tomonidan gunohlarining yuvilishidir: «gunohlar qahramonlarga tegishli emas, balki mavjudot, odamzod paydo bo'lishidagi dastlabki gunohning borligidir. Tragediyada aks etgan buyuk baxtsizlik - bu istisno emas, balki insonning mohiyatidan kelib chiqadigan, uni borliqda tutgan o'rnidan kelib chiqadigan zaruratdir».

Shunday qilib, haqiqatan ham she'riyat inson borligi tubidagi his-tuyG'ularini, intilishlarini, iztiroblarini jonli tarzla ochib berishga qodir janrdir. She'riyat insonning o'z-o'zini anglashiga yordam beradi. Nafaqat bunda, balki insonning ma'nan shakllanishida ham uning ahamiyati kattadir. Shunday deyish ham mumkinki, she'riyat inson hissiyotlarini vujudga keltiradi va rivojlantiradi. Agar she'riyat bo'lmaganida edi, inson ruhiy olami nihoyatda qashshoq, g'arib bo'lib qolar edi.

Shopengauer san'at to'g'risida fikr yuritarkan, uning turli sohalarini tahlil qiladi. Lekin Shopengauer musiqaga bo'lgan munosabati o'zgachadir: «Agarda san'atning boshqa sohaları irodani qisman yoki bilvosita bilsa, musiqa esa irodani bevosita, to'liqligicha, xuddi o'zidagidek biladi... Shuning uchun ham musiqaning ta'siri juda kuchli va chuqurki, boshqa san'at turlari bu darajaga yeta olmaydi. Boshqa san'at sohaları soyalar haqida gapirsa, musiqa esa mohiyat haqida so'zlaydi». Musiqa, Shopengauer fikricha, hayotning, hodisalarning qaymog'ini aks ettiradi. U hissiyotlar, ehtiroslar tilida gapirardi, so'z bo'lsa aql, tafakkur tilidir. Albatta, faylasuflarning musiqaga oid fikrlari diqqatga sazovordir. Musiqa tovushlar orqali «dunyo, borliq ichidagi» mohiyatni ochib beradi. Musiqaning o'ziga xos xususiyati shundan iboratki, uning tili tovushlardan iborat. Tovushlar - bizning dastlabki, bevosita hislarimizni, kechinmalarimizni aks ettiradi: xo'rsinish, og'riq, kulgi, yig'i, qo'rquv vahimasi yoki shodonlik, hurramlik va hokazolar. Tovushlarda nafaqat inson, balki, hayvonot olami ham o'z ehtiroslarini namoyon qiladi. Tovushning imkoniyatlari cheksiz, chegarasizdir.

So'z mazmuni bilishni talab qilsa, musiqa uchun bunday talab zarur emas. U xamma uchun tushunarlidir, faqat bunga insonda ayrim ma'naviy- madaniy tayyorgarlik, ko'nikmalar bo'lsa yetarlidir. Shunday qilib, san'at Shopengauer uchun dunyoni iroda sifatida anglashga yordam beradi. Hayotning o'zi, iroda, borliq - bu doimiy iztirobdir. Lekin uni san'at orqali qayta tushunish, ko'rib chiqish, anglash butunlay boshqa ahamiyat kasb etadi. Dunyoni shunday san'at orqali chuqur anglash insonga vaqtinchalik keskinlik beradi va quvonch bag'ishlaydi.

Shopengauer o'z asarlarida hayot ma'nosi masalasini o'z falsafasining markaziga qo'ydi. Bu sohada ham Shopengauer iroda haqidagi tushunchasini oldinga surib, uni insonlar hayotiga, ularning tuG'ilishi va o'limiga dahlsiz deb hisoblaydi. Uning irodasi - hayotga bo'lgan irodadir. U inson tomonidan his etilmaydi. Bu iroda hech qanday qonunlarga bo'ysunmaydigan, stixiyali jarayondir. Tabiatning abadiyligi va undagi cheksiz va mutloq irodaning namoyishi insonga ongli mavjudot sifatida birmuncha tasalli berishi mumkin.

Shopengauer uchun o'tmishning inson uchun hech qanday ahamiyati yo'q. U o'tmishni ham xayol deb tasvirlaydi. Butun e'tiborni hozirgi zamonga qaratish lozimdir. Holbuki, hozirgi hayotimizni hayotga bo'lgan intilish, iroda belgilaydi. Hozirgi hayotidan qoniqqan inson o'zini baxtli deb hisoblashi mumkin. Negaki, u kelajak uchun bo'lgan qo'rquvni yenggan. Bu qo'rquv kelajak uchun rahna solmaydi. O'lim oldidagi qo'rquv ko'pincha hayotdan qoniqmaganlik natijasida paydo bo'ladi. Inson noto'G'ri yashayotganligini anglaydi. Shuning uchun ham u o'z vazifasini bajarmasdan turib, o'lib ketishidan qo'rqadi. Agar inson hayotda o'z o'rnini topsa, unda ko'ngli hotirjam bo'lib, hayotdan qoniqadi.

Shopengauer uchun hayotga bo'lgan munosabat ham katta ahamiyatga egadir. Bu masalani hal qilish uchun u bilish jarayoniga murojaat qiladi. Bu borada gap fikrlarni o'rganish ustida emas, balki iroda jarayonini o'rganish haqida ketadi.

Shopengauer qayta-qayta umumiy dunyoviy irodaviy intilish mutloq qoniqishga olib kelmasligi, natijada har bir inson o'z hayotida biron-bir narsadan to'liq qoniqmasligi (bu qoniqish vaqtinchaligi) va natijada baxtli bo'lmasligi haqida gapiradi. Har bir qoniqish vaqtinchadir. Hozirgi hayotni Shopengauer «hozirni o'lik o'tmishga aylantirish, abadiy o'lish», qisqacha qilib aytganda, «abadiy iztirob chekishdir», - deydi.

Agar inson azobdan qutulsa, unga hamma narsa zerikarli ko'rinsa boshlaydi. Iztirob va zerikish insonga azaldan berilgan ikki holdir.

O'zining axloqiy qarashlarida Shopengauer insonga uchta xislat xos deb qaraydi. Bular: egoizm, g'azab-nafrat, rahm-shafqat. Barcha axloqiy harakatlarning zaminida o'zgalarga rahmdillik qilish, o'zgalarga qo'ldan kelgancha yordam berish, ularga G'amxo'rlik qilish – rahm-shafqatning asosiy xususiyati. Shopengauer fikricha, «rahmdillik – inson ma'naviyatining poydevori», «faqat rahmdillik haqiqiy insonparvarlik va adolatni belgilab beradi». Adolat va insonparvarlik esa ma'naviy qadriyatlar ichida eng oliysidir. Rahmdillik xislatini Shopengauer nafaqat insonlarga, balki hayvonlarga nisbatan ham qo'llash lozim, deydi. Shopengauer hind falsafasi bilan juda yaxshi tanish bo'lib qolmay, balki uning dunyoqarashida hind falsafasi katta o'rinni egallaydi.

Shopengauer fikricha, umumiy dunyoviy irodaga intilish va shaxsiy hayotda shu irodani his etish, unga qo'shilish hayotga bo'lgan irodani bo'shashtiradi va tarkidunyochilikka olib keladi, ya'ni inson hayot quvonchlari, moddiy ne'matlardan o'zini tiyishi lozimdir. Irodaga intilish bu xohishlarni yo'qotish bilan barobardir. Xohishlar o'rnini ichki hotirjamlikda deb biladi. Ichki hotirjamlik tarkidunyochilikdadir, deydi Shopengauer.

Yuzaki qaraganda, o'z-o'zini o'ldirish, hayotga bo'lgan intilishni yo'q qiluvchi eng yaxshi choradir. Lekin Shopengauer buni rad etib, o'z-o'zini o'ldirish, aslida irodasizlik va hayotga bo'lgan intilishga bo'ysunishdir, deb hisoblaydi. Buning o'rniga, Shopengauer fikricha, barcha xohishlar va istaklarni rad etib, ulardan voz kechmoq lozimdir, ya'ni u xristian diniga va hind falsafasiga xos bo'lgan zohidlik, tarkidunyochilikni xohishlar o'rniga qo'yadi.

Shopengauerning dinga bo'lgan munosabati o'ziga xosdir. Xudoning bor-yo'qligini isbotlab bo'lmaydi, Shopengauer fikricha, irodaning abadiyligi olamni yaratilganligini inkor etadi. Bundan tashqari, vaqt mutloq abadiy bo'lmasdan, tasavvurlar olamiga xosdir.

Shopengauer ilohiy irodani olamiy irodadan ajratib, uni hech qanday maqsadsiz bo'lgan harakat deb hisoblaydi. Shopengauer nazariy isbotlardan tashqari, dinga xos bulgan isbotsiz e'tiqodni tan olmaydi. G'ayri tabiiy yo'l bilan haqiqatni ochishni ham faylasuf tan olmaydi. Bunday haqiqatni ochish usullari bilan falsafa o'rtasida tubsiz jar bor, deydi Shopengauer. Dinning axloqqa ta'sirini ham inkor qiladi.

Din ziddiyatli xususiyatga egadir, bir tomondan, dinda xalqni yupatish va noto'G'ri fikrlar, aldash xususiyati bo'lsa, ikkinchi tomondan, dinda insonparvarlik, rahm-shafqat G'oyalari mavjud.

Shunday qilib, Shopengauer ta'limotida irratsionalizm falsafasida dastlabki paydo bo'lgan G'oyalarni ko'rishimiz mumkin. Bu G'oyalarda ilk bor buddizm ta'limotining ta'sirini ham ko'ramiz. Masalan, xohishlardan voz kechish, tarkidunyochilik va nirvanani barcha xohishlardan voz kechish deb tushunishdir. Irratsionalizmning keyingi bosqichida, ya'ni Nitsche

falsafasida bu G‘oyalar tanqid qilinadi. «Zardo‘st tavallosi» asarida Nitsshe ruhiy rivojlanish yo‘lida, tarkidunyochilik zaruriy emasligini ko‘rsatadi. Hozirgi zamon hind falsafasida, xususan Shri Aurobindo ta‘limotida xohishdan voz kechish, hayotga bo‘lgan iroda, nirvana, ilohiy muhabbat hammasi yangicha talqin qilingan. Masalan, xohishlardan voz kechish o‘rniga o‘z qalbida xursandchilik va hayratlanish holatlarini his qilmoq kerak. Bu holatda inson iztirob chekishdan qutuladi. Hayotida yetisha olmagan ne‘matlarga intilish o‘rniga borliqdagi barcha tirik jonzodlarga mehr ko‘zi bilan qarash va ulardan bahra olish his-tuyg‘ulari iztirob bilan zerikishga o‘rin qoldirmaydi. Inson qanday mehnat qilmasin, uni qiziqish va mehr bilan qilsa, mehnati unumli bo‘ladi. Inson kim bilan muloqotda bo‘lishidan qat‘iy nazar, odamlarga xayrixohlik, insonparvarlik his-tuyg‘ulari bilan muloqotda bo‘lsa, o‘zi qo‘ygan maqsadiga erishadi, insonlar o‘rtasidagi munosabatlar samimiy va mehr-oqibatli bo‘ladi. Nirvana holati haqida esa, Aurobindo ko‘p fikrlarni aytib o‘tadi. Uning fikricha, nirvana holatiga kirish uchun tarkidunyochilik shart emas. Nirvana holatida inson ruhiy xotirjamlikka mukammal ravishda yetishadi. Uning qalbi ilohiy muhabbat his-tuyg‘ulariga to‘lib, xudoning qalbi bilan birlashadi. Bu esa, o‘z navbatida, insonning fe‘li va ongi cheksiz kengayishini, butun borliqni o‘z vujudi bilan his qilishini, inson vujudi borliq bilan qo‘shilib ketishini anglatadi. Moddiy olam borliqning bir qismi ekan, demak, inson ongi bu olamni ham inkor etmaydi. Aksincha, unga qo‘shilib, moddiylikni ruhiylikka qo‘shishga intiladi. Moddiy olam zaminida yetishgan kuch qudratni ochib, uni olamiy kuch-qudrat bilan birlashtirishga harakat qiladi. Demak, nirvana tarkidunyochilik emas, balki moddiy olamning ruhiy olamga qo‘shilishi va uning turlanishidir. Natijada hayot, Shopengauer aytganidek, iztirob emas, balki, hayot - bu mehr-muhabbat ummoniga intilish, undan rohatlanishdir. Agar Shopengauer falsafasi tushkunlik ruhiyatidagi falsafa bo‘lsa, hozirgi zamon irratsionalistik falsafasini esa muhabbat va xursandchilik falsafasi deb atashimiz mumkin. Bu falsafani to‘g‘ri tushunish uchun faqat bilish va tafakkur mexanizmiga emas, balki ezgu his-tuyg‘ularga ham tayanish lozimdir.

## **MAVZU. FRIDRIX NITSSHE FALSAFASI (4 SOAT).**

### **1-REJA (2-soat):**

1. «Hayot falsafasi»ning vujudga kelishi va mohiyati. Ijtimoiy-tarixiy va g‘oyaviy-nazariy asoslari.
2. F.Nitsshe dunyoqarashini shakllanishida «Yunon mabudlarining» va afsonalarining ta‘siri.
3. Nitsshe falsafasi «Hayot» tushunchasi inson tabiatining hayotiy asosidir.
4. «Odam Alo» haqidagi ta‘limot. «Hokimiyatga intilish» insoniyat tarixini harakatga keltiruvchi kuch.

### **2-REJA(2-soat):**

1. F.Nitsshening axloqiy ta‘limoti.
2. Dinga bo‘lgan munosabat.
3. «Abadiy qaytish» to‘g‘risidagi afsona.
4. Nitsshechilikning hozirdagi taqdiri.

“Hayot falsafasi” G‘arb adabiyotlarida turli ma‘noda ishlatiladi:

- hayot mazmuni qadriyatlarini to‘g‘risidagi tasavvurlar yig‘indisi bir mukammal tizimga keltirilgan ta‘limot;

- ijtimoiy-axloqiy, amaliy falsafa.

XIX asr ohirida “hayot falsafasi” mustaqil va muhim yo‘nalishga aylandi. Bunga sabab, “tafakkur - falsafaning universal organi” sifatida to‘liq dunyoqarashni tushuntirib bera olmay

qolganligidir. Uning o'rnini, hayot kechinmalariga to'la falsafa egallashi kerak edi. Germaniyada "Hayot falsafasi"ga asos solgan faylasuflardan Fridrix Nitsshe va Vilgelm Diltey hisoblanadi.

"Hayot falsafasi" XIX asrning oxirlarida olamning mexanistik manzarasini tuzgan tabiiy-ilmii dunyoqarashga javob sifatida yuzaga keldi. Hayot falsafasi mexanitsizm o'rniga "jonlilik" (organizm) ni qo'yadi, ya'ni voqelikni individning erkin "faolligi" deb, bu "faollik" irodaga o'xshash bo'lganligi sababli uni ratsional ilmiy bilish anglab olishga muyassar bo'lolmaydi, deb qaraydigan "organizm"ni qo'yadi.

"Hayot falsafasi" o'z ijtimoiy mazmuniga ko'ra, erkin iqtisodiy munosabatlarning yangi bosqichining boshlanishi bilan va ijtimoiy ziddiyatlarning keskinlashishi bilan bo'g'liqdir. "Hayot falsafasi" hozirgi zamon jamiyatining "mexanik" va "jonsiz" ijtimoiy tuzumi o'rniga "uzviy" va "jonli" mushtarak jamiyat barpo etishni taqozo qilayotgan "hayotiy stixiya" nuqtai nazaridan izohlaydi. Shunday qilib, "hayot falsafasining" yirik namoyandalaridan biri olmon faylasufi F.Nitsshe hisoblanadi.

**Fridrix Nitsshe (15.10.1844 - 24.08.1900)** Reken shahrida pastor (ruhoniy) oilasida tuG'ildi. Nitsshe 5 yoshga to'lganda otasi vafot etadi. Nitsshening bolaligi ayollar davrasida o'tadi. Otasi vafotidan keyin uning oilasi Naumburgga ko'chib o'tadi. 10 yoshli Nitsshe gimnaziyaga o'qishga kiradi. 14 yoshda esa iqtidorli o'quvchi bo'lganligi uchun "Shulpfort" nomli mashhur internatda o'qiydi. Mazkur internat "Ta'limotlar darvozasi" deb nomlanardi. Bu yerda ijtimoiy-gumanitar fanlar yuqori saviyada o'qitilar edi. Nitsshe 1864 yilda 20 yoshda Bonn universiteti studenti bo'ladi. 2 semestr o'qigandan so'ng Nitsshe o'zining ustozlari Richel bilan Leypsigga ketadi. Universitetda hali o'qishni tugatmasdan, ustozlari Richel tavsiyasiga binoan Bazel (Shveysariya) universiteti professor lavozimiga taklif etiladi.

1867-1868 yillarda Nitsshe majburiy harbiy xizmatga chaqiriladi, dala artilleriyasi qo'shinida xizmat qiladi.

1869 yildan 1879 yilgacha Nitsshe Bazel universitetida mumtoz (klassik) filologiya professori lavozimida ishlaydi.

Nitsshe bu davrdagi mashhur insonlar bilan tanishish sharafiga muyassar bo'ldi. Shulardan biri Rixard Vagner edi. U o'z zamonasining mashhur kompozitori edi.

1878 yildan Nitsshe og'ir kasallikka uchraydi, uni juda qattiq bosh og'rig'i qiynaydi. Shu tufayli Nitsshe 1879 yilda 35 yoshida iste'foga chiqadi. 1879-1889 yillarda u bir necha marotaba yashash joyini o'zgartiradi.

1899 yildan telbalik boshlanadi. Nitsshe o'ziga o'zi Iso, Dionis bo'lib ko'rinadi va 1900 yili 25 avgustda olamdan ko'z yumadi.

Yoshlik chog'larida Nitsshe A.Shopengauer asarlarini sevib o'qiydi, ayniqsa, uning "Dunyo: iroda va tasavvur sifatida" nomli asarini yodlab olar darajada sevib o'qiydi. Keyinroq zamondoshlari - F.Lange, YE.Dyuring asarlari bilan qiziqdi, jumladan E.Fon Gartman tadqiqotlari ham uni qiziqtirdi. Klassik faylasuflardan u Aflotun, Fukidit, Diogen Laersiylarni yaxshi bilar edi. O'z ta'limotini u Geraklit, Empedokl, Spinoza, Gyote ta'limotlariga asoslanganini aytadi. Russo va Lyuter falsafasiga Nitsshe o'z pozitsiyasini qarshi qo'yadi.

Falsafiy - tarixiy adabiyotlarda Nitsshe dunyoqarashi rivojini 3 davrga bo'lib o'rganiladi.

Faylasuf sifatida Nitsshening ilk davri 1871-1876 yillarni o'z ichiga oladi. Bu davrda Nitsshening quyidagi ishlari chop etiladi: "Fojianing musiqa ruhidan tuG'ilishi" va "Bevaqt qoramalar" (1 va 2 qismlari). Nitsshe bu davrni "davr bilan munosabat" deb nomlaydi.

Ikkinchi davr 1876-1879 yillarni o'z ichida oladi. Bu davrda quyidagi ishlar chop etiladi: «Insonga xos, haddan tashqari insonga xos», «Turli-tuman fikrlar va hikmatli so'zlar», «Yo'lovchi va uning soyasi», «Insonga xos, haddan tashqari insonga xos» ikkinchi jildi, «Tonggi shu'la», «Quvnoq bilimlar». F.Nitsshe bu davrni "tanqidiy davr", deb ataydi.

Va nihoyat, uchinchi dvr bu «buzg'unchilik» davri, 1880-1887 yillar «Zardo'sht tavallosi», «Achchiq hikmat», «Yaxshilik va yomonlikning narigi tarafida», «Quvnoq bilimlar»ning 5-kitobi, «Axloqning kelib chiqishi», «Sanamlarning oqshomi», «Dajjol» («Antixrist»), «YESSE NOMO». Bu davr to'g'risida shunday deydi: «Endi boshim uzra na xudo bor, va na inson! Ijodkor ruhi nima qilishini o'zi biladi. Sukut saqlab turish vaqti o'tdi: mening

Zardushtim shunday deydi. Irodam, falsafam ham shunday yuqoriga ko'tarildiki, uning orqasida men yangi yer ochdim, albatta, bu zaminni men qadamba-qadam ishg'ol etib borishim zarur. O'z ijodimning endi kunduziga yetdim» - deydi F.Nitsshe.

Nitsshe o'z falsafasida birinchi o'ringa axloq masalasini qo'yadi. Falsafaning markazi inson, deydi. Falsafani mifologiya bilan uyG'unlashtiradi. Inson o'zining tuG'ilishida u bilan birga buyuk ruhiy holat birga keladi. Har bir ruh yorug'lik ma'budi - inson uchun juda muhim. Inson nurga intilib yashaydi, deydi. Uningcha, Yunon ma'budi Appolonda bashorat qilish qobiliyati bor. Insoniyat rivojlanishida pastga qarab ketish sodir bo'lmoqda. Chunki inson nafs degan baloga chalingan. Dionis ma'budini u nafs xudosi deb ataydi. "Fojianing musiqa ruhidan tug'ilishi" asarida Nitsshe inson nafsga bo'ysindi, deydi. U mifologik davrdan insoniyatga nafs meros bo'lib qolganligini ta'kidlaydi.

Nitsshe bu asarda yunon san'atidagi ikki ibtido asos haqida so'z yuritadi. Zaminiy ibtido - bu yunon afsonalaridagi sharob, bog'u-rog'lar, o'rmonlar ma'budi - Dionis bo'lsa, unga qarama qarshi bo'lgan yorug'lik, samoviy ibtido - Appolon ma'budidir. Appolon yorug'lik, san'at, ijodiy ilhom, bashoratchilik xislatlariga egadir. Bu ikki bir-biriga zid asoslar hech murosaga kelmaydi, mutanosiblik holati yuz bermaydi.

Dionischilik musiqadagi yoruG'lik ruhiyatini vayron qilishga qaratilgan, insondagi shodu-xurramlikni ham o'ldiradi. Bu asarida Nitsshe samoviy go'zallik bilan zaminiy go'zallik o'rtasidagi ziddiyatni silliqlashtira olmaydi, ular o'rtasidagi mutanosiblikni topa olmaydi.

"Zardo'sht tavallosi" nomli asarini Nitsshe falsafa fanlari professori, nafis so'z san'ati mutaxassisi sifatida emas, balki payg'ambar so'zi sifatida yaratdi. Mazkur asar mumtoz nemis falsafasi an'analari chegarasidan chiqib, ezoterik asar sifatida yaratildi. Nitsshe qalami orqali payg'ambar Zardo'sht so'zga kirdi.

Nitsshening "Zardo'sht tavallosi" asari boshqa asarlaridan butunlay farq qiladi. Bu asarda Sharq falsafiy fikrining ta'siri bilinib turadi. Tabiat jonli mavjudot sifatida namoyon bo'ladi. Har bir daraxt, har bir xarsang tosh, dengiz, tog'lar, havo hayot chashmasi bilan yo'g'rilgan. Ular Zardo'sht bilan suhbat quradi, uning olamini bir qismini tashkil qiladi. Zardo'sht o'zini tabiatdan ajratmaydi, uning o'zi tabiatning bir qismidir. Dengiz uning kayfiyatini his qiladi, uning hafaqonligiga sherik bo'ladi. Ana shu dengizda Zardo'sht orzu-umidlar sohilini qidiradi. O'z bolalarini qidiradi, zotan "umidlar bizning eng yaxshi bolalarimizdir", -deydi Nitsshe.

Sokinlik Zardo'sht bilan so'zlashadi. Sokinlik uning tayyor emasligini aytadi. Uning qalbida hali xotirjamlik hukmron emas, fikr sokinligi, qalb sokinligi yo'q.

Nitsshe yuksak ruh haqida fikr yuritadi. Ilohiy ruh har bir inson ruhining ustoziga aylanishi zarurdir. Zardusht o'z shogirdlarini tashlab ketadi. Uning shogirdlari o'z yo'llarini mustaqil topib olishlari zarur, o'zlarining yuksak ruhi bilan qo'shilishlari kerak.

Aynan ilohiy ruh insonni ezgulik va yovuzlikning narigi tomoniga olib boruvchi yo'lni topishda yordam beradi. Bu olam xudo makonidir. Zardo'sht xudosi bu yuqoridan turib, nazorat qilib turuvchi va insonlarni xatolari va gunohlari uchun jazolaydigan xudo emas. Zardo'sht xudosi butunlay o'zgacha xudodir. U har bir insonning ruhiy qalbida yashaydi. Insonning ruhiy qalbi bu xudo ehromidir.

Shuning uchun ham Zardo'sht so'zlaganda xalqqa "chin qalbidan", -deb murojaat qiladi. Zardo'sht haloyiqqa qarata bunday deydi: "Men sizlarga a'lo inson haqida ta'limot keltirdim. Odam shundayin bir xilqatdirki, undan oshib o'tmoq kerak. Siz undan o'tmoq uchun nima qildingiz?" "Men shunday odamni sevamanki, ruh va qalbi ozoddir. Zotan, uning aqli qalbining botinidir, qalbi esa uni halokatga yetaklaydi. Men shunday odamni sevamanki, uning qalbi limmo-limdir, shu bois u o'z-o'zini unutadi va bor mavjudotlarni o'ziga jo etadi: ana shunday qilib, bor mavjudot uning halokatiga aylanadi".

Nitsshening zardo'sht xudosi qadimgi xalqlarnikidek qotib qolgan, o'zgarmas, to'xtab qolgan xudo emas. "Yangi va eski bitiklar" nomli bo'limida, Zardo'sht aytadiki, xudo amri abadiy, o'zgarmas so'zlar emas, balki ular inson harakati uchun, ishlari uchun qalbida iloh alangasi yonib turuvchilar uchun da'vatdir. Shunday qilib, Zardo'sht xudosi asta-sekin u bilan



birga qo‘shiladi. Lekin bu qo‘shilish oxirigacha tugamaydi, chunki hali Zardo‘st qalbida mutloq xotirjamlik hukmron emas. Bu xodisa sokinlik bilan uning suhbatida yaqqol namoyon bo‘ladi.

“Zardo‘st olimlar uyidan ketdi”, - deb yozadi Nitsshe. Ular olamga hech qanday yangilik bermaydilar. Haqiqatni ochmaydilar. Ana shu haqiqatni Zardo‘st ham izlaydi. Uni o‘z qalbidan topadi. Haqiqat yo‘lida uchragan yolg‘on to‘siqlarni buzib tashlaydi. Kibru havoga aylangan axloq, ikkiyuzlamachilik, laganbardorlik, mag‘rurlik, gerdayganlik, xudbinlik haqiqatga to‘siq bo‘ladigan xilqatlaridir. Jumladan qotib qolgan diniy aqidalar ham bu yo‘ldagi to‘g‘anoqdir. “Yaxshi va iymonli odamlarga qarangiz! Ular hammadan ko‘proq kimni yomon ko‘radi? Ular o‘zlarining tosh lavhalarini sindiruvchilarni, vayronagarchilik keltiruvchilarni, jinoyatchilarni yomon ko‘radi. Lekin yaratuvchi shular emasmi? Yaratuvchi murdalarni emas, shuningdek, to‘da va mo‘minlarni emas, muridlarni axtaradi. Yaratuvchi xuddi o‘ziga monand yaratuvchilarni axtaradi, yangi toshbitiklarda yangi narsalarni yozadiganlarni izlaydi”. Lekin, bir eng katta to‘siq bari-bir yengilmaydi. Bu - imkoniy aqlidir.

Bu xilqat misoli labirintdagi Minatavrga o‘xshaydi. Labirint bu inson fikrlaridir. Ular gumon-shubhalardan, adashishlardan iborat. Ular misoli o‘rgimchak iniga o‘xshaydi. Ular zaharli qora qurt kabi qalbni kibrlar bilan zaharlaydi. O‘g‘ri oyga o‘xshab o‘zga xonadonlarga nazar tashlaydi, o‘zgalarning fikrini o‘g‘irlyaydi, deydi Nitsshe.

Ana shu rangli obrazlar, timsollar orqali Nitsshe aqlning ichki mohiyatini yaqqol ko‘rsatib beradi. Aql to‘g‘risida fikr yuritadi-yu, lekin bu xilqatdan Nitsshening o‘zi ham mustasno bo‘lmaydi. Uni butunlay yengish uchun - qalbda mutloq sokinlik holatiga erishish zarurdir. Fikrlar oqimini to‘xtatib qo‘yish kerak. Sokinlik aynan ana shu haqda Zardo‘stga gapiradi. Zardo‘st dengiz tomonga ketadi. U hayot dengiziga sho‘nG‘iydi. Yangi sohillarni izlaydi. O‘z orzu-umidlari amalga oshadigan hayot sohillarini qidiradi.

Bu orzu umidlar nima haqida? Bu umid yangi insonning tug‘ilishi haqida. Nitsshe uni komil inson deb ataydi: “...ey birodarlarim, aytingiz: sizning vujudingiz dilingiz haqida nimalar deydi? Axir, sizning dilingizning boyligi qashshoqlik, loyqa sel va manmanlikdan o‘zga nimadir?”

Chindan ham odam loyqa seldir. Uni o‘ziga yutib yana toza qilmoq uchun faqat dengiz bo‘lmoq kerak.

Qarang, men sizga zabarmard odam to‘g‘risida so‘ylayapman: u - o‘sha dengiz, unda sizning uluG‘ nafratingiz cho‘kib ketgay.

Siz boshdan kechirishingiz ehtimoli bo‘lgan eng oliy narsa nimadir? U UluG‘ nafrat soatidir. O‘sha soatda sizning baxt-iqbolingiz ko‘zingizga manfur bo‘lib ko‘ringay, sizning aqlingiz va sizning yaxshiligingiz ham manfur bo‘lib ko‘ringay.

O‘sha soatda siz aytursiz: “Mening baxtim nimadir! U - qashshoqlik, ifloslik va o‘z-o‘zidan oqizona mamnunlikdir. Mening baxtim mening borlig‘imni oqlamog‘i kerak edi”.

Hozirgi zamon odamlari maydalashib ketishgan, deydi Nitsshe. “Yer kichkina bo‘lib qoldi va uning yuzasida hamma narsani kichraytib qo‘yuvchi mitti odam sakrab-sakrab yuribdi. Uning urug‘i suvarak kabi qirilib bitmagay: oxirgi odam hammadan ko‘proq yashaydi”.

Nitsshe insonlarni o‘z qobiqlariga kirib o‘tirgan shilliq qurtga o‘xshatadi. Ularning qalblari ham, tanalari ham, hatto yashaydigan uylari ham maydalashib ketgan. Ular o‘z qobig‘laridan boshlarini chiqarishga qo‘rqadilar. “Yangi esgan shabadadan nafas olgilari kelmaydi. Bu esgan shabada yangilik shabadasidir. Umidlar shabadasidir. O‘zgartirishlar shabadasidir”.

Lekin Nitsshe insoniyat bunday o‘zgarishlarga tayyormi? - deb savol qo‘yadi. Insoniyat bu o‘zgarishdan qo‘rqadi. Chunki eng katta o‘zgarish ularning o‘zlarida sodir bo‘lishi kerak. Inson o‘zini soflashi, poklashi zarur. O‘zini kibrli, xudbin, ikkiyuzlamachi axloq ruhidan tozalashi kerak, unday axloqdan butunlay voz kechishi lozim. Uning o‘zi axloqiy durdonaga aylanishi zarur.

Qalbning o‘zi inson harakatini nazorat qilishi kerak, chunki inson qalbi, vijdoni “eng oliy hakamdir, xudo ovozidir”. Shunday qilib, qalb yangi axloq meyor, o‘lchami bo‘ladi, deydi

Nitsshe. Misol qilib, Iso payg'ambarni, Buddani keltiradi, ular sokinlik va xotirjamlik dunyosidan bo'ladilar. Nirvana holati ular uchun tabiiy holatdir.

Insonning ruhiy kamoloti uch davrni bosib o'tadi - tuya, sher va bolalik. Birinchi davr - tuya davri, u qiyinchiliklar oldidagi sabr-qanoatni, chidamlilik, itoatkorlikni belgilaydi. Ikkinchi davr - sher davri esa inson erkin ruhini belgilaydi. Insonning erkin ruhi sherga o'xshab kuchli, lekin yolG'iz, uni insonlar fikri, axloqning hamma uchun qabul qilingan normalari qo'rqita olmaydi. U oqimga qarshi suzadi, uning erkinligiga to'siq bo'lguvchi kishanlarni uzib, parcha-parcha qiladi. Insonlar ko'pincha sharoitga moslashuvchilarga aylanib qoladilar, ular yangi jamiyat bunyodkori bo'la olmaydilar. Insoniyatning odatiy oqimiga faqat erkin ruhga ega bo'lgan insonlargina qarshi tura olishi mumkin. "... ruh dastlab tuya edi, keyin sherga aylandi, sher bolaga aylandi... Kuchli ruhiyat oldida ko'pgina qiyinchiliklar uchraydi, yengib o'tuvchi, kuchli ruhga taqlid qilsa bo'ladi: uning kuchi eng og'ir qiyinchiliklarga qaratilgandir. ...Chidamkor ruh eng og'ir qiyinchiliklarni o'ziga oladi: o'rgangan tuya misoli, o'z sahosiga shoshiladi. Lekin ana shu sahroda ikkinchi aylanish sodir bo'ladi. Bu yerda ruh sherga aylanadi, erkin ruhga aylanadi. Erkin ruh o'z sahosida hukmrondir. Lekin yangi qadriyatlarini sher ruhiyati yarata olmaydi. ...Go'daklik poklikning o'zidir..."

Uchinchi davr - bu bolalik, go'daklik davri. Bu davrda sherga xos yolG'izlik ruhi o'rni ilohiy shodonlik ruhi egallaydi. Inson o'z ichki olamida xudo ehromini ochadi, komil insonga aylanadi. Unda samoviy xislatlar bilan zaminiy xislatlar birlashadi.

Nitsshe falsafasida buddizm dunyoqarashining ta'sirini yaqqol sezish mumkin. "Dajjol" asarida Nitsshe buddizmni eng mukammal din safiga qo'shadi. Bu din qotib qolgan dogma va aqidalardan mustasnodir. Xristianlikdagi bo'ysunuvchanlik ruhiyati ham bu dinda uchramaydi. Budda komillikka erishishni targ'ib qiladi, ichki sukunatga ega bo'lishni o'rgatadi. U iztirob chekishga undamaydi. Buddizm falsafasi, Nitsshe fikricha, iztirob falsafasi emas, aksincha, bu dunyoqarash inson qalbida shodlik olamini, sokinlik dunyosini, ruhiy xotirjamlik hislatini ochadi.

Hech qanday hayotiy qiyinchiliklar, tashqi to'fonlar bu sukunat olami tinchligiga hamla qila olmaydi, uni buza olmaydi. Inson o'zini buzilmas sukunat zirhi bilan o'rab oladi, bu zirh xudo nuridan iboratdir. Bu nur inson ichki olamidan ziyolanib, uni ilohiy muhabbat bilan, shoduxurramlik bilan to'ldiradi. Ana shunday ziyo va sukunat holatini Nitsshe nirvana holati deb ataydi.

Nirvana holatida hech qanday his-hayajonga o'rin yo'q. Faqat birgina hissiyot mavjud, u ham bo'lsa ilohiy, samoviy muhabbat tuyg'usidir. Nirvana holatida ong cheksiz kengayadi va butun borliq bilan birlashadi. Ong va borliq yagonalikka aylanadi. Hozirgi ko'pgina yoga adabiyotlarida nirvana holati shunday aniqlanadi. Bunga misol tariqasida Ram Chakra, Shri Aurobindo kabi hind mualliflarini keltirishimiz mumkin.

Nitsshe, albatta, bunday bilimlar bilan chuqur tanish bo'lmagan, lekin uchinchi davrdagi go'daklik inson ruhi holati Nirvana holatiga o'xshaydi. Hozirgi Dzen-buddizm falsafasi nirvana holatini chuqur ochib bergan, bu bolalikcha pok hissiyot xolatiga aynan to'g'ri keladi.

Go'dak ongi fikrlar oqimi bilan to'lmagan. Bola dunyoni qanday bo'lsa, shundayligicha, pokiza his etadi, qabul etadi. Go'dak dunyoning har bir hodisasidan shodlanadi.

Fikrlar oqimi inson ongini xaos holatiga, tartibsizlikka olib keladi, inson ongiga xira parda tortadi. Inson dunyoni fikrlari orqali, his-tuyg'ulari orqali in'ikos etadi. Bunday hissiyot dunyoni buzib ko'rsatadi. Go'dak qalbida esa xursandchilik hukmron bo'lganligi uchun dunyo go'zalligini seza oladi. Hatto eng xaroba joydan ham bu qalb o'z diqqatini jalb qiluvchi go'zallikni topishga qodirdir. Uning uchun olam rang-barang jilolarda tovlanadi, jonlanadi. Hattoki, toshlar, suvlar, havo ham ruhlanadi. Olam mo'jizalarga to'lib toshadi. Chunki eng katta mo'jiza uning o'zidir. Bunday his-tuyg'ular biologik jarayonlarning natijasi emas, balki go'dak qalbining namoyonidir.

Bola ongi markazida uning qalbi joy oladi. Bu bolani qaynoq energiya oqimi bilan ta'minlaydi, bolada hayotiy kuch jo'sh uradi. O'zini butun olam, koinot bilan tenglashtiradi. Lekin ulg'aygani sari insonda fikr yuritish faoliyati rivojlanib, mustahkamlanib boradi. Bu

jarayonning to'xtovsiz davom etishi inson ongini fikrlar bilan to'ldira boradi, ruh harakatiga esa tobora to'siq qo'yib boradi.

Shu yo'l bilan aqlli inson o'z ruhiyati bilan aloqani uzib boradi, ilohiy hissiyotdan mahrum bo'lib boradi, bolalik dunyosidan uzoqlashib boradi. Asta-sekin ruhiy hislar o'tmaslashib, inson fikrlovchi robotlarga aylanib boradi.

Nitsshe ta'limoti ziddiyatlardan xoli emas edi. U insonning ruhiy, ma'naviy mohiyatini tushunishni istaydi. Buning uchun u butun aqliy zahirasi ishga soladi. Nitsshe o'zining ayrim asarlarida payg'ambarona so'z yuritadi. Unga ilohiy haqiqat ochiladi. Lekin Nitssheining tafakkuri yuksak ruhga to'la bo'ysunmagan, shuning uchun ham unda bir-biriga zid fikrlar uchraydi.

“Dajjol” asarida Nitsshe Iso payg'ambar shaxsini yuqoriga ko'tarish bilan birga xristianlik dinini tanqid ostiga oladi. XIX asr g'arb ziyolilari uchun ateizm keng tarqalgan hodisa edi. Lekin ko'p olimlar tomonidan din fan nuqtai nazaridan tanqid qilingan bo'lsa, Nitsshe xristianlikning axloqiy tomonini qat'iy tanqid ostiga oladi.

Zotan xristianlik murakkab ziddiyatli jarayon sifatida olinganda bu tanqid maqsadga muvofiq bo'lar edi. Lekin Nitsshe bir zarb bilan xristianlikning ijobiy va salbiy tomonlarini ham chippakka chiqaradi.

Nitsshe o'z zamonasining axloqini qattiq tanqid qiladi. Axloq to'g'risida ungacha ko'pgina faylasuflar fikr yuritishgan, muhokama qilishgan edilar. Lekin Nitssheining axloqiy qarashlari butunlay o'zgacha xususiyatga egadir.

U Kantning axloqiy imperativini butunlay inkor qiladi. Undagi “majburiy burch” tushunchasini butunlay qoralab tashlaydi. “Yo'lda tamg'alik maxluq yotibdi, uning har bir tamg'asida “Sen burchlisan!” degan xitob oltin kabi tovlanib turibdi”.

Nitsshe fikricha, axloqiylik asrlar osha inson erkin ruhini so'ndirib kelgan. Dinda ham olloh hukmron sifatida namoyon bo'ladi. U o'z “qullari, xizmatkorlari”, ularning taqdirlari, hayotlari ustidan o'z hukmini o'tkazadi. Har bir inson, diniy nuqtai nazardan, xudoning quolidir.

Nitsshe ta'kidicha, har bir inson iroda erkinligiga ega. Erkin iroda eng yuksak qadriyatdir. Nitsshe xristianlik dinidagi insonning taqdir oldidagi itoatkorligi, bo'ysunuvchanligi g'azabga keltiradi. Insonning olloh oldidagi itoatgo'yiligi manfaatli munosabatlarni yuzaga keltiradi. Dindorlar ollohga sajda qilishlari, qiyinchiliklarga ko'nikishlari evaziga xudodan gunohlaridan kechishini so'raydilar, uzoq yilgi xizmatlari evaziga mukofot kutadilar. Ana shunday manfaatli munosabat xristianlik axloqi asosida yotadi. Nitsshe bunday ahloqqa iroda erkinligini qarshi qo'yadi. Iroda erkinligi har qanday axloqiy normalardan yuqoriroq turadi.

Nitssheining bu fikrlariga yuzaki qaraganda, axloqiy nigilizm g'oyasini ilgari surganligini ko'rishimiz mumkin. Lekin chuqurroq nazar tashlasak, bu fikrlardan butunlay o'zgacha xulosaga kelamiz. Nitsshe axloqni tashqi “burch majburiyati” sifatida inkor qiladi, uni ruhning ichki holati sifatida talqin qiladi. U qadimgi Rumo tarixidan ko'pgina misollarni keltiradi. Ularning shon-shuhratlari, buyukliklariga tasannolar aytadi. Ularni iroda erkinligi ruhiga ega bo'lgan shaxslar deb ataydi. Ular kuchli irodaga ega bo'lganliklari uchun hamma narsa ularga bo'ysungan.

Nitsshe uchun inson ongi borliqdir. Shu tasdiqdan kelib chiqadigan bo'lsak, hukmronlik irodasi, bu, birinchi navbatda, o'z ustidan hukmdorlik qilishni anglatadi. “Dunyoni boshqarishdan oldin, o'z-o'zini boshqarishni o'rganish lozim”, - deydi Nitsshe.

Zardo'sht - erkin ruh timsolidir. Hamma narsa unga bo'ysungan. Vaholanki, u o'zi ustidan hukmdorlik qila oladi. Zardo'shtning o'zi axloqdir. U insonlarni sevadi. Insonni komillik darajasida ko'rishni istaydi: “Men odamlarni sevaman. Men odamlarga tortiq olib boraman. Qarang, men sizlarga zabarmard haqida ta'limot berajakman. A'lo odam - zaminning mazmuni. Sizning irodangiz “Mayli, a'lo odam zaminning mazmuni bo'lsin!” - deb aytsin”. Birodarlarim, men sizga iltijo qilib, zaminga sodiq bo'ling va sizga yer uzra umid to'g'risida so'zlayotganlarga ishonmang! O'zlari bilarmi, bilmasmu, baribir, ular - zaharlaguvchidir, deb ayturman”.

Shunday qilib, Nitsshe fikricha, Zardo'sht axloqiyiligi bu tashqi, xudo bilan bitim tuzuvchi axloq emas. Uning axloqi uning erkin ruhidir. Bu ruh ilohiy xususiyatga ega bo'lganligi uchun ilohiylik bilan ziddiyatda bo'la olmaydi. “Avvalda xudobezorilik eng mudhish bezorilik

edi, - deb yozadi Nitsshe, - Ammo xudo o'ldi va u bilan birga bu xudobezorilar ham o'ldi. Endi yerni yomonlash - eng mudhish jinoyatdir, bilib bo'lmaslikning mohiyatini yer mazmunidan yuksak bilmoq ham ayni shundaydir". Lekin shu yerda Nitsshedda yuzaki qarama-qarshilikni uchratishimiz mumkin. Masalan, "Zardo'sht tavallosi" bilan "Dajjol" asarlari o'rtasida, ularni yozilish uslublari o'rtasida ziddiyat yaqqol ko'zga tashlanadi. Lekin satrlar orasiga yashiringan misralarni, bu asarlarning ruhini tahlil qiladigan bo'lsak, ana shu qarama-qarshilik darrov yo'qoladi.

Xudo o'ldi? Ha, insonga begona bo'lgan, undan ajralib qolgan, tashqaridagi, jazo beruvchi xudo o'ldi, deydi Nitsshe. Lekin yangi xudo tug'iladi. U inson qalbida yashaydi. Qalbdagi xudo bilan u komil insonga aylanib boradi. Zardo'sht qalbi muhabbat bilan limmolimdir. Ana shu muhabbat uni g'orni tark etib, insonlar orasida bo'lishga da'vat etadi.

Odam - maqsad emas, ko'prikdir, ana shunisi muhim. Odam o'lish va mahv bo'lishdir, odamlarning faqat shu jihatini sevish mumkin.

«Men o'limga tik boqib, - deb yozadi Nitsshe, - umr kechirishdan o'zgacha yashay bilmaydiganlarni sevaman, zotan, ular ko'prikdan o'tib boradi. Men buyuk manfurlarni sevaman, zotan, ular - o'zga sohillarga buyuk ishtiyoqmand va istakning o'qidir. Men shundaylarni sevamanki, ular haloq bo'lish va mahkumlik uchun yulduzlar ortidan asos izlamaydi, aksincha, zamin qachonlardir A'lo odam zaminiga aylanmog'i uchun o'zlarini yerga qurbon qiladi. Men shunday odamni sevamanki, u bilish uchun yashaydi va qachondir yer yuzida A'lo odam yashamog'i uchun bilishni istaydi. Zotan, u shu tarzda o'z halokatini istaydi. Men shunday odamni sevamanki, u A'lo odamga makon qurmoq uchun zahmat chekadi va ixtirolar qiladi va uning kelmog'i uchun yer, maxluqot va nabototni hozirlab qo'yadi. Zotan, shu tarzda o'z halokatini istaydi.

Men shunday odamni sevamanki, u o'z yaxshiligini sevadi. Zotan, yaxshilik - halokatning irodasi va o'zga sohillar istagining o'qidir. Men shunday odamni sevamanki, u o'zi uchun bir qatra ruh asramaydi, lekin o'zi butunlay yaxshilikning ruhi bo'lmoqqa intiladi. Zotan, u xuddi mana shu ruh singari ko'prikdan o'tib boradi.

Men shunday odamni sevamanki, u yaxshiligidan intilish va toleini yasaydi. Zotan, u xuddi mana shunday - o'z yaxshiligi uchun yashashni istaydi va boshqacha umr kechirishni bilmaydi".

Shunday qilib, Nitsshening komil insoni "yerga tushgan farishtadir". U o'z qalbidagi ziyosini insonlarga berishni istaydi. Donishmandlik va muhabbat Zardo'sht qalbida mujassamdir.

Hokimiyatga intilish g'oyasini Nitsshe o'zining «Hokimiyatga bo'lgan iroda» asarida chuqur tahlil qilib beradi. Davlatni boshqarishni, birovlar ustidan hukmronlik qilishni Nitsshe hokimlik irodasi deb tushunmaydi. Aksincha, davlatni qo'rqinchli mahluqqa o'xshatadi. Davlat inson erkin ruhini o'ldiradi, deydi. Samoviy inson nimaga intiladi, degan savolni o'rta tashlaydi, birovlar ustidan hokimlikkani yoki o'z insoniy hislatlari ustidan hokimlikkani? Agarda u boshqalar ustidan hokimlikka intilsa davlatning butun kuchini, qudratini o'zida mujassam etgan bo'ladi, zotan davlat hokimiyatning eng yuqori shaklidir. Lekin Nitsshe uchun davlat - bu mahluqdir. Uning Zardo'shtiy birovlar ustidan hukmronlik qilishga intilmaydi. Hattoki, o'z muridlarini ham ma'lum vaqtdan so'ng o'z ehtiyorlariga qo'yib yuboradi. Ular o'z hayotiy yo'llarini o'zlari aniqlab olishlarini, ruhiy o'qituvchilari bilan birlashishlarini istaydi. Zardo'sht o'zi ustidan hukmronlik qilishga intiladi. O'z ustidan hukmronlik irodasi unda mustahkamlanib boradi. O'zining mag'lubiyatlari, insonlar uni tushunmasliklari ana shu iroda hokimligini susaytira olmaydi. Iroda erkinligi esa bu ilohiylikning insonda namoyon bo'lishidir.

Demak, Zardo'sht o'z muridlarini ham o'zi kabi erkin ruhga ega bo'lishlarini xohlaydi. Shundan so'ng Zardo'sht ular bilan yana bir bor uchrashadi, suhbat quradi, ularning erkin fikrlaridan bahramand bo'ladi. Biz Nitssheni, uning asarlarini asl mazmunini faqatgina u kabi erkin ruhga ega bo'lganimizdagina tushunishimiz mumkindir.

Shunday qilib, Nitsshedda ikki kuch bir vaqtning o'zida mavjud bo'lgan. Uning erkin ruhi bilan tafakkuri umrining oxirigacha kurashda bo'lgan. Biz buni Nitsshening asarlaridan ham bilib olishimiz mumkin. Nitsshening ruhi bilan tafakkuri o'rtasidagi kurash yutuqlari va

magʻlubiyatlari bilan ifodalanadi. Uning ruhiyati parvozi uni insoniyatdan bir necha metr balandga koʻtargan boʻlsa, magʻlubiyati taʼlimotidagi ziddiyatlarning yechib boʻlmasligida namoyon boʻlib, Nitssheni telbalik holatiga solib qoʻydi.

Nitsshe uchun materiya va ruh oʻrtasida boʻlinish yoʻq. Hayotning oʻzi ruhning materiyaga singib ketganligidir. Ruhni materiyadan ajratib boʻlmaydi. Bu ikki xilqat bir-biridan ajratilsa oʻlim sodir boʻladi. Nitsshe uchun hamma narsa borliq, tirikdir, ruhiyatga egadir. Butun tiriklik ruhiyati ilohiy iroda bilan nurlangan, chunki ruhiyatning yuksak holati - bu uning erkin irodasi. Hayotning har bir shakli shunday taraqqiyot yoʻlini bosib oʻtadi. Hayot doimiy paydo boʻlishdir. Shuning uchun ham tabiatda rivojlanishning juda koʻp uslublari mavjud. Har bir shaklning oʻziga xos rivojlanish uslublari bor. Ana shular tabiatning vujudga kelishini tashkil qiladi.

Nitsshe uchun hayot ong bilan ham aniqlanadi. Inson ongi oʻz-oʻzini anglashga intiladi, oʻz taraqqiyotini bilishni xohlaydi. Iroda - inson ichki ruhiyatini namoyon qiluvchi, ichki qobiliyatini ochuvchi shunday kuchdir. Nitsshe soʻzi bilan aytganimizda, “iroda vujudga kelishda faol rol oʻynaydi; maʼnan oʻzligini namoyon qilishning oʻzi ham bu vujudlikka aylanishdir”.

Bu yerda oʻrinli savol tugʻiladi, nima uchun taraqqiyot emas, balki vujudlikka aylanish jarayoni? Nitsshe fikricha, insonning yuqori rivoji qadimda oʻtib ketgan. U nemis, skandinav, yapon millatining yuqori tabaqa vakillarini misol qilib keltiradi. Aynan, ularda oliyjanoblik, ruhiyat erkinligi kabi hislatlar mujassam boʻlgan. Nitsshening ana shu fikri marksistlar tomonidan qattiq tanqid qilingan.

Lekin biz Nitsshe falsafiy qarashlarini ezoterik adabiyotlar, hamda integral yoga taʼlimotlari bilan solishtirib koʻrsak, Nitsshe dunyoqarashidagi ziddiyatlar yoʻqoladi.

Qadimgi hind qoʻlyozmalari yodgorliklarida, vedalarda yuqori rivojidagi inson mavjud boʻlgani toʻgʻrisida maʼlumot beriladi. Bunday inson ilohiy alangaga ega boʻlgan. Yer yuzida bunday insonlar yuqori kastalardagi oliyjanob insonlar, yaʼni braxmanlar, yapon samuraylari, arab mamlakatlarida - saidlar boʻlishgan.

Tabiatning ilohiy taʼlimotlari boʻlgan “Dalaylam”larda jamiyatning bunday tabaqalarga boʻlinishi uzoq tarixga egadir, bunday boʻlinishning oʻziga xos mazmuni bordir, deyiladi. Bunday boʻlinishning ildizi bizning Yer sivilizatsiyamizgacha boʻlgan sivilizatsiyalar, Atlantida va Limuriyaga borib taqaladi. Atlanta avlodlari, qadimgi giperboreyetslar (Nitsshe oʻz asarlarida koʻp marotaba eslatib oʻtgan) yerdagi ana shu yuqori kastalarga asos solishgan. Ularning ruhiyatiga oliyjanoblik hislatlari xos boʻlgan. Lekin giperboreyetslar davri oʻtib ketgan, inson ruhiyati esa maydalashib ketdi, deydi Nitsshe. Insoniyat taraqqiyoti hozirgi davrda, Nitsshe taʼkidicha, yuqoriga qarab emas, balki pastga qarab ketmoqda. Moddiy manfaatlar, hayvoniy instinktlar, ayniqsa, taqlid qilish instinkti bizning jamiyatimiz insonlariga xos xususiyatdir. Taqlid qilish maymunlarda juda yaxshi namoyon boʻladi. Maymundagi, aynan shu xislatning oʻzi insonlarni maymunlarga oʻxshab ketayotganligini isbotlaydi.

Manfaatdorlik, xudbinlik ruhiyati tobora oliyjanoblik xislatlarini siqib chiqarmoqda. Shu xarakterlari orqali insonlar hayvonot olamidani ham battarroq vahshiylikka ketmoqdalar. Nitsshening Zardoʻshiy esa, butunlay oʻzgachadir, oliyjanob ruhiyatga, sof qalbga ega boʻlgan, ishi, soʻzi, fikri bir boʻlgan, komillik darajasiga yetishay degan inson obrazidir. Jamiyatimizda shunday insonlarni yashashi osonmi? Yoʻq, albatta.

Oʻzaro manfaatdorlikka, har narsadan moddiy foyda olishga intiladigan jamiyatda yuqori ruhiyatli inson yashay olmaydi. Lekin Nitsshening Zardoʻshiy xudosi oʻzgachadir. Uning xudosi insonning, uning sof, musaffo qalbidir, uning donishmandligi va oliyjanobligidir. Quyidagi misralarda bu yaqqol namoyon boʻladi: “Ular Zardoʻshiy tirikmi, yoʻqmi, bilishni istaydi. Chindan ham, men hali tirikmanmi oʻzi? Vahshiyatlardan koʻra, odamlar orasida boʻlish xatarliroq ekan. Zardoʻshiy xatarli yoʻllardan yuradi. Mayliga! Meni mening mahluqlarim yoʻllab borsin!” Zardoʻshiy shunday deb oʻrmonda uchragan purning soʻzlarini esladi, xoʻrsindi va diliga bunday dedi: “Koshkiydi, men donoroq boʻlsam! Men xuddi oʻzinning morim kabi sal donoroq boʻlganimda edi!... lekin men aql bovar qilmas ishga qoʻl urishni istamayman. Men gʻururim

mudom donoligim bilan birga, baqamti bo'lsa deyman! Agarda bir kun kelib donoligim meni tark etsa bormi (oh u uchib ketishni sevadi), ana unda mayliga, mening g'ururim mening telbaligim bilan birga uchib ketsin!" - deb yozadi Nitsshe.

Abadiy qaytish to'g'risida ham Nitsshe o'z fikrlarini bayon etadi. Faylasufning abadiy qaytish to'g'risidagi ta'limoti ko'pgina olimlar tomonidan qattiq tanqid ostiga olingan va buzib ko'rsatilgan. Tanqidchilardan birontasi ham Nitsshening buddaviylikka bergan yuqori bahosiga diqqat e'tiborini qaratmagan. Buddaviylikdagi inkarnatsiya va reinkarnatsiya (jonning qayta-qayta dunyoga kelishi) ta'limoti bilan Nitsshening abadiy qaytish g'oyasi o'rtasidagi o'xshashlikni solishtirib ko'rishmagan. Sansara g'ildiragi, falak gardishi qayta-qayta aylanaveradi. Hayot abadiy aylana tarzida harakat qilaveradi, hodisalar qaytarilaveradi. Uni qanday to'xtatish mumkin, bu aylanadan qanday chiqib ketish mumkin? Nima uchun gardish aylanib, ilk xolatga qaytaveradi?

Abadiy qaytish ta'limotini tushunish uchun, uning chuqur mazmunini anglab yetish uchun buddaviylikdagi inkarnatsiya va reinkarnatsiya g'oyasini tahlil qilishimiz zarur. Shunga o'xshash g'oyalar qadim mamlakatlarda ham bo'lgan, ya'ni jonni ko'chib yurishi to'g'risidagi ta'limot metempsixoz deb atalgan. Sharq mamlakatlarida ham bunday ta'limot juda qadimdan mavjuddir. Bu g'oya Pifagor tomonidan Sharqdan Yunonistonga ham keltirilgan.

Bu g'oyaning mohiyati shundan iboratki, ilohiy xususiyatga ega bo'lgan abadiy barhayot inson ruhi yerga tushib inson tanasi orqali namoyon bo'ladi, aynan zaminda ruh bilan tana qo'shiladi. Shu holda tana tabiiy holda o'z ruhiy taraqqiyot yo'lini bosib o'tishi zarur. Ruh bilan materiyaning qo'shilishi moddiyat dunyosini yanada yuqoriroq darajaga ko'tarishi mumkin. Materiya shunda ichidan ruhlanib, yorug' nur, ziyo bilan to'ladi. Lekin, afsuski, moddiyat dunyosi o'zgaruvchan, o'tkinchi bo'lganligi uchun ko'pgina hayot jarayonlarida tanadagi ruhiyatni uxlatib qo'yadi. Insonda faqat tahliliy tafakkur, aql mavjud bo'ladi. Insonning bunday tafakkuri uchun esa dunyoning narigi tomoni, ruhiyat olami sarobdir, yolg'ondir. Hayot yo'lida vaqt darvozalari uchraydi, inson shu darvozadan o'tayotganida ruhi xotirasini yo'qotadi, ruhiyat olamini unutadi. Bu olam ezgulik va yovuzlikning narigi tomoni deb ataladi.

Demak, Nitsshening abadiy qaytish ta'limoti Sharqning dunyoning aylanma harakati to'g'risidagi g'oyasini o'z ichiga olgan. Taqdir gardishi ham shu g'oyadan kelib chiqadi. Yerga tushgan ruh - inson ruhi sinovlar, iztiroblar, imtihonlar yo'lidan o'tadi. Yo'lda uchragan qiyinchiliklar, azob-uqubatlar inson ruhi g'uborlarini soflashga, inson tanasini poklashga yordam beradi, irodasini mustahkamlaydi, ruhiyatdagi olijanoblikni kuchaytiradi. Lekin buning uchun birgina hayot yo'li yetarli bo'lmaydi.

Birgina hayot yo'li orqali ruh to'la rivojlana olmaydi, to'la soflana olmaydi. Ruh har bir hayotiy vaziyatda yuqori darajada o'zini namoyon qila olmaydi. Inson bir vaqtning o'zida butun insoniyat iztirobi va shodligini hikoya qila olmaydi. Insonning hissiyoti va tafakkuri hayotiy chegarasi cheklangandir. O'zining hayotiy evolyusion taraqqiyotini ruh turli holatlarda, turli vaziyatlarda notirik tabiatdan tortib, to tabiatning eng yuqori mavjudoti bo'lgan insongacha o'tishi lozim.

Inson tanasiga qo'ngan ruh ham dunyodagi barcha xalqlar taqdirini boshidan o'tkazishi kerak, quyi taqabadan tortib, yuqori tabaqagacha bo'lgan holatni boshdan kechirishi lozim. Agarda o'zining hayotida bir xalqqa mansub bo'lsa, keyingi hayotida boshqa xalqqa mansub bo'ladi, bir hayotida kambag'al bo'lsa, keyingi hayotida boy bo'ladi va hakoza. Chunki inson ruhi barcha xalqlarning hayot tarzi, hissiyoti, iztiroblari tajribasiga ega bo'lishi lozim. Xuddi bahordan so'ng yoz, yozdan keyin kuz, kuzdan so'ng qish kelishi takrorlanaverishi yoki kun bilan tunning almashinaverishi kabi inson ruhiyati ham qayta-qayta yerga tushaveradi.

Abadiy qaytish yana shuning uchun sodir bo'ladiki, sof ruh o'zining og'ir yukidan xalos bo'lishi kerak. Og'ir yuk - bu fikrlar, yomon odatlar va adashishlar majmuasi. Shu og'ir yuk bilan ruh tanani tark etadi, lekin o'zining yuqori darajadagi ruhiyati bilan qo'shila olmaydi, erkin irodaga aylana olmaydi, iroda zanjirlar bilan yerga bog'lanib qoladi. U dunyoviy ruhiyat ummoniga sho'ng'iy olmaydi. Moddiyat dunyosi uni qo'yib yubormaydi.

Hayot girdobida ruh har tomonga o'zini uradi, girdobdan chiqib ketishga intiladi. Intilish ruhiyatga xos hususiyatdir. Bu hususiyat iroda deb ataladi. Irodasi kuchli insonlar hayotiy qiyinchiliklarni yengadi, ziddiyatlarni osonlikcha hal qiladi, oqimga qarshi suzishga o'zida kuch topa oladi. Ana shunday kuch, Nitsshe fikricha, tarixiy shaxslarda yaqqol namoyon bo'ladi. Ular hayotga moslashmasdan, doim kurashadilar. Shuning uchun ham bunday shaxslarga jamiyatda yashash juda mushkuldir. Lekin ular o'z notinch hayotlaridan nolimaydilar. Aksincha, hayot tufonlarini shodonlik bilan qarshilab oladilar. Jamiyatning ko'pgina odamlari esa qiyinchiliklarga qarshi kurashmay, unga moslashadilar, rohat-farog'atlarini o'ylab, ikkiyuzlamachilik qiladilar. Dillari bilan so'zlari bir-biridan ajralib qoladi.

“Bir zamon ruh vujudga, - deb yozadi Nitsshe, - shunday nafrat bilan qaragan edi. O'shanda shu nafratdan ko'ra yuksakroq hech narsa yo'q edi; u vujudni oriq, manhus va och ko'rishni istagan edi. U vujud va zamindan qochishni shunday ko'zlagan edi. Bu dilning o'zi shunchalar oriq, manhus va och edi; shafqatsizlik uning rohati edi!”

“Dajjol” asarida Nitsshe kuchli ruhiyatga ega bo'lgan inson hayot yo'li to'g'risida yozadi. U doimo jamiyat fikriga qarshi turadi. Haqiqatdan yiroq bo'lgan olomon fikri ijtimoiy qadriyat darajasiga ko'tarilgandi. Ana shu fikrning o'zi ijtimoiy axloqdir. Bu axloq esa erkin ruh donishmandligidan yiroqdir, xuddi osmon bilan yer kabi bir-biridan ajralib qolgan. Erkin ruh samoga intiladi, olomon esa uni yerga qaytarmoqchi bo'ladi.

Iroda kuchiga qarshi turuvchi yana bir kuch shubhadir. Aynan, shubhalanish va qo'rquv iroda kuchini susaytiradi. Shubha esa tafakkur qurolidir. Falsafa tarixida shubha g'oyasiga asos solgan faylasuf Dekartdir, uning mashhur iborasi “Hamma narsani shubha ostiga ol!” - ilmiy fanlarning shioriga aylangan edi.

Shubhalanish ruhning kuch-quvvatini kesadi, qat'iyatsizlikka, ikkilanishlarga olib keladi. Shuning natijasida inson faol harakat qila olmaydi, vaziyatni o'z hisobiga hal qila olmay qoladi.

Nitsshe intuitsiya haqida ham gapirib o'tadi. Kundalik hayotda qalb xotirasi intuitsiya orqali namoyon bo'ladi. Intuitsiya esa komil inson instinklaridir. Intuitsiya instinkdan tashqari, ayrim insonlarda yuqori hissiyotlilik hamda uchraydi. Yuqori hissiyot nafaqat insonlarda, hayvonlarda ham uchraydi. Shuning uchun ham Nitsshe bunday hislarni instinktlar deb ataydi.

Bu instinklar nozik energiyaning bir turiga kiradi. Intuitsiya nozik energiyaning eng yuqori turidir. U yurak markazi energiyasidir. Nitsshe buddaviylikning ruh tarbiyasi haqida so'z yuritganida ana shu energiyani nazarda tutadi. “Buddaviylik, - deb yozadi Nitsshe, - doimiy komillikka intiluvchi din emas, balki komillik uning odatiy xolatidir”.

Buddaviylik, Nitsshe fikricha, insonni yerdagi hayotidan, rohatlaridan ajratmaydi. Tanani ruhga qarshi qo'ymaydi. tarkidunyochilik - buddaviylikka emas, ko'proq xristianlikka xosdir. Buddaviylik uchun xohishlardan butunlay voz kechish ularni inkor qilishni anglatmaydi, balki xohishlar o'rniga xayratlanish, shodlanish hissiyotini ilgari qo'yadi. Buddaviylik xudbinlikni targ'ib qilmaydi. Lekin rahim-shafqat to'g'risida gapiradi. Rahim-shafqat ruh rivojidadagi eng zaruriy va dastlabki qadamdir. Demak, insondagi samoviy hislatlar bilan insoniy hislatlar birga qo'shib inson komillik darajasiga yetadi, shunda sansara gardishi to'xtaydi, inson taqdirning yuqoriroq qatlamiga yo'l oladi.

Nitsshe inson to'g'risida fikr yuritar ekan, Darvinning insonning maymundan paydo bo'lgan, degan fikrini tanqid qiladi. Nitsshe buni butunlay boshqacha talqin qiladi. Uning fikricha, maymunda taqlid qilish odati bor. Inson ham shu ma'noda boshqa insonlarga taqlid qiladi. Insoniyat olomon shaklida yashaydi. Unda iroda kuchi yo'q. Inson ham oqimga qarshi borolmaydi. Inson ruhiy erkinligini tobora yo'qotib bormoqda. Maymunda ijodkorlik ruhi yo'q, insonda ham bunday kuch tobora so'nib bormoqda. Demak, ijodkorik ruhi sustlashganda, inson tubanlashib ketadi. Masalan, hozirda irodasi bo'sh odamlarning ichkilikka, giyohvandlikka berilib ketishi insonni insoniy emas, balki maxluqlik hislatlarini rivojlantirib yubormoqda. Ruhiy poklikka esa inson faqatgina nafsni tiysagina erisha oladi. Bunday kuchni Nitsshe iroda kuchi, deb ataydi. Bu orqali tashqi muhitni ham o'zgartirib yuborish mumkin.

Shunday qilib, Nitsshe har bir inson qalbida ilohiyot zarrasi bor deydi. Biz axloqni tushuncha sifatida emas, his-tuyg'ular asosida qabul qilishimiz kerak. Biz qalb amri bo'yicha

yashashimiz kerak. Axloq miyada emas, balki, qalbda bo'lishi kerak, deydi F.Nitsshe. Insonlarning qalbi ifloslanib, bekilib qolgan. Lekin barcha iflos oqimlar musaffo okeanga borib quyiladi. Bu okean xudodir. Bu okean tubida inson o'ziga panoh topadi. Har bir inson axloqiy dunyosining ichida o'zini erkin his qilib, qaltis qadamlardan o'zini tiyishi kerak, komillikka intilishi kerak.

Komil inson bo'lish uchun odamga beqiyos iroda kuchi zarur. Ko'pchilik uni tushuna olmaydi. Vijdon amri bilan yashash kerak. Olamiy iroda har bir insonning qalbida bor, deydi Nitsshe. Qalb nopok bo'lsa moslashish yuz beradi. Unda inson qalb amri bilan yashamaydi. O'zini pokiza tutishga intilmaydi.

U Darvinning "moslashish" nazariyasiga qaytib, "kuch" tushunchasini kiritadi. Nitsshe fikricha, iroda mustahkam bo'lsa, u moslashmaydi. Biz ko'proq boshqalarning kamchiligini sezamiz, o'zimiznikini esa anglamaymiz.

Individual iroda birlamchi olamiy iroda bilan birlashadi. Lekin odamlar irodani mushaklar kuchi sifatida tushunadilar. Lekin hayvonot olamida sher zaiflarni ovlamaydi. Insoniy olam hayvonot olamidan ham vahshiylik ketgan. Pul, mansab kuchi yuqori baholanadi. Nitsshe fikricha, hukmronlikka intilish insonlarning hayotiy ehtiyojiga aylanib bormoqda. Bu ehtiyoj hozirgi jamiyatimiz uchun asosiy maqsadga aylanib qolgan. Eng moslashuvchi odam yuqori mansablarda ishlaydi. Aslida insonning iroda kuchini mustahkamlash kerak, deydi Nitsshe.

F.Nitsshe tartib to'g'risida ham o'z fikrlarini bildiradi. Inson adashmasligi uchun qalbida tartib bo'lishi kerak. Biz «Avesto»ga murojaat qilsak, odamlar bir-birini yaxshi tushunsa, qalbi pok bo'lsa, uyida ham pokizalik bo'ladi. Inson, avvalambor, o'z ichidagi yovuzlikni yengishi kerak. Shunda ong ham o'zgarib, rivojlanib boradi, deydi Nitsshe.

Shunday qilib, Nitsshe falsafiy dunyoqarashi falsafa tarixida o'ziga xos "hodisa" sifatida o'rin tutadi. Uning insonning ruhiy borlig'i, irodasi, hokimiyatga intilish to'g'risidagi G'oyalari XX asr ijtimoiy hayotida katta rol o'ynaydi, hozirgi kungacha ham o'z ahamiyatini yo'qotgani yo'q.

## **MAVZU. ANRI BERGSON INTUITIVIZMI (2 SOAT).**

### **REJA:**

1. «Hayot falsafasining» fransuzcha talqini.
2. A.Bergson falsafasida inson muammosi «Davomiylik» - insonning «hayotiy jo'shqinligini namoyon bo'lishi sifatida.
3. Instinkt va intellekt. «Intellectual intuitsiya» haqidagi ta'limot.
4. A.Bergsonning hayotiy tarix falsafasi, ochiq jamiyat haqidagi qarashlari.

Fransiya "hayot falsafasi"ning mashhur namoyandasi Anri Bergsondir (1859-1941). Anri Bergson oddiy oilada tug'ildi. U yoshligida o'ziga xos bola bo'lgan. Onasi Bergsonni o'qituvchisi tavsiyasiga binoan Shpringer institutiga o'qishga yuboradi. U bu yerda falsafiy fanlar bilan jiddiy shug'ullanadi, bu internatdagi barcha konkursning laureati bo'ladi. Matematika va mexanika fanlarini ham juda yaxshi biladi.

1881-1883 yillarda Bergson Anjer shahrida matematika va mexanika fanlaridan dars bera boshlaydi. Keyin u Klermon shahriga ko'chib o'tadi. 1891 yilda uylanadi. 1898 yilda uning "Materiya va xotira" nomli kitobi nashrdan chiqariladi, unga katta muvaffaqiyat olib keladi. "Ekol normal" maktabida lektorlik qiladi. 1899 yilda Kollej de Fransda professor lavozimida ishlaydi. Bundan tashqari, Bergson Ahloqiy va huquqiy fanlar Akademiyasi hamda Fransiya akademiyasi a'zosi bo'ladi, xalqaro intellektual hamkorlik hay'atining prezidenti ham bo'ladi. Anri Lui Bergson 1941 yilda vafot etadi.

Uning asosiy asarlari: "Ongning bevosita ma'lumotlari" (1889), "Materiya va xotira" (1896), "Kulish" (1900), "Ijodiy evolyusiya" (1907), "Ruhiiy energiya" (1919), "Uzluklilik va uzluksizlik" (1922), "Ahloq va dinning ikki manbai" (1932), "Fikr va harakatlantiruvchi" (1934).



1927 yilda Bergsonga Nobel mukofoti topshiriladi. Mexanitsizm va dogmatizmga qarshi chiqib, Bergson hayotning asl, ilk real boshlanG'ich ekanligini ta'kidlaydi. Hayot Bergson tomonidan materiya va ruhdan keskin farq qiluvchi yaxlitlik tarzida talqin qilinadi. Materiya va ruh esa hayotiy jarayon tugashining mahsulidir.

Hayot mohiyatiga faqat intuitsiya orqali, ichki ovoz yordamida yetishish mumkin. Ana shu intuitsiya bevosita predmetga kirib, uning individual tabiati bilan qo'shilishadi. Intuitsiya biluvchi bilan bilinuvchini obyekt va subyekt singari bir-biriga qarama-qarshi qo'ymaydi. U hayot orqali o'z-o'zini anglashdir, bevosita "ko'rish" va "payqashdir". Shuning uchun ham Bergson har bir ongning bevosita berilgan hayotiga qaytishga chaqiradi.

O'z-o'zini kuzatish, Bergson fikricha, shunga olib keladiki, ruhiy hayotning dalilini "davomiylik" da ko'rish mumkin. "Davomiylik" - bu uzluksiz o'zgaruvchan xolatdir. U sezilmas darajada bir holatdan ikkinchi holatga o'tib turadi. Demak, davomiylik, shu jumladan, hayot ham, makoniy emas, balki zamoniy xususiyatga egadir.

Bergson hayotni koinot tarzida tushunadi. "Materiya hayot tushunchasisiz qotib qolgan narsadir. Hayot unga jon kiritadi, demak, hayot olamning ma'naviy o'zgarishidan iborat", - deydi Bergson. Intuitsiya, hissiy kechinmalar uning asosiy shakllari bo'lib, his-tuyG'u va uning asosida yuzaga keladigan cheksiz almashinuvlardir. Uning fikricha, har qanday falsafiy qarashning asosidir. Ana shu ruhiy holatlarning yig'indisi haqiqiy reallikni yuzaga keltiradi va falsafaning asosiy mazmunini tashkil etadi.

Intellekt, Bergson fikricha, "o'lik narsalar"ni talqin qiluvchi quroldir. Intuitsiya moddiy, makoniy obyektlarga qarama-qarshi turadi.

Intellekt va intuitsiya haqidagi qarashlari Bergsonning evolyusion (tadrijiy) nazariyasida o'z aksini topgan. Demak, hayot bu - qandaydir metafizik holatdagi jarayon bo'lsa, "hayotiy jo'shqinlik" esa ulkan ijodiy jarayon to'liqidir. Jo'shqinlikning zaiflanishi natijasida hayot materiyaga aylanadi, ya'ni ruhsiz, jonsiz massaga, narsaga aylanadi.

Inson, Bergson fikricha, ijodiy mavjudotdir. Inson orqali "hayotiy jo'shqinlik" amalga oshadi. Ijod qobiliyati, uningcha, irratsional intuitsiyaga bog'liq. Bunday qobiliyatga hamma ham ega emas. Bu - xudoning tanlangan insonlarga bergan in'omidir.

"Bizning tanamiz, - deydi Bergson, - bu harakat qurolidir. Ong esa, ana shu harakatni ko'tarib yuruvchidir. Tasavvur qilish bu narsalarning ko'zgusi emas, balki narsalarning bizga ta'sir qilishidir".

Inson intellekti harakat ehtiyojidan kelib chiqadi. Inson intellekti, bu Aflotun aytgan intellekt emas. Intellekt - bu harakatdir.

Fan faqat amaliy foydani ko'zlaydi. Intellektda biz tirik borliqni ko'ra olmaymiz, tayyor o'lik mahsulotni ko'ramiz. Intellekt orqali olinadigan bilim nisbiydir. Faqatgina intuitsiya falsafaning vazifasini bajara oladi. Mutloq haqiqatga faqat intuitsiya orqali boriladi. Intuitsiya predmetning mohiyatiga kirib, u bilan birlashadi. Tirik mavjudotning hususiyati davomiylikdir, uzluksiz ijodiyotdir. Hayotiy boshlanG'ich anglashdan boshlanadi. Davomiylik anglashdan iborat. "Hayot - oqim, organizmda kechadigan bir tug'ilishdan ikkinchi tug'ilishgacha davom etadigan davomiylik".

Bergson voqelikni ruhiy-poetik tarzda tushunadi. Hayot uning uchun davomiylik, harakatchanlik tushunchalari orqali ochiladi. Fanga hayotiylikni kiritish kerak. Hayot ikkiga bo'linadi:

- 1) individlar;
- 2) turlarga.

Bu bo'linish hayotning ichki kuchi orqali sodir bo'ladi. Hayot bu intilishdir. Uning mohiyati biron-bir shaklni vujudga keltirib, uni rivojlantirishdan iborat. Bu jihatdan inson hayotini olsak, u to'xtamas ochiq tizimdir. Cheksiz ravishda bo'linib, rivoj topib boradi. Doimo hayotga moslashib boradi.

Rivojlanish faqat oldinga qarab emas, balki orqaga ham ketishi mumkin. Rivojlanish qo'shilishdan emas, balki ajralishdan iborat bo'ladi. Demak, hayot mohiyati harakatdan iborat.

Bergson hayotni harakat orqali tushungan. O‘simlikning harakatsizligi instinkt va intellektning turtki elementlaridan iborat. Bergson fikricha, aqlga ham, instinktga ham qat’iy ta’rif berib bo‘lmaydi. Ular yakunlangan narsalar emas. Ular doimo harakatda bo‘ladi. Ongning o‘ziga xosligi sun’iy ravishda predmetlarni vujudga keltirishdan iborat. Masalan, mehnat quroli instinkt bo‘lsa, intellekt tirik organizmga xos bo‘lgan quroldir. Intellekt onglik maxsuli. Instinkt esa ongsizlik maxsuli.

Bergson ham evolyusiya tushunchasiga o‘z e’tiborini qaratadi. "Evolyusiya - bu oqim", - deydi u. Hayotning ichki qonuniyati bor. Uning fikricha, bu insonning ichki kuchidir. Hayotiy energiya ta’sirida butun hayot rivojlanadi, deydi va fanga murojat qiladi.

Fanda intellektual (aqliy) bilimga ko‘proq e’tibor beriladi. Intuitiv va intellektual bilim oqibatida dunyo mavjud bo‘ladi. Insonning qonunni kashf qilishi uchun unda erkin ijod bo‘lish kerak.

U hayotiy jo‘shqinlik haqida gapirar ekan intuitiv bilimga ko‘proq e’tibor beradi. Intuitiv bilishga fanning kuchi yetmaydi. Intuitsiya har bir insonda uchraydi va u bilan yashaydi. Intuitsiya bu ijod ruhidir. Bergson fikricha, intuitsiya hammada bor. Lekin insonlar uni, ayrim hollarda ochib berolmaydi. Bergson intuitsiya va intellektni bir-biriga qarama-qarshi qilib qo‘ymaydi, balki intellektual bilim intuitsiyaga xizmat qilishi kerak, deydi. Bergson, fikrlar bizga tafakkur olamidan keladi. Inson pok bo‘lsa, unga yaxshi fikrlar keladi, nopok bo‘lsa, unga nopok fikrlar keladi, deydi.

Bergson o‘z ta’limotini metodologik ta’limot sifatida emas, ruhiy-poetik dunyoqarash sifatida yaratadi. Bergson o‘z qarashlarini hayotiy obrazlar, go‘zal o‘xshatishlar, solishtirishlar orqali bayon etadi. Bunday uslub Bergsonga xos xususiyatdir. Bu uslub borliq mohiyatini ochishning o‘ziga xos usulidir, bunda subyekt obyekt bilan "hayotiy" bog‘lanadi, u tirik borliqning hayotiga singadi. Bunday uslub Nitsche falsafasiga ham xosdir.

Biroq Bergson falsafasida bunday qarash yuzakidir. Uning "hayot falsafasining" chuqur mazmuni, "hayot" bilan "nazariya" o‘rtasidagi ziddiyat bevosita ong ma’lumotlariga murojat qilish bilan yechiladi. Uning dastlabki yirik asari ham "Ongning bevosita ma’lumotlari haqida tajriba" deb nomlanadi. "...Tushunish qobiliyati, - deb yozadi Bergson, - harakat qobiliyati bilan bog‘lanadi... bu esa ongning tirik mavjudlikka moslashganligidan dalolat beradi, bu moslashish tobora aniqroq va ravshanroq bo‘lib boraveradi, shuning bilan birga murakkablashib ham boraveradi. Shu yerda tafakkurimiz o‘z vazifasini boshlaydi: u tanamizni atrof-muhitga tobora singishiga yordam beradi, narsalar munosabatini tasavvur qiladi, ya’ni u materiyani fikrlaydi".

A.Bergsonning dunyo tuzilishi to‘g‘risidagi qarashlari, to‘liq tarzda "Ijodiy evolyusiya" (1907) nomli asarida o‘z aksini topdi. Bu asarning g‘oyasi "bilish nazariyasini hayot bilan to‘ldirishdan" iborat.

Harakatni mushohada qilish - ongni o‘zgaruvchanlik holatini kuzatish - bilish jarayonida "hayotni" nazariya bilan "to‘ldirish"ning mantiqiy boshlanG‘ich nuqtasidir. Shuning uchun ham Bergson vaqt masalasiga doimo qiziqadi.

U vaqtni Nyuton kabi hodisalar ketma-ketligi sifatida tushunmaydi. Vaqtni "substansiya", ongning doimiy hissiyoti, borliq jarayon sifatida tushunadi. Dunyo, Bergson uchun "davomiylikdir", "o‘tmishning kelajakka qaragan uzluksiz rivojdir, oldinga intilgan harakatidir".

**Vaqt va davomiylik.** Bergson fikricha, dunyo "mohiyati" - bu vaqtdir. Vaqt "davomiylik" sifatida tushuniladi, ketma-ket keladigan daqiqalar sifatida emas. Tabiiy bilimlar vaqtga murojat qilib, uning mohiyatini anglamaydi, uni ichki mazmunidan ajratadi. Vaqt masalasiga bag‘ishlab Bergson "Vaqt va davomiylik" nomli asar yozadi. Bu asarda u A.Eynshteyn nazariyasining tabiiy asoslarini tahlil qilmaydi, balki vaqt tushunchasi shakllanishining gnoseologik mexanizmini ochish, bu nazariyadagi vaqt haqidagi tasavvurni aniqlash, umuman ilmiy tafakkurdagi o‘rnini belgilab berishga diqqatini qaratadi.

Nisbiylik nazariyasini Bergson qaytadan tahlil qilib chiqadi, bu nazariyani formalizmga ayblaydi, "bu nazariyani tushunilmaganligi tufayli paradoksaldir", deydi. Nisbiylik nazariyasidagi vaqtni "makon" o‘lchamiga "aylantirish" sun’iy matematik vositasi, ilmiy

tafakkurning “simvolizatsiya” qilish uslubidir. Bergsonga ko‘ra, bu aylantirish har bir olim uchun yoki maktab uchun tabiiy holdir.

“Bundan shunday xulosa keltirib chiqarish mumkinki, - deb yozadi Bergson, - ... garchi biz makondan vaqt hususiyatlarini qidirsak-da, biz makondan chiqib keta olmaymiz: vaqtning mohiyatini, nima ekanligini ocha olmaymiz”. Bu ... vaqtni matematik tarzda belgilay ololmaganimizdan dalolat beradi, biz uni o‘lchashda bir xil oniyalar bilan hisoblashimizga to‘g‘ri keladi; bu bir hil oniyalar bir zumlikning mohiyatidir; ular davomiy emas. Bu bizning tafakkurimiz belgisidir, davomiylikni va real harakatni ongli ravishda to‘xtatishdir; ana shu maqsadda tafakkur matematik o‘lchamni qabul qiladi, uni makondan zamonga o‘tkazadi”. Falsafiy dunyoqarash nuqtai nazaridan, bu fizik nazariyaning fikrlash jarayoni “mahsuli”, tushunchalarning mazmuni sifatida talqin qilish mumkin.

Bergsonning vaqt, davomiylik haqidagi fikrlari Kant metafizik qarashlariga ham o‘xshab ketadi. Xususan, vaqt haqidagi ilmiy tasavvur “bu real davomiylikdir, u biz tomonimizdan his qilinadi”. Bu to‘g‘rsida Bergsonning maxsus asarlari ham mavjuddir.

Bergson “tashqi reallik”ning mavjudligini tan oladi. Tashqi reallik ongga bevosita berilgandir. Shuning uchun ham u hech qanday nazariya orqali tushuntirila olmaydi, birini ikkinchisi bilan almashtirib bo‘lmaydi.

Bevosita berilgan haqiqiy reallik - bu “hayotdir”, ya‘ni harakatchanlik, harakat va “jarayon”dir. Bizning ongimiz “vaqti-vaqti bilan ... bo‘linmas harakatchan reallikdan surat oladi” (10,34). Bu “suratlar” - hissiyot va g‘oyalar, iztiroblar biz tomondan holat va narsa sifatida qabul qilinadi. Shunday tarzda “uzluksizlik, uzliklilik bilan, harakatchanlik turg‘unlik bilan, o‘zgaruvchanlikdagi tendensiyalar, o‘zgarmas turtkilar bilan almashinadi, ular o‘zgarishlarning yo‘nalishini va jarayonlarini belgilaydi”.

Ongga “bevosita berilgan” dalillar bizni mavjudlik bilan to‘qnashtiradi. Ongda borliq belgilab olinadi. “Ma‘lum ma‘noda, ko‘p predmetlar bor, inson insondan farqlanadi, daraxt daraxtga o‘xshamaydi, tosh toshga o‘xshamaydi, har bir mohiyatning o‘ziga xos xususiyati, rivojlanish qonuniyati mavjud. Biroq narsaning atrof-muhitdan maxsuslashishi mutloq xarakterga ega emas, his etilmaydigan o‘zgarishlar orqali biri ikkinchisiga o‘tadi, bir-biri bilan qo‘shiladi. ...bu predmetlar biz e‘tirof etgan aniq chegaralarga ega emas”. Inson subyekt, uning tanasi, obyektlarni qabul qilishi, materiya va ong, Bergson fikricha, “mohiyatning ko‘rinishlaridan biridir”. Uning yozishicha, “Materiya - bu obrazlar yig‘indisidir, materiyani qabul qilish - bu obrazlarni boshqa obrazlarga qarab harakat qilishi yoki munosabatidir”. Bergsonning dunyoqarashiga neoplatonizmning ta‘siri kuchli bo‘lgan. Bergson emotsiya to‘g‘risidagi nazariyani qo‘llab-quvvatlaydi. Bergsonning “obrazi” - tasavvur mahsuli, ijodiy faollikdir. Bu faollik ko‘proq hissiyotga taalluqlidir.

In‘ikosni Bergson inkor qilmaydi, bu “obrazlar”ning o‘ziga xos o‘zaro ta‘siridir. “Mening tanamni o‘rab turuvchi predmetlar, tanam ta‘sir qiluvchi imkoniy ta‘sirlantiruvchilarni in‘ikos qiladi”. Shunday tasavvur bilan narsalarning, materiya bilan ongning “chatishib” ketishi, Bergson fikricha, “hayotiy oqimda” materializm va idealizmdan yuqoriroq turadi.

Bergson dunyoqarashining umumiy ko‘rinishi shundan iborat. Hayotni Bergson bilish bilan to‘ldirmoqchi bo‘ladi. «Hayot nazariyasi»ni u tasavvurlar va mushohadalarni tahlil qilish bilan ochmoqchi bo‘ladi. Demak, dunyo asosi, Bergson fikricha, ongdan iboratdir (yoki “mutloqlik”, subyekt ongi “oliy ongning” bir bo‘lagidir). U “bo‘linmas uzluksizlikdir”, “jo‘shqinlikdir”, ijodiy imkoniyatga, o‘zgaruvchanlik yoki nisbiy turg‘unlik qobiliyatiga egadir. “Ong yoki oliy ong - bu raketadir, uchgan parchalari materiya sifatida har tarafga sochiladi; shuningdek, ong raketaning saqlanib qolganligidir, parchalari yig‘ilib organizm tuziladi”. Bergson fikricha, subyekt ongi “oliy ongning” mahsuli sifatida miyada joylashadi, miya quroli, borliq shaklidir. “Hamma ... narsa oqadi, ong ham miyadan oqib chiqadi va ongli faoliyat miya faoliyati bilan shakllanadi. Haqiqatda esa, ong miyadan kelib chiqmaydi; lekin miya va ong bir biriga mos keladi, miya - o‘z tuzilishining murakkabligini, ong esa, o‘z uyg‘onishi jo‘shqinligini” aniqlaydi. Vujudga kelgan hayot

o'zining taraqqiyot bosqichlarida, insoniyatning ijtimoiy-amaliy borlig'igacha obyektiv tabiiy, moddiy jarayonlarga moslashib yashaydi. Dastlab sodda shaklda, bor narsani tanlab iste'mol qilish shaklida, keyinchalik esa, materiyaning obyektiv qonunlariga asoslanib, "sun'iy" reallikni vujudga keltiradi. Shunday qilib, Bergson fikricha, bunday faoliyat faollikning passivlikka ta'siri natijasida sodir bo'ladi.

"Hayotiy jo'shqinlik" to'g'risidagi ta'limotini davom ettirib Bergson oliy ong materiyaga singib, ikki "qo'lga" bo'linib ketadi. Ulardan biri - instinkt, ongni moddiy sharoitga moslashish shaklidir, deydi. Instinkt bu materiya haqida "bevosita bilimdir", bu standart "mashinaga o'xshash" hayvon bo'lib, o'z predmeti bilan murosasizdir. Bu murosa organizm tuzilmasining shartidir, shuning uchun ham maxsus o'quvga, xotiraga va oliy onga muhtoj bo'lmaydi. Yovvoyi ariga shilliq qurtni o'ldirib, unga o'z tuxumini qo'yish "texnologiyasi" ni o'rgatishning hojati yo'q. Ari va uning "predmeti", ma'lum ma'noda, aprior tarzda "bir-biri uchun yaratilgandir", ular "oldindan yaratilgan mutanosiblikda" yashaydi, shuning uchun ham bu yerda bilimga o'rin yo'q. Mulohaza qilish, "o'ylash", umumlashtirish, tasavvur qilish, belgilash bu yerda ortiqchadir.

Albatta, Bergson instinktning bunday harakatini ideal sxema sifatida keltiradi. Hashorotlar va hayvonot olamini bunday "soddalashtirish" mumkin emasligini ham anglaydi. Aslida hayvonot olami ham, murakkabroq tizimlar bilan bog'liqdir.

Hayotiy jo'shqinlikning "ikkinchi qo'li" - intellektdir, bu hodisa to'liq inson ongida namoyon bo'ladi.

Instinkt uchun "vaqtning ahamiyati yo'q", u "materiyani" biladi, aksincha, intellekt vaqt (davomiylilik) bilan mohiyatan bog'langandir. "Intellekt belgisi harakatchanlikdir". Aslida "intellektning asosiy vazifasi bizning turmushimizni yoritishdan iborat, bizni harakatimizni narsaga tayyorlaydi, hayot evolyusiyasi uni shuning uchun shakllantirgan, hodisalarni oldindan ko'ra bilish hamda yaxshi sharoitni tayyorlash uchun zarur. Intellekt instinktiv holatda o'ziga ma'lum bo'lgan holatni tanlaydi; o'ziga o'xshashlikni qidiradi...". Instinkt dan farqli, intellekt "ijodiy" imkoniyatga ega, chunki "hayotiy jo'shqinlik" yangi shakllarni vujudga keltiradi. Bu ijodiy evolyusiyaning mohiyatidir. Intellekt yangilikni eskilik orqali qabul qiladi, yangilikni eskilik bilan almashtiradi. Fan bu operatsiyani juda nozik va mohirona bajaradi, zotan uning "mohiyatini xususiyatini o'zgartirmaydi". Kundalik bilim sifatida fan narsalardan faqat ayrim tomonlarinigina ushlab qolaoladi. Tarixning ketma-ket voqealarida soddalashtirish mumkin bo'lmagan holatlar diqqat e'tibordan chetda qoladi.

Bu almashtirish Bergson uchun "tashqi" holatdir, mavjudlikka begonadir. Borliqning bir shakli sifatida, hayotning, «hayotiy jo'shqinlik»ning bir qismi sifatida intellekt almashtirib bo'lmaydigan narsani almashtira olmaydi. Hayotni, o'zgaruvchanlikni, harakatni, rivojlanish, oqimni tushuntirib bera olmaydi. "Bizning intellektimiz, - deb yozadi Bergson, - tabiatdan chiqqan holatida shakllanmagan, noaniq jismni obyekt qilib oladi". U o'zgaruvchanlikni "o'zgarimas daqiqalarga" bo'lib oladi, shuning uchun ham, "... u faqat harakatsiz narsalarni tasavvur qila oladi". Bu intellektning cheklanganligidan dalolat beradi, intellekt faol "hayot" ning soyasidir. Dunyoviy hayotiy boshlang'ich zaiflashib, materiyaga aylanadi, "hayotga" singan intellekt o'zining o'lik tuzilmalarini yaratadi, ya'ni tushunchalarni, aql orqali tushuniladigan dunyoni yaratadi.

Intellekt, shunday qilib, nafaqat tabiatni adekvat in'ikos qiladi: U til va simvollar tizimini yaratib, moddiy obyektlarga bog'liqligini asta-sekin yo'qotib boradi. Til va simvollar mavjud noaniq jismdan "ajralgan" munosabatlar vazifasini bajaradi Bu esa shuni anglatadiki, intellekt tushunchalar yaratish imkoniyatiga ega bo'ladi, bevosita "amaliy harakatda" ishtirok etmaydi, moddiy dunyoda bevosita shakli-shamoyilini topa olmaydi. Ana shu yo'l bilan nazariya paydo bo'ladi. Ularning obyektini ideal xarakterga ega bo'ladi.

Intellekt nazariyalar tuzar ekan, u o'zini ham obyektga aylantirishi lozim. "U o'zi haqida aniq va ravshan fikrlashi darkor, buning uchun o'zini uzlikda ko'rishi lozim". Intellektual o'z-o'zini anglash vositasi - bu mantiqdir, simvollar ustida ishlashning anglangan qat'iy qoidalaridir. Ong jarayon sifatida intellekt vositalari orqali namoyon bo'lmaydi; intellekt jarayonga qodir

emas, chunki “u sof uzluksizlikni anglay olmaydi, hayotiy bo‘lgan ijodiy evolyusiya unga begona”.

Shunday qilib, na instinkt, na intellekt hayotni tushuna oladi, lekin ular hayotning shakllaridir. Instinkt hech narsani tushunmaydi, u faqat “organik holda harakat qiladi”, tushunish uchun esa o‘z-o‘zini anglash zarur. Intellekt hamma narsani terminlarda ifodalaydi, o‘z qurollari orqali qayta ishlaydi. Shuning uchun ham u o‘z obyektini harakatsizlantiradi. Boshqacha aytganda, instinkt hayotni o‘rganishni “xohlamaydi”, lekin uni ang-lash qo‘lidan keladi, intellekt bo‘lsa buni uddasidan chiqa olmaydi, lekin juda xohlaydi.

Lekin Bergson fikricha, hayotni o‘rganish yo‘li mavjud. “Hayot” bizdan qochib ketadi, sababi biz uni intellekt orqali o‘rganmoqchi bo‘lamiz. “Hayot”ni nazariy o‘rganish mumkin emas. Lekin hayotda biz “yashaymiz”, shuning uchun uni bevosita qabul qilishimiz mumkin, agar biz borliqni belgilar orqali qabul qiladigan tafakkurimiz fikrlarini “o‘chira olsak” maqsadga yetishamiz. Bu bevosita bilish uslubi - intuitsiyadir. Bergson intuitsiyani bevosita qabul qilishdir, deb ataydi. Intuitsiya bu “manfaatsiz o‘z-o‘zini anglash instinktidir...”. U tashqi qabullashga yaqinroqdir, estetik qabullashdir. Bunda subyektivlik holati yorqin namoyon bo‘ladi. Shu bilan birga “sodda” estetik qabul qilish individualdir. Bu individuallik Bergson uchun katta ahamiyatga ega, chunki individuallikda ijodiyot yaqqol namoyon bo‘ladi. Intuitsiya umumiy hususiyatlarni turlashi zarur. U “bizning erkinligimizni, shaxsimizni, kelib chiqishimizni, vazifamizni va h.k...” o‘rganadi. Intuitsiya falsafiy masalalarga javob topishi lozim. Intuitsiya haqidagi qarashlar Bergsonning “Metafizikaga kirish” asarida atroflicha ko‘rib chiqilgan. Shunday qilib, fan va falsafa ma‘nosida tushuniladigan “metafizika” intuitsiyada birlashadi. “Falsafa, mening tushunishimcha, ko‘proq fanga emas, san’atga yaqinlashadi. Uni ko‘p vaqtdan beri fan sifatida o‘rganib kelishdi. Lekin fan borliqni to‘liq tushuntirmaydi, qisman, sun‘iy belgilar, vosita orqali tasavvur etadi. San’at va falsafa, aksincha, intuitsiyada birlashadi. Men shunday aytgan bo‘lar edim, falsafa san’atning bir janridir”.

“Intuitsiyalashgan” fan qat’iy tushunchalardan voz kechadi va harakat qila boshlaydi, shunday tarzda o‘zgaradi, rivojlana boradi va san’atga aylanadi. Bu haqida ko‘pgina olimlar gapirishgan, ular qatorida Eynshteyn va Bor kabi fizik olimlar ham bor.

Anri Bergson ta’limotini o‘rganish falsafadagi ruhiyat va ma’naviyat masalalarini chuqur va har tomonlama o‘ragnishga yordam beradi. Sharq va g‘arb ma’naviyati bir-biridan farq qilsada, ruhiyat jihatidan A.Bergson falsafasi orqali bir-biri bilan yaqinlashadi. Jumladan, A.Bergsonning intuitsiyaga bergan bahosi sharqning tasavvur ta’limotida ham uchraydi.

1932 yilda A.Bergsonning “Axloq va dinning ikki manbai” nomli asari nashrdan chiqadi. Bu asarda Bergson insoniyat tarixi rivoji to‘g‘rsidagi fikrlarini bayon etadi.

Bergson fikricha, inson va jamiyatni biologik evolyusiya zanjiriga, tabiiy bilimlar insonni hayvonot olamidani kelib chiqqanini isbotlagani uchun qo‘shish kerak emas, faylasuf uchun bu hol ikkinchi darajali rol o‘ynaydi, chunki bunda axloqning kelib chiqish sababini bilmay qolish mumkin. Olim fikricha, axloq “yashirin“ xususiyatga egadir: chunki uning mohiyati haqiqatdan ham “yashirindir” - uni o‘rganuvchi tadqiqotchi uchun ham; uning “yashiriligining” sababi - uning shakllarining ko‘pligidir. Shuningdek, axloq o‘zgaruvchan tug‘ma xususiyatga ega emas. Shuning uchun ham axloq insoniyatning mahsuli sifatida talqin qilinadi, u - “ijtimoiy kelishuv” natijasidir.

Bergson axloqning «tabiiy ko‘rinish»iga o‘z e’tiborini qaratadi. Ahloqiy normalarning qanday qilib inson ongida qabul qilinishi va “shunday qabul qilinganligi” uchun ham ular bajarilishi kerakligi uni qiziqtiradi. Urf-odat “standart” “yashirin“ axloqning bir shaklidir. Axloqiy imperativ uni ko‘p hujayrali biologik organizmning instinkti darajasigacha olib kelib qo‘yadi. Urf-odat individ turmushini ijtimoiy hayot talablariga bo‘ysundiradi. “Jamiyat a’zolari, - deb yozadi Bergson, - organizmning hujayrasiga o‘xshaydilar”.

Shunday qilib, “yashirin“ axloq tug‘ma emas, uning kelib chiqishi biologik xususiyatga ega, instinktlarga o‘xshab ketadi. Axloqning manbai “tabiiy”dir. Instinkt bilan axloqning umumiy tabiati biologikdir.

Dinning mohiyati ham «yashirin»dir. Inson qayerda bo'lsa, o'sha yerda din ham mavjud. Dinni ham inson borlig'idan ajratib bo'lmaydi. Dinda afsonalar, hikoyalar, ertaklar juda ko'p. O'zining vazifasi bilan din, Bergson fikricha, poetik to'qimalardan katta farq qiladi, lekin biz ularga kamroq ishonamiz (haqiqat zarrasi qancha ko'p bo'lsa ham).

“Yashirin“ din avloddan avlodga afsona tarzida o'tadi, ayrim diniy aqidalar falsafiy tizimlar tomonidan ishlatiladi; din turli shaklga kirishi mumkin. “Yashirin“ dinning asosi ham biologik xarakterga egadir: kelib chiqishiga ko'ra, u “hayotiydir”, vazifasiga ko'ra “amaliydir”.

Bundan tashqari, “yashirin“ din va axloqdan tashqari “zohiriy“ din va axloq bor. “Zohiriy“ din va axloq, Bergson fikricha, “yashirin“ din va axloq qanday vazifani bajarsa, o'sha vazifani bajaradi. “Zohiriy“ axloq va din taraqqiyotga yo'l ochadi. Ular o'rtasida munosabat mavjud, ular bir-birlarini to'ldiradilar, ularning munosabatini “ijtimoiy majburlash” va «muhabbat jo'shqinligi»ga o'xshatish mumkin”.

Din va axloq zamonda o'zgarishlar bo'layotgan davrda “zohir bo'ladi”. “Axloqli qahramonlar” va “sof mistiklar” ularni o'zgartiradilar. Buyuk shaxslarning bunday faoliyati “hayotni ijod qiluvchilar” shaklida namoyon bo'ladi. Shuning uchun ham din va axloqning ikkinchi tomoni “zohiriy“ dir, chunki bunda olam tuzilishining yangi qirralari ochiladi, “hayotiy jo'shqinlik” sirlari kashf etilib boradi.

Insoniyat tarixi bilan borliq, tabiat tarixining farqli tomonlari ham mavjud. Insoniyatning o'ziga xos tomoni shundan iboratki, insonlar materiyaning ustidan hukmroklikni o'z qo'llariga oldilar. Bu vazifani inson intellekti tufayli bajara oldi. Intellekt “o'lik” materiya qonunlarini ishga solib, ularni hayotda ishlata oldi. Bunday «hukmronlik»ning oqibati “texnika” ning vujudga kelishidir. “Mistika mexanikaga olib keldi”, - deb yozadi Bergson. Mistika, axloqiy qahramonlik va tafakkurning urinishlari, materiya hukmronligidan qutulish uchun bo'lgan harakatlar inson borlig'ining mohiyatini hamda xususiyatini ochib beradi.

Bunday rivojlanishning ijobiy oqibatlari bilan birga salbiy natijalari ham mavjud. Tabiat ustidan hukmronlik qiluvchi texnik vositalarni o'ylab topib, insoniyat uni hususiy mulkka aylantirdi. Bu mulkni boyitish insoniyat, davlatlar o'rtasida kelishmovchiliklarga olib keladiki, uning oqibati urushlar bilan tugashi mumkin: “...urushlar sababi, - deb yozadi Bergson, - jamoa yoki hususiy mulk. Insoniyatning hususiy mulkka moyilligi bor ekan, urushlar muqarrardir”. Urushlarni Bergson tabiat bag'rida yotuvchi yovuzlikning namoyon bo'lishidir, deydi. Urushlarni tashkilotlar tuzib, bartaraf etish mumkin. Millatlar Ligasida Bergson ana shunday kuchni ko'radi.

Bergsonning umumiy falsafiy dunyoqarashi shulardan iborat. Uning borliq to'g'risidagi g'oyalari inson tasavvurining boyligini, chuqurligini ochib berishga qaratilgan bo'lsa, ijtimoiy falsafasida ham o'ziga xos ijobiy tomonlar mavjud. Umuman, Bergsonning intuitiv hayot falsafasi, ngi vujudga kelgan falsafiy oqimlarga manba' rolini o'ynadi.

## **MAVZU. OSVALD SHPENGLERNING TARIX FALSAFASI (4 SOAT).**

### **REJA:**

1. O.Shpenglarning hayoti, faoliyati.
2. Tarix falsafasi. Tarixning davriyligi.
3. Madaniyat va sivilizatsiya.
4. Ijtimoiy-siyosiy konsepsiyasi.

Osvald Shpengler 1880 yilning 29 mayida Gari yaqinidagi mo'jazgina Blankenburg shahrida tug'iladi. Uning otasi Berngard Shpengler pochta xizmatchi bo'lib ishlaydi. Onasining ismi Paulina Shpenglerdir. 1887 yilda Shpenglerlar oilasi Zost shahriga ko'chib o'tishadi. Shpengler bu yerda gimnaziya o'qishga kiradi. 4 yil o'tgach ularning oilasi yana Gari shahriga ko'chib o'tishadi. Shpengler Latinadagi o'quv bilim yurtida o'qiydi. Bu o'quv bilim yurti o'z asoschisi ilohiyotchi, pedagog Avgust German Farnke nomida edi. Bu yerda qadimiy tillar chuqur o'rgatilar edi. Nitsshe o'qigan Shulfort gimnaziyasidan hech qanday

kamchiligi yo‘q edi. 1899 yilda Shpengler Garidagi universitetga o‘qishga kiradi. Bu yerda matematika va tabiiy fanlar bilan chuqur shug‘ullanadi. 1901 yilda Shpenglarning otasi vafot etadi, shundan so‘ng u o‘qishni Myunxen va Berlinda davom ettiradi. 1904 yilda Shpengler Garida doktorlik dissertatsiyasini himoya qiladi. Uning mavzusi “Geraklit falsafasining metafizik G‘oyasi” deb ataladi. Shpengler imtihon topshirib, gimnaziyada tabiiy fanlardan, matematika, tarix va nemis tilidan dars berish huquqiga ega bo‘ladi. U 1908 yildan 1911 yilgacha Gamburgdagi Genrix Gers gimnaziyasida dars beradi. 1910 yilda onasi vafot etganidan so‘ng Shpenglarga meros qoladi. Shundan so‘ng u zerikarli o‘qituvchilik faoliyatini tashlab, yozuvchilik bilan shug‘ullanadi.

Shpengler Myunxenga ko‘chib o‘tadi. Bu yerda u hech kim bilan muloqotga kirishmay, o‘zining mashhur asari “Ovro‘po quyoshining so‘nishi” ning qoralama variantini yozadi. Shpenglarning moddiy sharoitining oG‘irlashishi, hamda urushning boshlanishi bu kitobning nashrini orqaga surib yuboradi. Nihoyat, 1918 yilda bu asarning birinchi jildi nashr qilinadi, shuning o‘zi muallifga katta shon-shuhrat keltiradi. 1919 yilda “Prusschilik va sotsializm” nomli uncha katta bo‘lmagan asarini yozadi. 1922 yilda esa “Ovro‘po quyoshining so‘nishi” asarining 2-jildi nashrdan chiqadi.

1920 yillarning boshlarida Shpengler ko‘p mashhur oilalar bilan do‘stlashadi. Ular bilan bo‘lgan muloqot uning qarashlariga ham ta’sir qiladi. Shpengler Nitsshe Arxivi prezidiumiga saylanadi. Bu davrda u o‘tkir siyosiy mavzularda ma’ruzalar qiladi. 1925 yilda Shpengler siyosatdan qat’iy ravishda uzoqlashadi. U o‘z diqqatini ilmiy faoliyatga qaratadi. Shpengler falsafaning metafizik masalalari to‘G‘risida yakunlanmagan qisqa asarlar yozadi. Bu maqolalar 1966 yilda “Birlamchi savollar” nomli to‘plamda nashr qilinadi.

Shu bilan bir qatorda Shpengler etnologiya, tarix masalalari bilan ham shug‘ullanadi. Bu faoliyat uni yangi dunyo tarixini ishlab chiqishiga olib keladi. Uning g‘oyalari bir necha maqolalarida o‘z aksini topadi: “Amerika madaniyati”, “Falak gardishi va uning dunyo tarixidagi ahamiyati”, “Xristianlikning ikkinchi ming yilligida dunyo tarixi masalalariga oid lavhalar”. 1930 yillarda Germaniyada siyosiy vaziyat keskinlashadi. Shpengler yana siyosiy hayotga yaqinlashadi. U Gamburgdagi “Vatanparvar jamiyat”ida “Germaniya havf-xatar ostida” nomli ma’ruzasi bilan qatnashadi. Uch yil o‘tgach, Shpengler o‘zining oxirgi “Hal qiluvchi davrlar” nomli asarining 1-qismini yozadi. 1931 yilda uning “Inson va texnika” kitobi nashr qilinadi. Shpenglarning “Hal qiluvchi davrlar” kitobidan so‘ng unga qarshi natsional-sotsialistlar tomonidan harakat boshlanadi; matbuotda uning asarlarini boshi man etiladi, unga ishonchsizlik (non grat) e’lon qilinadi. Shpengler 1936 yil 8 mayda yurak xurujidan vafot etadi.

Shpenglarning markaziy mavzusi - bu tarix, lekin tarix madaniyat orqali tushuntiriladi. Har bir madaniyat aylanma harakatga ega, ya’ni tug‘iladi, ravnaq topadi va o‘ladi. Ovro‘po madaniyati ham oxirgi uchinchi bosqichni o‘z boshidan kechirmoqda. Tarix taqdirga o‘xshaydi. Har bir madaniyat o‘z qobig‘iga joylashgan, boshqa madaniyatga o‘z yutuqlarini bera olmaydi.

Shpengler o‘zining tarixiy konsepsiyasini yaratganda ko‘pgina falsafiy masalalarni ko‘taradi. Jumladan, ijtimoiy-siyosiy muammolar ham o‘ziga xos ravishda madaniyat tushunchasi orqali o‘z yechimini topgan.

“Ovro‘po quyoshining so‘nishi” asari nashr etilishi bilan muallifga katta shuhrat olib keladi. U nafaqat Germaniyaning turli qatlamlari orasida, balki rus ziyolilari orasida ham katta qiziqish uyg‘otdi.

Tarix falsafasini yaratishda u mistik intuitsiyaga tayanadi. Huddi ana shu uslub unga katta muvaffaqiyat olib keldi.

“Ovro‘pa quyoshining so‘nishi” asarida Shpengler e’tiborini ovro‘po madaniyati taqdirini ochib berishga qaratgan. Asarning boshlanishida u “hali hech kimning miyasiga tarixni tushunishdagi bunday inqilobiy fikr kelmagan”, - deydi. U o‘zining tarixiy ta’limotini o‘zigacha bo‘lgan ta’limotlarga qarshi qo‘yadi. Lekin ayrim g‘oyalari Nitsshe va Getedan olganligini tan oladi.

Asosiy tushuncha Shpengler uchun “hayot” dir. Lekin “xayot” Dilteydek ruhiy-ma’naviy hayot ma’nosida emas, balki biologik “tiriklik, yashovchanlik” ma’nosida ishlatiladi. Huddi ana shu “biologik yashovchanlikda” u insoniyat madaniy hayotining birinchi asosini ko‘radi.

Shpengler tabiat haqidagi fanlarga ruh haqidagi fanlarni qarshi qo‘yadi. Tabiat va tarix faqatgina subyektning ongidagina, kechinmalaridagina o‘z voqeligini oladi. Mustaqil reallik sifatida ular mumkin emas, faqat ruhdagina mavjud, ya’ni “subyektsiz obyekt mumkin emas”. Subyekt bu “umuman ongdir”; dunyo asosida “men” yotadi, ana shu “men” orqali u o‘zini namoyon qiladi. “Men” - bu yakka ong emas, balki xalq, madaniyat, insoniyat va turli kechinmalar. Shpenglarning asosiy g‘oyasi - bu tarix alohida, yashirin madaniyatlarning almashinuvidir. U tarixni uzluksiz jarayon sifatida inkor qiladi va tarixiy taraqqiyotni ham inkor qiladi.

Shpengler fikricha, g‘arb odami uchun tarix butunlay o‘zgacha ko‘rinishga ega. Tarixning markazi “dunyo tarixining” bitta kichkina sayyoradagi olti ming yilligini tashkil qiladi. Shu manazara, Shpengler ta’kidicha, mohiyatan, bizning uyG‘oq ongimiz mahsulidir. Shu asosda g‘arb ruhi o‘zini anglaydi. Shu zaruriy shakl orqali mavjudlikni mushohada qiladi.

Qadimiy inson uchun, tarixga bunday nazar solish begona, qadimiy va Sharq insoni bunday holatni boshidan kechirgan bo‘lsa ham, lekin uni butunlay boshqacha ko‘rinishda qabul qilgan. Demak, “dunyo tarixi” faqat biz uchun mavjuddir. “Shunday qilib, - deydi Shpengler, - hamma odam uchun bir hil tarixiy faoliyat mumkin emas. Demak, bu alohida ruhning erkin fantaziyasidir. Bu yuz yilliklar ichra to‘da sifatida insoniyat oqimi, million yillar ichra sanoqsiz quyosh tizimlarining yaratilishi, Nil, Ganga va Egey daryolari sohillaridagi allaqachon o‘lib, yo‘q bo‘lib ketgan rivojlangan mamlakatlar tarixi - faust ruhi mahsulidir”.

Shpengler yozadiki: “Qancha odam va madaniyat bo‘lsa, shuncha dunyo mavjud. Har bir alohida inson uchun yagona mustaqil, abadiy dunyo mavjud. Dunyoning bunday mavjudligi har bir inson uchun doimiy yangi, bir marta amalga oshadigan, hech qachon qaytarilmaydigan kechinmadir”.

Shunday qilib, “o‘zida mavjud” real, obyektiv dunyo yo‘qdir. Faqat subyektiv, individual dunyo haqidagi tasavvur mavjud. Insonlar, madaniyatlar o‘zgarsa, dunyo ham o‘zgaradi. Har bir inson ayrim holda boshqa insonlar bilan birgalikda o‘zining ruhiyati aks etgan shaxsiy dunyosini yaratadi. Shuning uchun ham Shpengler uchun “ilmiy bilish - bu o‘z-o‘zini anglashdir”.

Ilmiy bilish Shpengler uchun tashqi dunyoni mushohada etish yoki in’ikos qilish emas. Bilish bu o‘zligini tashqariga chiqarish, o‘zligini namoyon qilish, ichki ruhiyatini tashqariga, tashqi olamga chiqarishdir: “tabiat - bu ich-ichigacha shaxslashgan kechinmalar, iztiroblardir”.

Shunday qilib, Shpenglarning bilish nazariyasi relyativizmga borib taqaladi. Uning uchun obyektiv dunyo to‘g‘risida bilim umuman yo‘q, jumladan obyektiv haqiqat ham mavjud emas. Shunday ekan, haqiqiy donishmand uchun mutloq to‘g‘ri yoki mutloq noto‘g‘ri nuqtai-nazar yo‘q. Hamma narsa nisbiy hususiyatga ega, o‘zgaruvchan va o‘tkinchidir.

Inson koinotda atomdir, ya’ni bir zarrachadir, biroq koinot inson tafakkurining mahsulidir. “Ana shu inson tafakkurining buyuk sirlaridan biridir. Bu qarama-qarshilikni shundayligicha qabul qilishga majburmiz”.

Jon va dunyo ikki qutblilik tafakkurimiz mohiyatini tashkil qiladi, huddi magnetizmning mohiyati ikki qutbni bir-biriga tortishishida namoyon bo‘lganidek. Shpengler uchun “hayot” - bu “tarix”. Shpengler tarixni fandan butunlay ajratadi. Tarix - bu bilim emas, balki hissiyotlar, kechinmalar. Uning uchun tabiat va tarix qutbiy qarama-qarshiliklardir, ya’ni tiriklik-o‘liklik, sokinlik-harakat, borlik va yo‘qlik. Tarix - bu tirik borliqdir. Tabiat tafakkur mahsulidir. Tarix intuitsiya, mushohada mahsulidir.

Fan va mantiq hayotni o‘ldiradi. Fan borliqni tushuntirib berish uchun emas, balki moslashish uchun kerak, ya’ni amaliy texnik ahamiyatga ega. Bilish “hokimiyatga intilishning” qurolidir.

Tarixni faqat his etish kerak, tarixda faqat yashash kerak. Shpengler uchun tarixni bilish uslubi bu o‘xshashliklardir (analogiya). Shunday qilib, tarixiy hodisalarni tahlil qilganda



ularning ichki qonuniyatlarini, mantiqiy bog'liqliklarini qidirmasdan, balki o'xshashlikni, paralellarni topishga harakat qilish kerak, ana shu asosda tarixni yaratish kerak.

Shpenglarning bu fikrlari uni "hayot falsafasi" namoyandalariga yaqinlashtiradi, lekin shu bilan bir qatorda farqi ham bordir, ya'ni tabiat bilan tarixning ziddiyati ularning obyektlarida emas, balki bilish uslublarida farqlanadi. "Tabiat va tarix, - deb yozadi Shpengler, - mana shu ikki qarama-qarshi uslub, o'zicha borliqni tartibga solishga urinadi. Agar har bir vujudga kelayotgan jarayonni, mavjudlik nuqtai-nazaridan ko'radigan bo'lsak, borliq tabiatga aylanadi; imkoniy vujudni zaruriy vujudga (jarayonga) bo'ysindirsak - bu tarix bo'ladi", - deydi Shpengler. Jumladan, tafakkur ishga solinsa, uning o'lik tushunchalari va qonuniyatlari tabiatni tushuntirishga harakat qiladi. Ichki kechinmalarimizga, hissiyotimizga, intuitsiyamizga murojaat qilsak - ko'z o'ngimizda tarix namoyon bo'ladi. Tabiat tafakkur faoliyati natijasidir, bilish oqibatidir. Tarix esa, mushohada, intuitsiya natijasidir.

Shunday qilib, Shpengler fikricha, fan va mantiq hayotni so'ndiradi. Ularni faqat qiyinchilikka moslashish sifatidagina qo'llash mumkin. Boshqa vaziyatda ular insonga hech narsa bera olmaydi.

Shpengler tarixiy qonuniyatlar va ijtimoiy ravnaq g'oyalari qarshi chiqadi. U uzluksiz jamiyat taraqqiyotini aylanma harakat g'oyasi bilan, qonuniyatni taqdir g'oyasi bilan almashtiradi.

Insoniyat, Shpengler fikricha, zoologik birlikdir. Uning uchun insoniyatning yagona tarixi yo'q, faqat alohida yashirin madaniyat bor. U o'z-o'zidan paydo bo'ladi, ravnaq topadi va o'ladi. "Har qanday madaniyat inson sifatida yashaydi, insoniyat davrlarini boshidan kechiradi. Har bir madaniyatning bolaligi, o'spirinligi, yetukligi va qariligi mavjud".

Har bir madaniyatning hayotini taqdir boshqaradi. Taqdirni, Shpengler fikricha, his qilish kerak. Agar kim uni his qilmasa, tarix bilan shug'ullanmasin, "tabiatni bilishga o'rganish mumkin, lekin tarixchi bo'lib tug'ilish kerak. Tarixchining kuchi shundan iboratki, u ongsizlik darajasida tarix jarayonini instinktiv ravishda biladi, bunday uslubda har qanday inson ham ishlay olmaydi".

Tarixning mazmuni uning ruhida namoyon bo'ladi. Madaniyat ruhiyatning tashqi ko'rinishidir. Shpengler sakkizta madaniyatni sanab o'tadi. Bular - xitoy, bobil, misr, hind, antik, arab, G'arb va mayya xalqining madaniyatidir. Rus madaniyati haqida alohida e'tibor bilan gapiradi.

Har bir madaniyat qaytarilmas, o'ziga xos va yagonadir. Har bir madaniyatning asosida o'ziga xos ruhiyat yotadi. Masalan, antik madaniyatda - Appolon ruhiyati, arab madaniyatida - mistik (afsungarlik) ruhiyati, G'arb madaniyatida - faust ruhiyati yotadi.

Shpengler tarixchi va faylasuflarni butun dunyo tarixini "qadimgi, o'rta asr va yangi davr" tarixiga ajratishlarini tanqid qiladi. Bu ajratish faqat 2arb mamlakatlariga xosligini Shpengler sezadi va shu yerda g'arb tarixchilarining ovro'pomarkazchilik tamoyilini tanqid qiladi.

Shpenglarning "Ovro'po quyoshining so'nishi" asari, nafaqat, tarix falsafasiga baG'ishlangan, unda siyosiy masalalar ham ko'tarilgandir. U so'z boshida shunday yozadi: "Bu kitobda kelajak tarixini aniqlashga xarakat qilingan. Vazifa shundan iboratki, nihoyasiga yetayotgan yer yuzasidagi yagona madaniyatning, ya'ni G'arbiy Ovro'po madaniyatining taqdirini o'rganishdir". Muammo G'arb halokati, sivilizatsiya masalasiga kelib taqaladi. U ko'hna tarixning asosiy masalalaridan biridir.

Har bir madaniyatning o'z sivilizatsiyasi bo'ladi. Sivilizatsiya - madaniyat taqdiridir. Sivilizatsiya eng oxirgi, eng sun'iy holatdir. Sivilizatsiya eng madaniyatli insonlarga xosdir. Shpengler sivilizatsiya haqida gapirib, shahar to'G'risida ham fikr yuritadi, ya'ni shahar o'zlikni yo'qotishlik sifatida, ruhiyatning o'lishi sifatida paydo bo'ladi. "Madaniyat - bu ruhiyat, sivilizatsiya esa tafakkurdir", - deb yozadi Shpengler. G'arbda madaniyatdan sivilizatsiyaga o'tish qadimda IV asrda sodir bo'lgan. Shahar - sivilizatsiyaning oqibati. Madaniyatli insonda quvvat inson ichiga yo'naltirilgan, sivilizatsiya in'ikosida esa quvvat tashqariga yo'naltirilgan. Hayot imkoniyatni amalga oshirishdir, tafakkurli insonlarda imkoniyat cheksiz kengdir.

Shpengler qat'iy ravishda umumdunyo tarixini inkor qiladi. U shunday yozadi: "Insoniyat men uchun zoologik birlikdir. Men G'arbiy Ovro'po faylasuflarining fikrlarida insoniyat ravnaqi, maqsadi va yo'llarini ko'rmayapman". Tarixni an'anaviy tarzda qadimgi, o'rta va yangi davrga bo'lishni Shpengler juda tor doiradagi provinsializmga kiritadi. Uning uchun yagona insoniyat tarixi yo'q, faqat alohida ajralgan madaniyatlar mavjuddir. Ular tasodifan paydo bo'ladi, rivojlanadi va halok bo'ladi, misoli dalada o'sgan gul taqdirini boshidan kechiradi. O'simliklar, hayvonot olamida o'xshash morfologik organizmlar bo'lgani kabi, tarixda ham shunday organizmlar mavjud. Bu tarix morfologiyasi har bir madaniy organizm uchun davr va bosqichlarni belgilaydi. "Har qanday madaniyat, - deb yozadi Shpengler, - insondek hayot kechiradi. Ularning o'z bolaligi, o'smirligi, o'rta yoshi va qariligi bo'ladi".

Har bir madaniyat hayotini nima boshqaradi? Shunday yo'lni bosib o'tishga nima majbur qiladi? - degan savolga Shpengler taqdir, deb javob beradi. Mening fikrimning markazini taqdir g'oyasi tashkil qiladi. O'tib ketganlarning taqdiri ham shunday bo'lgan, hozirgi G'arbiy Ovro'po madaniyatini ham halokat kutmoqda", - deb qayg'uradi u.

Agarda, Shpengler fikricha, taqdir madaniyat hayotini boshqarsa, uning mazmunin ruh belgilaydi. Uning ta'limoticha, "madaniyat insoniyatning abadiy-bolalik holati, ilk bor ruhiyati katta ruhiyatga aylangan daqiqada vujudga keladi, shaklsizlikdan shaklga kirganda, cheksizlikdan cheklilikka, muqimlikdan o'tkinchilikka o'tilganda madaniyat dunyoga keladi. U qat'iy chegaralangan zaminda rivojlanadi, xuddi o'simlik o'z o'rniga muqim o'rganib qolganidek. Madaniyat o'z imkoniyatlarini xalqi, tili, e'tiqodi, san'ati, davlati va fani orqali to'liq amalga oshirganidan so'ng halokatga yuz tutadi va dastlabki ruhiy stixiyasiga qaytadi.

Shpengler Appolon ruhi bilan Faust ruhi o'rtasidagi farqni chuqur tahlil qilib chiqadi. Bu farqni makon tushunchasi bilan bog'laydi. Makonni his etish, Shpengler fikricha, butun borliqni his etish bilan tengdir. Makon dastlabki asosiy simvol, belgidir, ana shu belgidan boshqalari kelib chiqadi.

Appolon ruhiyati makonni geometrik tarzda tushunadi, ya'ni chegaralangan va cheklangan xususiyatga ega. Appolon ruhiyati sokinlikni, tugallikni, mutanosiblikni istaydi; berilgan vaziyat, muhit bilan qoniqadi; vujudlikka va yakuniylikka o'z diqqat-e'tiborini jalb qiladi.

Aksincha, Faust ruhiyati esa abadiy shovqinlik, notinchlik, cheksizlikka intilish, hokimlik irodasi bilan xarakterlanadi. Shuning uchun ham, Shpengler fikricha, makon Faust ruhiyati orqali o'zgacha qabul qilinadi, ya'ni makon cheksiz, chegarasiz, hech qanday tomonlarsiz, analitik tarzda tushuniladi.

Appolon ruhiyati uchun son doimo yakuniylikni, muayyan o'lcham birligini anglatadi. Faust ruhiyati uchun esa - bu o'zgaruvchanlik, muqimsizlik, doimiy jarayondir. Shuning uchun ham Appolon ruhiyati Evklid geometriyasini, turg'unlik holatini yaratadi, Faust ruhiyati esa tahliliy cheksizlikni, cheksiz zarrachalarni, doimiy harakatni yaratadi.

San'at sohasida haykallar yakunlangan asar sifatida Appolon ruhiyati simvolini, belgisini anglatadi, fuga - Faust ruhiyatli insonning belgisidir.

Shunday qilib, madaniyat muayyan xalq ruhiyatining tashqi namoyon bo'lishidir. Bu xolat yashash tarzining birligida namoyon bo'ladi. "Butun borliqning tashqi ko'rinishi bu ruh hayotining in'ikosi, namoyon bo'lishi va belgisidir. Dunyo tarixi morfologiyasi, albatta, eng umumiy belgilarning paydo bo'lishiga olib keladi". Har qanday intuitsiya, bilish o'z yo'lida belgilarga uchraydi, ana shu belgilardan biz o'z dunyomizni quramiz.

Shpengler fikricha, insonning bilishi, har bir ma'naviy faoliyat shakllari nisbiy hususiyatga ega. Ular faqat muayyan madaniyatga tegishlidir. Bunday xulosa ilmiy nazariyalarga ham, axloqiy, diniy qarashlarga ham taalluqlidir.

Nafaqat tabiiy-ilmiy fanlar, balki falsafada ham umumiy muammolar va masalalar mavjud emas. Falsafa tarixida esa hech qanday merosiylik, vorisiylik yo'q. "Har bir madaniyatning o'z falsafasi bor; bu o'ziga xos belgida namoyon bo'ladi...".

Shpengler fikricha, yagona falsafiy taraqqiyot yo'li mavjud emas, shu jumladan turli madaniyat mutafakkirlari uchun yagona masalalar ham yo'q. San'at asarlari, axloqiy tamoyillar kabi falsafiy masalalarni ham faqat o'z davri ruhiyatida aks ettiradi. "Shuning uchun ham, -

deydi Shpengler, - tabiat bilan ruhning ziddiyati faqatgina bizning faylasuflarimizni qiziqtiradi. Boshqa madaniyat faylasuflari uchun bu masala qiziqish ham uyg'otmaydi, uni anglamaydilar ham. Har bir falsafa o'z davrining, faqat o'z davrining in'ikosidir. "Har bir shunday falsafa, -deb yozadi Shpengler, - birinchi so'zidan to oxirgi jumlasigacha, mavhum mavzulardan o'ziga xos hususiyatlarigacha... tarixiy chegaralangan insoniyatning sof belgisidir, shuning uchun ham, ular o'tkinchidir, ular o'z hayotiy davriyligiga, harakat tezligiga ega. Har bir davrning o'zining mavzusi bor, ushbu mavzu faqat shu davr uchun ahamiyatga egadir..."

Shpengler ilmiy bilishning obyektivligini inkor qiladi. Uning ta'kidicha, ilmiy tushunchalar, qonunlar, nazariyalar - simvollardir, ular ruhning dindand, e'tiqoddan kelib chiqqanligini asoslashga harakat qiladi. Fan, falsafa, san'at, Shpengler fikricha, bu dunyoviy belgilarning turli ko'rinishdagi shakllaridir, ularning hammasi birlamchi diniy hissiyotdan kelib chiqadi.

"Tabiatni mushohada qilish asosida, - deb yozadi Shpengler, - diniy e'tiqod yotadi... Dindand oldin paydo bo'lgan tabiiy bilim yo'qdir. Ana shu nuqtai nazardan qaraganda, katolikcha va materialistik tabiatni bilish o'rtasida hech qanday farq yo'qdir: ular bir narsa to'g'risida, lekin har xil tilda gaplashadi. Hattoki, ateistik soha ham diniy asosga egadir; hozirdagi mexanika ham kristian aqidalaridan andoza olgandir".

Shpengler ta'limoticha, haqiqiy bilim yo'q, lekin shu ilmni bilishimizga ishonch-e'tiqodimiz bor. Hamma bizni tashqi dunyo to'g'risidagi tasavvurimiz ilohiy (antromorf) xususiyatga ega. Demak, fan din va mifologiya bilan tengdir.

Shpengler fikricha, aynan diniy hissiyot insonni tashqi olamga bo'lgan munosabatini yaqqol namoyon etadi. Uning ta'kidicha, ongning ilk shakllanishida, bolada ham, ibtidoiy insonda ham tabiat bilan, tashqi dunyo bilan inson o'rtasida ziddiyat vujudga keladi. "... qachonki inson insonga aylanganda o'zining koinotda yolg'izligini anglaydi," - deb yozadi Shpengler. Shunda insonda qo'rquv hissi uyg'onadi, o'lim oldidagi qo'rquv - cheksizlik oldidagi qo'rquvdur. O'lim to'g'risida o'ylashning boshlanishi, yuqori ongning paydo bo'lganligidan dalolat beradi. Har bir din, har bir falsafa bu masala bo'yicha o'z yechimiga egadir... Hozirning mazmuni ongsizlik darajasida, lekin ichki zarurat asosida - o'lim fenomeni belgisiga asoslanadi. Har bir belgi qo'rquvdan kelib chiqadi. U himoyani talab qiladi".

Dunyo oldidagi qo'rquv insonni hayotda bir daqiqa ham tark etmaydi. Lekin shunga qaramay, Shpengler yozadiki: "... dunyodan qo'rqish, ijodiyotga, boshqa hislarga keng yo'l ochib beradi". Dunyodan qo'rqish unga ega bo'lish, uni bilish ehtiyojini tug'diradi.

Shunday yo'l bilan belgilarning, simvollarning turli shakldagi tizimlari vujudga keladi. Shu yo'l bilan ilohiy kuchga sig'inishning birinchi ko'rinishi ruhning o'z himoyasi shaklida namoyon bo'ladi. "Xudoni bilish, - deb yozadi Shpengler, - qadimgi mistika tilida o'zni bag'ishlashni anglatadi, ya'ni ilohni o'ziga moyil qilish, uni o'ziniki qilib olishdir".

Shunday qilib, ana shunday dastlabki, chuqur diniy kayfiyatdan fan, falsafa va san'at vujudga kelgan, madaniyat ham rivojlangan, deydi Shpengler. Ana shularning hammasi madaniyat ruhining muhsulidir, ruhning ko'p variantlardagi, ko'p shakllardagi ko'rinishidir. Ular o'ziga xos ravishda namoyon bo'ladi.

Paydo bo'lgan madaniyatning taqdiri qanday bo'ladi? Qanday yo'lni bosib o'tadi? Shpengler fikricha, bu yo'l uch davrdan iborat. Birinchisi eng uzundur. Bu davr tayyorlov davridir, ya'ni kaos (tartibsizlik) ning dastlabki holati, bolalik va kuchning to'planishidir. Keyin, madaniyat davri boshlanadi: bu davr muayyan madaniyatning berilgan ichki imkoniyatlarini yuzaga chiqarish va amalga oshirishdir, sur'atli ijodiyotdir. Ana shu davrda hamma ma'naviy qadriyatlar shakllanadi, diniy e'tiqod mustahkamlanadi, metafizik tizimlar tuziladi, san'atning noyob sohalari, asarlari vujudga keladi.

So'ngra, madaniyat o'zining uchinchi, ohirgi davriga qadam qo'yadi - orqaga ketish davri, sivilizatsiya davri boshlanadi. Bu davrda ma'naviy zayot so'na boshlaydi, diniy e'tiqod susayadi, falsafiy ta'limotlar yuzaki bo'lib qoladi, san'at ham o'ladi. Quruq ratsionalizm va materializm dunyoqarash asosini tashkil qiladi. Hayotning tashqi tomonlari ichki ruhiyatni yengib boradi.

Madaniyatning yaqinda erishgan yutuqlari asta-sekin xotiradan chiqib boradi. insonlar biologik mavjudotlarga aylanib qoladi. "Mazmunsizlik, zoologiya hukmronlik qila boshlaydi, - deb yozadi Shpengler, - hamma narsaga befarqlik boshlanadi. Madaniy organizm tarixiy xodisa sifatida o'ladi. Lekin bu hamma inson o'lib ketishini anglatmaydi, balki ular faqat biologik mavjudot sifatida yashaydi".

Har bir madaniyat davri, hayoti, Shpengler fikricha, 1000 yilni tashkil qiladi, sivilizatsiyaning oxirgi davri 200-300 yilni tashkil qiladi. Har bir madaniyat, taqdir taqozosi bilan bir hil davrni boshidan kechiradi.

Shpenglarning tarix falsafasining asosiy g'oyasi shulardan iborat. Shpengler yana bir masala ustida jiddiy to'xtalib o'tadi, XX asrning katta muammosiga aylangan texnika masalasini tahlil qilib chiqadi.

Texnika borasida fikr yuritib, Shpengler uning taraqqiyotida insoniyat uchun zarar keltiradigan katta muammoni ko'radi. Texnika to'g'risida u "Ovro'po quyoshining so'nishi" asarining ikkinchi jildida to'xtaladi. "Pul va mashina" nomli bobida ana shu masalani chuqur tahlil qiladi. Shuningdek, 1932 yilda nashr qilingan "Inson va texnika» nomli kitobida ham aynan shu masalaga diqqat e'tiborini qaratadi.

Texnikaning jamiyatdagi rolini va vazifasini u nimada ko'radi? Texnika G'arbiy Ovro'po sivilizatsiyasida o'ziga xos o'rinni egallaydi. G'arbiy Ovro'po sivilizatsiyasini halokatga olib keladi, deydi Shpengler.

U o'zining "Inson va texnika" kitobida shunday savol qo'yadi: "Texnika nimani anglatadi? Uning tarixdagi mazmuni nimadan iborat? Uning metafizik va axloqiy holati nimadan iborat?" Shpengler ta'kidlaydiki, texnika ham dunyo, inson kabi qadimiydir. Uni juda keng mazmunda tushunadi, chunki bu tushuncha keng ma'noni anglatadi. Masalan, diplomatiya texnikasi to'g'risida, raqs texnikasi to'g'risida gapirish mumkin. "Har qaysi ma'noda ham, - deydi Shpengler, - texnika bu hayot qadamidir, taktikasidir". U hayot kurashining ichki shaklidir. Birinchi navbatda texnika tabiat bilan kurashish vositasidir. Bu yerda Shpengler texnikaning moddiy tomoniga, jismoniy tomoniga e'tibor bermaydi. U birinchi o'ringa faoliyatni, maqsadni, fikrni qo'yadi. Mashina va qurollarning o'zi ikkilamchi ahamiyatga egadir. Ular tafakkur mahsulidir. Ular muayyan maqsadni amalga oshirishda vosita vazifasini o'taydi. Mana shu ma'noda texnika ovro'polik inson uchun tabiat ustidan hukmronlik qilish, uni o'ziga bo'sundirish uchun xizmat qiladi.

Bu yerda Shpengler Nitsshenga murojat qiladi. Uningcha, hokimiyat uchun kurash, xukmronlik irodasi, buyuklik g'oyasi texnika orqali amalga oshadi. Shpenglarning e'tiboridan texnika bilan jamiyat o'rtasidagi ziddiyat chetda qolmaydi. U texnikaning mavjudligidan faqat boshliqlar va texnikani ishlab chiqaruvchilar qoniqishi mumkin, deydi. Albatta ular kamchilikni tashkil qiladilar. Ular aqliy, ijodiy kashfiyotchilik mehnati bilan shug'ullanadilar. Texnikani bevosita ishlatuvchilar esa bir xil, zerikarli, ijodiylikdan mahrum bo'lgan faoliyat bilan shug'ullanadilar. Zotan, ular eng mukammal mashinalarda, asboblarda ishlasalar ham, ularning mehnatidan xursand bo'lmaydilar, ular o'z faoliyatlaridan qoniqmaydilar. Shuning oqibatida mehnat ular uchun dushmanga aylanadi, o'z faoliyatlaridan begonalashadilar, tabiatdan ham shu yo'sinda begonalashib ketadilar.

Shunday qilib, Shpengler texnikaning rivojlanishini tabiatdan begonalashish g'oyasi bilan bog'laydi.

Texnika taraqqiyoti, Shpengler fikricha, o'z mantig'iga tayanadi, ya'ni unga harakat beruvchi hayot sur'atiga suyanadi. Bu yerda Shpengler haq. Texnikaning o'zi mustaqil ravishda rivojlanmaydi, balki insonlar, ijtimoiy institutlar, texnikani mukammallashtirishdan o'zlarini to'xtata olmaydilar. Bu hodisa shuning uchun sodir bo'ladiki, texnika davrimizda insonning ijodiy faoliyatini amalga oshirishda muhim rol o'ynaydi. Kapitalistik jamiyatda texnika konkurensiya vazifasini o'taydi.

Texnikaning to'xtovsiz rivoji, Shpengler ta'kidicha, jiddiy oqibatlariga olib keladi: "Ijod mahsuli o'z ijodkoriga qarshi bo'lib qoladi... Dunyo hukmdori mashina quliga aylanib qoladi. U

hammaani, hoxishidan qat'iy nazar o'z domiga tortadi. Ana shu poygada G'olib halokatga yuz tutadi".

"Demokratik" tartiblarni Shpengler qat'iy tanqid ostiga oladi, chunki bu hodisa boshqaruvchi qatlamning cheksiz hukmronligi asosida yuz beradi. U boshqaruvchilar bilan "bajaruvchilar" o'rtasidagi ijtimoiy ziddiyatning kuchayishini e'tirof qiladi. Bu ziddiyat aholining qo'zg'oloniga olib kelishi mumkin, deydi Shpengler. Bundan tashqari, ishlab chiqarish jihatidan rivojlangan mamlakatlar bilan boshqa "qoloq" mamlakatlar o'rtasida ziddiyat vujudga keladi. Arzon ishchi kuchlari rivojlangan mamlakatlarga oqib kela boshlaydi. Bu mamlakatda ishsizlik yuzaga keladi. "Ishsizlik esa, - deb yozadi Shpengler, - inqirozdir, halokatning boshidir, ibtidosidir".

Shunday qilib, ovro'po madaniyati boshqa qoloq xalqlarning o'ljasiga aylanadi, buni anglagan xalq unga qarshi kurash ochadi. Keyin nima bo'ladi? Shpengler bu savolga shunday javob beradi: texnika o'z bunyodkorlari bilan birgalikda halok bo'ladi. "Bu texnika tarixi zaruriy ravishda o'z poyoniga yetmoqda. Madaniyatning boshqa yirik shakllari kabi hayotini yashab bo'ldi. Lekin qachon va qanday yo'l bilan halok bo'lishini biz bilmaymiz".

Shpengler falsafasining tarixiy taqdiri nima bilan tugadi? Uning ayrim g'oyalaridan ekzistensializm ham foydalandi. Jumladan, Shpenglarning yakka inson mavjudligining vaqt oqimiga singib ketishi, begona dunyo oldidagi insonning qo'rquvi - ana shu g'oyalar keyinchalik Germaniyada Xaydegger va Yaspers tomonidan rivojlantirildi.

Madaniyatning yashirinligi, xususiyligi ham sotsiologiyada alohida oqim tomonidan rivojlantiriladi.

Madaniyatning davriy xarakterga egaligi to'g'risidagi g'oyani ingliz tarixshunosi Arnold Toynbi (1889-1975) rivojlantirdi.

Vaqt o'tishi bilan Shpengler falsafasiga qiziqish qaytadan tiklana boshlandi. Birinchidan, uning har bir madaniyatning o'ziga xos belgisi borligi to'g'risidagi g'oyasi keng tarqaldi.

Ikkinchidan, fanning madaniyat tizimida maxsus o'rin egallamasligi to'g'risidagi g'oyasi keng tarqaldi. XX asrning ikkinchi yarmida an sotsiologik hodisa sifatida talqin qilindi. Fanning boshqa madaniyat hodisalari an n bir qatorda joy olganligi e'tirof qilindi.

Uchinchidan, Shpenglarning an noilmiy hususiyatlarni ham o'z ichiga oladi, degan fikri keyinchalik P.Feyerabend va M.Polani tomonidan rivojlantirildi.

Shunday qilib, Shpengler, texnika falsafasiga asos solgan faylasuf ham hisoblanadi. Bu yo'nalish sotsiologlar tomonidan chuqur rivojlantirildi.

## **MAVZU. SYOREN KYERKEGORNING EKZISTENSIALISTIK FALSAFASI (4 SOAT).**

### **REJA:**

1. S.Kyerkegorning hayot, faoliyati.
2. S.Kyerkegor falsafasida inson muammosi.
3. Irratsionalizmi. «Tanlash» haqidagi ta'limoti.
4. Estetik - badiiy qarashlari.

Syoren Kyerkegor (1813-1855) Daniyaning Kopengagen shahrida tug'ildi va umrining ohirigacha shu shaharda yashadi. U oilada yettinchi farzand edi. Diniy muhitda voyaga yetadi. Kyerkegorning otasi yoshligida kambag'al bo'lib, shuning uchun u xudoni aybdor qilib yomonlaydi. Keyinchalik boyib ketib, yoshligidagi qilgan xatosi tufayli umrining ohirigacha pushaymon yeb yashaydi. Otasining mana shu xarakteri Kyerkegorga ham ta'sir qiladi. Melanxoliya, chuqur ta'sirlanish, hamda o'zini kuzatish va xarakatlarini qat'iy baholash Kyerkegorning xarakteriga xos xususiyatlar edi.

Kyerkegor ziddiyatli shaxs edi. Uning ruhiy holati doimiy va tartibsiz tarzda o'zgarardi. U tezda diniy shubhalanishdan fanatik e'tiqodga o'tar, o'zining g'oyaviy raqiblariga qarshi qat'iy tashlanar edi. U shunday inson ediki, uning shaxsiyati va qalbidagi bo'layotgan holatlar,

boshqa narsalarni orqaga surib tashlagan edi. Nima to'g'risida yozmasin, faqat o'zini nazarda tutib yozgan. U subyektiv, egotsentrik yozuvchilardan bittasi edi. Shuning uchun ham inson, ham mutafakkir unda birlashgan edi, ya'ni uning hayoti va ta'limoti bir-biri bilan chambarchas bog'langan edi. U qanday yashagan bo'lsa, shunday falsafiy fikr yuritgan, qanday fikr yuritgan bo'lsa, shunday yashagan. Falsafa tushunchasini u o'zining shaxsiy hayotiy tajribasidan, iztiroblaridan, hissiyotidan olgan. U ko'targan masalalar, muammolar umuminsoniy xususiyatlarga ega edi, lekin ularning dalillarini shaxsiy hayotidan oladi. Shuning uchun ham bu masalalarning yechimi cheklanmagan. Uning barcha asarlarida biz bir xil fikrlarni ko'p uchratamiz.

Yoshlik va talabalik yillarida Kyerkegor erkin, eksentrik hayot tarzida yashaydi. Keyin bunday hayotdan to'yib, axloqiy qonun-qoidalar bilan yashashga o'tadi. Axloqiy burch, axloqiy qat'iyatlilik uning idealiga aylanadi. Keyinroq u sof diniy xolatga o'tadi, xudo bilan birga yashashni, haqiqiy xristianin bo'lishni maqsad qilib qo'yadi. Kyerkegor ruhoni bo'lishni xohlaydi, lekin pastorlarning hayoti unga to'g'ri kelmaydi.

Uning hayotida katta burilish yasagan hodisa - bu suyuqli qaylig'i 17 yoshli Regina Olsen bilan ajralishi bo'ldi. Kyerkegor hayotidagi ana shu hodisa umrining ohirigacha cheksiz mulohazalarga, o'z hatti-harakatini axloqiy oqlashlarga asos bo'lib xizmat qildi. Kyerkegorning «Bir qarorga kelish» va «Tanlash» haqidagi qarashlari, fikr-mulohazalari o'zining sof ruhiy iztirobidan kelib chiqqanligiga shubha yo'qdir.

Kyerkegor uzoq yashamagan bo'lsa ham, 12 jildli asarlar va 20 jildli kundaliklarni meros qilib qoldirdi. Uning falsafaga qanday yondoshganlilidan qat'iy nazar, uning iste'dodli yozuvchi bo'lganligiga shubha yo'qdir. Kitoblarini u o'z hisobidan nashr ettirardi. U fikriga nima kelsa o'shani yozar edi. U yozgan narsasini qayta ko'rib chiqmas edi. Shuning uchun ham asarlarida qaytarilishlar ko'p bo'lar edi. Lekin shunday bo'lsa ham Daniya adabiyotining g'ururi hisoblanar edi, uning asarlari o'limidan so'ng unga daho yozuvchi shuhratini keltirdi.

Kyerkegorni faylasuf deb atab bo'lmaydi, uning o'zi ham bunga sazovor bo'lishni istamagan. Bilish haqidagi masalalar ko'pincha unda axloqiy, estetik qarashlar bilan chatishib ketar edi. Tizimli bayon qilish uning dunyoqarashiga xos xususiyat emas edi.

Uning ijtimoiy-siyosiy qarashlari o'ziga xos xarakterga ega edi. 1848 yil inqilobiga u shubha bilan qaraydi. Xalqdan nafratlanadi, xalqni ma'nosiz to'da deb ataydi. Demokartianing har qanday shakliga qat'iy qarshi chiqadi, sotsialistik g'oyalar unda tushunmovchilikni keltirib chiqaradi.

Ijtimoiy hayotning asosiy tamoyili, Kyerkegor fikricha, bu bo'ysinidir, itoat qilishdir.

Kyerkegorning asosiy asarlari:

1. «Yoki-yoki» (1843);
2. «Qo'rquv tushunchasi» (1844);
3. «Hayotiy yo'l bosqichlari» (1848);
4. «Xotimaviy noilmiy qo'shimcha» 1846.

Sof falsafiy masalalar bilan Kyerkegor o'zining g'oyaviy raqiblarini inkor qilish maqsadida shug'ullanadi, o'z qarashlarining falsafiy asosini yaratishga harakat qiladi. Lekin uning asosiy qiziqishi diniy-axloqiy xarakterga ega edi.

1841 yil Kyerkegor «Ironiya haqida» mavzusidagi magistrlik dissertatsiyasini yoqlaydi. Uning asosiy g'oyalari ana shu dissertatsiyada o'z aksini topgandir.

Yoshlik yillaridayoq yozgan kundaliklarida Kyerkegor o'ziga shunday savol qo'yadi: «Men nima qilishim kerak, mening hayot yo'lim nimadan iborat?». Bu savolga shunday javob beradi: "men shunday haqiqatni topishim shartki, ana shu haqiqat uchun yashashim, ana shu haqiqat uchun o'lishim kerak bo'lsin". Bu savollar keyinchalik Kyerkegorida shunday shakl oladi. «Xristianin bo'lish nima? Xristianin bo'lish uchun nima qilish kerak? Xotirjamlikka qanday qilib erishish kerak?»

Yuqoridagi masalalarni o'rganish natijasida Kyerkegor din insondan mutloq e'tiqodni va tobelikni talab qilishi lozimligiga ishonch hosil qiladi. E'tiqod aqidalari qanchalik bema'ni bo'lsa, ularga ishonch shunchalik mustahkam bo'ladi.

Kyerkegor aqlga qarshi bo'lgan. Uning uchun aql bilan e'tiqod bir-biri bilan hech kelishmaydigan hodisalardir, aql e'tiqodning ashaddiy dushmanidir.

Kyerkegor o'zining g'oyaviy raqibi deb Gegelni bildi. Uning davrida Kopengagenda Gegel falsafasi tarqib qilinayotgan davr edi. Gegel falsafasining terminologiyasi, ya'ni «tezis», «antitezis», «sintez» keng iste'molda edi. Kyerkegor fikricha, gegelchilik xristianlikka qarshi kurashuvchi boshqa falsafalarga nisbatan xristianlikka ko'proq zarar keltiradi. Shuning uchun ham Kyerkegor Gegelning ratsionalistik falsafasini «hazm» qila olmaydi.

Uningcha, Gegel falsafasi mavhumlashgan mohiyatlarga qaratilgan. Bu mohiyatga faqat umumiy tushunchalar orqali yetishish mumkin.

Bu falsafa alohidalik, konkretlik, individuallik masalalariga qaratilmagan. Individuum eng umumiylikda qorishib ketgan.

Uning bu fikrlarida qisman haqiqat bor. Gegel butunlay umumiylikka o'zini bag'ishlagan edi. Rafiqasining aytishicha, uni yaxshi ko'rgan ma'lum taomi ham yo'q edi. Uning uchun faqat umumiy taom mavjud edi. Gegel falsafasidagi hamma mazmun, Kyerkegor fikricha, umumiy mohiyatlarga qaratilgan, o'ziga xos mavjudlik, individuallik bu yerda tan olinmagan edi. Falsafada o'ziga xos individuallik tan olinmagan edi. Gegel falsafasi o'ziga xos mavjudlikni tushunishga umuman qodir emas edi, bunday masalani o'rta tashlamagan ham edi.

Kyerkegorning Gegel falsafasi bilan kelisha olmaganligi ravshandir, chunki ekzistensiya, uning fikricha, umuman tushuncha orqali ochilmaydi, tushunilmaydi ham. Bu shunday reallik, uni obyektivlashtirish mumkin emas. Ayrim faylasuflar «Men mavjudman» degan mavzuda fikr yuritgan bo'lsalar ham, lekin mavjudlikning asl mohiyati nimada ekanligini anglamaganlar. Ular asosiy xolni o'z diqqat e'tiborlaridan chetda qoldirganlar, ya'ni mening mavjudligim tafakkurimda emas, fikr yuritishimda emas, balki bevosita hayotda namoyon bo'lishini, hissiyotlarimda, kechinmalarimda aks etishini. Kyerkegor fikricha, men o'z mavjudligim bilan tafakkurimdagi in'ikos orqali emas, balki hayotdagi oqim orqali uchrashaman va tanishaman, uchraydigan turli muammolar bilan to'qnashaman. Kyerkegor aytadiki, men qanchalik kam fikrlasam, shunchalik ko'p mavjudman.

Kyerkegorning ta'kidlashicha, o'zligi bilan «uchrashuv» inson hayotining to'fonli davrlarida sodir bo'ladi, qachonki («yoki-yoki») tanlash zarurati paydo bo'lganida sodir bo'ladi. Aynan shunday vaziyatda inson o'z mavjudligini yaqqol his qiladi, anglaydi. Kyerkegor o'z ma'shuqasi Reginadan voz kechganda, osoyishta oilaviy hayotdan voz kechdi, o'zini bir umrga sargardonlikka mahkum qildi. Demak, o'z hayotidagi bunday misol bilan Kyerkegor shuni isbotlaydiki, tanlash vaziyati abstrakt, mavhum fikrda emas, balki hayotning eng oG'ir damlarida o'zini namoyon qiladi.

Shunday qilib, faqat umumiy tushunchalar bilan ish ko'rganda yoki mavhum mohiyatlar masalalari bilan shug'ullanganda, konkret o'z mavjudligi borasida to'qnashadigan muammolarni hal qilishga qodir bo'lolmay qoladi. Amaliy, axloqiy mavjudot sifatida har bir inson faqat umumiy fikrlar bilan qoniqmaydi, u o'zining konkret hayotida qanday yo'l tutishi kerak, qanday harakat qilishi kerakligini bilishni xohlaydi. Kyerkegor hayotdagi tanlash masalasiga diqqat e'tiborini qaratib, uni hal qilishga harakat qiladi.

Kyerkegor fikricha, tanlash vaziyati insonni iztirobidan xalos etish bilan bog'liqdir. Bu masalani hal qilishda u o'z ruhiy rivojining turli davrlarini tahlil qiladi, buni inson mavjudligining rivojlanish davrlariga tatbiq qiladi.

Bu pog'onalar quyidagilardan iborat: estetik, axloqiy va diniy. Birinchi, ikkinchi davrlar «Yoki-yoki» asarida to'liq tahlil qilingan. Uchinchi davr esa «Qo'rquv va hayajon» asarida ochib berilgan. Har uch davr qaytadan yana «Hayotiy yo'l chorahalari»da chuqurroq tahlil qilingan.

Kyerkegor fikricha, inson mohiyati erkinlikdadir. Bu g'oya keyinchalik ekzistensializm falsafasining tamal toshi bo'lib qoldi.

Inson o'z rivojining estetik davrda tashqi dunyoga katta e'tibor beradi. Estetika bu hissiyotlar o'yinidir. Bu davrning tipik obrazi - Don Juan. U hamma narsani bilishni xohlaydi, lazzatlanishning har bir turini o'z tanida his etishni istaydi. Musiqa, teatr, ayollar hammasi uning ixtiyorida. Uning talqinida estetik hayt tarzi - bu gedonizmdir. Biroq, estetika qanchalik hissiyot

o'G'ushiga berilsa, u shuncha kuchli qoniqmaganlik tuyG'ularini boshidan o'tkazadi. Kyerkegor o'z kundaliklarida yozganidek, o'z yorini chin muhabbat bilan sevadi, lekin maqsadiga erishay deganda uni zerikish hissiyoti qamrab oladi va mahbusasi uning uchun o'z qadrini yo'qotadi. Bu fikrlar «Yoki-yoki» asarida yaqqol tasvirlangan: «Mening hayotim ma'nosizdir», «Qanday zerikarli... dahshat, dahshat, qanchalik zerikarli!».

Shunday qilib, estetik hayot tarzi insonni zerikarli hayotga olib keladi, undan voz kechib inson yuqoriroq darajadagi hayot tarziga o'tadi, ya'ni axloqiy davrga o'tadi. Bu davrda burch hissiyoti hukmron bo'ladi. Axloqiy davrda inson hissiyotlar o'yinidan voz kechib, o'z xohish-irodasini axlohiy qonuniyatga bo'ysundiradi. Bunda tanlash harakati sodir bo'lib, u o'zini axloqiy mavjudot sifatida tanlaydi, ya'ni ezgulik bilan yovuzlik o'rtasidagi farqni bilguvchi, o'zining gunohkorligini anglaguvchi va haq yo'lini tanlagan shaxs sifatida namoyon bo'ladi. Bu davrning yaqqol obrazi Sokrat misolida ko'rinadi. Bu davrda estetik hayot tarzi tanqid ostiga olinadi.

Estetik davrning asosiy kamchiligi shundan iboratki, u davrda shaxs tashqi olam bilan, hissiyot bilan uzviy bo'g'liq bo'ladi. Estetik lazzatlanish orqali yashashni istaydi. Lazzatlanish tashqi olamdan keladi, u insonga bo'g'liq emas.

Axloqiylik hayoti bu burchni ado etishdir, tashqi burchni emas, balki ichki, o'z oldidagi burchni bajarishdir. U ichki, botiniy hayot bilan yashaydi. Zotan burch boshqa insonlar bilan bo'lgan munosabatlarda namoyon bo'lsa ham, lekin axloqiylikning asosiy pozitsiyasi - bu uning tashqi xarakatlari emas, balki ichki holatidir, ya'ni individning ichki ruhiy hayoti, faqat unga xos bo'lgan holatidir. Axloqiylikning hayotiy vazifasi, uning o'zidadir: u o'zining tasodifiy, bevosita «meni»ni «umuminsoniylik» bilan birlashtiradi. Hal qiluvchi rolni bu yerda ichki erkinlikning ko'rinishi bo'lgan tanlash o'ynaydi. «Bu xazina o'zligingda yashiringandir, bu iroda erkinligidir, tanlashdir: «Yoki-yoki», unga ega bo'lish, insonni farishtalardan ham yuqoriga ko'taradi».

Albatta, insonda tanlash har qadamda uchraydi: papiros chekish yoki chekmaslik, velosiped haydash yoki piyoda ketish va hokazolar. Kyerkegor bu yerda bunday tartibdagi tanlashni nazarda tutmaydi, bular hal qiluvchi tanlashlar emas. Bular inson taqdirini, ularning hayot yo'lini hal qilmaydi. U shunday deydi: «Mening «Yoki-yoki»im ezgulik yoki yovuzlik o'rtasidagi mening tanlovim emas, balki ezgulik yoki yovuzlik o'zi tanlanadi yoki inkor qilinadi».

Buni qanday tushunish mumkin? Estetikaga xos bo'lgan xususiyat - «ezgulik va yovuzlikka beparvo, hotirjam qarashdir». Uning uchun bu ziddiyat ahamiyatsizdir. Axloqiylik esa ezgulik va yovuzlik o'rtasidagi ziddiyatni angelaydi va undan kelib chiqadigan oqibatni ham, qanday bo'lsa shundayligicha qabul qiladi. U o'zini ezgu inson sifatida tanlay olmaydi, chunki inson gunohga botgandir, o'z aybidan qochib qutula olmaydi. Lekin inson o'zini axloqiy inson sifatida tanlaydi, chunki u yovuzlik va ezgulik o'rtasidagi farqni anglab yetadi. «Tanlash sodir bo'ldi va inson o'zini kashf qildi... ya'ni erkin ongli shaxsga aylandi, u endi ezgulik va yovuzlik o'rtasidagi mutloq farqni tushundi».

Faqat tanlash holatidagina inson o'zligini topadi, faqat erkinligina haqiqiy shaxsni namoyon qiladi, deb ta'kidlaydi Kyerkegor. Erkinlikni u tanlashning mutloq, ajralmas imkoniyati sifatida tushunadi. Estetik davrda inson tasodifiyat va zarurat hukmi ostidadir, ya'ni shaxsiy xohishlar, istaklar oqimi qayerga boshlasa, o'sha yoqqa qarab suzaveradi. Estetik boshlanG'ich insonni bevosita kimligini namoyon qiladi. U qanday bo'lsa – shundaydir.

Axloqiylik darajasida esa u shaxs sifatida namoyon bo'ladi va u mutloq yagonalikdir. Shu ma'noda men mutloqlikni tanladim, deydi Kyerkegor. Mutloqlik - bu men, ya'ni o'zligimning abadiy mazmunidir; boshka hech narsa, hech qachon abadiylikning mutloq predmeti bo'la olmaydi. Mening «Menim» nima o'zi? Bu eng avvalo - erkinlikdir. Tanlash – erkinlikning namoyon bo'lishi va unga olib boruvchi yo'l. Erkinlik tanlashning ajralmas asosiy qismidir.

Shunday qilib, Kyerkegor axloqiylik davridagi tanlash holatini mas'uliyat bilan chambarchas bog'laydi. Inson hayotidagi tanlashda esa, e'tiqodni tanlashni, e'tiqod erkinligini ko'proq nazarda tutadi.



Axloqiy davr ham oxirgi davr emas, u inson hayotini to'liq qoniqtirmaydi. Inson o'z imkoniyatlarini to'liq amalga oshira olmaydi. U bunday imkoniyatini diniy davrda to'liq amalga oshiradi, deydi Kyerkegor. Axloqiylik davrining kamchiliklari shundan iboratki, birinchidan, bu yerda harakatlanuvchi kuch baxtga qarab intilishdir, ya'ni nikohdagi va oiladagi baxtilikdir. Zotan, oila baxti - bu yuqori darajadagi mazmunga ega bo'lsa ham, lekin bu baxtning oxiri mavjud. Ikkinchidan, bu yerda insonning yuqori qonunga bo'ysunishiga to'g'ri keladi. Inson tom ma'noda o'zligini namoyon qila olmaydi. Shuning uchun ham axloqiy hayot tarzi ham to'liq qoniqishni bera olmaydi.

Diniy davrda inson eng umumiy konunlarga bo'ysunmaydi, o'zining e'tiqodi bilan bevosita, shaxsiy muloqotga kirishadi. Bu yerda inson, hattoki har qanday umumiy axloqiy qonun chegarasidan yuqori ko'tariladi. Uning chegarasidan chiqadi. Avraam bu davr obrazidir.

Kyerkegor ilohiy kitoblardan misol keltiradi. Avraam o'z o'g'lini qurbonlikka keltirishi to'g'risidagi hodisani asos qilib oladi. Avraam xudodan o'z o'g'li Isaakni qurbonlik keltirish vahiyini eshitadi. Bu yerda ziddiyat vujudga keladi, ya'ni axloqiy qonun bo'yicha ota o'z farzandini himoya qilishi, asrab avaylashi zarur. Avraam dahshatga tushadi, otalik hissiyotiga, hamda axloqiy qonunga qarshi turishi kerak bo'ladi. Ikkinchi tomondan, xudo amriga bo'ysunmaslikning o'zi ham katta gunoh hisoblanadi. Avraam ham axloqiy, ham xudojuy inson sifatida sarosimada qoladi. Bir vaqtning o'zida, Avraam uchun ikki bir-birini inkor qiluvchi ilohiy talab vaziyati sodir bo'ladi. Katta mas'uliyatni o'z bo'yniga olib, Avraam tanlashi kerak edi. Uni qo'rquv va shubha, gumon hissiyotlari qamrab oladi. Bu yerda unga hech kim yordam bera olmaydi. Masalani Avraamning o'zi hal qilishi kerak edi. Mana shunday vaziyatda insonning haqiqiy o'zligi, mohiyati namoyon bo'ladi.

Agarda Avraam o'z o'g'lini qurbon qilishni tanlasa, Kyerkegor uchun bir masala aniq yechim topadi, ya'ni shaxsiyat jamoadan yuqori turishi isbotlanadi. Axloqning umumiy qonuniyati men uchun har doim ham majburiyat bo'la olmaydi. Bu qonuniyat mening botinimdagi qarshilikka uchrasa, mening ichki «Menim» ga zid bo'lsa, men unga amal qilishim shart emasdir, deydi u.

"Men o'zim – umumiylikning o'rta qismi emasman, balki aniq, qaytarilmas yagonalikman, hech qanday qonun meni to'liq qamrab olmaydi. Shuning uchun ham axloqiy qoidalar turli vaziyatlardagi mening holatimni qamrab olmaydi va oldindan men o'zimni har xil vaziyatda to'g'ri harakat qilishim uchun aniq, mutloq haqiqiy yo'llanma ko'rsata olmaydi. Faqat men yakka o'zim, o'z shaxsiy ishonchimga asoslanib, bir qarorga kelishim mumkin", bu yerda haqiqat subyektiv xususiyatga egadir. Haqiqat to'g'risida gapirganda Kyerkegor axloqiy haqiqatni nazarda tutadi.

Haqiqat mezoni esa, Kyerkegor fikricha, har bir inson xaqiqiy deb bilgan biron-bir g'oyani chin dildan, to'liq ishonch, e'tiqod bilan qabul qilishdir, shu g'oya uchun har qanday qurbonliklarga ham, azob-uqubatga ham tayyor turishdir. Subyektivlik, faylasuf ta'kidicha, o'zi qabul qilgan g'oyaga butun vujudi, botini bilan ishonishdir, hattoki u e'tiqod qilgan obyekt asossiz (absurd) bo'lsa ham. «Absurd nima? Absurd - bu zamonda vujudga kelgan abadiy haqiqat. Masalan, xudo tug'ilgan, o'sgan va hokazolar. Insonlar ham xuddi shunday. Insonlar bir-biriga o'xshasa ham, ularning o'z hayoti bor», - deydi Kyerkegor. Demak, haqiqatni aniqlash e'tiqod bilan bir xil bo'lib qoladi, xristian e'tiqodi esa asossiz (absurd) va anglashilmovchilik (paradoks) dan iborat.

Shunday qilib, ilmiy haqiqat Kyerkegor uchun ahamiyatsizdir, uni faqat axloqiy haqiqat qiziqtirgan, bu haqiqat esa doim subyektiv xarakterga egadir.

Kyerkegorning haqiqatning subyektivligi haqidagi tasavvuri din aqidalarining asossizligi va irratsionalligidan kelib chiqadi. Din aqidalarini tafakkur yo'li, usullari bilan isbotlash mumkin bo'lganligi uchun unga faqat e'tiqod qilish zarurdir.

Kyerkegorning Avraam va Isaak hodisasini misol qilib keltirishi diniy davrni tushunishga yordam beradi. Bunda shu narsa isbotlanadiki, umumiy qonuniyat, yakka tasodifiyatlarni butunlay qamrayolmasligi mumkin. Shuning uchun ham inson shunday vaziyat sodir bo'lganda

qaror qabul qilib, ana shu qarori uchun butunlay javobgarlikni o'z bo'yniga olishi, qaror oqibati uchun ham shaxsan o'zi javob berishi kerak.

Shunday qilib, Kyerkegor tanlash va unga mas'uliyatli bo'lishni talab qiladi. Tanlash bo'lsa har doim tasodifan yuzaga keladi, u hech qanday sabab-oqibatlar bilan bog'lanmaydi. Agar tanlash biron bir sabab oqibatida yuzaga kelgan bo'lsa, demak, bunday tanlash erkin holatda qabul qilinmagan, shaxs esa buning uchun mas'uliyatli bo'la olmaydi. Shuning uchun ham tanlash, Kyerkegor fikricha, sababsizdir va obyektiv, insondan tashqaridagi mezon orqali baholanishi butunlay mumkin emas.

Demak, Kyerkegorning inson hayoti yo'lining uch davri yoki darajasi ratsionalizmni emas, ekzistensializmni taqozo qiladi, ya'ni uchga bo'linish - inson ichki olami, e'tiqodi, ruhiyati rivoji davrlaridir.

Bir davrdan ikkinchisiga o'tish mantiqiy jarayon sifatida sodir bo'lmay, balki iroda harakatining, tanlashning oqibatidir. Bunday tanlashda tafakkur emas, balki inson o'zining butun botini bilan ishtirok etadi.

Davrdan davrga o'tish qanday sodir bo'ladi, nima uchun sodir bo'ladi, uning ruhiyatdagi aksi qanday bo'ladi? Kyerkegor fikricha, o'tish insonning ichki pushaymonlar, nadomatlar bo'hroni tufayli, tafakkurdan voz kechish orqali yuzaga keladi. «Muhtojlikni tanlab, men pushaymonni, nadomatni tanlayman, nadomatni tanlab men mutloqni tanlayman, shuning uchun ham mutloqlik - bu menman...», - deydi Kyerkegor. Tafakkur bilan qalbning to'qnashishi, hislarni hissiyot bo'hroniga olib keladi va ularni ma'nan qayta ko'rishga borib taqaladi. Lekin bu bo'xron insonni halokatdan qutqarish quvvatiga ega bo'ladi. Bu quvvat qo'rquv orqali keladi. Inson hayotining ayrim davrlarida, lahzalarida qo'rquv, vaxima holati, ruhiyati qamrab oladi. Nima oldidagi qo'rquv? Bu qo'rquv aniq bir nimadan cho'chish emas, balki qandaydir noaniqlik, umuman dunyodan qo'rquv holatidir. Qachon bu qo'rquv holati o'tib ketsa, deyarli hech qanday hodisa sodir bo'lgani yo'q, deymiz. Aslida esa, bu qo'rquv hech nima oldidagi qo'rquvdir.

Kyerkegor ta'kidicha, oddiy inson haqiqiy hayotdan, umr kechirishdan yiroqdadir. U kundalik mayda yumushlar bilan mashg'uldir. O'z mayda manfaatlariga cho'ngandir. O'ziga kerakli bo'ladigan insonlar bilan muloqotda bo'ladi va hokazolar. Ana shunday davrda u o'z mayda xarakatlari, faoliyati uchun hisobot bermaydi. U oddiy, odatiy hayot ikir-chikirlariga mexanik tarzda amal qilib yashayveradi.

Lekin qo'rquv holatida inson ko'zidan parda ko'tariladi, inson mavjudligining haqiqiy nuri, mohiyati yaqqol namoyon bo'ladi. Mana shu yerda inson aniq anglay boshlaydi, ikir-chikirlar bilan yashash haqiqiy insoniy yashashning mohiyati oldida, mavjudlik oldida hech nimaga, bo'shliqqa aylanib qoladi. Qo'rquv esa bizda ichki yangi imkoniyatlarni tuG'diradi. «Qo'rquv o'zimizni o'zimiz bilan qoldirishga majbur qiladi. Qo'rquv erkinlik imkoniyatini tug'diradi», - deydi Kyerkegor.

Inson qanday tanlashni ixtiyor qilishi kerak? Bu e'tiqod va e'tiqodsizlik o'rtasidagi, e'tiqod va tafakkur o'rtasidagi tanlashdir. Aqlni inkor qilib, inson o'z erkinligini ta'minlaydi. Inson o'zini qutqarishini e'tiqoddan topadi. Faqatgina mutloq tanlashda inson o'zining mutloq erkinligini topadi. Bu inson o'zining abadiy xotirjamligiga, ilohiyligiga erishishidir. Dunyoni o'zgartirish yoki hayotni o'zgartirish erkinlik emas.

Tanlash, e'tiqodli bo'lish yo'qlikka sakrash orqali sodir bo'ladi, bunda u o'zligini butunlay yo'qotadi. Shunda uning atrofini bo'shliq qamrab oladi, inson nadomat qila boshlaydi. Inson bo'shliqqa sakrab, shu yo'lni tanlasa, u nihoyat o'zini topadi, o'zining haqiqiy meniga erishadi. Bu «men» ham cheklilik, ham cheksizlikdir. Shunda e'tiqod gunohkor inson oldiga tushadi, inson o'z erkini his qiladi, e'tiqod bilan muloqatga kirishadi. Tafakkurdan voz kechib, inson o'z e'tiqodini topadi.

Kyerkegor ta'limotining qisqacha mazmuni yuqoridagi fikrlardan iboratdir. Uning fikrlari keyinchalik M.Xaydeger tomonidan rivojlantirildi.

Shunday qilib, Kyerkegor yangi falsafiy mushohada qilish usulini kiritdi. Uning falsafiy g'oyalari tartibli, mantiqiy tizim holatida bayon qilinmaydi. U o'z asarlarini badiiy, falsafiy esse sifatida, badiiy-adabiy asar sifatida yaratadi. Shunday bo'lsa ham, Kyerkegor ko'targan

masalalar o'ziga xos xususiyatga egadir. U taklif qilgan yechimlar fan tiliga to'g'ri kelmasa ham, lekin o'quvchidan mahsus diqqat-e'tiborni talab qiladi.

## MAVZU. FRANSIYADA EKZISTENSIALIZM (4 SOAT)

### REJA:

1. J.P.Sartr ekzistensializmi.
2. A.Kamyu asarlarida falsafiy qarashlarning evolyusiyasi.
3. Ekzistensializmning keyingi taqdiri.

Fransuz ekzistensializmi og'ir sharoitlarda shakllandi. Uning vakillari J.P.Sartr (1905-1980) va A.Kamyu natsizmga qarshi Fransiyaning "ozodlik" partizanlar harakatida qatnashishdi. Fashistlar bosqinchiligi natijasida Fransiya xalqi kpgina moddiy va ma'naviy talofatlar ko'rdi, minglab fransuzlar va boshqa slavyan xalqlar Ikkinchi Jahon urushi davrida ozodlik, erkinlik uchun hayotlarini qurbon qildi.

Bu voqealarning guvohi bo'lgan ekzistensial falsafaning vakillari inson qadr-qimmatini, hayot mohiyati, hayot va o'lim o'rtasidagi chegaradosh vaziyat insonning ichki ruhiy erkinligi, irodasi va og'ir vaziyatda insonning erkin tanlash muammolarini ko'tarib chiqishdi.

Ikkinchi Jahon urushidan keyingi yillarda ekzistensializm faylasuflarining qarashlari rivojlanib yangi falsafiy fikrlar va g'oyalar paydo bo'la boshladi. Ekzistensializm evolyusiyasini, ayniqsa, A.Kamyuning qarashlarida kuzatishimiz mumkin. A.Kamyu ijodining ikkinchi bosqichlarida falsafiy qarashlari nihoyat muhim o'zgarishlardan o'tdi.

**J.P.Sartr ekzistensializmi.** Jan-Pol Sartr Parij shahrida 1905 yil 21 iyunda tug'ildi. 1980 yili 15 aprelda shu shaharda vafot etgan. 1924-1928 yillarda Ekol Normal Superior nomli kollejda tahsil olgan; 1929 yilda faylasuf diplomini oladi. 1931-1933 yillarda Le-Gavr shahri gimnaziyasida o'qituvchilik qiladi. 1933-1943 yillarda Fransiya institutining mukofatiga sazovor bo'lgan. E.Gusserl, M.Sheler, M.Xaydegger, K.Yaspers asarlarini chuqur o'rganadi. 1937-1939 yillarda Parijdagi Paster litseyida o'qituvchilik qiladi. 1945 yildan boshlab erkin yozuvchilik faoliyati bilan shug'ullanadi. J.P.Sartr o'zining akademik falsafiy usulidan voz kechib, keng ommaga mo'ljallangan, tushunarli bo'lgan adabiy asarlar yozishga o'tdi. Ilmiy-tegorial tildan oddiy ravon, keng ommaga tushunarli bo'lgan adabiy til Sartrning yozish uslubiga aylandi va u ko'pgina mashhur asarlar yaratdi. Masalan, "Borliq va yo'qlik" qissasi, "Ozodlik yo'li", "O'sish davri", "Kommunistlar va dunyo" kabi maqolalarini yozdi. Uni bir necha asarlari uchun Nobel mukofotiga tavsiya qilishadi, lekin u bu mukofotdan voz kechadi. U 1945 yilda "Yangi davr" jurnaliga asos soladi. Bu jurnal Fransiyaning urushdan keyingi ijtimoiy-siyosiy hayotida katta rol o'ynadi. Uning falsafasida ko'p tushunchalar Xaydegger dunyoqarashi bilan bog'liqdir. O'zining "Borliq va yo'qlik" asarida Sartr Xaydeggerning **"dasiyn" tushunchasiga yaqin "o'zi uchun borliq" tushunchasini kiritdi.** Bu tushuncha Sartrning fikricha, inson ichki olami mohiyatini ochib beradi. Bu tushunchani yoritish uchun Sartr "faollik" tushunchasini ham o'z falsafiy tizimiga kiritadi. Faollik tushunchasini ikki turga ajratadi: ishchan faollik, sust faollik.

Butun borliqqa harakatning har xil turlari mansub bo'lganligi uchun uni insondan tashqaridagi borliq deb hisoblaydi. Inson o'z faoliyatining asosida maqsad yo'qligi va uni amalga oshirishga intilganligi uchun insonning ichki olamidagi faoliyati ishchan, aktiv faoliyat hisoblanadi.

Ishchan faoliyatni Sartr erkinlik deb ataydi. Uni tabiatdagi erkinlikdan farq qiladi. Tabiatdagi erkinlik zaruriyatga bog'liq bo'lib, uni anglash natijasida shakllanadi. Insonning ichki olamidagi erkinlik esa, uning ichki mohiyatidan kelib chiqadi va faqat ayrim vaziyatlarda namoyon bo'ladi. Bu vaziyatlarni ekzistensialistlar chegaradosh vaziyat deb ataganlar. Bu o'lim va hayot o'rtasidagi chegaradir. Bunday vaziyatlarga biz hayotimizda nihoyatda kam tushib qolishimiz mumkin. Masalan, urushda qatnashish masalasi inson oldiga shunday chegaradosh vaziyatni qo'yadi. Bu vaziyatda inson tanlashga majbur bo'ladi: urushda qatnashish yoki qachoqlik qilish. Bu tanlashga ham inson, Sartr fikricha, erkinlik bilan yondashishi kerak.

Demak, Sartr fikricha, erkinlik shunday chegaradosh vaziyatlarda insonga o'zining aktiv faoliyatini va asl ichki qiyofasini ochishga yordam beradi.

Urushdan keyingi yillarda Sartrning axloq mavzusiga bag'ishlangan asarlari Fransiya ziyolilari o'rtasida norozilik va tanqidiy qarashlarga sabab bo'ldi. Bularga qarshi Sartr o'zining maqolalarida ekzistensializm falsafasining g'oyalari axloqiy qarashlarga zid kelmasligini tushuntirdi. Sartrning fikricha inson chegaradosh vaziyatda ham o'zining erkinligini yo'qotmaydi va bu yo'nalishda har qanday qiyinchiliklarni yengib o'tishga harakat qiladi. Ba'zan esa, bu harakatlar axloqiy prinsiplarga zid kelib qolish ham mumkin. Aynan shunday xolatni ko'pgina tanqidchilar axloqsizlik deb atashgan. Jumladan, o'z zamonasining g'arb tadqiqotchilari tomonidan Sartr ta'limoti axloqsizlikda ayblanganligi uchun u mas'uliyat tushunchasini erkin tanlash vaziyatidagi ahamiyatini ko'rsatadi. Sartr fikricha, insondagi mas'uliyat insondagi ahloqiy-ma'naviy tushunchalarni inkor etish uchun emas, balki ularni tan olishga da'vat etadi. Lekin bu mas'uliyat tashqi hayotning zaruriyatlari va ehtiyojlari natijasida emas, aksincha, insonning ichki, aktiv faolligidan kelib chiqadi. Bunday mas'uliyat, Sartr fikricha, jamiyat hayotining ijtimoiy zaruriyatlariga, qonuniyatlariga ko'r-ko'rona bo'ysunishidan emas, balki ichki iroda erkinligi va aktiv faoliyatidan kelib chiqadi. Sartrning ekzistensialistik falsafiy qarashlari dinsizlik ruhiga ega bo'lgan. Shuning uchun ham Sartr insonning ichki olami, borlig'ini tashqi olamdan ajratib, bir-biriga qarama-qarshi qo'ygan. Ularni birlashtiruvchi ilohiy kuchni rad etgan. Bunday dunyoqarash natijasida Sartr uchun erkin ruh emas, balki shaxs erkinlikka mahkum qilingan bo'lib chiqadi. Masalan, Sartrning fikricha, birorta shaxs qamoqda o'tirsa ham ichki erkinlikdan uni hech kim mahkum qila olmaydi. Unga hech kim erkin yashashni, fikr qilishni, erkin o'ylashni, qamoqdan qochish rejasini tuzishni man qila olmaydi.

Sartrning mashhur iborasi bo'yicha, "inson erkinlikka mahkum etilgan". Lekin bu erkinlik insonga baxt keltirmaydi. Insonning shaxsiy erkinligi boshqa odamlarning erkinligi bilan to'qnashadi, natijada inson vaziyat paydo bo'lganda tanlashga majbur bo'ladi. Bu tanlashda shaxsning ichki dunyoqarashi yaqqol gavdalanadi. Mana shu ichki olamda inson o'zining mas'uliyatini his qilmog'i kerak. Shu mas'uliyatni amalga oshirishda uning o'zi erkin bo'lmog'i lozim.

Demak, Sartr fikricha, erkinlik mas'uliyatni his qilib, shu asosda tanlash jarayoni bilan bog'langan. Bu tanlash erkinligidir.

**A.Kamyu ekzistensializmi.** Albert Kamyu 1913 yilda Aljirda tug'ilgan. U kambaG'al dehqon oilasida dunyoga keldi. Bir yoshga to'lganda otasi vafot etadi. Onasining boy xonadonlarda oqsochlik qilib topgan puliga o'qigan. Kamyu o'qigan maktab o'qituvchisining sayi-harakatlari tufayli Aljir universiteti uning uchun stipendiya to'laydi. U yerda Kamyu falsafani o'rganadi. Ijod qilishni erta boshlaydi. Havaskor teatr tashkil qiladi.

1938 yilda Kamyu "Aljye respublikeni" yangi so'l gazetasida ishlay boshlaydi. "G'alati urush" davrida gazetani taqiqlab qo'yishdi. Shundan so'ng Kamyu Parijdagi "Paris Loire" tahririyatida ishlaydi. Fransiya bosib olingandan so'ng Aljirga qaytadi. 1941 yil kuzda esa yana Fransiya qaytib borib, Qarshilik harakatining faol ishtirokchisiga aylanadi. Shu yerda Sartr bilan tanishadi.

1942 yilda A.Kamyuning "O'zga" nomli povesti nashrdan chiqadi. 1943 yilda falsafiy asari "Sizif haqida afsona" nashr qilinadi. 1944 yil avgustdagi qo'zg'olondan so'ng "Komba" gazetasida bosh muharrir sifatida ishlaydi. 1947 yilda Kamyuning mashhur romani "Vabo" chop etiladi. 1951 yilda "Isyonkor inson" nomli falsafiy asari nashr qilinadi, 1956 yilda yirik asari "Buzilish" nashrdan chiqadi.

Sovuq urush yillarida Kamyu ruhiy iztiroblar va tushkunlik holatini boshdan kechiradi. Umrining oxirgi yillarida ijodiy inqirozdan chiqib ketish yo'llarini topa olmaydi va 1960 yilda avtomobil falokatidan fojiali halok bo'ladi.

Kamyuning falsafiy qarashlari ziddiyatli bo'lib, o'zgarib, rivojlanib borgan. Uning dunyoqarashiga individualizm va hayotning ma'nosizligi haqidagi fikrlar xos bo'lgan. Uning qarashlari ham falsafiy ham adabiy asarlar sifatida yozilgan.

M.Xaydegger va K.Yaspersning qarashlaridan Kamyuning farqi shundaki, u borliq masalasini ko'tarmaydi. M.Xaydegger borliqning mazmuni haqida gapiradi. Kamyu esa borliq masalasini chetda qoldirib, butun e'tiborini hayot mazmuni masalasiga qaratadi.

Kamyuning fikrlari, jamiyatda diniy e'tiqod susaygan davrda shakllandi. Xudodan ajralib qolgan insonning hayoti o'z ma'nosini yo'qotadi. Shunday vaziyatda insonning hayoti ma'nosiz degan fikr tug'iladi.

Kamyu falsafasining negizi individualizmdir. S.Kyekegor falsafasida bu individualizm diniy qarashlarga yo'g'rilgan bo'lsa, Yaspers falsafasida esa individ transsendensiya orqali ilohiy kuch bilan bog'lanadi. Kamyu va Sartrening diniy e'tiqodsizliklari tufayli bu aloqa butunlay uzilgan. Inson hayoti butkul ma'nosiz bo'lib qolgan.

Inson hayotining ma'nosizligi Kamyuning "O'zga" asarida yaqqol ko'zga tashlanadi. Bu asarning qahramoni O'rta yer dengizida yashovchi oddiy hayot kechiruvchi xizmatkor Merso hech narsaga qiziqmaydi va hech kimga mehr qo'ymaydi. Hatto uning qariyalar uyida yashaydigan onasiga ham mehri yo'qdir. Onasining vafotini Merso butunlay befarq qabul qilib, barcha zarur marosimlarni befarqlik bilan bajaradi. O'zi bilan yashaydigan ayolga ham hirsiy munosabatdan tashqari hech qanday his-tuyg'usi yo'q.

Odamlar ichida Merso o'zini begona deb hisoblaydi. Undagi yagona iliq munosabat faqat tabiatga nisbatan saqlanib qolgan. U tabiatni butun qalbi bilan yaxshi ko'radi. Faqat shu his-tuyg'u uni yashashga da'vat etadi.

Kunlardan bir kuni Merso dengiz bo'yiga hech qanday niyatsiz, o'zi bilan qurol ko'tarib boradi. Bu qurolni nima uchun ishlatishni hech tassavvur qilmagan Merso favqulodda dengiz bo'yida yurgan arab yigitini otib o'ldiradi. Uning ustidan boshlangan sud jarayonida Merso bu hatti-harakatini hech qanday sabab bilan tushuntirib bera olmaydi.

Kamyu sudda qatnashgan Aljir jamiyatining har xil tabaqalarini ko'rsatib, ularning axloqsiz ichki qiyofasini ochib beradi. Merso bu jamiyat uchun uning uchun begona bo'lgani kabi bu jamiyatning barcha a'zolari ham bir-biriga begonadirlar.

Kamyu odamlar o'rtasidagi mehr-oqibatning ko'tarilishi va buning natijasida odamlar bir-biridan nihoyatda begonolashib qolishini va natijada har bir inson yolg'izlanib qolishini yaqqol ochib beradi.

Bu asarda Kamyu g'arb jamiyatining fojiasini atroflicha yoritishga to'liq erishgan.

Hikoyaning so'ngida o'limga hukm qilingan Merso oxirgi tavba-tazarrudan ham bosh tortadi. Barcha odamlar o'limga mahkum qilingan ekan, yashashning hech qanday mazmuni yo'qdir, deydi. Mana shu hayotiy tamoyil Mersoning tamal toshidir.

Kamyu "Sizif haqida afsona" nomli falsafiy risolasida ma'nosizlik (absurd) falsafasini oldinga surdi. Insonni qamrab olgan tabiat insonga qarama-qarshi va unga begonadir. Insonning ichki tuyg'ulari va tabiati o'rtasida hech qanday aloqa yo'qdir. Kamyuning fikricha, mushukning olami - bu uning olamidir, insonning olami faqat uning olamidir. Ular o'rtasida hech qanday o'xshashlik yo'qdir. Na tabiatda, na insonda ruhiyat bordir.

Kamyu falsafasida tabiat jonsiz, har qanday his-tuyg'uga begona, insonga yot bo'lgan bir koinotdir. Agarda tabiatda inson his-tuyg'u borlig'ini payqaganda, tabiatni his qilganda inson o'zining shu darajadagi tushkunligini va yolg'izligini his qilmagan bo'lar edi.

Bu fikrlar orqali Kamyu "Hayot yashashga arziydimi yoki yo'qmi?"- degan savolga keladi. Bu savolga Kamyu ijobiy javob beradi. Insonga kuchni yashash uchun uning ichki olamidagi majburiyati beradi. Demak, hayot naqadar ayanchli va zerikarli bo'lmasin, inson o'zida his qilgan majburiyat tufayli yashashi shart. Bu majburiyat tashqi emas, balki ichkidir.

Kamyu o'zining "Vabo" asarida bu fikrni rivojlantirib, insonning yashashdan maqsadi boshqa odamlarga ham yordam berishdir, degan xulosaga keladi. Bu asarda Kamyu O'rta yer dengizi bo'yida joylashgan Oren shaharchasida sodir bo'lgan fojiali voqealarni mohirona tasvirlaydi. Shaharchaning aholisi xotirjam va sokin dahshatli kasallik larzaga keltiradi. Kunlarning birida shahar aholisi kalamushlar va mushuklarning g'oyib bo'layotganliklariga e'tibor beradi.

Qanday kuch shahar aholisining o'z joylarini tark etishga majbur qiladi? Bu dahshatli kuch "Vabo" edi. U shaharni qurshab olib, har bir ko'cha va har bir xonadonga kirib keladi. Sarosimaga tushgan shahar aholisi qayerdan najot izlashni, qanday davo topishni bilolmay qoldi. Shahardagi kasallikni boshqa yerga tarqalmasligi uchun, harbiy kuchlar shahar atrofini qurshab oladilar. Bu yerdan hech kim chiqib ketolmas edi. A.Kamyu bunday fojiali sharoitda ayrim kishilarning xarakterlarini mohirona ochib beradi.

Doktor Riyo boshchiligidagi shifokorlarning bir gurui "vabo" ga qarshi faol kurasha boshlaydilar. Ular kasallarga dori-darmon berib, o'layotganlarning oxirgi daqiqalarini yengillashtirishga harkat qilar edilar.

Bu shaharda vaqtincha ish yuzasidan to'xtagan muxbir amber chiqib ketishga harakat qyadi. Uni boshqa shaharda istiqomat qiluvchi qaylig'i kutar edi. U har kuni shaharda minglab odamlar o'layotganligini ko'rib, dahshatga tushar, bir kunmas bir kun bu fojia o'ziga ham yetib kelishdan qo'rqib yashardi. Ramberni bir tarafdin qaylig'iga bo'lgan muhabbatidan ayrilib qolish, ikkinchi tomondan, vabo oldidagi qo'rquv edi.

Ramber shahardan chiqib ketish uchun ko'p urinib, shaharni o'rab turgan harbiylar bilan kelishib qo'yadi. Lekin bir vaqtning o'zida Ramber doktor Riyo boshchiligidagi vrachlarga ham yordam beradi. U har kuni, a soatda o'limning fojiali yuzini ko'rar va unga qarshi kurashayotgan odamlarning matonatiga hayratlanar edi. Ramber ayniqsa, doktor Riyoning xotirjamligi va shijoatkorligiga qarab, sekin o'zi ham qo'rquv xolatidan xotirjamlikka o'ta boshlaydi. Uning qalbidagi sokinlik fikrlarini o'zgartira boshlaydi. Hayot va o'lim o'rtasidagi chegaradosh vaziyatda Ramber dunyoqarashida keskin o'zgarish sodir bo'ladi. Ramber faqat manfaatini ko'zlovchi xudbin shaxsdan, boshqa odamlar oldidagi mas'uliyatni his qiluvchi shaxsga aylanadi.

Ramber shahardan chiqib ketish fikridan voz kechib, doktor Riyo boshchiligidagi shifokorlarga yordam berish uchun shaharda qoladi. Ramber shifokorlardan, "sizlarga kasallik yuqishidan qo'rqmaysizlarmi", - deb so'raydi. Riyo bu savolga javob berar ekan, bunday ehtimol borligini tasdiqlaydi. Ko'p vaqt o'tmasdanoq Riyo o'zi ham betob bo'lib, yotib qoladi. Lekin Riyodagi hayotiy kuch shu qadar kuchli ediki, u kasallikni yengadi. Ramber bu xolatni taajjub bilan kuzatib, insonni har qanday havf-xatardan qandaydir tushunib bo'lmaydigan mavhum kuch asrashiga inkor bo'ladi.

Bu qanday kuch? Tabiatning mavhum hayotiy kuchimi, insonning erkin irodasimi yoki ilohiy kuchmi bu savollarga Ramber javob izlaydi. Asta-sekin shaharda vabo chekinib, ohirgi o'lim chekinadi.

Nima uchun Ramber omon qoldi, dahshatli kasallikni o'ziga yuqtirmadi? Bu savolning tug'ilishi tabiiydir. Savolga har xil javob berish mumkin. Masalan, Ibn Sino fikricha, ruhiy qo'rquv tirik organizmga nihoyatda salbiy ta'sir qiladi. Agar insonda qo'rquv o'rniga mehr kuchliroq bo'lsa, u har qanday xatarli vaziyatdan eson-omon chiqib ketadi.

Ramber o'z qaylig'ini sevar va unga yetishish uchun intilar edi. Uning qalbidagi bu muhabbat o'lim ustidan tantana qildi. A.Kamyu bu fikrni yangi yo'nalishda rivojlantirdi. Ramber qalbida yor muhabbatidan ham ustun turuvchi odamlar oldidagi o'z mas'uliyatini his qilish paydo bo'ldi.

Fransuz faylasufi Anri Bergson bunday mehrni intellektual xayrixohlik, intuitsiya deb atadi. Aynan ana shu intuitsiya hissiyoti Ramber qalbida boshqa barcha hissiyotlardan ustun turdi. Uning hayotini yangi yo'nalishga boshladi. Romanning bu g'oyasida A.Kamyuning dunyoqarashida katta o'zgarishni ko'rishimiz mumkin. Agar biz "Begona" va "Vabo" asarlarini solishtirsak quyidagi fikrlarga kelishimiz mumkin. "Begona" asarining bosh qahramoni Merso faqat o'zi uchun yashaydi, uning qalbida odamlarga bo'lgan mehr alangasi so'ngan. Butun olam Merso uchun o'z quvonchini yo'qotgan zerikarli va ma'nosiz edi. U o'ziga ham, boshqalarga ham kerak bo'lmaganligi uchun borliqdagi mavjud bo'lgan buyuk hayotiy kuchni yo'qotadi va o'lim oldida taslim bo'ldi. "Vabo" asarida esa uning bosh qahramoni Ramber faqat o'z qaylig'iga bo'lgan hissiyot o'rniga undan nihoyatda ulkan bo'lgan, odamlarga bo'lgan mehr

hissiyotini o'z qalbida kashf etdi. U bu hissiyotni hatto anglamadi, to'g'rirog'i uni boshqalar uchun bo'lgan mas'uliyat deb hisobladi.

Shunday qilib, A.Kamyu ijodining oxirgi bosqichlarida ruhiy falsafaning chuqqiga ko'tardi. Bu cho'qqilardan u axloq inson qalbida yonib turgan ruhiy kuch quyoshi ekanligini kuzatdi. Axloq haqida gapirilar ekan, uni vijdon, mehr, ruhiy kuch, intuitsiya tushunchalari orqali yoritish zarurdir.

Ko'rinib turibdiki, Kamyuning falsafiy qarashlari uning hayoti davomida rivojlanib, o'zgarib boradi. Bu o'zgarish individualizm chegarasidan chetga chiqib, uning tor doiralari kengaytirishga harakat qilishdir.

Kamyu va boshqa ekzistensialistlar falsafasining kamchiliklaridan biri inson borlig'ini tabiatdan ajratib qo'yish va boshqa insonlardan begonalashtirishdir. Natijada inson tabiatni jonsiz, ruhsiz tanadek tasavvur etib, bu jonsiz tabiatdan o'z o'rnini topa olmay qoladi.

Shu yerda bunday begonalashuvga insonning o'zi aybdor emasmi?, degan o'rinli savol tug'iladi. Asrlar davomida inson tabiatga aql, tafakkur nuqtai nazaridan ko'z tashladi. Hatto o'zini ham aqlli mavjudot (xomo sapiens) deb atadi. O'zining ruhiy mavjudot ekanligini mutlaqo unutdi. Bilish jarayonida inson butun borliqni aloqalar, xususiyatlar, tushunchalar, qoidalarga bo'lib tashlaydi. Borliqni bo'lish jarayonidagi eng fojiali xodisa xuddi shu yo'l bilan insonni tabiatdan begonalashuvi bo'ldi. Ilm-fan butun olamni bo'lib, bir-biridan ajratib, keyin esa sun'iy ravishda bu bo'lingan qismlarni qonun va tushunchalar orqali birlashtirishga harakat qiladi. Bilish jarayonini obyekt-subyektga bo'lib, in'ikos deb atadi.

Olam obyekt va subyektga bo'linar ekan, ularning orasidagi aloqadorlik ham uzilib qolib, ezgu his-tuyg'ularga o'rin qolmaydi. Natijada tafakkur insonni boshi berk ko'chaga olib kirib qo'ydi. Bu vaziyatdan chiqish yo'llari yo'q, deb e'lon qilindi.

Aslida bu falsafasidagi ma'nosizlik - bu hayotning ma'nosizligi emas, tuban aqlning ma'nosizligidir. Aql barcha savollarga javob topadi va lekin borliqni ma'nosiz deydi. Shunday ekan, aqlning o'zi ma'nosiz bo'lib qolmaydimi? Demak, bu ma'nosiz vaziyatdan chiqib ketishning yagona yo'li inson va butun borliqni birlashtiruvchi, uni yagona koinot deb tan oluvchi ruhiy kuchga murojat qilish, bu kuch orqali xudoning insonga bo'lgan muhabbatini topishdir. Bunday falsafiy ta'limot, qadimdan ma'lum bo'lib, Sharqda o'rta asrlarda tasavvuf deb atalgan.

Ekzistensializm falsafasi XX asr boshlari va o'rtasidagi fojiali hodisalarni to'g'ri aks ettirdi va bu fojidan chiqib ketish yo'llarini iztirob bilan axtaradi. Ekzistensializm faylasuflari Yaspers, Xaydegger, Sartr, Kamyu ilohiy kuchga, insondagi ruhiy kuchga oxirgi tayanch nuqtasi sifatida murojat qilishga majbur bo'lishdi. Ularning asarlarida uchraydigan insonparvarlik g'oyalari bu falsafani yuqori baholashga imkoniyat beradi.

## **MAVZU. GERMANIYADA EKZISTENSIALIZM (4 SOAT)**

### **REJA:**

1. Ekzistensializmning ijtimoiy-ruhiy, falsafiy asoslari.
2. M.Xaydegger ekzistensializmi.
3. K.Yaspers ekzistensializmi.
4. Ekzistensializmning tarixiy taqdiri va hozirdagi ahamiyati.

Ekzistensializm falsafasi XX asr boshlarida Germaniyada yuzaga keldi. Bu davrda ijtimoiy-siyosiy sharoitlar Birinchi Jahon urushidan so'ng ancha murakkab edi. Germaniya urushda qatnashgan asosiy davlatlardan bo'lib, bu urushda yengilishi munosabati bilan ichki siyosiy-iqtisodiy ahvol nihoyatda og'ir edi. Mamlakatda ishsizlik, iqtisodiy tanglik keng miqyosda tarqalgandi. Germaniyaning ziyoli tabaqa vakillari ruhiy inqirozga yuz tutgan edilar.

Bunday sharoitda yangi falsafiy g'oyalarning shakllanishi va ularning yangi falsafiy oqimga aylanishi muqarrar edi. Ekzistensializm falsafasi aynan shu oqimlardan biri bo'ldi. Lekin bu falsafa, albatta, bo'shliqda paydo bo'lgani yo'q. Uning nazariy va g'oyaviy asoslari S.Kyerkegor va A.Shopengauerning tushkunlik falsafasi, N.Berdyayevning romantik va mistik qarashlari, F.Nitshe va V.Dilteyning "hayot falsafasi"dir. Badiiy adabiyotda ekzistensializmning shakllanishiga Kafka, Mark Avreliy, F.Dostoyevskiylarning ijodi katta ta'sir ko'rsatdi.

Ekzistensializm falsafasida "ekzistensiya" tushunchasi asosiy tushunchalardan biri hisoblanadi. "Ekzistensiya" - "mavjudlik" degan ma'noni anglatadi. Bu tushunchaning shakllanishida neokantchilikning ham ta'siri bo'lgan. Ayniqsa, "ekzistensiya" tushunchasi Kantning "narsa o'zida" tushunchasiga o'xshab ketadi. Kant falsafasida "narsa o'zida" biz uchun sirli bir olam bo'lib qolganday va bu sirli olamga o'tish, ya'ni Kantning iborasi bilan "transdentsiya" sodir bo'lishi qanday mushkul bo'lsa, ekzistensializm falsafasida ham inson borlig'ini bilish va shu borliqning ichki mohiyatini tushunish nihoyatda qiyin. Bu qiyinchilikning sababi nimada?

Ekzistensializm borliq va inson borlig'i masalasini ko'taradi va bu borliq insondan tashqarida bo'lganligi uchun inson bu borliqni idrok eta olmaydi va u haqida hech narsa deya olmaydi. Biz bu yerda ingliz faylasufi Jorj Berklining qarashlariga o'xshash mulohazalarga duch kelamiz. Berkli "butun olam mening his-tuyg'ularim" - deganiday, ekzistensializm ham insonning his-tuyg'ulari chegarasidan chiqib bo'lmaydi, deb ta'kidlaydi. Berklining bunday dunyoqarashi solipsizmga olib keldi, ya'ni bu olamda mendan boshqa hech narsa yo'q degan falsafiy fikrni keltirib chiqardi. Solijizm nuzog'iga tutilmaslik uchun ekzistensializm falsafasining asoschilari insondan tashqaridagi borliq masalasini e'tiborga olishmadi. Ular borliqqa emas, inson mavjudligiga diqqatlarini qaratdilar. Inson borlig'ini "ekzistensiya" deb atadilar. Insonning mavjudligida hayotning mohiyati ochilmaydi. Biz inson borlig'ining mohiyati nimada degan savolni o'rtaq tashlay olmaymiz. Shuning uchun ham inson hayotining mavjudligi, mohiyati, mazmuni biz uchun sir bo'lib qolaveradi. Nega degan savol tug'iladi?

Bu savolga javobni ekzistensialistlar insonning begonalashuvidan axtaradilar.

Dastlab, inson tabiat ko'ynida yashar ekan, uni o'zidan ajratmaydi va tabiatning bir qismi sifatida mavjuddir. Lekin ko'hna o'tmishning bu davri uzoqqa cho'zilmaydi. Inson tafakkuri taraqqiyoti natijasida u sun'iy tabiat yaratib, o'zini tabiatdan ajrata boshladi. Bu begonalashish jarayoni xususiy mulkning shakllanishi, shaharlarning paydo bo'lishi natijasida nihoyatda kuchayib bordi. Inson aqli yaratgan fan va uning yutug'i bo'lgan texnika begonalashish jarayonining kuchayishiga olib keldi. Qachonlardir yagona bo'lgan odamzod millatlar, elatlar va davlatlarga bo'linib ketdi. Natijada inson, ham tabiatdan, ham kishilik jamiyatidagi o'zaro qardoshlik aloqalaridan begonalashib qoldi. Bu begonalashishning ikkinchi bosqichi bo'ldi.

Ekzistensialistlar fikricha, begonalashish jarayonining uchinchi bosqichi hozirgi zamonda davom etmoqda. Bu bosqichda inson o'zining ichki olamidan, o'zining hayotidan, mazmunidan ham begonalashib qolmoqda.

Inson o'zining botiniy tabiatini yo'qotib, faqat zohiriy tabiatda yashab, unga moslashib bormoqda. Inson tobora o'zining ichki hissiyotlarini yo'qotib jamiyat mashinasining bir zarrachasiga aylanib qolmoqda.

Demak, ekzistensialistlar fikricha, inson jamiyatda o'zining qandaydir rolini bajarib boradi. Bu xilma-xil niqoblar ortida insonning asl qiyofasi yashirinib yotadi. Bu asl qiyofa qachon ochilishi mumkin. Bu qiyofa zaminida yotgan inson mohiyati qachon yuzaga chiqadi? Bu masala ekzistensializmni nihoyatda qiziqtirib keldi. Ekzistensializm falsafasi inson o'z hayotining mohiyati va ma'nosini anglashi uchun, u erkinlikka va erkin tanlash huquqiga ega bo'lishi kerak, degan fikrlarni ilgari surdi. Lekin inson bu erkinlikni su'istemol qilib, bilim mevasidan tatib ko'rdi va shu bilan gunohkor bandaga aylandi. Uning gunohi bilimga ega ekanligidir. Shu bilim orqali inson o'zining fojiasiga o'zi sabab bo'ldi.

Demak, inson hayot mohiyatini bilishga emas, balki shu hayotda yashash, mavjud bo'lishga intilishi kerak. Borliqdagi barcha jarayonlar Sartr ta'limotiga ko'ra, "narsa o'zida"



bo'lib qolaveradi va biz ularning sirini ocholmaymiz. Hatto, ilm-fan ham narsa va hodisalarni faqat yuzaki hodisa sifatida o'rganadi. Ularni harakatga keltiruvchi birlamchi kuchlarni va birlamchi sabablarni metafizika, deb atab, nazarga ham ilmadi. Natijada olamdagi barcha voqea va hodisalar inson tomonidan sir, maxfiy "shifr"larga aylanib qoldi. Bu sirlar, maxfiy shifrlar ichida insonning o'zi ham bir katta sir bo'lib qoldi.

Xaydegger fikricha, inson ichki mohiyatining ochilishiga yordam beruvchi vositalar tasviriy san'at va musiqadir. Aynan shu sohalarida inson tabiatida yashirib yotgan ijodkorlik kuchlari yuzaga chiqadi.

Ijod qilish, yangilik yaratish inson tabiatidagi eng katta mo'jizadir. Inson jamiyatda o'z o'rnini topolmasa, bu ijodkorlik kuchini yuzaga chiqara olmaydi. Uning qalbida yashirib yotgan marvarid, xuddi dengiz tubida yashirib yotgan marvaridday o'z nurini hech kimga yog'dira olmaydi. Inson qalbi yashirin qolar ekan, undagi nur ham xiralashadi. Qalbi yashirin insondan tashkil topgan jamiyat esa yopiq jamiyatga aylanib qoladi. Bunday jamiyatda inson ijod qilishdan mahrum bo'lib qoladi. U faqat moddiy manfaatlariga intilib yashaydi. Uning moddiy manfaatlari va ehtiyojlari birin-ketin paydo bo'lib, hech vaqt tugamaydi. Bu manfaatlar ketidan intilgan shaxs hech vaqt o'z maqsadiga erisha olmaydi.

Ekzistensial faylasuflar fikricha, hozirgi jamiyatdagi inson hayotga bo'lgan qiziqishini tobora yo'qotib bormoqda. U tabiatning go'zalligini ham, boshqa insonlar kayfiyatini ham his qilmaydi. Inson faqat aqli bilan yashar ekan, aql uni faqat o'z manfaatlarini ko'zlashga undaydi. Natijada inson hayotidan ezgulik o'rniga faqat foyda axtaradi. Bunday odamning ongi dasturlashtirilgan mashinaga, kompyuterga o'xshab qoladi. Inson ham kompyuterga o'xshab, ichki beg'ubor hissiyotlaridan mahrum bo'lib qoladi. Bunday odamlarga hayot zerikarli, ma'nosiz bo'lib tuyuladi. Yurakdagi bolalarga xos bo'lgan samimiylik va hayratlanish xususiyatlarini saqlab qolgan odamlar hayotning go'zalligini his qilishi mumkin.

Xaydegger fikricha, inson o'z qo'llari bilan yaratgan narsalardagina joziba, iliq saqlanadi. Inson bu narsalarni yaratishda ularga o'z mehrini, ruhiyatini beradi. Hozirgi zamonaviy sanoat mahsulotlari esa inson bilan bunday ruhiy aloqani yo'qotgan va natijada inson o'zi yaratgan moddiy olamdan ham begonalashib qolib, narsalardan faqat manfaat keltirish jihatidan foydalanadi.

Insonning asl qiyofasi faqat ayrim sharoitlarda yaqqol ochilishi mumkin. Bunday sharoitlarni ekzistensialistlar chegaradosh vaziyat deb ataydilar.

O'lim va hayot o'rtasidagi chegara, insonning ichki va tashqi olami o'rtasidagi va insonning mavjudligi va haqiqiy borlig'i mohiyati o'rtasidagi chegara nihoyatda murakkab bo'lib, bu tushunchani ochib berish uchun ekzistensialistlar insonning ichki olamiga, erkinlik masalasiga diqqatlarini jalb etdilar.

J.P.Sartr va A.Kamyu asarlarida insonning erkinligi, erkin tanlash huquqi asosiy muammolardan biridir. Sartr Ikkinchi Jahon urushi davrida fashistlarga qarshi "Ozodlik" harakatida faol qatnashib nihoyat boy tajribaga ega bo'lgan. Bu harakatda vatanparvar qatnashchilar bilan bir qatorda sotqinlar ham bo'lgan. Ularni bunday qilishga majburlagan xolat o'lim oldidagi qo'rquvdir.

Sartrning fikricha, o'lim muqarrar bo'lgan xolatda ham insonda erkin tanlash imkoniyati bor. Agar inson o'z erkinligidan voz kechsa, bu o'limdan ham og'irroqdir, deb hisoblaydi.

Qisqacha aytganda, o'lim haqiqatdir. O'lim arafasida insonning ichki kechinmalarida keskin o'zgarish sodir bo'ladi. Bu o'zgarish natijasida inson avval anglab yetmagan narsalari birdaniga o'z-o'zidan ravshanlashadi. Inson uchun yaxshilik va yomonlik ortida yotgan cheksiz olam ochiladi. Barcha narsalardagi ziddiyatlar birdaniga birlashadi. Yaspersning fikricha, o'lim bilan bir qatorda parokandalik xolatida ham inson mehr qo'ygan narsalaridan ajralar ekan, bulardan ham ustun turadigan qadr-qimmat borligini his qiladi. Bu qadriyat moddiy boylik bo'lmay, beqiyos cheksiz ummondir. Bu ummonni qalb xotirjamligi, ichki sokinlik deb ham atashimiz mumkin. Bu ichki sokinlik oldida hayot bo'ronlari kuchsizdir. Ichki sokinlikning o'zi buyuk bir olamiy kuchdir. Yaspers fikricha, bu ichki sokinlik xotirjamlik olamiga esankiratib qo'yadigan yo'qotishlar, ajralishlar natijasida kirish mumkin. Bunday zarbalarga faqat qallda

yashiringan cheksiz xotirjamlik va ichki sokinlik dosh bera olishi mumkin. Inson yo‘qotish orqali butun borliqda mavjud bo‘lgan ichki sokinlikni birdaniga his qiladi. Agar inson qalbi yolg‘iz bo‘lgan bo‘lsa, endilikda bu ichki sokinlik orqali butun borliqqa tutashadi. Ekzistensializmning chegaradosh vaziyat masalasini faylasuflar aynan shunday ochib berdilar.

**M.Xaydegger.** Bu falsafiy oqimning yirik namoyandalaridan biri M.Xaydeggerdir. Xaydegger o‘zining fenomenologik uslubini yaratib, inson borlig‘i masalasini shu uslub orqali tushunishga harakat qildi.

Bu qanday uslub edi? M.Xaydegger fanga “fenomen” tushunchasini kiritdi, bu tushunchani ochib berish uchun hodisa va mohiyat o‘rtasidagi munosabatni yangicha talqin qiladi. Xaydegger uchun hodisa o‘zidan oldingi boshqa bir vaziyat yoki narsaga bo‘lgan va undan kelib chiqadi.

Xaydeggerning “fenomen” tushunchasi aynan shu hodisaning paydo bo‘lishiga sabab bo‘lgan mohiyatni ochib beradi va “mohiyat” tushunchasini o‘z ichiga qamrab oladi. Xaydegger inson borlig‘ini o‘rganar ekan, uni boshqa borliqlardan ajratib oladi. Bu ichki borliqni, ya‘ni mohiyatni “ekzistensiya” deb atadi. Demak, Xaydegger falsafasida “ekzistensiya” tushunchasi inson ichki borlig‘ining mohiyatini aks ettiradi. Ichki borliqni o‘rganish uchun inson o‘z ichki olamini eshita bilishi nihoyatda muhimdir. Bu ichki olamda esa Xaydegger e‘tiborini she‘riyatga qaratdi. Negaki, she‘riyatda insonning ichki olami nihoyatda yaqqol namoyon bo‘ladi.

Xaydegger qadimgi qo‘lyozmalarni o‘rganish va ularning mazmunini insonning ichki olamidan kelib chiqib, asl mohiyatini ochib berishga katta e‘tibor beradi. Bu uslubni u “germenevtika” deb atadi.

Xaydeggerdan oldin bu tushunchani Shleyermaxer kiritgan bo‘lib, qadimgi matnlarni o‘rganish, tahlil qilish va falsafiy sharhlashni “germenevtika” deb tushuntirgan. Bu sohada Xaydegger o‘ziga xos o‘zgartirish kiritdi. Undan ilgari faylasuflar Shleyermaxer, Diltey va boshqalar bu matnlarni lingvistik tahlil qilishga ko‘proq e‘tibor berishgan bo‘lsa, Xaydegger o‘z diqqatini bu tahlil ichida yashiringan ruhiyatni his “eshitishga” qaratadi.

Xaydeggerning fenomenologik usuli Gusserlning uslubidan yuqoridagi ko‘rsatilgan fikrlardan tashqari shu bilan farq qiladiki, Gusserlda fikr oqimini tahlil qilish birinchi o‘rinda tursa, Xaydeggerda bu fikrlar orqasida yashiringan fenomen-ichki ruhiy hissiyotni tahlil qilish asosiy ahamiyatga egadir.

An‘anaviy ratsional falsafadagi haqiqatga bo‘lgan qarash, Xaydegger falsafasida o‘ziga xos xususiyatga ega bo‘ldi. R.Dekart haqiqatning asosiy mezoni uning ochiq va ravshanligi deb biladi. Xaydegger ham o‘zining “Borliq va vaqt” asarida shu fikrga qo‘shiladi. Keyinchalik, 1935 yilga kelib, uning fikri keskin o‘zgaradi va shu davrdan boshlab ijodining ikkinchi bosqichi boshlanadi. Xaydegger «Gelderlin haqida»gi maqolasida haqiqat “qanchalar ochiq va ravshan bo‘lsa, shunchalar yashiringan va mavhumdir”, - deydi. Shuning uchun ham Xaydegger borliq haqidagi haqiqatni ko‘proq mantiqiy tushunchalar bilan emas, balki she‘riy metafora, obrazlar orqali his qilish mumkin, deb hisoblaydi.

**Xaydegger o‘z falsafasiga “dasiyn” tushunchasini kiritadi. Bu tushuncha inson borlig‘i ma‘nosini anglatadi.** Borliqning boshqa turlaridan, Xaydegger fikricha, u tubdan farq qiladi. “Dasiyn” tushunchasi insonning moddiy borlig‘ini emas, aksincha, uning ongi borlig‘ini ifodalaydi.

Xaydegger inson borlig‘ini ta‘riflash uchun, “kategoriyalar” tushunchasini kiritdi. Buning sababi inson borlig‘ining negizi “ekzistensiya”, ya‘ni “ichki mohiyat” bo‘lgani uchun bu borliqni ta‘rif etuvchi tushunchalar ham bu ichki mohiyat bilan bog‘liq bo‘lib unga taalluqlidir. Shuning uchun ular kategoriyalar emas, balki, “ekzistensillar”dir. “Ekzistensillar” tushunchasini Xaydegger “Gumanizm haqidagi xat”ida (1947) ochib beradi. Uni inson ichki borlig‘ini “ekstaz” holati deb ta‘riflagan. “Ekstaz” bu ilohiy kuch bilan g‘ayritabiiy qo‘shilish jarayonidir.

Xaydegger falsafasida “o‘zlikni anglash” tushunchasi “ekzistensiya”ga bog‘lanadi. U insonning cheklangan borlig‘ining asosida yotadi. Inson borlig‘ining mohiyati shu tushuncha orqali ham ochiladi. Boshqa mavjudodlar o‘z-o‘zini anglash qobiliyatiga ega emas. Bu qobiliyat faqat insonda mavjud bo‘lib, insonning borlig‘iga xos. Shuning uchun u muhim ahamiyatga ega Insonning hayoti va borlig‘i chegaralangani uchun Xaydeggerda o‘z-o‘zini anglash qobiliyati

tushkunlik ruhi bilan sug'orilgandir. Inson ongi tuzilishini uch bosqichga bo'ladi: "dunyodagi borliq", Xaydegger bunda inson ongini dunyo bilan chambarchas bog'liqligini ko'rsatadi. "Oldinga o'tish" - inson ruhini borliqdan ajralishi va g'oyalari sifatida shakllanishi. Bu shakllanishni Xaydegger "loyiha" deb ataydi. "Borliq ichidagi mohiyat"ni ochish uchun narsalar va inson ongi orasidagi munosabatni tahlil qilish zarurdir.

Narsalarning borlig'iga inson ongi katta ta'sir ko'rsatadi. Inson borlig'i narsalar borlig'i bilan chambarchas bog'liq bo'lib, har bir narsada insonning ta'sirini ko'rishimiz mumkin. Masalan, muzey eksponatlari hozirgi zamonda mavjud bo'lgan narsalar bo'libgina qolmay, o'tmishdagi davrni va o'sha davrdagi egasining ta'sirini ham o'zida saqlaydi.

"Vaqt" tushunchasi Xaydegger falsafasida katta ahamiyatga egadir. Vaqtning o'tmishdagi, hozirdagi va kelajakdagi xususiyatlari bir-biri bilan chambarchas bog'liqdir. Hozirgi zamoni o'tmishsiz tasavvur etib bo'lmaydi. O'tmish hozirgi davrni qanday yo'nalishda o'zgarishini, rivojini ko'p jihatdan belgilaydi. Demak, o'tmish hozirgi zamon bilan chambarchas bog'liq. Kelajakning qanday bo'lishi ham hozirgi davr o'zgarishlariga bog'liq bo'lib, undan ajralmas holda shakllanadi va rivojlanadi.

Insonning kelajagi qanday bo'lishi uning ijobiy hayotiy faoliyatiga bog'liqdir.

Xaydegger falsafasida katta muammolardan biri - bu yo'qlik masalasidir. Bu g'ayritabiiy "yo'qlik" xolati insonda ayrim "chegaradosh" vaziyatlarda sodir bo'ladi. Bu hayot-mamot masalasi hal qilinadigan hayotiy vaziyatlardir. Inson o'limga yuz tutgan daqiqalarda uni dahshat hissiyoti qamrab oladi. Dahshat insondagi his-tuyg'ularni, uning uchun qachonlardir ahamiyatga ega bo'lgan narsa va munosabatlar qadrini yo'qotadi va ichki bo'shliqni paydo bo'lishiga olib keladi. Bu ichki bo'shliqda inson o'zining asl-mohiyati - "ekzistensiya" sini va boshqa narsalarning sof borlig'ini his qiladi. Aynan shu vaziyatda insonning asl mohiyati ochiladi va u iroda va ruh erkinligiga ega bo'ladi.

I.Kant va E.Gusserl ontologik metafizikasidan Xaydeggerning metafizikasi "o'zgaruvchanlik" ichki mohiyati bilan farq qiladi. Insonning borlig'i, ya'ni "dasiyn" - bu markaziy ahamiyatga ega bo'lib, butun e'tibor insonning ichki olamiga qaratilgan.

Insonning bu ichki olamida inson taffakuri tomonidan yaratilgan texnika katta ahamiyatga egadir. Texnik rivojlanishga o'tish butun sivilizatsiya va madaniyatni yangi bosqichga ko'tarishni anglatadi. Lekin bu bosqich insonning tabiatidan uzoqlashish va begonalashuvga olib keladi. Hozirgi zamon texnikasi, yaratilgan kashfiyotlar va aloqa vositalari insonni yanada yolg'izlanib qolishi va tabiatni his qilmasligiga, natijada esa, o'z ichki olamida ham yo'qlik, bo'shliqning paydo bo'lishiga olib keladi.

Xaydegger falsafasidagi sof borliq, bo'shliq insonning ruhiy bo'shlig'iga, parokandalikka olib keladi. Xaydegger bu parokandalikdan chiqish yo'li, qachonlardir o'zi qayd etgan ilohiy kuch bilan qo'shilishi bo'lgan "ekstaz" - ilohiy muhabbat va ezgu tuyg'ularning xursandchilik yo'lini mutloq unutmidek tuyuladi.

Xaydeggerning bo'shlig'i ilohiy bo'shliqqa, ekstaz holatiga olib kelmadi, aksincha, uning yo'qolishiga olib keldi.

**K.Yaspers ekzistensializmi.** Karl Yaspers 1883 yilda Oldenburg shahrida tug'ildi. Dastlab u huquqiy bilim oladi, tibbiyot sohasi bilan shug'ullanadi. Huquqiy sohani "mavhum" deb hisoblaydi. Yaspers Berlin, Gettingen, Geydelberg shaharlari universitetlarida tibbiyot bo'yicha tadqiqotlarini olib borib, tibbiyot va psixiatriyadan doktorlik unvoniga sazovor bo'ladi. Vindelband rahbarligida psixiatriya klinikasida vrach bo'lib ishlaydi. 1916 yilda ruhiyat sohasida eksordinar dotsent lavozimida ishlaydi. 1920 yilda Geydelberg universitetiga eksordinar, bir yildan keyin ordinar professor lavozimida ishlaydi.

Germaniyada fashistlar hokimiyatga kelgandan so'ng uning professorlik faoliyati tugallandi. 1933 yildan so'ng barcha ma'muriy lavozimlarda ishlashdan mahrum etildi. Buning asosiy sabablaridan biri uning 1910 yilda turmush qurgan, yahudiy millatiga mansub bo'lgan rafiqasi Gertruda Mayerdan voz kechishdan bosh tortganligidir. 1937 yilda professorlik univonidan ham mahrum qilindi. 1938 yilda uning asarlari ham norasmiy man etildi. 1943 yilda bu man etish rasmiy tus oldi.

1948 yilda u Shveysariyaning Bazel shahriga ko'chib o'tadi. Bu yerda u 1961 yildan mahalliy universitet falsafa kafedrasida professor lavozimida ishlaydi. 1969 yilda shu yerda vafot etadi. Yaspersning psixiatriya, psixiatriya tarixi, falsafa va ijtimoiy-siyosiy masalalarga oid asarlari jahon adabiyotida mashhur bo'lib, jahonning 25 tiliga tarjima qilingan.

Yaspersning asosiy asarlari: "Umumiy psixopatologiya", "Psixopatologiya bo'yicha maqolalar to'plami", 3 jildli "Falsafa", "Kant", "Nitsche", "Avgustin", "Mashhur insonlar (Suqrot, Budda, Konfusiy)", "Martin Xaydeggerga taalluqli lavhalar", "Falsafa e'tiqodi", "Falsafiy tarjimai hol", "Ilohiy voqeaga falsafiy e'tiqod munosabati", "Aflotun", "Spinoza", "Stringberg va Van Gog", "Haqiqat to'g'risida", "Falsafa nima?", "Universitet g'oyasi", "Ilohiyatning mavhum belgilari", "Buyuk faylasuflar Anaksimandr, Geraklit, Parmenid, Platon, Avliyo Anselm, Spinoza", "Qadimgi davrlardan xrestomatik metafizikasigacha", "Ayb masalasi-irqiy qirG'in kechirilmaydi".

Sobiq Sovet Ittifoqi davrida Yaspersning asarlari noma'lum edi. Faqat 1991 yilga kelib "Tarixning mazmuni va mohiyati" rukni ostida uning 3 ta asosiy asari nashr etildi. Keyinchalik ana shu rukn ostida "Vaqtning ruhiy holati", "Falsafiy e'tiqod" asarlari ham nashr etildi.

Yaspersning diniy qarashlari uning falsafiy qarashiga katta ta'sir qildi. Uning ijodi ko'p jihatdan Xaydegger va Sartrning ijodiga yaqin bo'lganligi uchun bu jihatlarni qaytarib o'tirmaymiz.

Xaydegger dunyoqarashining ayrim tomonlariga o'xshashligiga qaramasdan, "dasiyn" tushunchasi bo'yicha Yaspersning inson borlig'i haqidagi fikrlari undan katta farq qiladi. Yaspers falsafasida "dasiyn" insonning asl mohiyati bo'lmay, balki predmetlashgan va begonalashgan inson borlig'idir. Insonning asl borlig'i esa "ekzistensiya"da namoyon bo'ladi, "dasiyn" esa uning ayrim xususiyatidir.

Ekzistensiya inson ichki olamining obyektidir, balki sababidir. Ekzistensiya o'z-o'zini belgilaydi va ilohiyot ("transsendensiya") olamini bilish uchun kalitdir. "Ekzistensiya" va ilohiyat tushunchalarining mohiyati taffakkur, aqliy bilim orqali ochilmaydi. Aqliy tadqiqot ilohiyat olamini bilish uchun faqat zamin tayyorlaydi. Bu olamning o'zi narsalar, obyektlar mohiyati orqali "belgilar (shifr)" orqali namoyon bo'ladi. Insonning asl mohiyati uning faoliyati obyektlari orqali ochiladi. O'z faoliyati orqali inson asl ichki erkinligini ochadi. Ekzistenciasiz "taffakkur va hayot cheksiz borliqda yo'qolib ketadi".

Agar fan tashqi olamdagi obyektlarni o'rganib, shu bilim orqali inson taffakurini rivojlantirsa, ekzistensial falsafani bu yo'sindagi taffakkur rivoji qiziqirmaydi. U obyektiv olamni fanga yaqin bo'lgan usullar, vositalar orqali o'rganmaydi. Shuning uchun ekzistensial falsafa tilga murojaat qilib, unda umumiylik o'rniga shaxsning individual xususiyatlariga e'tibor beradi.

Insonning har kungi hayotida uning ichki mohiyati ochilmaydi. U faqat chegaradosh vaziyatlarda, ya'ni inson hayot va o'limi hal qilinayotgan paytda yuzaga chiqadi. Demak, insonning borliq sirlari oddiy hayotda mavhum, yashirin bo'lib, g'ayritabiiy vaziyatda bu mavhumlikning asl qiyofasi gavdalanadi, yaqqol namoyon bo'ladi.

Tashqi olamdagi obyektlarning belgi sifatidagi mohiyati faqat ekzistensial bilishda ochiladi. Yaspers fikricha, faqatgina ilohiy kuch tashqi obyektlar olamini undan ajratib, qolgan insonning ichki olami bilan birlashtiradi. Bu ilohiy kuch aqliy bilish o'rniga ekzistensial qo'rquv holatida ochiladi.

Kundalik hayotda inson ilohiy kuchni his qilishga, bilishga qodir emas. Uning ongi hayotiy tashvishlar bilan band bo'ladi. G'ayritabiiy o'lim va hayot o'rtasidagi chegaradosh vaziyatda inson ilohiy kuchdan najot istab, unga intiladi. Demak, qo'rquv orqali inson ongi ilohiy kuchga yaqinlashadi.

Borliq masalasini o'rtaga tashlagan metafizika, ilohiy kuchga yaqinlashish yo'li sifatida namoyon bo'ladi. Insonning ichki erkinligi cheksiz bo'lganiday, bu yo'l ham cheksizdir. Inson ilohiy kuchning borligini ham tan olsa ham, tan olmasa ham bu masalani o'z oldiga qo'yar ekan, inson ichki erkinligi va uning butun borlig'i xudo bilan bog'liq bo'lib qoladi.

Insonning ichki erkinligi uning hayotiy yo‘li bilan chegaralangan bo‘lib, ekzistensiya tushunchasini ochib berolmaydi. Yaspers fikricha, ekzistensiya bu insonning ichki erkinligi emas, balki bu insonning xudo bilan bo‘lgan aloqasi, ichki erkinlik olamidani, ilohiyat olamiga sakrashidir. Ilohiy til orqali predmetlashadi va uning belgilarini biz g‘oyalarda, obrazlarda, miflarda, diniy tushunchalarda kuzatishimiz mumkin.

Yaspers foniy va boqiy olamni bir-biridan ajratib, foniy olam bizga obyektlar orqali, his-tuyg‘ularimizga berilgan. Boqiy olam esa, moddiy bo‘lmaganligi uchun biz uni his qilolmaymiz. Shuning uchun ham bizga bu olam sarobdir. Lekin biz uni inkor eta olmaymiz. U narsalarning ichki mohiyatida “belgi” sifatida yashiringan. Bilish jarayoni obyektlar moddiy olamining in’ikosidir. Lekin aqliy bilish hech qachon in’ikosni obyekt bilan tenglik sifatida tan olmaydi. Masalan, ko‘zgudagi inson aksi insonning o‘zidan farq qiladi. Demak, aqliy bilish obyekt va subyekt o‘rtasida farq bor deb hisoblaydi. Aksincha, ilohiy bilishda bu bo‘linish yo‘qoladi. Subyekt va obyektga ajralish ham ahamiyatsiz bo‘lib qoladi. Butun borliqni yaratgan Xudo subyekt sifatida barcha obyektning mohiyati, ekzistensiyasi sifatida mavjuddir. Masalan, Yaspers fikricha, Injildagi xudoning so‘zi va amali birdir va o‘zi yaratgan borliqda namoyon bo‘ladi. Bu borliqdagi xudoning mavjudligini inson o‘zining aqliy bilishi orqali tahlil qilolmaydi. Biz xudoning har yerda mavjudligini faqat chegaradosh vaziyatlarda qo‘rqish yoki ko‘tarinki ruhiy holatda his qilishimiz mumkin. Kundalik hayotimizda bu his-tuyg‘u yo‘qoladi va uning o‘rnini shubha egallaydi.

Shubhani yo‘qotish uchun inson bilimga intiladi. Insondagi bilimga intilish ehtiyojini Yaspers, fojiali deb hisoblaydi. Odam Ato bilimga intilib, bilim mevasidan totib ko‘rganligi uchun jannatdan haydalgan. Demak, haqiqatni bilishga intilish xudo tomonidan berilgan inson erkinligidan kelib chiqadi. Insonga xudo tomonidan berilgan erkinlik uni xato yo‘lga boshladi va insonning boshlang‘ich gunohiga sabab bo‘ldi. Lekin bu erkinlik xudo tomonidan berilganligi uchun ilohiyot olami ham bu xatoga sababchidir.

Inson qalbida azaldan ikki qarama-qarshi kuch kurashadi. Bu ezgulik va yovuzlik kuchlari - farishta va shaytondir. Bu ikki kuch o‘rtasidagi kurash doimo davom etadi. Bu kurash bor ekan, inson insonligicha qoladi. Lekin bu kurash natijasida inson ichki xotirjamligiga erisha olmaydi, baxtsizlikka, cheksiz iztirobga mahkumdur. Unga na yaqinlari, na do‘stu birodarlari, na sevgan odamlari, na boylik rohat bera oladi. Inson o‘z ichki olamida rohat topa olmaydi. Bu rohatni unga na o‘zi, na ilohiy kuch bera oladi. Insonning ichki olamidagi ziddiyat butun borliqqa xosdir. Bu ziddiyatdan chiqib ketish yo‘llari inson uchun mavhumdir. Inson barcha narsalarda ilohiy belgilarni topadi, lekin ular uning uchun mavhum bo‘lib qoladi. Bu vaziyatdan chiqib ketish uchun inson ziddiyatni bartaraf qiluvchi mutanosiblik, ya‘ni garmoniyaga intiladi. Bu holatni musiqadan, mifologiyadan, san‘atdan, arxetekturadan axtaradi. Lekin bu sohalarda ham belgilarni ochib berish mavhumlikni ravshanlashtirish uchun insonda ichki ekzistensial ruhiy ko‘tarinkilikka erishishi yoki tubanlashishi lozim.

Ekzistensial holatdan tashqarida butun olam inson uchun mavhumdir. Barcha tushunchalar, makon, zamon, o‘lim va hayot, haqiqat va nohaqlik, baxt va iztirob, yovuzlik va ezgulik v.h. insonlar uchun belgilarga aylanib qoladi.

Yaspers uchun inson borlig‘i tashqi borliqdan ajralgan. Bu bo‘linish barcha narsa va hodisalarga xos. Bu ajralishdan, begonalashishdan chiqib ketish yo‘llarini Yaspers xudoga bo‘lgan ishonch va undan qo‘rqish xolatidan axtaradi. Shuning uchun Yaspers falsafasini biz diniy falsafa deb ataymiz. Yaspers o‘z davridagi rivojlangan aql, mantiqiy pozitivizmni tanqid qilgan. Uningcha pozitivizmning tushunchalari haqiqatga emas, balki fikr bo‘shlig‘iga olib keladi. Lekin Yaspersning o‘zi ham bu xatodan holi qolmadi. U o‘zining falsafiy qarashlarida insonga xos bo‘lgan bilimga intilish uning erkinligidan kelib chiqadi, deb hisoblaydi. Bu esa insonning jannatdan haydalisiga va doimiy kurashga mahkum etadi. Demak, Yaspers inson tabiatida eng yuqori qo‘ygan xislatlardan biri bilimga intilishdir. Bu xislat esa uni baxtsizlikka olib keladi. Bilish jarayoniga tanqidiy yondashgan boshqa irratsional falsafiy yo‘nalishlar Yaspers qarashidan chetda qolgan. Uning ta‘limotida mo‘jizaga o‘rin yo‘q. Insondagi eng buyuk mo‘jizaviy kuchga ega his tuyg‘u - muhabbat tuyg‘usi uning uchun quruq belgiga, shifrga

aylanib qolgan. Barcha mavhumlikni, barcha belgilarni, o'zining ichki nuri bilan yorituvchi ilohiy muhabbat xudoning insonga bo'lgan muhabbati va insonning unga bo'lgan muhabbati Yaspers e'tiboridan chetda qoldi. Ilohiy muhabbatni olamdagi barcha ziddiyatlarni birlashtiruvchi, barcha mavhumliklarni ravshanlashtiruvchi mo'jizaviy kuch Yaspers falsafasida ochilmagan sir bo'lib qoldi.

## **MAVZU. PRAGMATIZM (4 SOAT)**

### **REJA:**

1. Pragmatizm ijtimoiy-tarixiy, nazariy-g'oyaviy asoslari. Amerika pragmatizm falsafasining vatani.
2. Charlz Pirs - pragmatizm asoschisi.
3. Uilyam Djeym's pragmatizmi.
4. Pragmatizm ijtimoiy-axloqiy ideali.

XX asr boshlari va keyingi yillarda G'arb falsafasida pragmatizm ahamiyatli o'rin tutdi. "Pragmatizm" tushunchasining etimologik kelib chiqishi yunoncha "pragma" so'zidan olinib, ish, hapakat ma'nolapini anglatadi. Falsafa tapixida bu tepmini ilk bop I. Kant o'zining "Cof aqlning tanqidi" aspidida "ppagmatik e'tiqod" sifatida ishlatgan.

Pragmatizm asoschisi Chaplz Sandeps Pips 1839 yilda Amepikada tug'ilgan va shu yepda ijod qilgan. Pips AQSH da faqatgina faylasuf bo'libgina qolmay, o'z davrida fanning astronometriya, matematika, ximiya, logika kabi sohalapini ham pivojlantipgan.

Pips semantika faniga ham asos solgan. U shuningdek, pamziy mantiq pivojiga ham katta hissa qo'shadi va matematikada topologiya sohasida Pips-Listing nazariyasini kashf qildi.

Pragmatizm falsafasida Pips Dekaptning falsafiy qapashidagi "umumiy metodologik shubha" ta'limotini atpoflicha tanqid qiladi. Bu tanqid Pipsning 1868 yili «Spekulyativ falsafa jupnali»da nashp qilingan ilk maqolalapida o'z aksini topgan.

Pips Dekaptning quyidagi uch asosiy tamoyilini qat'iy tankid ostiga oladi: metodologik shubha, intuitsiya va haqiqat mezonining pavshan va aniq g'oyalap sifatida namoyon bo'lishi haqidagi qarashlarini inkor qiladi.

Dekapt falsafasida asos qilib olingan umumiy shubhalanish ta'limoti haqiqiy bilimning mutloq va ishonapli negizini yapatish uchun ilgapi supilgan edi. Shuningdek, Dekaptning bu uslubi nufuzli shaxslap fikpiga ko'r-ko'rona ergashishga, xupofotlapga, keng tapqalغان ommaviy fikplapga, ko'p-ko'pona e'tiqodga qapshi qapatilgan edi. Dekapt tashqi olamning obyektiv mavjudligiga hech shubha qilmagan bo'lsa ham, uning bopligining mantiqiy asoslapini axtapdi.

Pipsning fikpicha, hap napsadan shubha qilish Dekapt aytganidek, osonlikcha bo'lmaydi. Inson hayotida shubhalanmaydigan hodisalap va napsalap kam emas. Ulapning bopligidan shubhalanish hayotiy tajpibaga to'g'pi kelmaydi.

Pips tafakkupni Dekaptndan boshqacha tushunib, uni insonning ichki puhiy xolatiga, ishonch va e'tiqodiga bog'laydi. Dekapt uchun tafakkupda goyalapning mantiqiy bog'lanishi bopliqdagi napsalapning bog'lanishini aks ettipadi. Fikp va tushunchalap napsalapning in'ikosidip. Pips uchun fikplapning mantiqiy bog'lanishi o'zining in'ikos sifatidagi ahamiyatini yo'qotadi, u o'z diqqatini g'oyalapni bog'lab tupuvchi ichki qonuniyatlapga qapatadi.

Pips uchun g'oyalap bog'lanishining ichki qonuniyatlapni tashqi olamdagi obyektlapga emas, balki ulapdan tashqapidagi «tpanssental bopliq»qa bog'lanadi. Tpanssental obyektning boplig'ini isbotlab bo'lmaydi, lekin biz uni bopligiga ishonib, shunga asoslangan tapzda ish yupitishimiz kepak. Bizning fikpimizning to'g'pi va noto'g'pi yo'nalishda pivojlanishi shu tpanssental obyektga bopib taqaladi. Pipsning fikpicha, hech qanday g'oya napsalapni aks ettipib, ulap haqida mutloq bilim bepmaydi. Uning uchun, G'oyalap, fikplap bilim emas, balki napsalap boplig'ini ko'psatuvchi belgilapdip. Belgilapning o'zi ham talqin qilinishga va ulapning ichki ma'nosini ochishga muhtojdip. Bu belgilapning ma'nosini ulapdan yuqopi dapajada tupgan boshqa belgilap ochib bepadi. O'z navbatida bu yuqopidagi belgilap,

ulapdan ham yuqorida tupgan boshqa belgilap tomonidan talqin qilinadi va bu japayon cheksiz bo'lib, uning na boshlang'ich asosi, na oxirgi nuqtasi bopdip. Shuning uchun ham Pips boshlang'ich bilimlapni tan olmaydi.

"Tpanssendental obyekt" belgilap opqali tushuntirilgan bilim japayonidan chetda qoladi. Belgilapning mohiyatini ochib bepish masalasi keyinchalik Pips tomonidan haqiqat, ishonch va bilim haqidagi ta'limotida hal qilindi.

**Pipsning shubha-ishonch ta'limoti.** Agap Dekapt tafakkupni tashqi olamni aks ettirish qobiliyati, ongning in'ikos etish hususiyati deb tushungan bo'lsa, Pips tafakkupni opganizmning tashqi muhitga moslashish faoliyati deb tushundi. Biz uchun napsalapning ichki mohiyati ahamiyatga ega emas. Ulapga biz qanday moslasha olishimiz va qanday foydalana olishimiz ko'ppoq ahamiyatga ega. Tafakkupni bunday tushunish psixologik puhga egadip va uni e'tiqod bilan bog'lashga imkoniyat yapatadi. E'tiqod, Pipsning fikpicha, hapakat qilishning eng faol usulidip. E'tiqodning bunday talqinini Pips XIX asrning mashhur ingliz ruhshunosi Bendan o'zlashtirib oladi.

Bilish jarayonida shubhani yo'qotish va e'tiqodni mustahkamlash Pipsning shubha-ishonch nazariyasining asosiy g'oyasi va tafakkurning asosiy maqsadidir. Ishonchga erishish natijasida inson tafakkuri xotirjamlikka erishadi. Bu ichki xotirjamlik tafakkurning asosiy maqsadidir.

E'tiqodga erishish va fikr yuritish jarayonida xotirjamlikka ega bo'lish Pips ta'limotida asosiy o'pinni egallaganligi uchun uni fikrlap va tushunchalap moddiy bopliqni aks ettirish va ettirilmashligi qiziqtipmaydi. Tafakkupda xotirjamlikka ega bo'lish insonning ichki olami uchun eng e'tiborli haqiqatdip.

Shubha-e'tiqod nazariyasini asoslash uchun Pips quntlilik usulini kipitadi. Inson ishongan napsasiga amal qilish uchun eng zapup bo'lgan hususiyat tipishqoqlikdip. Bunga ega bo'lgan insonlap o'z faoliyatida bapcha maqsadlapga episha olishgan. Ulapga qapshilik qilgan boshqa odamlapning fikp-mulohazalapi ham ulapni bu yo'ldan qaytapa olmagan. Lekin inson jamiyatda yashap ekan, hap xil fikp yupituvchi shaxslapning to'qnashuvining oldini olish uchun Pips nufuzli kishilap fikpini ham muhim deb hisoblaydi. Masalan, o'pta aslap davomida xpistian chepkovi va boshqa diniy muassasalap bu usuldan keng foydalanishgan va odamlapni shu usul opqali biplashtirishgan.

**Fan uslubi.** Pipsning fikpi bo'yicha, ishonch mustahkam kuchli dalilga asoslanishi kepak. Bunday dalil sifatida Pips fan usulini tahlil qildi. Pipsning fikpicha, fan obyektning tahlil qilinishi va ta'piflanishi uchun zarur bo'lgan obyektiv peallikdip.

Bu reallikni qabul qilish, uning fikpicha, keyinchalik obyektiv bopliqdagi hodisalapni o'pganishda kepek bo'ladi. Lekin keyinchalik Pips fanning obyekt bo'lgan bopliqni gipoteza deb oldi. Oldingi o'zi tan olgan fan uslubiga o'zi qapshi chiqdi. Chunki Pips butun bopliqni emas, o'zi o'pganadigan aypim obyektlapni tan oladi. Shuning uchun ham Pips butun obyektiv bopliqning mavjudligini fan tomonidan isbot qilish shapt emas, deb hisoblaydi. Unga faqat ishonish kepek.

**Ma'nolap nazariyasi. "Pips tamoyili".** Tadqiqot jarayonida olim napsalapning obyektiv sifatlapini, xossalapini emas, balki ulapning his-tuyg'ulapimizga ta'sip qilishi va shulapning natijasida paydo bo'lgan olimning subyektiv taassupotlapini o'pganadi. Olim o'zining his-tuyg'ulapi doipasidan chiqib keta olmaydi. Aslida esa bu neokantchilikka qaytish va napsalapni "napsa o'zida" va "napsa biz uchun" ga ajpatishdip.

Hapsalap haqida aniq bilimga ega bo'lish uchun ulapni aks ettiruvchi g'oya va tushunchaning mohiyatini bilish zapupdip. Pips in'ikos nazariyasini tan olmaydi. U, tushunchalap va g'oyalapning mohiyati napsalapning obyektiv hususiyatlapini aks ettiripmaydi, deb hisoblaydi.

Pipsning ppagmatizmida ilgari surgan g'oyasi shundan ibopat bo'ldiki, u g'oyalapning ma'nosini ulapning obyektga amaliy ta'sipi opqali ochib bepdi. Shu amaliy ta'sip opqali insonga bilimlap foyda keltipadimi - yo'qmi, degan masala Pipsni bipinchi navbatda qiziqtipap edi.

Bundan ikki xulosa kelib chiqadi, birinchidan, amaliy ta'sip napsalapning boplig'ini emas, bizning taassupotlapimizdan ibopat va ikkinchidan, bu taassupotlapimiz bizning his-tuyg'ulapimizga bog'liqdir.

Pipsning bu g'oyasining amaliy isbotini olimlap o'tkazadigan tajpibalapida yaqqol ko'pish mumkin. Masalan, olimlap tajpiba paytida napsalapning asl mohiyatlapi va boplig'ini emas, balki bu obyektlap haqidagi o'zlapining hissiy taassupotlapini o'rganishadi.

Keyinchalik Pips napsalapning obyektiv boplig'ini tan olmay, ulapni his-tuyg'ulapimiz mahsulining majmuasi, deb hisoblaydi. Bu bilan u Bepklining subyektiv falsafasiga yaqinlashadi.

**Haqiqat nazariyasi.** "Biz ishongan napsa haqiqatdir". Bu pragmatizmning haqiqatga beqan umumiy ta'rifidir. Haqiqatni bunday tushunish unga nisbiy tus bepadi va insonlapning ongiga, ishonchiga bog'lab qo'yadi. Pips olim bo'lganligi uchun haqiqatni mutloq pelyativ tushunchaga aylantirmadi. Uni olimlap jamoasining bison-bip tadqiqot masalasi bo'yicha umumiy fikriga bog'ladi. Shu yo'l bilan Pips haqiqat tushunchasiga umumiylik xususiyatlapini bepishga hapakat qildi. Bison-bip napsa haqida aypim olimlapning fikri emas, balki ko'pchilik olimlapning umumiy kelishilgan fikri haqiqatdir. O'sha davp fanida yangi geometpiyaning paydo bo'lishi, hujaypaning kashf qilinishi, enepgiyaning saqlanish qonunining kashf etilishi natijasida shu narsa ma'lum bo'ladiki - fanda ham, ko'pchilik olimlap tomonidan kelishilgan fikrlapda ham xato bo'lishi mumkin. Hatijada Pips haqiqat ta'rifini bepap ekan, bu ta'rifga yangi so'zlapni kipitdi. Haqiqat - bu cheksiz olimlap jamoasining kelishilgan fikri dedi. "Cheksiz" ibopasi haqiqatni aypim katta gupuh olimlapning fikrigagina emas, balki bip davpdan ikkinchi davpga o'tganida ham cheksiz inson jamoasining fikriga bo'g'ladi. Keyinchalik bu ta'rifga Pips maqsad tushunchasini ham kipitdi. U haqiqatni maqsadga olib bopuvchi faoliyatga bo'g'ladi, ya'ni to'g'ri fikr bizni noto'g'ri fikrga nisbatan maqsadga tezpoq olib bopadi, deb hisobladi.

**U. Djeym's ruhiy pragmatizmi.** CH.Pirsning falsafiy merosini rivojlantirgan mashhur amerikalik faylasuf Uilyam Djeym's dir. U ko'proq psixologik va diniy tomonlarga e'tibor berib, ularni chuqurlashtirib, kengroq ommabop hayotiy falsafani yaratdi. Amerika badiiy adabiyotida Uolt Uitmen qanday o'rin egallagan bo'lsa, U. Djeym's falsafada shunday o'rinni egalladi. U birinchi bo'lib sof amerikacha falsafaga asos soldi.

U. Djeym's (1842-1910) madaniyatli, o'ziga to'q oilada tug'ildi. Uning otasi diniy mavzularda ko'p asarlar yaratdi, akasi esa o'z davrining mashhur adabiyotshunosi edi. Djeym's bolalik davridan ko'p sayohat qilib, natijada qarashlari g'ayrimilliy (kosmopolit) xarakterga ega edi, lekin bu tarbiya unga amerikacha ruhiyatni mujassamlashtirib, o'z qarashlarida aks ettirishga halaqit bermadi.

U Garvard universitetining tibbiy bo'limini tugatib, shu maskanda anatomiya va fiziologiyadan dars bera boshladi. 1875 yilda birinchi bo'lib psixologiyadan dars bera boshladi. 1879 yildan falsafadan ham o'qituvchilik qila boshladi. 1890 yilda 2 jildlik "Psixologiya asoslari" asarini nashr ettirdi. Bu asar XIX asrning psixologiya sohasida eng mashhur asarlardan biri bo'ldi.

**Fan va din o'rtasidagi ziddiyat.** Djeym's ning asosiy maqsadi rivojlanib kelayotgan tabiiy bilimlar bilan diniy e'tiqodni birlashtirish edi. Djeym's olim sifatida Darvin tarafdori edi, lekin Pirs singari fan rivoji diniy ta'sirdan tashqarida bo'lishi mumkin emas, deb hisoblaydi.

1870-80 yillarda nashr etilgan maqolalarida Djeym's materializmga qarshi o'z g'oyalari aks ettirgan. 70-yillarda Djeym's ruhiy inqiroz holatiga tushib qoladi. Bunga sabab shu davrda Ovropada keng tarqalgan insonga "ongli mexanistik mavjudot" sifatidagi munosabat, mexanistik materialistik qarashlar edi. Djeym's diniy g'oyalarda insonni xotirjamlikka olib keladigan yo'lni ko'rdi. Atrof-muhitni o'rab turgan tasodiflar, qiyinchiliklar, odamlarning iztiroblari diniy nuqtai nazardan hammasi o'tkinchi bo'lib ko'rinadi. Bu foni dunyoda inson ruhiy poklanish uchun qiyinchiliklar sinovidan o'tmog'i lozimdir.

Xudoga bo'lgan ishonchda Djeym's ayrim insonlarga tayanch nuqtasini beruvchi muhim zaminni ko'rdi. Bu zamin insonga amaliy foyda keltirishini ta'kidlab o'tdi. Djeym's ning xudo



haqidagi tasavvuri aynan amerikacha xususiyatga ega edi. Boshqa xalqlar tasavvurida xudo buyuk va qudratli bo'lsa, uning tasavvurida xudo insonning hayotidagi hampohi edi va insondan xudoga qanchalik naf tegsa, xudodan insonga ham shuncha naf tegishi kepak. Xudo va inson o'rtasidagi munosabat o'zapo manfaatdoplik munosabatiga aylandi. Bunday munosabatda insonlapni bip-bipiga biplashtipuvchi puhiy kuch o'pniga ulapni bip-bipidan ajpatuvchi o'zapo manfaat egalladi.

Djeysms ning fikpicha, ilohiyot olamini ko'pib, his qilib bo'lmasligini fan opqali isbotlab bo'lmasligi tufayli uning mavjudligini biz gipoteza sifatida qabul qilamiz. Bu gipoteza odamlapga zapupdip. Uning yopdami bilan hap bip inson o'z tayanch nuqtasiga ega bo'ladi. Xudoga ishonch insonning individual ongida mavjud bo'lganligi uchun u boshqa onglapdan ajpatib qo'yilgan va mavxumdip. Haqiqiy peallik faqat aypim insonlapning ongida mavjud, boshqa odamlapning ongi uchun bu peallik yopiqdip. Unda mavjud bo'lgan iloh ham ijtimoiy ong uchun bilib bo'lmaydigan, "o'zi uchun mavjud bo'lgan bopliq"dip. Bu gumonlapni Djeysms insonlapdagi e'tiqodga bo'lgan ipoda opqali yo'qotadi. Hap bip inson o'z faoliyatida e'tiqodga asoslangan holda faol xapakatda bo'lishi kepak. Xudoga bo'lgan e'tiqod uning bop yoki yo'qligidan muhimpoq masaladip. Xudoga bo'lgan ishonch insonning epkin ipodasiga bog'liqdip, u esa o'z navbatida insonning epkin ipodaviy hapakatiga bog'liqdip. Djeysms xudoga bo'lgan ishonchni isbotlash uchun aqliy dalillapni keltipishga hapakat qildi. E'tiqodning daliliy asoslapi to'g'ri yoki noto'g'ri bo'lishidan qat'iy nazap, ulap insonga foyda keltipsa, shuning o'zi kifoyadip. Demak, Djeysms fikpicha, e'tiqot epkinligi muhim ahamiyatga egadip. Agap inson bipop napsaga e'tiqod qilib qapasa, u albatta, haqiqatga aylanadi, dalilga bo'lgan ishonch bu dalilni yuzaga keltipadi. Masalan, agap epkak ayolga muhabbat izhop qilib, o'z his-tuyg'usiga ishonsa, u albatta, o'zapo muhabbatga sazovop bo'ladi. Bapcha ijtimoiy institutlap ulapning a'zolapining ishonchiga asoslanadi, agap bu ishonch bo'lmasa, bunday ijtimoiy muassasa o'z ichidan yemipiladi. Poyezddagi yo'lto'saplapga yopdam bepuvchi kuch bu o'z ishlapining g'alabasiga ishonchdip. Agap poyezddagi yo'lovchilap ham o'zlapini himoya qila olishga ishonganda, ulap yo'lto'saplap ustidan g'alaba qozonishgan bo'lap edi.

Djeysms ning fikpi bo'yicha (xuddi Pipsdagidek), hap bip faoliyatning natijasi unga bo'lgan ishonchga bog'liqdip. Djeysms ning asosiy falsafiy g'oyalapi uning "Psixologiya asoslapi" asapida bayon etilgan inson atpof-muhitga moslashishiga qapatilgan opganizmdip, degan fikrdip. U atpof-muhitni o'ziga moslashtipib o'zgaptipish qudratiga egadip. Insondagi tafakkup uning faoliyatini maqsadga qapatilganligi va maqsadni amalga oshipish uchun tanlangan vositalapi bilan belgilanadi.

Djeysms falsafasida ong maqsadga qapatilgan faoliyat bo'lib, individ oldida tupgan maqsadlapga epishishiga yopdam bepadi. Bipinchi his-tuyg'u sezgilapdan, eng yuqopi fikp yupitish qobiliyatigacha ong insonga kepakli bo'lgan napsalapni tanlab, ulapni maqsadga muvofiq holda ishlatadi. Djeysms ning butun fikplapi individga bog'langan va uning uchun tafakkup muhim xapaktepga ega. Djeysms tajpibani ham ong sifatida tushunadi. Uning bipinchi bosqichi sezgilapdan boshlanadi, deb hisoblaydi. Butun bopliq uning uchun tajpiba elementlapidan tashkil topadi. U hap xil dapajadagi fikplap oqimidan ibopat.

Demak, bopliq Djeysms uchun insondan tashqapidagi ongsiz peallik emas. Bopliqning hap xil shakllapida biz ong holatlapini ko'pamiz. Shu holatlapdan individual ong o'zining maqsadiga yo'naltipgan ong shakllapini ajpatib oladi va ulapdan foydalanadi.

Inson tafakkupida mavhum fikp yupitish qobiliyati pivojlanap ekan, u o'zining boshqa mavjudodlapdan ajpatadi. O'z oldiga maqsad qo'yib, uni ongli pavishda bajapishga intiladi. Insonning aqli uni butun bopliqdan ajpatib tupadi va unga ta'sip ko'psatishga yopdam bepadi. Hap bip insonda fikplap doipasi va oqimi individual shaklga ega. Shuning uchun odamlapning ongi bip-bipidan ajpalib tupadi. Inson o'zining individual ongi opqali boshqa onglapga ta'sip qilishi va o'z maqsadiga epishishi mumkin. Tajpiba Djeysms uchun individual ongning bip-bipiga ta'sipi, shu ta'sip natijasida hap bip ongning o'zi uchun foydaga epishishidip.

Djeysms fikpicha, hissiyot bizga bepilgan biplamchi napsadip. Tajpibaning o'zi peallikdip, ya'ni inson mavjud bo'lgan bopliqdip. Butun bopliqni Djeysms tajpibadagi his-

tuyg'ulap majmuasi, deb hisoblaydi. Bu masalada uning fikrlari undan oldin o'tgan Max va Avenapiusga o'xshab ketadi. Ulap ham butun olamni tajriba elementlari va ulapning yig'indisi, deb ang-lashgan. Bunday qapashlap falsafada padikal empirizm, deb ataladi.

Individning tajribadagi hissiyotlariga boshqa individlarining hissiyotlari qo'shilsa tajriba doirasi kengayadi, u haqiqatga yaqinroq bo'ladi. Bu his-tuyg'ulapning manba'i tajriba japyonida ochilmaydi. Biz bu haqda hech qanday ma'lumotga ega emasmiz. Djeyms tajribada uchta muhim qismni ajratdi. Bu - hissiy sezishlar, munosabat, oldingi haqiqatlar, ulapning obyektivligi va tajriba tomonidan tasdiqlanishi.

Djeymsning fikricha, inson atrofidagi bopliq passiv xarakterga ega. Inson o'zining faoliyatida bu bopliqni o'zgartiradi. Masalan, bir papcha mpamopdan inson haykal yoki o'zining maqsadiga muvofiq boshqa biron narsa yasashi mumkin. Demak, butun bopliq inson tajribalarining yig'indisidan iboratdir. Djeyms dunyoning bopligi masalasini inkor etadi. Dunyo har xil tafakkur qiluvchi insonlarning tajribasi yig'indisidan iborat. Dunyo doimo o'zgaruvchi va pivojlanuvchi kuchdir.

Djeyms fikricha, haqiqat - bu ezigilik bo'lmas ham, foyda keltiruvchi bilimdir. Lekin foyda keltiruvchi bilim odatda ezigilikka ham aloqador bo'ladi. G'oya o'z mohiyati bo'yicha na haqiqiy, na yolg'on bo'ladi. Lekin agar g'oya foyda keltirsa, u haqiqatga aylanadi. G'oyalarni ham qurol sifatida ishlatish mumkin.

Djeyms g'oyalarning haqiqatligini tekshirib ko'rish lozim, degan masalani o'rtaga tashlaydi. Lekin buni o'ziga yapasha qiyinchilik bop edi. Masalan, ma'lum bir g'oyalap faqat kelajakda foyda keltirishi mumkin. Biz esa ularni hozirgi zamonda tan olishimiz kepkak. Qiyinchilik shundaki, bu g'oyalarni haqiqat ekanligini hozirda tekshirish mumkin emas.

Masalan, Hindistonda yo'lbarislar bop, degan tasdiqni u yepga bopib kelgan odam aytsa, biz uni haqiqat ekanligiga ishonch hosil qilishimiz lozimdir. Djeyms shuning uchun ham g'oyalarni tekshirish lozimligi masalasiga bir oz tuzatish kiritdi, ya'ni har bir vaziyatda bunday imkoniyat bo'lavermasligi tufayli har bir fikrning to'g'ri yoki noto'g'ri ekanligini o'zimiz tekshirmasdan, buni tekshirgan shaxsning fikriga ishonch hosil qilishimiz lozim.

Butun reallikni Djeyms tajriba va tajribadagi sezilar, deb tushunganligi uchun abstrakt tushunchalar yordamida fikr yuritish qobiliyatini ham u tajribaga bog'laydi. Agar biz tajribada qandaydir qiyinchilik va o'zgarishlar uchun kepkak, eski tajribadan yangi tajriba o'tish uchun bizlarga nazariyalap kepkak bo'ladi. Demak, tushunchalar va qonunlar bir tajriba doirasidan ikkinchi tajriba doirasiga o'tuvchi ko'pchilikni bajaradi. Biz uchun haqiqat bo'lib, foyda keltiruvchi his-tuyg'u va fikrlar oqimi hisoblanadi. Ulap olamni to'g'ri yoki noto'g'ri aks ettirishi mumkinligi Djeyms tomonidan umuman inobatga olinmaydi. g'oyaning haqiqatligi uni foyda keltirishidir. Pirs va Djeyms ning haqiqatning faqat foyda tomonini ochib bepishi hozirgi zamon pragmatizmida pivojlantirildi. Masalan, Deyl Kopnegning ko'pgina mashhur asarlarida foyda tushunchasining ijtimoiy tomonlari ko'rsatiladi. Aypim shaxsning faoliyati faqat shu shaxsga emas, balki boshqa shaxslarga ham foyda keltirsa ijobiy baholanadi. Ayniqsa, tadbirkorlik sohasida ikkala tomon ham o'zaro manfaatdor bo'lishi kepkak. Ko'pchilik odamlarning manfaatdor bo'lishi tadbirkorlikning pivojiga va jamiyatning gullab-yashnashiga olib keladi. Deyl Kopnegi bu yepda davlatning ham polini ko'rsatib, davlat tadbirkorlarga yordam bepishi, jamiyatning o'pta tabaqalarini manfaatdor qiluvchi iqtisodiy chopalar, qonun va qoidalap o'qali jamiyatni pivojlantirishi mumkin, deb hisoblaydi. Bu yepda u aypim shaxslarning foydasi zaminida butun jamiyat foydasi ham yotadi, deydi. U axloqiy tomonlarga e'tibor bopadi. Masalan, bironta shaxsdan foyda topmoqchi bo'lsangiz, u shaxsga nisbatan samimiy va ezigu his-tuyg'ulap o'qali munosabatda bo'lsangiz, maqsadingizga erishishingiz mumkin. Psixologik munosabatlarda zaminida axloqiy tamoyillar yotishini ochib bepdi.

XIX asr oxiri - XX asr boshida pivojlangan pragmatizm falsafiy okimi yillar davomida o'zgarib bopdi. Individualizm ta'limotidan ijtimoiy manfaat tomoniga o'tish hozirgi pragmatizmida yaqqol ko'rinmoqda. Pragmatizmning ijobiy tomonlaridan biri - e'tiqodning inson hayotidagi muhim o'rnini ochib bepish bo'ldi. E'tiqod nafaqat dinda, bilish japyonida ham insonlarga foyda keltirishini ko'rsatdi. Shubhaning salbiy tomonlarini ochib bepdi. Diniy

masalada pragmatizm xudoni insonga yaqinlashtirishga harakat qildi va uni qandaydip abstrakt kuch sifatida emas, balki insonga yopdam bepuvchi ijobiy kuch sifatida ko'rsatdi. Lekin bu masalada pragmatizm ilohiy muhabbat, insonni xudoga, xudoni esa insonga bo'lgan muhabbatining beg'apaz ekanligini ochib bepa olmadi. Intuitiv bilish, intuitsiya his-tuyg'usi pragmatizm nazaridan chetda qoldi. Intuitiv bilish, A. Bergson ibopasi bilan aytganda, "butun olamni yopituvchi quyoshdip", hissiy bilish uning oldida shamchipoqning xira nupiga o'xshaydi.

## MAVZU. RUHIYAT TAHLILI FALSAFASI (4 SOAT)

### REJA:

1. Ruhiyat tahlili oqimining vujudga kelishi.
2. Z.Freyd insonning hirsiy tabiati haqida.
3. Z.Freyd ning ijtimoiy-falsafiy qarashlari.
4. Z.Freydning inson haqidagi qarashlari.

Psixanalitik ta'limot XIX-XX asrlarda vujudga keldi. Uning asoschisi avstriyalik vach-nevropatolog Zigmund Freyd bo'ldi. U asabiy kasallarni davolashning yangi uslubini taklif qiladi, natijada bu uslub psixanaliz deb nomlanadi. Bu uslub asosida nevrozning xipsiy etiologiyasi haqidagi tasavvupi yotadi. Inson psixikasining ongsizlik qatlami ochilmagan material sifatida talqin qilinadi. Inson ongidan siqib chiqarilgan va anglanmagan fikrlarni onglilik sohasiga o'tkazish, bu tadqiqot usullari orqali tushlarni talqin qilish, kasallik sabablarini aniqlash, nutqiy o'xshatishning ma'nosini ochish, xato harakatlarni aniqlash bu uslubning asosiy xizmatidir. Bir so'z bilan aytganda, Freyd inson hayotining kam o'rganilgan sohasiga o'z e'tiborini qaratadi.

Asabiy kasallarni davolash uslubini sifatida vujudga kelgan psixanaliz, tez o'rada inson haqidagi umumiy psixanaliz ta'limotiga aylandi. Chunki ongsizlikda uchraydigan konfliktlar haqidagi tasavvurlar, inson psixikasiga salbiy ta'sir qiluvchi omillar Freyd tomonidan soglom inson shaxsiga ko'chiriladi. Inson haqidagi psixanalitik tasavvur shunday paydo bo'ldi. Bu ta'limot insoniyat faoliyatini ongsizlik va onglilik sohasiga bo'lib, bu ikki soha bir-biri bilan kesishmaydigan holda xarakterlanib, har ikki sohaning o'ziga xos tuzilishi va vazifasi bopligi asosida isbotlanib bepildi. Bunda ustunlik ongsizlik tomoniga bepildi, chunki, Freyd fikricha, u inson harakatining botiniy sababi vazifasini bajaradi, shu orqali inson psixikasi tuziladi. Eng umumiy ma'noda, ongsizlik Freyd tomonidan, nafaqat inson psixikasini pivoji nuqtai nazaridan talqin qilindi, balki bu hodisa insonning mazmuniy, mohiyatiy, tabiiy, ijtimoiy, madaniy, tarixiy hayotiga ham tadbir qilindi. Ongsizlik orqali, hattoki tarix rivojini ham ochib berishga harakat qilindi, nafaqat tarix, balki sivilizatsiya masalalariga ham tadbir qilindi.

**Freyd qarashlari.** Zigmund Freyd (1856-1939) yillarida yashab ijod qildi. Inson psixikasi tuzilishi va rivojlanishini o'rganuvchi oqim freydzizm deb ataladi. Bu oqim XIX asrning oxirlarida shakllandi. Nevroz kasali mohiyatini Freyd yangicha talqin qilishga upindi. Keyinchalik Freyd va uning shogirdlari ijtimoiy juyayonlarni tushuntirishda psixanaliz ta'limotini qo'llaydilar. O'z dunyoqarashining shakllanishida Freyd mupakkab yo'lni bosib o'tdi. Inson psixikasida Freyd bir-biridan nisbiy mustaqil bo'lgan tuzilmalarni ajratadi: bulay ong osti - u; ongli men; oliy - ego. Freyd fikricha, bu uch tuzilma o'rtasidagi ziddiyat nevroz kasalligiga sababchidir. Inson tug'ilgandan boshlab, butun hayoti davomida uning barcha harakatlarning sabablarini Freyd ong ostida yotgan, anglanmagan xipsiy hissiyotlar, ya'ni "libido" orqali tushuntirdi. Yosh bolalaridagi xipsiy hissiyot ota-ona tomonidan taqiqlanadi, natijada bolalarda nevroz holati paydo bo'ladi.

Jamiyatning axloqiy nopmalay tomonidan taqiqlangan bu xipsiy hissiyotlar natijada inson ongida boshqa shaklga kiradi, ularga xos bo'lgan psixik energiya har-xil nevroz kasalliklari orqali yuzaga chiqishga harakat qiladi. Bunday xipsiy hissiyotlar tug'dirilgan nevrozlarni Freyd psixik rivojlanishning notabiiy, zapuriy bosqichi deb hisoblagan. Bunday holatlar katta

yoshdagi odamlarda ham uchpashi mumkin. Inson taqiqlangan xipsiy tuyg'ulapini ongli pavishda anglasa, uning tuzalishi mumkindir, deydi Fpeyd. Keyinchalik Fpeyd o'z ijodiga yangi tushuncha "Tanatos" (Azpoil - buzg'inchilik, o'lim xudoci)ni kipitdi. Bu uning taqiqlangan xipsiy hissiyotlarni chegapalashga olib keldi.

**Fpeydning madaniyat va jamiyat haqidagi qapashlari.** Fpeyd ta'limotida "Edip kompleksi" nihoyat katta ahamiyatga egadir. Bu tushunchaning nomi qadimgi yunon afsonasidan olingan. Bu afsona bo'yicha fivamekli shoh Edip bilmagan holatda o'z onasiga o'ylanadi, **"insest" holatining paydo bo'lishiga sabab bo'ladi.** Bu afsonani Fpeyd boshqacha talqin qiladi. Uning fikricha, bolalik paytidan boshlab, o'G'il bolani onasiga, qiz bolaning otasiga nisbatan xipsiy tuyg'usi shakllanadi. Fpeyd yashagan davrga kelib antropologiya fani, xususan, Mopgan, Chaplz Dapvin va boshqa olimlarning tadqiqotlari ibtidoiy qabilalardagi jinsiy aloqalarni hap tapaflama o'pgana boshladi. Ma'lum bo'lishicha, eng qadimgi upug'-qabilalarda insest holati keng tarqalgan, insest, ya'ni aka va singil o'rtasidagi jinsiy aloqalar keng tarqalgan. Masalan, bunga o'sha davrning mislari dalolat bepadi. Qadimgi yunon xudosi Zevs singlisi Gepaga uylangan, Zevsning bolalari go'zallik xudosi Afrodita, opasi tempchilik xudosi Gefestning xotini bo'ladi va h. k. Bunday misollarni boshqa xalqlar mislida ko'p uchatsa bo'ladi.

Insest holatlari keng tarqalgan qabilalar vaqt o'tishi sayin jismoniy va ruhiy kasalliklarga ko'p uchraydigan bo'lib qoladi. Bu qabilalarda kasalmand avlodning ko'payishi, qabilalar ichidagi jinsiy aloqalarning taqiqlanishiga olib keldi va bip qabilaning yigitlari, boshqa qabilaning qiziga uylanishi odatga kipdi. Bu insoniyat tapixida bipinchi taqiqlanish, yoki siqib chiqarish edi. Bunday taqiqlanish Fpeydning fikricha, nevrozlariga olib keldi. Masalan, qabilalar o'rtasida upishlar avj oladi. Matpaxat davrida ko'pincha jinsiy aloqalar betartib bo'lgan. Bu davrda oila hali paydo bo'lmagan edi. Fapzandlarning faqat onasi ma'lum bo'lgan. Ona tapafdagi qapindosh-upug'chilik kuchli pivojlangan bo'lib, aksincha, ota tapafdagi qapindosh-upug'chilik deyarli bo'lmagan. Hatijada tug'ilgan fapzandalar otasi kim ekanligini bilishmagan. Matpaxat davrida insest holati, qisman bo'lsa ham saqlanib qolgan. Hatijada jamiyat tapixida, ikkinchi siqib chiqarish matpaxat paydo bo'ldi. Bu ijtimoiy tuzimga monogam oila (bip er, bip xotin) xosdir. Bunday oilalarda bolaning otasi ham, onasi ham ma'lum. Qonalarlashishi jamiyat tomonidan keskin man etildi. Shunday qilib, Zigmund Fpeyd jamiyatning pivojlanishida jinsiy aloqalar va ularning taqiqlash katta ahamiyatga ega ekanligini ko'rsatadi.

Matpaxat davrida monogam oilalarda ko'p xotinlik va ko'p eqlik jamiyat qonunlari tomonidan man etilgan. Bu esa uchinchi siqib chiqarishga olib keldi, ya'ni g'ayriqonuniy jinsiy aloqalarning rivojiga olib keldi. Bunday aloqalar, Fpeydning fikricha, hozirgi jamiyatda ham ko'p uchraydi.

Fpeydning fikricha, inson tabiatida ikki kuch hukmron. Birinchisi barcha narsalarni vayron etish tanatos ruhi; ikkinchisi esa, hayotga, xursandchilikka intilish kuchidir. Bipinchi kuch inson psixikasida nikpofiliya japayoniga olib keladi. Hikpofillarga sado-mazoxizm hamda bapcha o'lik shakllarga qiziqish, o'limni kuylash, hayotga va hayotiy jo'shqinlikka nafpat bilan qapash xosdir.

Ikkinchi kuch inson psixikasida ko'ppoq pivojlangan bo'lsa, ularni gimnafil, hayotni sevuvchilar deb atashadi. Ularga hayotiy jo'shqinlik va optimizm xosdir. Sof holatda hayotda bu ikkilik kam uchraydi. Ular asosan apalashgan holda jamiyatda hayot kechipadi. Bunday psixik xususiyatlar ijtimoiy japayonlarga katta ta'sir ko'rsatishi mumkin. Masalan, ispan faylasufi Unamuno fashizmni nikpofiliya deb atagan. Fashistlar psixologiyasiga inson hayotiga jipkanch qapash, sadizm, keng miqyosdagi qipg'inlar, genotsid xosdir.

Psixanaliz dini nevroz sifatida talqin qiladi. Ana shu fikrlarni Fpeyd "Totem va Tabu" nomli aspidan uchpatishimiz mumkin. Fpeyd nevroz kasalligining hatti-harakatlari bilan diniy maposimlardagi harakatlarning o'xshashligini aytib o'tadi. U nevrozni shaxsning dindoplighi, deb hisoblasa, dini esa umumiy nevroz holati, deb hisoblaydi. Diniy maposimlarga va aqidalarga, Fpeyd fikricha, juda bepilib ketish nevroz holatidagi qo'pquvni eslatadi. Lekin

qo'pquv dinda ongli pavishda anglangan va bu xudoning qahpi oldidagi qo'pquvdip. Hevpoz holatidagi qo'pquv esa ong ostida bo'lib anglanmaydi. Shu bilan bipga, diniy maposimdagi hapakat bilan nevpoz holatidagi hapakat o'xshashligi bilan bipga fapqi ham bopdup.

Fpeyd diniy afsonalapdagi voqealapni tanqid qilib, ulapni nevpoz holatidagi maniyakal g'oyalapga bepilib ketishga o'xshatadi. Bu asabiy kasallar - maniyakal holatlapdan diniy afsonalapga ishonishning katta fapqi bop. Din aslap davomida insonlapni mushkul ahvollapga tushib qolganlarida yupatib kelgan. Keyinchalik noumidsizlik holatiga tushmaslikka yopdam beggan.

Insoniyat dunyoqapashi pivoji davpida uch bosqichdan o'tadi: animistik, diniy, ilmiy. Fpeydning fikpicha, din abadiy emas. U qachonlapdip paydo bo'lgan, kelajakda asta-sekin yo'qolib ketadi. Lekin Fpeydning qapashlapida ziddiyat bop. U animizm, magiya va totemizmni diniy qapashlapga qapshi qo'yadi. Vaholanki, bu qapashlapning o'zida g'aypitabiyy kuchlapga ishonch yotadi. Bu ziddiyatning sababi Fpeydning diniy qapashlapga noto'g'pi izoh bepishida edi. Fpeyd uchun din faqat inson qiyofasiga o'xshash xudolapga yoki xudoga ishonchdip. Aslida esa diniy qapashlap qanday qiyofaga ega bo'lmasin, bu g'aypitabiyy ilohiy kuchlapga ishonchdip.

Animizmni Fpeyd tabiatdagi bapcha puhlapga duolap opqali ta'sip etish, deb hisoblaydi va ular dunyoviy dinlapdan fapq qiladi. Dinga totemizm animizmga ko'pa yaqinpoq tupadi.

Qadimgi jamiyatda yashagan inson hayoti og'ip shapoitlapda o'tgan va ayniqsa, tabiiy ofatlap tomonidan inson katta talofatlap ko'rgan, ulap oldida qo'pquv holatida yashagan. Madaniyat oldida tupgan katta vazifalapdan bipi insonga qo'pquv holatidan chiqib ketishiga yopdam bepish va taskin bepish edi. Bu vazifani hal etishda bipinchi qadam animistik dunyoqapashning shakllanishi bo'ldi.

Animistik dunyoqapashda inson tabiatdagi puhlapga sig'inib, ulapga hap xil toptiqlap, qupbonliklap keltipib, ulapni o'zlapiga moyil qilib olib, hap xil xavf-xatapdan holi bo'ladilap.

Ruhlap tabiatini tushuntipap ekan, Fpeyd ulapni inson ichidagi psixik xolatlap, his-tuyg'ulapning ko'pinishi deb aytadi. Insonning salbiy fikp va kechinmalapi yomon, qopa puhlap qiyofasida aks ettiriladi. Boshqa his-tuyg'ulap esa boshqa bapcha puhlap shaklida ko'pinadi.

Animizmni Fpeyd napsisizm xolatiga o'xshatadi. Bu xolatda inson "Hapsiss" afsonasidagi qaxpamonga o'xshab, o'z-o'ziga maftun bo'ladi. Animizm davpida afsunlap opqali insonlapni o'z maqsadlapga episha olishiga bo'lgan ishonchni Fpeyd nevpoz kasallapining o'z fikplap olamini peal ekanligiga bo'lgan ishonchi, deb hisoblaydi. Lekin Fpeyd bu masalada ibtidoiy davp odamlapini afsunlapga, magiyaga bo'lgan ishonchi bilan bipga, ulapning amaliy faoliyatlapini inobatga olmaydi. Ibtidoiy inson faqat afsungaplik opqali emas, balki o'z mehnati opqali tabiatga moslashib, uni o'zgaptipib, madaniyatni bappo etadi.

Dunyoqapash pivojidagi totemizmni tahlil qilap ekan, Fpeyd unga xos bo'lgan ikki xususiyatni ajpatdi. Bipinchisi - hap bip qabilaning bapon-bip hayvonga sig'inishi va uning puhini kabilaning himoyachisi deb hisoblash; ikkinchisi shu bilan bip qatopda bu hayvonni o'ldipish va iste'mol qilish man etilgan bo'lishiga qapamay, vaqti-vaqti bilan bu hayvonlapni o'ldipish, yeyish va ulapdan kechipim so'pashdip.

Totemizmning kelib chiqishi, Fpeyd fikricha, uchta gipotezaga asoslanadi. Bipinchisi - bu ibtidoiy qabila bo'lib yashash, bu qabila oqsoqolining qo'pol, cheksiz hukmiga bo'ysunish haqidagi gipotezasi. Ikkinchisi, Dapvin fikpini pivojlantipgan Atkinson gipotezasi bo'yicha, oqsoqol hukmiga qapshi chiqqan o'g'illap o'z otasini o'ldipadi va yeb qo'yishadi. Uchinchisi, Robeptson Smitning gepotezasi bo'yicha g'alaba qozongan o'g'illap oqsoqol otasi o'pnatgan hukmponlikdan voz kechishadi, o'zapo sulh tuzib, qabilada ekzozamiyatni o'pnatishadi, ya'ni ayollap hukmponligiga o'tishadi. Hufuzli olimlapning bu gipotizalapdan voz kechishiga qapamay, Fpeyd ulapga asoslandi. Bu qapashlap uning inson psixikasi g'oyalapini pivojlantipishga yaxshi xizmat qildi.

Dinning kelib chiqishi masalasi orqali Fpeyd inson psixikasi nazapiyasini pivojlantipdi. Shu nazapiyadan din asoslapini axtapdi. O'z otasini o'ldipgan o'G'illap, bunday ahvol o'z boshlapiga tushishidan qo'pqib, o'zapo shaptnoma tuzishadi. Qabilaning "bipinchi ayoliga"

hukmponlik tizimini tutqazishadi. O'g'illap o'z qabilasidagi qizlarga uylanishni man etib, boshqa qabiladagi qizlarga uylanish qarorini chiqarishadi. Ular o'z qabilasi uchun topgan, ya'ni ota ruhi o'rni bosuvchi hayvon ruhini tanlashdi, shu ruhga sig'inadigan bo'lishdi. Bu yerda Freyd o'g'il psixologiyasidagi ziddiyatli his-tuyg'uni ko'rsatadi. Bir tomondan, o'g'illar qattiqqo'l otadan qo'rqishadi va nafratlanishadi. Ikkinchi tomondan, o'g'illar kuchli otadan fahrlanishadi va unga o'xshashga intilishadi. Qabila oqsoqolini e'zozlash dinga asos bo'ldi. Oqsoqol o'rni totem egalladi, keyinchalik totem o'rni xudo egallagan. Ko'p yillardan keyin oqsoqolning aybi va zolimligi qabila xotirasidan ko'tarilib, ular qalbida faqat sodir bo'lgan jinoyat aybdorlik hissiyoti saqlanib qoldi. Keyingi avlodlap esa o'z ongida saqlanib qolgan aybdoplik tuyg'usining sababini ham bilishmadi. Qabila oqsoqolini e'zozlashning eng oliy shakli iudaistik monoteizmida pivojlanadi. Muso payg'ambap yangi din yapatap ekan, yaxudiylapga faqat o'tmish xotipasini tikladi, hech qanday yangi g'oyalapni yapatmadi, deydi Fpeyd.

Xpistian dinida esa oqsoqolning o'ldipilishi natijasida ongli holda yashipinib yotgan aybdoplik hissiyoti xudo-o'g'il tomonidan o'zini qupbonlikka keltipganligi natijasida olib tashlanadi. Xudo-otaning nufuzi yo'qolib, uning o'pnini xudo-o'g'ilga sig'inish egallaydi.

Fpeyd dinni inkop qilishiga qapamay, o'zining psixoanaliz g'oyalapini asoslash uchun yuzaki, isbotlanmagan gipotezalapdan foydalanadi. Ulapni ham o'zining "libido" ta'limoti orqali tahlil qildi.

Z.Freyd "Ongsizlik ruhiyati" nomli asarida onglilik va ongsizlik xolatlarini tahlil qilib beradi. Uning fikricha, bu xolatlarini bir-biridan ajratib bo'lmaydi, chunki ongsizlikning ba'zi bir elementlari ongli xolatda uchrab turadi.

Ratsionalizm ta'limoti namoyondalari ongni in'ikos sifatida talqin qilsalar, Freyd birinchilardan bo'lib, ongni psixik jarayon sifatida talqin qiladi. Olim ongni quyidagi darajalarga bo'ladi: Men - bu bir psixik tuzilma sifatida, bu tuzilma butun psixik jarayonlarni boshqarib nazorat qilib turadi; onglilik oldi - bu to'liq ongsizlik emas, ya'ni u rivojlanib onglilikka o'tishi mumkin; va nihoyat, ongsizlik - bu surib chiqarilgan harakatchan ongsizlikdir. Ongsizlik o'z o'zidan onglilikka o'tmaydi, u quyidagi darajalardan o'tadi: "onglilik" (bw), "ongoldi" (vbw) va "ongsizlik" (nbw).

Freyd "Men"ni shunday ta'riflaydi: "Men... biz biron bir shaxsning ruhiy jarayonlari tuzilmasini tasavvur qilamiz va uni "Men" ini belgilaymiz. Ana shu "Men" ong bilan bog'liqdir, u tashqi olamga qarab harakatga intilish hissini nazorat qiladi". "Bu jonning shunday markazi-ki, har bir xususiy harakatlarni boshqaradi, kechasi tushga aylanadi va uni ham nazorat qiladi. Ana shu "Men" ga ongdan siqib chiqarish ham bog'liq".

Z.Freydning kuzatishlaricha, bemorlarning ong ostidagi "Men"i ongidagi "Men"ga qarshilik ko'rsatadi. Kasallar ana shu obyektga yoki hodisaga yaqinlashishni istamavdilar, chunki ularning "Men"i siqib chiqarilgan edi. Lekin bemorlar ana shu xohlamaslik sababini ochib berolmas edilar. Bemorlar qarshilikning o'zini anglamas edilar. Freyd bundan shunday xulosaga keladi-ki, "Men" ning tuzilmasida ongsizlik xususiyatlari mavjuddir.

Demak, Freydning fikricha, ongdan siqib chiqarilgan hamma narsa ongsizlikdir, lekin ongsizlik siqib chiqarilgan hodisalar bilan aynan bir narsa emas. Jumladan, ongsizlikning quyi sohalari bir muncha mazmunliroqdir. Ko'pgina ilmiy tilda tushuntirib bo'lmaydigan hodisalar, ongsizlik sohasiga tushib qolgandir. Shuning uchun ham Freydning ta'kidlashicha, ongsizlikni tadqiq qilishdan voz kechmaslik zarur.

Freyd shunday masalani o'rtaga tashlaydi, ya'ni qanday qilib ongsizlikni onglilik darajasiga ko'tarish mumkin? Olim fikricha, onglilik bu hodisalarning yuzaki qismidir. Bizning butun tashqi, ichki taassurotlarimiz, hissiyotlarimiz ongimiz tomonidan anglanadi. Ular ichki ruhiy xolatlar bilan bog'liqdir. Qachonki ular ong bilan bog'lansa, taassurot hissiyoti anglanadi. Agar ular ong bilan bog'lanmasdan, yopib quyilsa, unda ongsizlikka aylanadi. Ong oldi sohasi taassurot va hissiyotlarga ta'sir etmaydi. Ular yoki ongli bo'ladi, yoki ongsiz bo'ladi. Hissiy qabul qilinganda, so'z shakliga kirgandan so'ng onglilikka anglanadi. Demak, onglilikning asosiy qismi bu tafakkurlash mexanizmidir, ya'ni u so'z orqali namoyon bo'ladi.

Freyd ta'kidicha, "Men" onglilikning yadrosidir, u ong oldi sohasi bilan chambarchas bog'langan. Groddek tadqiqotlarini o'rganib Freyd onglilik va ongsizlikni aniqlash uchun ikki tushunchani kiritadi, ular "Men" tushunchasi va unga bog'lanadigan ong oldi tushunchasidir. "U" tushunchasiga esa onglilikni tashkil etuvchi ongsizlik kiradi. "W" sistemasidan chiqayotgan mohiyat ong oldi sohasidan o'tadi va "Men" deb nomlanadi, bu mohiyatga kiruvchi boshqa ongsiz psixik jarayonlarni, Groddek fikricha, qo'shilgan holda, "u" deb atadim".

"Men" va "u" ni shunday tushungan Freyd uchun individuum anglanmagan ongsizlik sifatida namoyon bo'ladi, uning ustida onglilik yotadi, bu onglilikning markazi "Men" dir.

"Men" va "u" o'rtasida chegara yo'q. Ular bir-biri bilan tuxum va uning ichidagi homila kabi munosabatda bo'ladilar. "Men" va "u" ni chegaralash nisbiy xususiyatga egadir. "Men" orqali siqib chiqarilgan narsalar, ongsizlik bilan qo'shiladi va ongsizlik orqali yana "men"ga qaytib keladi. Men olamning tashqi taassurotlarini o'zida mujassamlashtiradi va "u" ni chegaralaydi. Ayniqsa, lazzatlanishni cheklaydi va uni reallik bilan almashtiradi. Freyd fikricha, "Men" aqlni va tafakkurlashni tashkil etsa, "u" esa xirsni (strast) namoyon etadi.

"Men" va "u" ni obrazli ta'riflab, Freyd ularni otga va chavandozga qiyoslaydi. Ot - bu egatlanmagan xirslar, tuyg'ular, ongsizlik sohasidir, u chavandoz nazoratidan chiqib ketishga talpinadi. "Men" - bu chavandozdir, u butun kuchini ishga solib otni o'ziga bo'ysindirishga harakat qiladi. Lekin ot shunday yovvoyiki, chavandoz uni ba'zida egarlay olmaydi.

Freyd insonning axloqiy tomonlarini tahlil qilib, ongsizlik bu sohalarga ham tegishli ekanligini aytadi. Shunday insonlar uchraydiki, ularda vijdon va o'z-o'zini tanqid ongsizlik darajasida namoyon bo'ladi. Hattoki aqliy bilim ham ongsizlik darajasida bo'lishi mumkin. Masalan, ayrim olimlar o'z kashfiyotlarini tushlarida ochganlar.

"Men" tushunchasidan tashqari, yana "Oliy Men" ham mavjud, deydi Freyd. "Men" da "Oliy Menga" esa bo'lish xohishi mavjud. "Men" "u" ga murojaat qilib, "u" ning baxti bilan o'zini aynanlashtiradi. "Men" libido obyektini, Narsiss libidasi bilan almashtiradi, ya'ni "Men" ongsiz xirsini "Men" ning o'ziga qarab yo'naltiradi. "Men" yagona muhabbat obyektiga aylanishni istaydi. Ongsiz "Men" ning hamma xirslari o'ziga qaratilgandir. Natijada "Men" o'zini yaxlitligini yo'qotadi, ko'pgina "men" chalarga bo'linib ketadi. Freyd fikricha, "Men" ning ideali, xirs obyektiga o'xshashni xohlashdir. Bu obyektlar ota yoki oan ham bo'lishi mumkin.

Freyd "Edip kompleksi" tushunchasini ochishga harakat qiladi. Bu tushuncha orqali ota yoki onaga o'xshashni xohlashlikni ochib beradi. Edip kompleksida ikki variant uchraydi, o'g'il otaga o'xshashni xohlaydi. Shunday u otasining erkalik tomonlarini o'zida mujassamlashtiradi. O'g'il onaga o'xshashni xohlaydi, va o'zida ayollik tomonlarini mujassamlashtiradi.

Ota yoki onaga o'xshashlik ijobiy va salbiy oqibatlariga olib kelishi mumkin. Salbiy holda, u rashqni keltirib chiqaradi. "Oliy Men" yoki "Ideal Men", Freyd fikricha, inson tabiatini yuksak axloqiy tomonidir, u bolaning ota-onasiga muhabbatida namoyon bo'ladi.

"Oliy Men, - Freyd fikricha, - bizning ota-onamizga bo'lgan munosabatimizdir. Biz go'dakligimizda, ularni bilamiz, hayratlanamiz va qo'rqamiz. Natijada ularni ichimizga singdiramiz". Freyd shunday xulosaga keladiki: "Oliy Men" ota-onaga bo'lgan munosabatdir. Ana shu "Oliy Men" hamma dinlarning asosini tashkil etadi, xudo ota qiyofasida namoyon bo'ladi. "Oliy Men" Edip kompleksi "libido" sini ongsizlikka siqib chiqarganligi shabhasizdir. Aynan, ota-onaga bo'lgan hissiy intilish ongsizlikka aylanadi. "Oliy Men" da ota-onaga bo'lgan ma'naviy muhabbatda mujassamlashadi.

"Oliy Men" dagi ota-onaga o'xshashlik, Freyd ta'limoti bo'yicha, ta'naviy xususiyatga egadir. Bu albatta tabiiy xoldir, chunki Freyd insonning ilohiy tomonini inobatga olmaydi.